

ARTICLE

BIAS SOCIO-CENTRÉS ET CONSTRUCTIONS DE L'ALTÉRITÉ
POUR UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE CRITIQUE ET RAISONNÉE

Sophie CHAVE-DARTOEN

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

Biais socio-centrés et constructions de l'altérité

Pour une approche anthropologique critique et raisonnée

Sophie CHAVE-DARTOEN
MCF HDR, faculté d'anthropologie sociale et ethnologie,
université de Bordeaux, directrice du musée
d'Ethnographie de Bordeaux, UMR 5319 Passages

Une première version de ce texte a fait l'objet d'une présentation invitée dans le cadre du séminaire Pour une sociologie non-hégémonique (Collège d'études mondiales, fondation de la Maison des sciences de l'Homme), à Paris le 12/11/2020. Je remercie Stéphane Dufoix, Eric Macé et les participants du séminaire pour la discussion intéressante qui en a résulté. Je remercie Bertrand Masquelier et Denis Monnerie pour les lectures critiques dont ce texte a bénéficié.

« “Objectivity” creates an immediate epistemological privilege for the “observer” –only he/she can truly know ».

A. Salmond¹

Les *cultural et subaltern studies*, les *post colonial et decolonial studies* ont dénoncé le regard porté par le monde occidental sur ce qui lui était étranger, particulièrement la légitimité de discours académiques exotisants et condescendants – voire méprisants –, trop souvent aveugles aux logiques organisant la vie et les savoirs des

1. SALMOND, 2003, p. 41.

autres sociétés humaines. La critique des positions d'autorité à partir desquelles le discours scientifique a pu produire – et continue de façon plus nuancée à produire – des connaissances biaisées, parfois tronquées et partiales, ainsi que des formes d'altérités essentialisées était et reste salutaire. Si les dimensions éthiques et politiques de ce constat sont particulièrement fondées dans le cadre des héritages coloniaux et de leurs différentes formes de domination, cet article vise une approche plus proprement épistémologique du problème. Elle a à voir avec le projet de l'anthropologie et la possibilité de comprendre des mondes socio-culturels particuliers afin d'en restituer les spécificités et la vie propre. Des questions se posent à deux niveaux : l'un d'eux, très large, est celui de l'interculturalité : dans quelles conditions peut-on accéder à la compréhension de phénomènes sociaux, à des mondes socio-culturels auxquels nous sommes étrangers, et en aborder la complexité sans la réduire aux seuls aspects que restituent les catégories propres à nos modes de perception et de conceptualisation² ? Qu'en est-il alors au niveau plus spécifique des approches scientifiques, celles des traditions académiques occidentales ? Est-il possible d'échapper aux biais, voire à la cécité, que cause l'inévitable regard socio-centré que nous portons sur le monde³ ?

Ces questions se posent de façon très aiguë face aux débats virulents que peuvent soulever les situations postcoloniales (qui sont bien souvent celles d'impérialismes jetés sur de nouvelles bases) en Afrique, en Amérique et ailleurs. Mais, plus largement, la question est cruciale en ce qui concerne les sciences humaines et sociales : toute approche, (y compris les approches situées, locales, alternatives) n'apporte-t-elle pas ses biais dans le projet commun de construction des savoirs en sciences humaines, sociales et politiques ? Si c'est le cas, la multiplication des perspectives garantit-elle un traitement plus respectueux de la diversité et de la spécificité des phénomènes⁴ ?

2. DUMONT, 1983 ; PEACOCK, 2015.

3. DUMONT, 1978 ; DESCOMBES, 1999.

4. Tel est le choix, retenu par le gouvernement de Nouvelle-Zélande, lorsqu'il a créé les départements de *Maori studies* et mis en place des protocoles de recherche impliquant les communautés (DURIE, 2004 ; WILCOX *et al.*, 2008). Cela a permis le développement de nombreux travaux, notamment sur l'organisation des savoirs maori (ROBERTS & WILLS, 2019 ; SALMOND, 1985) et des propositions très novatrices en termes de collecte et de gestion de ces savoirs (SALMOND, 2013 ; 2014). De façon significative, Charles Royal, missionné par le gouvernement néo-zélandais en 2003 pour développer le potentiel novateur du « savoir maori » (*maori knowledge*) dans la construction d'un futur meilleur pour tous (MURU-LANNING, 2019), propose de parachever le processus en remplaçant les *Maori Studies* (une discipline ambiguë selon lui) par la distinction et la conjugaison

Ici, l'entrée comparative de l'anthropologie telle que la propose Louis Dumont peut être utile. Cela suppose un processus qui, tout en admettant l'unité de l'humanité, tienne compte des spécificités historiques et culturelles dans lesquelles se réalise la recherche (notre modernité, nos idées sur le monde, les formes et la légitimité du savoir que l'on construit à son sujet, etc.) pour saisir la spécificité d'autres mondes sociaux, d'autres sociétés humaines et dégager les fondements des différences. Selon Dumont, il est possible de comprendre les différences en incluant dans l'analyse la particularité du regard que nous construisons, d'une part, en tant qu'Occidentaux, d'autre part, en tant que scientifiques inscrits dans une pratique académique historiquement et culturellement située. N'est-il alors pas possible d'élaborer les conditions d'une meilleure compréhension, de construire, tout en étudiant les faits, des clefs d'intelligibilité nous rendant d'autres perspectives accessibles, parce que la diversité des perspectives est considérée et que les fondements de l'écart sont pris en compte ? Telle est la piste de réflexion que propose cet article, à partir de mon expérience d'anthropologue face au problème très concret que pose la restitution des collections africaines actuellement détenues dans les musées occidentaux. Dans l'attente de nécessaires restitutions physiques relevant de décisions politiques ayant leurs propres enjeux et temporalités, ne peut-on rechercher, avec les descendants de leurs détenteurs originels, ce qui importe, ce qui fait sens pour eux et, sur cette base, leur restituer le droit de regard, la maîtrise du discours et du savoir qu'il convient de développer sur ces objets, ainsi qu'une prise sur le destin qui est le leur⁵ ?

de deux domaines complémentaires et plus directement opératoires en termes d'*empowerment* : 1) l'étude des relations de pouvoir, passées et actuelles, où se trouvent pris les Maori (*kaupapa maori*) – avec ses applications politiques – et 2) l'étude de la compréhension du monde et des relations qui s'y déploient (*mātauranga maori*) – avec ses dimensions épistémologiques. À noter que cela suppose la médiation d'experts (généralement anthropologues et autochtones) entre les populations locales et les (autres) scientifiques. D'importants programmes visant à renforcer la maîtrise des populations sur leurs biens culturels et à comprendre leur rapport au monde – ainsi que les valeurs qui le fondent – sont également menés de longue date en Australie, en Amérique du Sud et au Canada (BEAUCLAIR, 2015 pour un exemple transaméricain de propositions sur ces questions).

5. Un projet de recherche a été déposé en janvier 2022 auprès de la région Nouvelle-Aquitaine pour tenter de trouver des réponses concrètes à cette question. Il fédère plusieurs grands musées français et africains, ainsi que des équipes de recherche et des associations culturelles de part et d'autre. Plusieurs musées français, notamment des partenaires régionaux du projet (Angoulême, La Rochelle ou le musée d'Aquitaine), sont déjà très engagés dans des programmes de médiation reposant sur une co-construction des discours avec des partenaires africains ou d'origine africaine.

Je souhaite éclaircir certaines des dimensions épistémologiques que soulève la question à partir des travaux que je mène en Polynésie, à Wallis et dans les diasporas wallisiennes. J'en développerai quelques acquis avant de construire un parallèle avec le problème des collections africaines et de leur restitution. Je proposerai, face à la radicalité de certaines positions de type *subaltern* que fait apparaître la controverse entre Gananath Obeyesekere et Marshall Sahlins, le programme d'une anthropologie comparative permettant de surmonter certains problèmes relatifs aux catégories d'analyse, à la question de la valeur relative des faits et des idées, mais aussi de l'émergence des significations et du contexte. L'idée est de mieux contrôler certains biais épistémologiques et d'offrir des clefs de compréhension sur les fondements des éventuelles différences, mais aussi les moyens de construire ou de restaurer des relations équilibrées autour de problèmes communs. Dans ce cadre, la question des collections africaines détenues dans les musées offre l'opportunité de travaux exploratoires pour des échanges refondés.

Les aspects épistémologiques du problème

L'approche scientifique, dans ses dimensions académiques issues d'une longue tradition occidentale, suppose la construction d'un objet entièrement et passivement soumis à sa scrutation et à d'éventuelles expériences⁶. En sciences humaines et sociales, de nouvelles approches ont été élaborées pour contourner les problèmes méthodologiques et éthiques que cela posait⁷, tout en laissant ouvertes des questions de fond, dont certaines sont ici centrales. L'approche scientifique rencontre en effet des problèmes épistémologiques complexes : en amont même des questions de documentation et de traitement des faits, construire une connaissance suppose que l'on élucide les conditions de l'enquête et que l'on maîtrise les formes de sa restitution. Pour ce qui est des sciences humaines et sociales, la description et l'analyse des phénomènes (à commencer par leur simple caractérisation) plient ces derniers à des catégories préconstruites issues de notre propre expérience du social et de nos pratiques, académiques et scientifiques⁸. Ceci peut entrer en tension avec une démarche visant le respect de la spécificité des phénomènes, de leurs particularités, la reconnaissance et la prise en compte de leur altérité constitutive, non nécessairement réductible aux orientations du regard que nous portons sur eux.

6. SALMOND, 2003.

7. BOURDIEU, 1980 ou GEERTZ, 1986, par exemple.

8. DERRIDA, 1967.

Une remarque préliminaire nous mène au cœur de la question. Elle concerne notre usage des concepts de « vision » et de « regard⁹ » – ainsi que des concepts proches relatifs à la visualisation – pour signifier « étudier » et « comprendre¹⁰ ». Les verbes « voir », « discerner », « examiner », « observer », « se figurer », « se représenter » les rejoignent au sein d'un vaste domaine sémantique associant la perception visuelle à l'accès au monde qu'elle semble favoriser, donc aux conditions mêmes de sa connaissance et des savoirs élaborés à son propos. En anthropologie, en psychologie et dans certaines philosophies de l'esprit, par exemple, idées et savoirs sont généralement appelés « représentations ». La métaphore visuelle apparaît ainsi comme relevant du paradigme selon lequel « penser » un phénomène, le « comprendre », c'est en « voir » tous les aspects, en avoir une « représentation¹¹ » exacte – ou se la faire, dans le cadre de processus dont certains, psycho-cognitifs, seraient universels, et d'autres culturels.

On peut faire l'hypothèse que la prévalence de la vision, de l'image et plus généralement de l'iconicité dans notre rapport au monde relève de tels processus culturels, d'une « idéologie sémiotique » particulière, notamment en France où les locutions participant de cette métaphore foisonnent, telles « la focalisation

9. TLFi, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/regard> : « A. – Action de regarder, mouvement des yeux qui se portent vers un objet, une personne, un spectacle pour voir, connaître, découvrir quelque chose. B. – *Au fig.* Action, manière de considérer, d'examiner quelque chose ; faculté de se représenter, de juger quelque chose ».

10. SALMOND (1982, notamment p. 73-76) fait le même constat en contexte linguistique anglo-saxon. « Voir les choses », explique-t-elle (p. 73), fonde les « discours d'objectivité » (*account of objectivity*) en ce que de telles métaphores (et leur généralité) supposent un observateur détaché de ce qu'il observe : un « objet » dont l'« existence physique » ne fait pas de doute. Reconnaisant toutefois un usage marginal de la métaphore visuelle dans les expressions idiomatiques relatives au savoir, elle conclut à un relativisme partiel entre position occidentale et position maori. Voir aussi DANESI, 1990 sur l'importance de la vision et des métaphores qui s'y réfèrent dans les façons communes de concevoir la pensée abstraite et d'en parler. Il s'appuie sur Salmond toutefois (entre autres ethnologues), pour défendre l'universalité d'un processus cognitif reposant sur des *iconic gestalts* ou *image-schéma*.

11. « Dans la pensée classique », affirme Foucault dans son étude sur les Ménines, « celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la représentation en tableau – celui-là ne s'y trouve jamais représenté » (FOUCAULT, 1966, p. 319). Telle est la position fondant une *épistémè* nouvelle, qui aboutira au positivisme scientifique. Lors d'une discussion sur ce texte, Bertrand Masquelier a fait remarquer avec justesse que la métaphore auditive fonctionnait conjointement à celle du visuel (« entendement », pour compréhension ; « entendre » pour comprendre). Elle semble cependant moins générale, davantage circonscrite au vocabulaire philosophique français, notamment à partir de Descartes.

de l'esprit », « la largeur, l'étendue, la profondeur de vue », « la clarté ou l'obscurité des idées », « l'orientation et la perspective d'une démarche », etc. Cette relation au monde (et le savoir que l'on en tire) n'est certainement ni exclusive, ni universelle et des formes alternatives de connaissances fondées sur l'expérience personnelle et la pratique ont été défendues et documentées¹². L'importance de l'iconicité dans les processus qui la fondent (observation), qui la nourrissent (imagerie, schématisations, modélisations, entextualisation) et qui la diffusent (édition papier, télévisuelle, numérique) tendent à prouver, s'il en était encore besoin, que la science, ses processus d'objectification et ses aspirations à l'objectivité forment un système culturel parmi d'autres¹³. Il convient donc de conserver à l'esprit cette dimension historiquement et culturellement « située » quand il s'agit de construire des connaissances.

Entreprendre la construction d'une connaissance des faits sociaux respectueuse de leurs spécificités suppose donc de clarifier nos outils d'enquête, de description et d'analyse chaque fois que cela semble nécessaire. D'un point de vue pratique, nos concepts viennent en tête des outils à clarifier, en ce qu'ils organisent – tant au plan cognitif que linguistique – nos connaissances à partir de et à travers des « catégories » plus ou moins savantes. Toute approche critique et réflexive nécessite d'explicitier ces catégories, si besoin de les analyser. Comme je l'ai fait plus haut, cela suppose de clarifier les modalités de la connaissance telle que nous la concevons – ce que Foucault appelle notre « épistémé¹⁴ ». Cela implique aussi de considérer, très en amont, les conditions et les modalités de notre accès aux formes de l'altérité, à savoir les théories implicites qui définissent, de part et d'autre, les conditions d'existence du monde et de sa mise en significations, c'est-à-dire son ontologie.

Le positionnement épistémologique nécessaire, face aux exigences éthiques de nos disciplines, vise tout d'abord la compréhension de réalités qui nous sont

12. Sur ce sujet, voir BILLETTER, 1984, pour le contraste avec la Chine, mais aussi SALMOND, 1985, pour ce qui oppose fondamentalement cette façon de penser la connaissance et celle des Maori de Nouvelle-Zélande.

13. SALMOND, 1982.

14. « Il ne sera pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce que l'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémé [...] décrivant les conditions de possibilité des connaissances. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie. Cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e siècle, marque le seuil de notre modernité » (FOUCAULT, 1966, p. 13).

étrangères en prenant conscience que l'attention portée tend à prendre la forme d'un « regard » situé, lui-même plié à des habitudes de perception et de pensée dont les fondements historiques et culturels sont particuliers. Ceci permet de s'engager dans le partage de l'expérience et des idées sur lequel repose nécessairement la compréhension des phénomènes, mais aussi des catégories qui en rendent compte. Celles-ci nous sont généralement étrangères ou doivent être *a priori* pensées comme telles. Il s'agit ensuite de travailler, sur cette base, de façon critique et comparative, au dégagement des théories implicites associées à la conception de ces réalités sous ces catégories, avec les modes de signification, les formes de l'action que cela suppose et les idées-valeurs qui les organisent.

Plusieurs pistes critiques peuvent être suivies à cet égard. L'une d'elle remonte aux propositions d'Émile Durkheim¹⁵ concernant les « catégories de l'entendement » ou « catégories de la pensée ». D'origine sociale, elles « nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont l'ossature de l'intelligence », défend-il, rejetant, d'une part, leur fondement empirique (Locke, Hume), d'autre part, leur caractère universel (Kant). Ces catégories présentent des aspects culturels qu'il conviendrait de dégager et de caractériser¹⁶. Quittant le domaine de la philosophie, le concept de « catégories » s'est donc généralisé, tant en sociologie qu'en anthropologie, avec une définition ouverte, revenant à celle de concepts opératoires ayant une dimension organisatrice de l'expérience et de la connaissance.

Une autre voie, prise par Louis Dumont, est l'étude de l'organisation des faits et des idées selon des hiérarchies de valeur structurant le social en différents niveaux, ce qu'il appelle l'« idéologie » des groupes humains. Parce qu'elles exigent d'inclure le point de vue – occidental et moderne – d'où émane le projet anthropologique et de travailler en comparaison (j'y reviendrai), les propositions de Dumont permettent de construire cette comparaison entre des agencements sociaux et culturels différents. Considérer les valeurs et les niveaux de valeur, tant dans leur développement historique, que dans des agencements spécifiques selon les niveaux et les contextes, permet d'analyser la hiérarchie de valeur dynamique, du fait des englobements successifs et des inversions multiples selon l'agencement des phénomènes observés. C'est l'analyse de cette hiérarchie propre à chaque

15. DURKHEIM, 1985 [1912], p. 12-13.

16. Durkheim et Mauss élaborent ces propositions en discutant, sur la base d'ethnographies parfois défailantes, certaines des catégories classiques telles que le temps, le genre ou la causalité, sans toutes les explorer. Pour novateur qu'il soit, leur travail est donc essentiellement programmatique (MAUSS, 1950 ; HUBERT & MAUSS, 1968).

monde social qui permet de penser la différence sans l'essentialiser¹⁷. Webb Keane, quant à lui, dégage des théories implicites qui organisent le social, tout en relevant d'un autre registre qu'il appelle « idéologie sémiotique¹⁸ ». Il faut entendre ici la sélection des éléments saillants que nous percevons, dans notre environnement, comme « faisant signe » et la façon dont ils orientent notre attention et nos actions : cela inclut donc les logiques de pertinence et les régimes de vérité par exemple, plus généralement, les formes de sémiose et les processus sémiotiques privilégiés selon les contextes et les enjeux dans un groupe social donné.

Les propositions qui précèdent sont relatives à des outils conceptuels couramment mobilisés en sciences sociales (catégories, valeurs, significations) et permettent, me semble-t-il, de mettre à distance certaines des théories implicites propres à la façon dont le monde est communément perçu et conçu en Occident et dans le corps des savoirs académiques dont les SHS font partie. Tel est le constat que je suis couramment amenée à faire dans les travaux d'anthropologie sociale et culturelle que je mène depuis de nombreuses années à Wallis. Je vais revenir plus en détail sur certains de leurs résultats et l'intérêt que j'y vois après avoir précisé la question particulière à partir de laquelle se déploient mes propositions.

Le débat au sujet des collections africaines

Avant de questionner mes compétences d'anthropologue océaniste, le débat en cours me mobilise dans le cadre d'une autre fonction qui me fut confiée par l'université de Bordeaux quand il a fallu refonder son « musée d'ethnographie », second musée de ce type créé en France après celui du Trocadéro, en 1878 à Paris. Il s'agissait d'imaginer comment soutenir et valoriser la contribution des sciences humaines et sociales auprès de la communauté universitaire, des scolaires et plus généralement du grand public. Parmi les missions incombant à ce musée, figure celle de gérer un patrimoine scientifique (« ethnographique ») issu de collectes anciennes (voyages, missions et résidences outremer, etc.). Ce patrimoine scientifique est donc le legs de pratiques inscrites, pour la plupart, dans un projet colonial ou, à tout le moins, dans le programme d'expansion impérialiste aux connotations paternalistes, tel que l'État français l'a favorisé entre 1850 et 1917 (début et fin de l'enrichissement des collections anciennes).

Bien que ses collections africaines ne présentent *a priori* pas d'éléments à forte valeur culturelle ou historique, pouvant donc faire l'objet de demandes de resti-

17. DUMONT, 1966 ; 1978 ; 1983 ; DESCOMBES, 1999.

18. KEANE, 2007 ; 2018.

tution, il semble impératif que ce musée prenne part, comme la plupart des institutions muséales de ce type en Occident, à la réflexion sur l'origine et l'avenir de ses collections : origines géographiques et culturelles qui ne sont pas toujours bien connues, origines historiques et modes de collecte, origines idéologiques et motifs de ces collectes (butins de guerre, documentation ethnographique, cadeaux, échanges et achats en vue de l'alimentation du marché, etc.). Éclairer ces origines et leurs multiples dimensions est nécessaire pour réfléchir aux façons de recréer des relations équitables que la colonisation, puis des processus d'une décolonisation inaboutie, ont distendues, voire détruites. Il s'agit de savoir comment, à partir de ces collections, nous pouvons aujourd'hui créer des relations sur un mode que j'appelle symétrique, c'est-à-dire celui d'échanges dont les partenaires définiraient ensemble les conditions, les modalités et le contenu.

Cette question déjà ancienne connaît une actualité très vive, suite au rapport (2018) remis, à la demande du président Macron, par l'économiste sénégalais Felwin Sarr et l'historienne de l'art Bénédicte Savoy. Leur document, établi après une consultation approfondie des parties prenantes, propose la restitution aux États africains des biens spoliés durant la conquête et la période coloniale qui l'a suivie. Ces biens ne constituent pas l'ensemble du fonds africain des musées français, loin s'en faut, mais on y compte un certain nombre – voire une bonne part – des « pièces maîtresses » des collections françaises.

Je soulignerais deux considérations importantes du point de vue des implications politiques de cette proposition de restitution. Tout d'abord, contrairement au code du patrimoine en vigueur, le rapport Sarr-Savoy préconise d'inverser la charge de la preuve : c'est aux musées, donc à l'État français pour les musées nationaux, de produire les titres de propriété face aux demandes de restitution. Cela met donc les musées et l'État sur la défensive, avec des moyens très réduits puisque, dans de très nombreux cas, les objets les plus rares furent saisis, parfois même volés, comme en atteste Michel Leiris, qui prit part à la mission dite « ethnographique » Dakar-Djibouti – en fait, une opération médiatique de promotion du projet colonial¹⁹. Ensuite, la proposition a largement débordé le cadre précis (déjà étendu) des biens spoliés ou indûment obtenus, pour s'attacher plus généralement, dans le débat public, à ce que Bénédicte Savoy nomme les « translocations » d'objets²⁰ : d'un côté, on s'appuie sur la dissymétrie structurelle historique entre Nord et Sud pour demander la restitution de tous les objets venus d'Afrique, y compris ceux régulière-

19. La littérature abonde sur le sujet. Outre le témoignage de LEIRIS, 1988, on peut lire CLIFFORD, 1988 et DEBAENE, 2006.

20. Cf. SAVOY, 2020 et SAVOY, BODENSTEIN & LAGATZ, 2022.

ment achetés ou reçus en cadeaux. Il s'agit là d'obtenir, avec le retour de ces objets, la reconnaissance de la dimension historique de cette dissymétrie et une forme de réparation « symbolique » pour les préjudices subis. D'un autre côté, une partie des politiques, des conservateurs de musée et du grand public (français et occidentaux) s'opposent à cette vision maximaliste et proprement postcoloniale de la question et de sa solution, s'inquiétant d'un précédent ouvrant la porte juridique et éthique à d'innombrables demandes qui videraient les grands musées à vocation universaliste. En effet, les processus aux termes desquels les collections ont été réunies ne sont pas toujours très clairs et/ou incontestables, à y regarder de près, mais jusqu'à présent, le principe d'inaliénabilité prévenait tout contentieux.

La situation ne saurait trouver de solution unique et la traiter d'un bloc est certainement le meilleur moyen de ne pas la voir avancer. Il semble donc nécessaire d'élucider, au cas par cas, les conditions d'un « retour » qui passe par un véritable échange symétrique ; mieux, de véritables relations symétriques.

Questions de légitimité : la controverse Sahlins/Obeyesekere et ses implications

Nous faisons ici face à des questions que je rencontre par ailleurs sur mon terrain wallisien. Elles concernent, d'une part, l'étude et la compréhension de sociétés locales et de communautés connaissant des mutations profondes, pour bonne part causées par les politiques coloniales de l'Occident et leurs conséquences. D'autre part, cela renvoie à la compréhension des enjeux profonds des circulations de valeurs – notamment de « biens culturels » – entre Nord(s) et Sud(s), selon des modalités dont la dissymétrie est profondément inscrite dans les mentalités occidentales du fait de l'histoire, mais aussi des façons de concevoir le monde et les phénomènes sociaux (avec les principes opérationnels correspondants en termes de politique et de gouvernance correspondants). L'hégémonie de l'approche occidentale est ainsi diffractée, tant dans le programme de la science, que dans celui de la conservation patrimoniale. Il faut donc commencer par admettre ce fait. Sans invalider systématiquement les pratiques scientifiques ou patrimoniales, il convient de les situer dans un moment de l'histoire occidentale, ainsi que dans des domaines particuliers du savoir et de la pratique. Ce faisant, on ne peut qu'admettre la légitimité – et la pleine dignité épistémologique – d'autres formes de perception, de connaissances, de pratiques, ainsi que leur validité dans les registres qui leur sont propres.

Ceci fait, les questions essentielles peuvent être posées : peut-on construire des connaissances, dans cette perspective, sans le concours des intéressés ou malgré eux ? Autrement dit, pour ce qui nous concerne en tant que scientifiques, sommes-

nous fondés à parler des situations et des acteurs (les Wallisiens, les « Africains » dans leur immense diversité), tels que nous les percevons, éventuellement pour eux, en leur nom, en leur prêtant nos voix et nos concepts (éventuellement nos combats) ? Comment construire les conditions de la compréhension, appréhender ces acteurs et les situations qui nous conduisent à cette rencontre, aux relations et échanges qu'elle génère et à l'accès de mondes auxquels nous sommes étrangers – avec les expériences sociales ou culturelles que cela suppose ?

Cette alternative rejoint certains débats qui ont fait rage, en anthropologie, lorsque Gananath Obeyesekere²¹, un anthropologue d'origine sri-lankaise, a très violemment attaqué Marshall Sahlins²² sur son analyse du meurtre, en 1778, du Capitaine Cook à Hawaï'i. Le cas est intéressant, car ici, des considérations politiques entraînent une controverse portant sur des considérations plus proprement scientifiques, éthiques et épistémologiques²³. Analysant l'événement à partir des sources disponibles, Sahlins avait montré Cook comme victime d'une conjonction entre des formes pérennes de compréhension et d'interprétation des faits (*structure*) et la conjoncture historique : la survenue de l'événement avait trouvé une signification en référence à une grille d'interprétation ancienne, dont la permanence assure la reproduction de l'ordre culturel, tout en permettant sa réorganisation (*mythopraxis*). Dans le cas présent, Cook perdit la vie parce que, présentant incidemment les attributs du dieu Lono et acceptant de figurer²⁴ ce dernier lors du culte (*makahiki*) qui lui était voué le temps de son séjour, il quitta l'île au moment de la clôture des cérémonies. Or, une avarie l'obligea à revenir inopinément alors que le temps était désormais d'un autre culte, celui de Ku, déité tutélaire guerrière qui soutenait l'entreprise de conquête menée par le chef Kalani'opu'u pour étendre son autorité à l'ensemble de l'archipel. L'irruption de Cook, alias Lono, au moment de la reprise des combats empêchait l'intervention active de Ku et menaçait l'entreprise militaire en cours. C'est ce qui précipita les événements et entraîna la mise à mort du capitaine.

Face à ce travail d'anthropologie historique, Gananath Obeyesekere proposa une interprétation transculturelle des événements en termes de « rationalité pratique » et de stratégies pragmatiques. Il fit deux reproches fondamentaux à Sahlins : premièrement, le fait d'être lui-même aveuglé par le mythe occidental issu

21. OBEYESEKERE, 1992.

22. SAHLINS, 1981 ; 1989.

23. BOROFSKY, 1997 ; ZIMMERMANN, 1998.

24. Il s'agit plutôt d'une « instanciation ». Voir à ce sujet CHAVE-DARTOEN, 2013.

des Lumières, selon lequel les Blancs ne peuvent être perçus que comme des entités d'ordre supérieur (une déité, dans ce cas²⁵) ; donc, deuxièmement, de confisquer la parole des Hawaïiens et d'ignorer leurs « catégories culturelles » pour parler de réalités auxquelles cet aveuglement lui – et nous, Occidentaux – interdit l'accès.

Sahlins a réfuté la critique point par point, soulignant que la position d'Obeyesekere interdit tout projet anthropologique si, d'une part, les fondements occidentaux de la discipline lui ferment l'accès à l'altérité et si, d'autre part, la généralité de la « rationalité pratique²⁶ », que notre aveuglement refuse aux autres, abolit toute idée de différence culturelle autre que celle fondée sur l'expérience historique de l'impérialisme de part et d'autre de la relation de domination. Or, « *epistemologies [...] var[y] [...] with world views (cultural ontologies)* » soutient Sahlins²⁷ et l'approche anthropologique vise à comprendre ces dernières.

Méthodologie : catégories et « comparaison raisonnée » ou « maitrisée »

Comprendre les « ontologies culturelles » suppose un travail d'analyse et d'explicitation propre à chacune d'elle afin qu'elle nous devienne intelligible. Selon Sahlins, en effet :

The issue is not [...] who can speak for the Hawaiians.... Nor is the problem whether they – the so called [...] subalterns – can speak. The problem is whether they can be heard and understood²⁸.

La question ne se pose donc pas en termes de légitimité, mais de conditions d'accès à des « catégories culturelles » qui nous sont étrangères et des outils dont nous disposons pour ce faire. Le niveau épistémologique qui est celui d'où parle

25. Sahlins est donc victime d'une *mythopraxis*, bien occidentale celle-ci, qui oriente, avec celle des marins de l'époque et des commentateurs européens ultérieurs, sa compréhension des événements.

26. La « rationalité pratique » est un concept qu'Obeyesekere emprunte à Weber – qui l'opposait au « rationalisme scientifique » –, pour en proposer l'universalisme sous la forme du bon sens (*common sens*) et de l'utilitarisme. Sahlins rejette toute universalité de ce qu'il considère comme une vision occidentale bourgeoise issue de notre modernité pour lui substituer un réalisme empirique qui ne donne pas le primat à l'utilité (un intérêt purement économique ou matériel), mais à la valeur telle qu'elle est assignée dans l'ordre du symbolique. Pour une discussion de cet aspect de la controverse, voir ZIMMERMANN, 1998.

27. SAHLINS, 1995, p. 179.

28. BOROFKY, 1997, p. 273.

Sahlins renvoie aux fondements mêmes de l'anthropologie, notamment lorsqu'elle préconise une « comparaison²⁹ », qu'il faut comprendre comme raisonnée ou maîtrisée. Il s'agit là de la construction méthodique d'une compréhension qui embrasse, de façon critique et distanciée, les phénomènes sociaux avec le cadre même de la comparaison. Comme je l'ai dit plus haut, ce cadre est académique, mais s'étend à notre univers d'idées, de valeurs, de savoirs constitués, de connaissances et de théories plus ou moins tacites et partagées dont il faut montrer les particularités face aux particularités des phénomènes étudiés. L'exercice de cette comparaison doit donc permettre l'élaboration d'une position intermédiaire, d'une forme de décentrement construit par la mise à distance critique de nos catégories d'analyse, de nos habitudes de pensées, quel que soit ce que l'on cherche à comprendre.

Mettre à distance nos catégories de perception et d'analyse suppose une attention aiguë au vocabulaire (catégories explicites, lexicalisées) et aux catégories implicites qui organisent l'action et les connaissances. Cela passe donc par le croisement de toutes les sources disponibles, par des enquêtes ethnographiques qualitatives, avec la densité de l'expérience et l'accès aux complexités relationnelles que cela suppose. Toutes ces ressources méthodologiques permettent de comprendre, avec les actions et les discours en contexte, les relations entre les contextes, puis celles entre les contextes et une « idéologie » (Dumont) spécifique. Les problèmes que génère la traduction de concepts d'un idiome dans un autre (vernaculaire-savant, émic-étic, dans mon cas wallisien-français) est une excellente porte d'entrée sur la profondeur des problèmes que l'on rencontre, mais aussi sur les moyens de les pallier tant bien que mal.

Pour Wallis, les usages locaux du français permettent un certain niveau d'intercommunication, mais ne permettent absolument pas d'accéder aux significations denses et sociologiquement centrales et orientées en valeur de certains concepts vernaculaires. Très polysémiques, ces derniers sont difficilement traduisibles en français³⁰. Le terme *matu'a*, par exemple, signifie « ancien », « vieux », « père », « oncle », « conjoint », « chef ». Tous sont en fait les points d'ancrage sociaux de l'ancienneté, comme valeur fondamentale réglant aussi bien l'ordre du cosmos, que celui des relations humaines³¹. Le terme *matu'a* désigne donc à la fois, dans un agencement relationnel, ce qui est « ancien » et ce qui porte la valeur sociale, ce à

29. DUMONT, 1978 ; COPPET, 1992b.

30. Il en va de même en Kanaky Nouvelle-Calédonie, comme l'a remarqué MONNERIE, 2005.

31. CHAVE-DARTOEN, 2000.

partir de quoi s'organise l'action. Inversement, le terme français « chef » est utilisé pour traduire commodément les termes wallisiens *matu'a*, *pule*, *tu'i*, *hau*, *'aliki*, etc. Il efface alors les subtilités que suppose leur emploi quant aux différences de responsabilités tout à fait essentielles qui s'y rattachent et le type d'action que cela suppose selon les coparticipants à une action et les enjeux de la situation. Tous ces termes désignent en effet de façon contextuelle les positions d'« anciens » (*matu'a*) que certains hommes sont amenés à occuper, sans qu'une logique classificatoire puisse être dégagée à partir de la distribution d'attributs déterminés³².

Les langues française et wallisienne ne mettent simplement pas l'accent sur les mêmes aspects du monde dont elles rendent compte : le français, notamment dans ses usages scientifiques, suppose des classements catégoriels. Dans notre langue et nos traditions de pensée, à chaque catégorie correspond une classe de phénomènes, d'éléments du monde, déterminés par leurs caractéristiques particulières et permanentes (ce que restitue d'ailleurs la catégorie grammaticale de « substantif » pour un nom). De cette entrée lexicale et sémantique fixée (notamment par le dictionnaire), découlent éventuellement des sens dérivés ou métaphoriques. En wallisien, les catégories apparaissent comme plus contextuelles et sont principalement centrées sur les relations en jeu. Un même terme peut ainsi désigner, selon les contextes sociaux, linguistiques, pragmatiques, des entités ou des choses qui apparaissent sous des aspects très différents, sans qu'une appartenance catégorielle ne définisse leur apparence ou une forme d'existence propre³³. La détermination d'un fait ou d'un événement repose donc moins sur l'analyse de ses caractéristiques perceptibles que sur l'agencement relationnel contextuel et sur l'issue de la rencontre.

Déterminer la nature ou l'identité réelle de ce à quoi on se confronte (avec son intérêt, sa valeur, son éventuelle dangerosité) suppose de déterminer le type de relation dans laquelle on se trouve engagé et de constater l'issue de l'interaction. Cela suppose, pour Wallis, un univers de significations où les phénomènes d'abduction liés aux processus indexicaux participent de la construction permanente de la réalité en fonction de l'organisation des relations pertinentes, essentiellement

32. CHAVE-DARTOEN, 2017.

33. Les défunts sont des humains qui, bénéfiques ou maléfiques, se manifestent de multiples façons, y compris sous la forme de vivants. Seul le contexte de la rencontre permet de savoir à qui l'on a affaire. Traditions orales et récits quotidiens insistent sur l'ambiguïté des entités, tant que l'interaction ne permet pas de définir ce à quoi l'on fait face. Ce qui peut apparaître comme des incertitudes ou des transformations consiste davantage en une instabilité phénoménale : l'accent est mis sur les relations pertinentes pour et dans l'action en cours.

orientées par (et hiérarchisées selon) la valeur qu'est l'ancienneté. Cette dernière est, selon les contextes, relative entre entités ; elle est absolue quant à la position du « roi » parmi les vivants, du Dieu chrétien à l'échelle du « pays » (*fenua*), le monde sociocosmique que partagent vivants et morts, sur l'île et dans la diaspora, partout où l'autorité du roi est reconnue.

Nous sommes donc confrontés, dans de tels cas, au problème de la commensurabilité des catégories, qui ne se superposent ni dans leurs limites, ni dans leurs « contenus », encore moins dans les principes qui les fondent³⁴.

Être confronté à ce type de difficultés nous contraint, en tant qu'ethnologues – pour ceux d'entre nous attentifs aux faits de langue et de parole, mais aussi aux pratiques et aux théories fondant l'action et son efficacité – à remettre en cause les catégories, tant communes que savantes et leur fonctionnement. Le questionnement de ces catégories, de part et d'autre de la relation que construit une étude, implique une mise en regard méthodique et une comparaison à partir de laquelle peut être surmontée la difficulté de leur inadéquation et des éventuelles transpositions ou traductions. C'est dans cette perspective que nos catégories d'analyse (telles que le politique, le religieux, le patrimoine, la propriété ou le social, par exemple) doivent être d'emblée questionnées, afin que leur usage soit suspendu, éventuellement adapté, lorsqu'il s'agit de décrire et d'analyser des phénomènes échappant aux grilles de compréhension et d'analyse communément admises dans le monde tel qu'il nous est familier, mais aussi dans le monde académique, qui projette souvent nos usages courants dans le cadre pourtant exigeant d'analyses inter- et transculturelles.

Les dimensions sémiotiques du problème

La question des catégories, tant populaires – ou vernaculaires – que savantes et scientifiques, doit donc être centrale dans toute approche des faits sociaux. Cela m'a progressivement amenée à considérer la question du sens que les acteurs donnent à leurs actions (discours compris), donc de ce qui est perçu comme « faisant signe » en contexte : traiter du sens d'un événement ou d'un phénomène

34. La méthode de l'herméneutique que prône GEERTZ, 1973 pour surmonter cette difficulté ne me semble pas prendre pleinement en compte la question des principes ontologiques et des valeurs qui organisent, de part et d'autre, l'accès au monde et le social. Il en va de même avec la *commensuration*, que propose BAXANDALL, 1991 quant à la compréhension des œuvres d'art anciennes ; l'analyse précise les contextes historiques, sociaux et culturels dans leurs multiples dimensions et toute leur épaisseur, mais ne restitue pas explicitement la cohérence d'ensemble de mondes sociaux particuliers.

implique nécessairement de chercher à comprendre les processus lui donnant une importance et une ou des signification(s) pour les gens avec qui on travaille, mais aussi pour soi-même. Or, si le fonctionnement des signes repose sur des processus psychiques universels tels que la théorie de Peirce permet d'en rendre compte, il n'en est pas moins vrai que ce qui est perçu comme « signe » dans notre environnement (ce à partir de quoi émerge du sens, éventuellement une signification), peut varier d'un individu à l'autre, mais aussi d'un monde socio-culturel à un autre : les saillances, telles qu'elles sont identifiées dans l'environnement, sont culturellement variables. Toute connaissance pointue repose sur une attention à des informations plus ou moins évidentes selon l'intérêt qu'on leur porte³⁵, qu'il s'agisse de l'organisation des corps célestes avec ses applications astrologiques par exemple, des chants d'oiseaux chez les Kaluli³⁶, des sons et de leurs résonances chez les Umeda³⁷ ou des mouvements parfaitement maîtrisés, notamment ceux du couteau au bout du bras pour les bouchers chinois³⁸.

Il en va de même pour les processus sociocognitifs qui orientent les significations émergeant de ce qui est perçu comme « signe », une saillance rendue signifiante. Pour prendre l'exemple du fonctionnement de signes tels que les images figuratives, ces dernières présentent une ambivalence³⁹ : la dimension mimétique de l'iconicité, avec l'artificialité et l'illusion – donc l'effet de tromperie – qui peuvent lui être attribuées, est une alternative à la présence effective, à l'actualisation de ce qui est (re-)présenté, rendu visible, sensible⁴⁰. Un aspect peut prévaloir ou s'imposer face à l'autre selon les sociétés et, dans une même société, d'un groupe ou d'une époque à l'autre comme le montre bien Jack Goody⁴¹.

Comme je l'ai évoqué à propos du wallisien (*supra*), il en va de même pour la langue et son fonctionnement, les théories relatives à leurs principes et potentialités variant culturellement. Ce phénomène, que désigne le concept d'« idéologie

35. INGOLD, 2020.

36. SCHIEFFELIN, 1976 ; FELD, 2012.

37. GELL, 2004.

38. BILLETTER, 1984.

39. GOODY, 2003.

40. Cette ambivalence est très nette dans notre langue, « représenter » étant fortement polysémique. Voir à ce sujet MONTENOT, 2002.

41. À titre d'exemple, Jean-Pierre Vernant a bien montré les enjeux de la question concernant la Grèce antique et Jean-Claude Schmitt pour le Moyen Âge central. Voir VERNANT, 1990 ; SCHMITT, 2002 et COPPET, 1992a.

linguistique » proposé par Michael Silverstein⁴², est dorénavant bien connu et analysé par les sciences du langage⁴³. On peut toutefois, dans la ligne des propositions amorcées plus haut, ouvrir le champ au-delà des images ou du langage à l'ensemble des phénomènes perçus comme « faisant signe » et à leur fonctionnement : sons, odeurs, qualités physiques des choses, leur organisation dans le temps ou dans l'espace compris. Il faut alors s'intéresser moins à la nature qu'à l'origine des phénomènes ou des événements signifiants dans les systèmes locaux d'inférence que forment ce que l'on peut appeler des « idéologies sémiotiques ». Webb Keane⁴⁴ a proposé ce concept en montrant que l'affiliation religieuse des fondateurs de l'anthropologie britannique (calvinistes et wesleyens) impliquait une idéologie sémiotique déniait toute forme de rationalité aux pratiques rituelles et à ceux qui s'y adonnent.

De même, on peut penser que le paradigme représentationniste (avec la métaphore visuelle qui lui est associée) a fondé, depuis l'antiquité en passant par la scolastique médiévale, les grandes théories (occidentales) relatives au langage et à la pensée, avant de faire très progressivement place aux approches phénoménologiques et pragmatiques, où deviennent centrales l'importance du sujet et de ses perceptions, d'une part ; du contexte et de la performance d'autre part. En somme, ces théories implicites relatives au monde, aux signes et aux formes de l'action que l'on peut avoir dans et sur lui, fondent, pour une population, un groupe donné, les dynamiques propres à sa perception du monde, à la mise en signification de l'expérience et, plus généralement, à son existence.

J'ai proposé plus haut le contraste, certes tracé à grands traits, entre les théories relatives au fonctionnement de la langue française centrées sur des catégories pensées comme ayant – ou devant avoir – des contours sémantiques déterminés⁴⁵, et le fonctionnement de la langue wallisienne, où l'importance du contexte s'entend aux modalités mêmes du récit oral, le fonctionnement des déictiques linguistiques (intonations, prosodie, etc.) et kinésiques (gestes, regards, etc.) étant essentiels à la compréhension par l'auditoire⁴⁶. À Wallis, êtres et choses sont saisis dans le cadre de catégories générales et abstraites, organisées en valeur, et centrées sur les

42. SILVERSTEIN, 1979.

43. WOOLARD 1992 ; IRVINE, GAL & KROSKRITY, 2009.

44. KEANE, 2007.

45. Cependant, CONSTANTIN DE CHANAY, 2005 montre bien le contraire.

46. FROMONTEIL, 2019.

relations pertinentes en contexte⁴⁷. Comme je l'ai dit plus haut, l'apparence n'informe pas tant sur l'identité ou la nature d'une chose (objets compris) que sur la relation dans laquelle elle trouve place et sens. On est donc fondé à douter de ce à quoi on se confronte, tant que la relation n'est pas clarifiée au fil de l'interaction et éventuellement socialement validée.

Tel est également le cas dans les autres sociétés polynésiennes, dont Hawaii. Or, c'est bien à partir de tels flottements catégoriels que ce sont affrontés Sahlins et Obeyesekere : que pouvait désigner le terme *lono* qui fut, selon les sources anciennes, appliqué à James Cook ? Une « déité venant s'instancier dans des personnes et/ou des objets », un « chef issu d'un lignage particulier », une « personne importante que l'on souhaitait honorer », un « chef historique connu par les annales » ? Ce ne peut être qu'un titre honorifique, selon Obeyesekere, Cook ne fut jamais pris pour un dieu. C'est sans doute un peu tout cela, selon Sahlins⁴⁸, ces significations n'étant pas exclusives, mais contextuelles, certaines structures interprétatives formant le cadre orientant le sens des événements au fil de leurs aléas.

Pour revenir à Wallis, êtres et choses sont donc définis dans le croisement toujours changeant du contexte et des relations qui s'y trouvent significantes. Comprendre le sens d'un texte nécessite de comprendre les relations pertinentes entre ce à quoi il est fait allusion en situation (intertextuelle, intratextuelle et pragmatique), mais aussi de maîtriser une idéologie sémiotique différente de celle qui est communément partagée dans notre monde. Ici prime donc la considération pour la dimension relationnelle des êtres et des choses : leurs statuts respectifs (selon leur valeur en termes d'« ancienneté ») dans le monde socio-cosmique, leurs positions relatives au regard de contextes et d'enjeux particuliers, les phénomènes et les événements qui, dans un contexte donné, « indiquent » la valeur et la position de chaque interactant, c'est-à-dire son statut et la capacité d'action qui lui est ainsi reconnue. Ce sur quoi je cherche à attirer l'attention n'est pas un relativisme fondé sur des bases linguistiques⁴⁹ – des « visions du monde » (*worldviews*) avec les problèmes d'adéquation catégorielle et de traduction rencontrés – mais bien plutôt des différences portant sur le fonctionnement plus général des systèmes de signes, avec des perceptions de saillances dans le champ

47. Voir OCHS, 1988, pour le proche archipel de Samoa.

48. SAHLINS, 1995.

49. Voir sur ces questions un bel article d'Anne Salmond (SALMOND, 2012) distinguant « visions du monde » et le monde tel que sa réalité est conçue et vécue.

sémiotique telles qu'elles sont organisées par les théories que l'on a sur le monde, c'est-à-dire des idéologies sémiotiques variables. Variations individuelles ou partagées à différentes échelles de collectifs, variations associées, concurrentes, exclusives, peuvent créer des clivages plus ou moins nets que documentent historiens et anthropologues.

Ces considérations me semblent importantes pour chercher des solutions innovantes quant aux objets africains détenus dans les collections occidentales et à leur destin. Un cas particulier permet d'avancer dans cette voie, sans qu'il s'agisse de généraliser des conclusions sur cette base. À l'initiative de Jean-Marie Tjibaou, un inventaire du patrimoine kanak dispersé dans les musées français et étrangers a été réalisé⁵⁰. Suite à ses résultats et aux formes de reconnaissance institutionnelle qui en ont résulté⁵¹, E. Kasarhérou a proposé que leur soit assigné le rôle d'« ambassadeurs⁵² ». Dans ce cas précis, un ensemble de collections a trouvé une nouvelle signification pour ses détenteurs originels. Dans ce cas toujours, comme à Wallis, les relations sont donc essentielles : les collections sont amenées à assurer les conditions de relations à venir, plaçant les sociétés d'origine au cœur d'un réseau à l'échelle mondiale.

Des collections africaines pour des échanges refondés

S'il me faut rapporter l'intérêt d'une approche comparative de principe et les résultats attendus du débat actuel sur les restitutions de collections muséales vers l'Afrique, je serais tentée de dire qu'il faut, en tout premier lieu, distinguer les différents types de positionnements et d'acteurs, afin de bien comprendre les enjeux et les moyens de les aborder, éventuellement de proposer des réponses. Deux niveaux, au moins, sont clairement politiques :

- à la tête de l'État français, Emmanuel Macron a tenté de repositionner le pays dans un contexte local défavorable et, possiblement, de donner un signal d'ordre « culturel » à son électorat de gauche ;
- dans les réseaux militants post/dé-coloniaux, l'enjeu est de porter le front au cœur même de la société occidentale et de ses institutions culturelles, pour favoriser les prises de conscience et obtenir des résultats tangibles en termes de reconnaissance et de réparation.

50. BOULAY, 2021.

51. KASARHÉROU, BOULAY & BENSA, 2013.

52. BERTIN, 2020.

Toutefois, il existe d'autres niveaux, en termes de systèmes de significations et de formes de l'action à dégager dans ce qui se joue localement – de part et d'autre – et si possible conjointement. Pour ce qui concerne les collections africaines et leur « restitution » par exemple, les avis, sur place, sont partagés quant aux enjeux réels et aux attentes, sans même parler de la position des membres des différentes diasporas. C'est en considération de ces niveaux et des enjeux qui doivent être conjointement dégagés, que des formes appropriées d'échanges, de circulations – voire de restitution – élaborées de concert peuvent être établies.

Des expériences sont en cours : des associations œuvrent pour donner, aux enfants issus de l'immigration, un accès à cet héritage ; des formations sont proposées aux conservateurs de musée africains afin de les aider à concevoir et à gérer les musées locaux (des institutions se pliant aux définitions, aux attentes et aux contraintes occidentales liées, pour ce qui nous concerne en France, à un concept de patrimoine somme toute très particulier⁵³). Ces échanges sont-ils symétriques pour autant ? La « symétrie » impliquerait, selon moi, trois principes :

1. répondre aux attentes de nos partenaires, dans leur diversité et leurs spécificités, ce qui suppose les deux points suivants ;
2. faire l'effort de comprendre « ce qui compte vraiment » pour eux ;
3. agir selon les logiques qui peuvent faire localement sens, de part et d'autre.

Cela implique, évidemment, que l'on identifie les partenaires des échanges à construire : ce ne sont pas toujours les groupes les plus influents dans l'arène politique internationale qui sont nécessairement les plus légitimes d'un point de vue historique et éthique. Voix et droits ne sont, par ailleurs, pas nécessairement exclusifs : ils peuvent se superposer, se croiser, s'entrecroiser. Au-delà des décisions politiques prises d'État à État dans le cadre de relations où pèse encore fortement le poids de visées impérialistes et d'intérêt nationaux, on se trouve devant une entreprise immense : si les États africains peuvent travailler à l'établissement de nouveaux équilibres, l'instauration de symétries peut – et doit – se faire également au niveau des communautés locales plus ou moins rurales et isolées, mais aussi de populations urbaines aux références plus hétérogènes, en Afrique et en Europe qui, chacune à un moment, dans des conditions précises, ont subi les déprédations coloniales, les effets de l'impérialisme, et y pallient, chacune à sa façon, chacune avec ses moyens.

Comprendre « ce qui compte vraiment », c'est alors s'attacher non seulement aux faits (objets, archives, connaissances collectées), mais aussi aux idées et aux

53. POULOT, 1997.

valeurs qui leurs sont associés, c'est-à-dire aux significations et à ce qui les fonde. Les faits sont ici des objets – les collections ayant subi une translocation –, mais aussi les connaissances, les mémoires et les sensibilités qui s'y rattachent. Ils se font alors les « signes » à partir desquels des significations sont remémorées, élaborées (ou pas), de part et d'autre, signes aux fonctionnements potentiellement multiples et complexes et sur lesquels se cristallisent (ou pas) des intérêts, se nouent ou se dénouent des relations.

La question est alors de savoir sur quels fondements créer les échanges, à qui restituer (musées nationaux, centres communautaires, groupes de descendances ?), pourquoi et, donc, quels éléments donner ? : « objets rituels », « chefs d'œuvres artistiques », « objets du quotidien », récits oraux d'anciens qui ont disparu, archives, enregistrements audiovisuels de danses ou de cérémonies, de la visibilité et de la reconnaissance, de l'écoute ? Les règles mêmes de l'éthique imposent une enquête approfondie et une réelle concertation pour que les partenaires aient le contrôle des processus et de leur résultat. Cela impose de travailler avec les personnes concernées sur ce qui importe pour elles, de comprendre comment construire une relation sur des bases ainsi négociées et d'agir en étroite coordination selon leurs attentes et leurs directives. Alors, dans ce cadre, il est légitime de penser que le partage des collections et des connaissances sont les conditions de possibilité d'un savoir scientifique qui, construit de façon non-unilatérale, donnerait droit à des formes alternatives de conceptions du monde, donc de connaissances et de discours à son sujet.

Je voudrais conclure sur les séquelles du colonialisme, ses effets toujours délétères et la dimension politique de sa condamnation. Le colonialisme, passé et actuel, doit être documenté, ses mécanismes analysés, ses effets et conséquences dénoncés. Le travail scientifique est ici fondamental parce qu'il arme l'action politique, mais les deux registres doivent être, à mon sens, maintenus à distance dans la pratique des sciences sociales. Mêler trop directement science et politique me semble obscurcir non pas les enjeux (généralement assez clairs), mais les fondements de ces enjeux. Certes, pour Wittgenstein, comprendre et décrire reviennent à former un argument, c'est-à-dire à forger une position en référence à un système de pensée qui lui préexiste⁵⁴. Sous cet aspect, toute science sociale a des implica-

54. « Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments ; au contraire, il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital. » (WITTGENSTEIN,

tions politiques potentielles, mais encore faut-il qu'un vrai travail de description et de compréhension fonde cette position.

Si la neutralité n'est pas possible, au moins une position fondée de façon réflexive, critique et concertée, peut-elle être recherchée dans la connaissance fine des faits et des processus, à la fois sociaux et sémiotiques, dans toute leur complexité. Ce décentrement, qui repose sur un travail de comparaison « maîtrisé » permet, avec l'élaboration de connaissances « situées » de part et d'autre de la relation, l'explicitation des clefs d'intelligibilité permettant le dialogue, l'écoute et le respect.

Bibliographie

- BAXANDALL Michael, 1991, *Formes de l'intention : sur l'explication historique des tableaux*, Éditions Jacqueline Chambon, Paris, 238 p.
- BEAUCLAIR Nicolas, 2015, « Épistémologies autochtones et décolonialité : réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine » in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 2-3, p. 67-76.
- BERTIN Marion, 2020, « La statuette ambassadrice. Diplomatie kanak au musée du quai Branly [muséo] » in *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 73, p. 228-235.
- BILLETTER Jean-François, 1984, « Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte » in GALEY Jean-Claude (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 25-51.
- BOROFKY Robert, 1997, "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. CA* Forum on Theory in Anthropology" in *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2 (avril 1997), p. 255-282.
- BOULAY Roger, 2021, « L'inventaire du patrimoine kanak dispersé » in *La lettre de l'Ocim*, n° 196, p. 50-55.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 480 p.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2000, *Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison*, thèse de doctorat non publiée, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

1971, § 105) à partir de Heurtebise (LE CAFÉ PÉDAGOGIQUE, URL : http://www.cafe-pedagogique.net/lemensuel/laclasse/Pages/2009/104_Lapenseectlelangage.aspx).

- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2013, « L'incorporation des déités polynésiennes » in *L'Homme*, n° 205, p. 55-78.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2017, *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Pacific-credo Publications, Marseille, 317 p.
- CLIFFORD James, 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 381 p.
- CONSTANTIN DE CHANAY Hugues, 2005, « "Et c'est avec ce bibelot-là que vous comptez aller sur la Lune ?" : nomination, énonciation, dialogisme » in DUFOUR Françoise, DUTILLEUL-GUERROUDJ Elise & LAURENT Bénédicte (dir.), *La nomination : quelles problématiques, quelles orientations, quelles applications ?*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, p. 25-76.
- COPPET Daniel (de), 1992a, « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées » in *Philosophie et Anthropologie*, Centre Georges Pompidou, Paris, 478 p.
- COPPET Daniel (de), 1992b, "Comparison, a Universal for Anthropology: From 'Re-presentation' to the Comparison of Hierarchies of Values" in KUPER Adam (dir.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, 152 p.
- DANESI Marcel, 1990, "Thinking is Seeing: Visual Metaphors and the Nature of Abstract Thought" in *Semiotica*, vol. 80, n° 3-4, p. 221-238.
- DEBAENE Vincent, 2006, « Étudier des états de conscience. La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 » in *L'Homme*, n° 179, p. 7-62.
- DERRIDA Jacques, 1967, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » in *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, p. 409-428.
- DESCOMBES Vincent, 1999, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance » in *Esprit*, n° 253, vol. 6, p. 65-85.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris, 445 p.
- DUMONT Louis, 1977, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 270 p.
- DUMONT Louis, 1978, « La communauté anthropologique et l'idéologie » in *L'Homme*, vol. XVIII, n° 3, p. 83-110.
- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris, 279 p.

- DURIE Mason, 2004, "Exploring the Interface Between Science and Indigenous Knowledge" in *Capturing Value from Science*, 5th APEC Research and Development Leaders Forum, Christchurch, New Zealand, p. 2-21, URL : https://www.massey.ac.nz/documents/486/M_Durie_Exploring_the_interface_Between_Science_and_Indigenous_knowledge.pdf (consulté le 19/09/2020).
- DURKHEIM Émile, 1985 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris, 647 p.
- FELD Steven, 2012, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Duke University Press, Londres, 300 p.
- FROMONTEIL Alice, 2019, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale). Une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, université Aix-Marseille.
- FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 400 p.
- GELL Alfred, 2004, "The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda" in HIRSCH E. & O'HANLON M. (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford p. 232-254.
- GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 470 p.
- GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Puf, Paris, 293 p.
- GILLET Grant, 2009, "Indigenous Knowledges: Circumspection, Metaphysics, and Scientific Ontologies" in *Sites: a journal of social anthropology and cultural studies*, vol. 6, n° 1, p. 97-115.
- GOODY Jack, 2003, *La peur des représentations*, La Découverte, Paris, 309 p.
- HUBERT Henri & MAUSS Marcel, 1968 [1906], « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » in *Œuvres*, vol. 1, Les fonctions sociales du sacré, Éditions de Minuit, Paris, 700 p.
- INGOLD Tim, 2020, "From the Transmission of Representations to the Education of Attention" in WHITEHOUSE Harvey (dir.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology Versus Ethnography*, Routledge, Londres, p. 113-153.
- IRVINE Judith T., GAL Susan & KROSKRITY Paul, 2009, "Language Ideology and Linguistic Differentiation" in DURANTI Alessandro (dir.), *Linguistic anthropology: A reader*, Wiley-Blackwell, Oxford, vol. 1, p. 402-434.

- KASARHÉROU Emmanuel, BOULAY Roger & BENZA Alban, 2013, *Kanak : l'art est une parole*, Musée du quai Branly-Jacques Chirac & Actes Sud, Paris, 338 p.
- KEANE Webb, 2007, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Los Angeles, 323 p.
- KEANE Webb, 2018, "On Semiotic Ideology" in *Signs and Society*, vol. 6, n° 1, p. 64-87.
- LE CAFÉ PÉDAGOGIQUE, URL : http://www.cafepedagogique.net/lemensuel/laclasse/Pages/2009/104_Lapenseetlelangage.aspx (consulté le 19/09/2020).
- LEIRIS Michel, 1988, *L'Afrique fantôme*, Gallimard (coll. Tel), Paris, 655 p.
- MAUSS Marcel, 1950 [1938], « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » in *Sociologie et Anthropologie*, Puf, Paris, p. 331-362.
- MEYER Birgit, 2011, "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium" in *Social Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 23-39.
- MONNERIE Denis, 2005, *La parole de notre maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*, CNRS & Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 286 p.
- MONTENOT Jean (dir.), 2002, « Représentation » in *Encyclopédie de la philosophie*, Le livre de poche (coll. La Pochothèque), Paris, 1800 p.
- MURU-LANNING Marama, 2019, « Comment » in Van MEIJL Toon, "Doing Indigenous Epistemology: Internal Debates About Inside Knowledge in Māori Society" in *Current Anthropology*, vol. 60, n° 2, p. 168-169.
- OBYESEKERE Gananaath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton, 251 p.
- OCHS Elinor, 1988, *Culture and Language Development: Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan village*, Cambridge University Press, Cambridge, 255 p.
- PEACOCK Vita, 2015, "The Negation of Hierarchy and its Consequences" in *Anthropological Theory*, vol. 15, n° 1, p. 3-21.
- POULOT Dominique, 1997, *Musée, nation, patrimoine : 1789-1815*, Gallimard, Paris, 406 p.
- ROBERTS Mere & WILLS Peter, 2019, "Understanding Maori Epistemology: A Scientific Perspective, in WAUTISCHER Helmut (dir.), *Tribal epistemologies*, Routledge, Londres, p. 43-78.

- ROYAL Te Ahukaramū Charles, 2012, "Politics and Knowledge: Kaupapa Maori and Maturanga Maori" in *New Zealand Journal of Educational Studies*, vol. 47, n° 2, p. 30-37.
- SAHLINS Marshall, 1981, *Historical metaphors and mythical reality*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 96 p.
- SAHLINS Marshall, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Le Seuil, Paris, 188 p.
- SAHLINS Marshall, 1995, *How the "Natives" Think about Captain Cook For Example*, The University of Chicago Press, Chicago, 348 p.
- SALMOND Amiria J., 2013, "Transforming Translations (part I). The owner of these bones" in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 3, p. 1-32.
- SALMOND Amiria J., 2014, "Transforming Translations (part 2). Addressing Ontological Alterity" in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, p. 155-187.
- SALMOND Anne, 1982, "Theoretical Landscapes: On Cross-cultural Conceptions of Knowledge" in *Semantic anthropology*, vol. 22, p. 65-87.
- SALMOND Anne, 1985, "Maori Epistemologies" in PARKIN D., & OVERING J. (dir.), *Reason and morality*, Tavistock publications & Routledge, Londres & New York, p. 240-264.
- SALMOND Anne, 2003, "Self and Other in Contemporary Anthropology" in *Counterworks*, Routledge, Londres, p. 23-49.
- SALMOND Anne, 2012, "Ontological Quarrels: Indigeneity, Exclusion and Citizenship in a Relational World" in *Anthropological Theory*, vol. 12, n° 2, p. 115-141.
- SARR Felwine & SAVOY Bénédicte, 2018, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, URL : <https://bj.ambafrance.org/Telecharger-l-integralite-du-Rapport-Sarr-Savoy-sur-la-restitution-du> (consulté le 19/09/2020).
- SAVOY Bénédicte, BODENSTEIN Felicity & LAGATZ Merten, 2022, *Translocations. Histories of Dislocated Cultural Assets*, Transcript Verlag, Bielefeld, 290 p.
- SAVOY Bénédicte, 2020, « Histoire culturelle des patrimoines artistiques en Europe, XVIII^e-XX^e siècle » in *L'annuaire du Collège de France*, vol. 118, p. 561-568, DOI : 10.4000/annuaire-cdf.15929.
- SCHIEFFELIN Edward L., 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, St. Martin's Press, New York, 243 p.

- SCHMITT Jean-Claude, 2002, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 409 p.
- SILVERSTEIN Michael, 1979, "Language Structure and Linguistic Ideology" in *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago Linguistic Society, Chicago, p. 193-247.
- TLFI, « Regard », URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/regard> (consulté le 19/09/2020).
- VERNANT Jean-Pierre, 1990, « Figuration et image » in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 5, n° 1, 225-238.
- WILCOX P. L. et al., 2008, "A Values-Based Process for Cross-Cultural Dialogue Between Scientists and Māori" in *Journal of the Royal Society of New Zealand*, vol. 38, n° 3, p. 215-227.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1971, *De la Certitude*, trad. FAUVE Jacques, Gallimard, Paris, 151 p.
- WOOLARD Kathryn A., 1992, "Language Ideology: Issues and Approaches" in *Pragmatics*, vol. 2, n° 3, p. 235-249.
- ZIMMERMANN Francis, 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook » in *L'Homme*, n° 146, p. 191-205.

Résumé : Le retour sur les héritages coloniaux et les autres formes de domination rendent nécessaires l'approche critique des positions d'autorité fondant le discours scientifique. Quelles seraient les conditions de possibilité d'un savoir faisant droit à des formes alternatives de connaissance du monde et de discours à son sujet ? Toute approche n'apporte-t-elle pas ses biais dans le projet d'un savoir universel ? La réflexion repose sur une enquête ethnographique (Wallis) et le débat actuel sur la restitution, par les anciens pays coloniaux, des collections muséales africaines.

Mots-clés : anthropologie, altérité, positions d'autorité, épistémologies autochtones, savoir scientifique, biais épistémologiques, catégories vernaculaires, restitutions.

Socio-centric biases and constructions of otherness. For a critical and reasoned anthropological approach

Abstract: Considering the colonial heritage and the other forms of domination makes it necessary to take a critical approach to the positions of authority on which scientific discourse is based. What would be the conditions for the possibility of knowledge giving access to alternative forms of knowledge and discourse about the world? Does not every approach bring its own biases in the project of universal knowledge? The reflection is based on an ethnographic survey (Wallis) and the current debate on the restitution of African museum collections by former colonial countries.

Keywords: *anthropology, otherness, positions of authority, indigenous epistemologies, scientific knowledge, epistemological biases, vernacular categories, restitution.*

Sesgos sociocéntricos y construcción de la alteridad. Para un enfoque antropológico crítico y razonado

Resumen: Retornar a los legados coloniales y a otras formas de dominación hace necesario un enfoque crítico de las posiciones de autoridad en las que se basa el discurso científico ¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad de un saber que permita formas alternativas de conocimiento del mundo y de discurso sobre él? ¿No aporta cada enfoque sus propios sesgos al proyecto de un conocimiento universal? La reflexión se basa en una encuesta etnográfica (Wallis) y en el debate actual sobre la restitución por parte de los antiguos países coloniales de las colecciones africanas conservadas en sus museos.

Palabras clave: *antropología, alteridad, posiciones de autoridad, epistemologías indígenas, conocimiento científico, sesgos epistemológicos, categorías vernáculas, restituciones.*