

PERDRE SA CULTURE DE DAVID BERLINER

Zones Sensibles Editions, 2018

Thibault De Meyer

De Boeck Supérieur | « Cahiers de psychologie clinique »

2019/1 n° 52 | pages 247 à 252

ISSN 1370-074X

ISBN 9782807392649

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2019-1-page-247.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

NOTE DE LECTURE

PERDRE SA CULTURE DE DAVID BERLINER

Zones Sensibles Editions, 2018.

par Thibault DE MEYER

Il faut s'inquiéter de la disparition des cultures, il faut tenter de les préserver, il faut tout faire pour les transmettre. David Berliner analyse ce genre d'injonctions tournant autour de la perte culturelle. Il montre que malgré leur apparence banale et innocente, elles amènent des conséquences importantes et parfois fort inattendues. L'anthropologue décrit quelques situations où ces énoncés émergent : en Guinée-Conakry (chapitre 1), au Laos (chapitre 2) et dans l'histoire de l'anthropologie (chapitres 3 et 4). Bien que nous passerons en revue l'ensemble de ce beau livre, nous commencerons par le deuxième chapitre, car c'est celui où la problématique de *Perdre sa culture* apparaît le plus clairement.

Luang Prabang, où Berliner réalise un terrain depuis 2009, est une ville au nord du Laos à qui l'Unesco a conféré le titre de patrimoine mondial de l'humanité en 1995. La patrimonialisation constitue une opération de résistance à la perte culturelle. Les rapports à ce site patrimonial se vivent pourtant de manière très variée. Dans les bureaux parisiens de l'Unesco, les agents répètent sans cesse l'impératif de la préservation, sans pour autant avoir une attache particulière à Luang Prabang. Ils éprouvent une forme « d'exonostalgie », pour utiliser un

terme proposé par Berliner. Par là, il entend un sentiment de regret pour un passé qui n'a pas été vécu personnellement, un passé souvent idéalisé. Par contre, les Laotiens expatriés, partis lors de la Révolution communiste de 1975, visitent la ville avec une forme « d'endonostalgie », une nostalgie pour des événements vécus à titre personnel. Ils aiment se rappeler les moments passés en famille avant la séparation et parlent des transformations que la ville a subies depuis leur départ. Pour les agents de l'Unesco « de terrain », qui vivent à Luang Prabang pendant de longues périodes, pour certains plus de dix ans, l'exonostalgie se mêle à l'endonostalgie. Ils sont mus par un désir d'authenticité que la ville devrait conserver (une authenticité lointaine), mais en même temps ils sont très attentifs aux changements que connaît la ville depuis qu'ils s'y sont installés. Ils regrettent ainsi les évolutions récentes de Luang Prabang induites par la hausse du tourisme (de 60 000 visiteurs en 1995 à 250 000 en 2005) et le manque supposé de compétence esthétique des Laotiens vivant au centre-ville. Ces derniers auraient des goûts qui vont à l'encontre de la tradition (ils aiment laquer le bois de leur façade ou placer des pots de fleurs devant leurs maisons). L'anthropologue décrit des situations

où des experts vont jusqu'à se fâcher contre des ouvriers qui sont en train de rénover la devanture d'un magasin. Les réglementations en matière de construction et de rénovation constituent justement la critique la plus souvent soulevée par les locaux qui n'ont parfois pas les moyens de se plier à ces normes (les matériaux exigés, le type de bois par exemple, sont coûteux). Paradoxalement, ce que les locaux apprécient le plus à la reconnaissance de leur ville comme patrimoine mondial, c'est l'attrait touristique que constitue cette certification et les avantages économiques qui en découlent. Pour les locaux, « la préservation est une manière de prendre pied dans la modernité, pas de s'en protéger » (p. 65). Les touristes, pour leur part, témoignent d'une exonostalgie « de passage » et « aseptisée » (p. 61), juste le temps de prendre une photo des moines qui demandent l'offrande.

À partir de son terrain laotien, Berliner montre combien les rapports au passé et à la perte culturelle peuvent être multiples. Il critique dès lors les auteurs qui « affirment l'existence d'une seule posture nostalgique » (p. 74). Il souligne aussi le « paradoxe de l'Unesco et de la patrimonialisation internationale » : « L'organisation est une institution dont les politiques visent à préserver des lieux (depuis la Convention de 1972) et des cultures (depuis la Convention de 2003), mais qui, dans le même mouvement, produisent des effets dynamiques sur les sites et les traditions qui sont l'objet de la conservation » (p. 74). Un des effets dynamiques qu'un grand nombre d'habitants regrettent est l'apparition, en parallèle au tourisme patrimonial, d'un tourisme sexuel gay. L'Unesco a aussi un autre effet, tout aussi inattendu, quoiqu'opposé, sur les rôles genrés. Ainsi, un père de famille est satisfait que l'Unesco oblige les femmes à porter les jupes traditionnelles dans les temples. Cette obligation est mobilisée comme modèle

et argument en faveur d'un « conservatisme culturel » (p. 68) visant à contrôler les corps et les déplacements des femmes. Toute la force des descriptions de Berliner est qu'elles ne cherchent pas à simplifier les positions des acteurs et les effets de leurs discours. Pour bien penser la patrimonialisation, il faut la penser, de façon pragmatiste, dans ses effets situés, hétérogènes et contradictoires.

Le premier terrain de l'auteur, mené en Guinée de 1998 à 2002, ne portait pas sur la patrimonialisation, mais sur une tradition dont les acteurs eux-mêmes sentent la disparition. Denise Paulme est la seule anthropologue à avoir décrit les rites des Bulongic (un sous-groupe baka). Depuis 1954, suite à l'islamisation de la région, plus aucun jeune n'a été initié. Les anciens, « les derniers Bulongic », ne peuvent depuis lors plus transmettre les rites autour, entre autres, du Mossolo Kombo, un masque sacré. Ils gardent le silence lorsque l'anthropologue leur pose des questions (le seul à les interroger à ce sujet, car les villageois ont appris à ne pas le faire). Quand Berliner interviewait des jeunes sur la culture baka, les vieux s'interposaient et mettaient en doute la connaissance que ceux-ci pouvaient avoir du passé. En général, les jeunes acceptaient d'ailleurs le jugement des aïeuls. Pourtant, ces jeunes ont bien acquis des manières de se comporter et des manières de parler propres à leur culture. Même s'ils se représentent Mossolo Kombo de manière fort abstraite, ils n'en ont pas moins une connaissance. C'est pour cela que Berliner peut affirmer, à l'encontre des vieux Bulongic, que « les jeunes ne sont pas amnésiques » (p. 33).

Les femmes ont, à l'inverse des hommes, continué à pratiquer leurs rites de manière plus ou moins secrète. Les enfants participent également à ces coutumes, ce qui offre un lieu de transmission culturelle. Berliner a enfin interviewé des citoyens qui ont quitté

depuis une ou deux générations leur village. Ceux-ci cherchent à préserver, à tout prix, la culture bulongic. Ils reproduisent des masques traditionnels, mettent en scène les danses à la moindre occasion (un mariage, une naissance, un match de football...), passent à l'écrit les récits *baga*. S'il en est ainsi, c'est selon l'auteur parce qu'ils « se sont frottés à certaines idées européennes relatives au patrimoine et à la préservation culturelle, concepts tout droit issus de notre modernité occidentale friande d'authenticité et accumulatrice d'objets » (p. 43). Le contraste que Berliner décrit entre les rapports au passé des citadins et des villageois est tout à fait marquant. L'explication de ce contraste, sans être nécessairement fautive, mériterait cependant d'être nuancée. Est-ce seulement l'influence de la « modernité occidentale » qui explique l'attitude citadine ? D'autres hypothèses auraient pu au moins être envisagées : l'éloignement géographique peut induire un nouveau rapport au village ; l'éducation scolaire amène aussi d'autres manières de penser les traditions. Par ailleurs, même l'hypothèse que propose Berliner devrait être précisée : est-ce simplement une sorte de mimétisme plus ou moins passif de la part des citadins de Conakry ou existerait-il aussi, par exemple, des jeux d'accumulation de « capital culturel » (on pourrait imaginer, simple hypothèse, que ceux qui ont une plus grande aisance à parler de leur passé ou à le mettre en scène pourraient avoir une meilleure image auprès des touristes) ? Les mécanismes et les lieux concrets où les citadins se « frottent » à la modernité mériteraient d'être décrits en détails.

Cette réserve ponctuelle ne retire rien à l'idée centrale et fort originale du chapitre sur les Bulongic. Quand on pense à la transmission, on pense en général en premier lieu à l'objet de transmission. Or, ce que l'anthropologue a appris avec les Bulongic,

c'est qu'il est essentiel de penser également et surtout à la manière de transmettre. On ne transfère jamais un objet sans en même temps transmettre une manière de transmettre. Si les anciens refusent de transmettre les connaissances sur le masque sacré, c'est justement parce qu'il est devenu impossible de transmettre ces savoirs estimés dangereux sans marquer les corps, sans « laisser des cicatrices » (p. 37). Le mode même de transmission, à travers des rites qui marquent les corps dans ce cas-ci, importe davantage que l'objet de transmission en tant que tel. Cette préoccupation pour les modes de transmission est d'ailleurs peut-être un aspect auquel l'Unesco ne porte pas assez attention.

Berliner défend une autre idée à partir de ses observations en Guinée. Il note que les quatre catégories de personnes qu'il a interrogées (les vieux, les jeunes, les femmes et les citadins) ont tous hérité du passé, quoique de manières diverses : « force est de constater que ces populations demeurent héritières de leur passé religieux » (p. 45). À cet endroit-ci aussi, les manières d'hériter ont toute leur importance. Bien que le passé ait des effets sur les populations présentes, le passé n'a pas le pouvoir de déterminer la manière dont il peut être repris. Il s'agit d'une idée proche de celle d'Isabelle Stengers qui considère, de manière plus générale, qu'une cause (le passé dans ce cas-ci) n'a pas le pouvoir, à elle seule, de déterminer ses effets (les manières d'en hériter).¹ Il y a, d'un côté, comme un état de fait – on hérite tous de notre passé –, mais cela n'entraîne nullement un déterminisme, car les acteurs peuvent inventer des manières variées d'hériter de leur passé. C'est un des points particulièrement appréciable du livre de Berliner

1 Isabelle Stengers, « L'insistance du possible », in: Didier Debaise & Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2013, p. 9.

qui ne succombe jamais à un déterminisme social ou autre. Derrière ses descriptions, le lecteur sent toujours des choix situés des acteurs, sans que ces choix ne soient réduits aux situations.

À la suite des deux chapitres basés sur ses observations de terrain, le livre continue avec deux autres portant sur la discipline anthropologique en tant que telle. Berliner retrace la nostalgie pour des sociétés isolées, non contaminées par la modernité, nostalgie que l'on trouve dans les écrits des pères fondateurs de la discipline, notamment Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl et Claude Lévi-Strauss en France, mais aussi Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard ou Raymond Firth dans le monde anglo-saxon : « s'il y a une posture discursive et émotionnelle qui a caractérisé l'anthropologie depuis ses débuts, c'est bien la nostalgie » (p. 81). Même si aujourd'hui l'idéal des sociétés primitives n'est plus aussi présent dans les discours des anthropologues, Berliner perçoit encore des formes de nostalgie, en particulier dans les choix des terrains d'enquête des anthropologues, souvent des sociétés non industrialisées. Par ailleurs, durant l'enquête, l'anthropologue s'attache généralement plus aux histoires des locaux qu'à celles des agents bureaucratiques, de l'État ou des ONG. De façon plus diffuse, l'exonostalgie se retrouve dans

la compassion anthropologique pour les plus faibles. « Force est [...] de constater que l'exonostalgie des débuts perdue jusqu'à ce jour, parfois sous de nouveaux habits, ou alors sous une forme résiduelle » (p. 91).

Enfin, dans le dernier chapitre, Berliner analyse le goût des anthropologues qui, sur le terrain, jouent à perdre, le temps d'un instant, leur culture pour s'assimiler à celle des autres afin de mieux la comprendre. L'auteur remarque que les anthropologues éprouvent souvent un certain plaisir à participer à la vie des gens qu'ils étudient. Le jeu de l'anthropologue-caméléon permet en fait, observe Berliner, au chercheur d'entrer en empathie avec ceux qu'il apprend à connaître. Ce jeu permet aussi de mieux saisir ce qui importe aux autres, car l'anthropologue, dans son imitation, prend en compte le point de vue de ceux qu'il imite afin de savoir ce qui, à leurs yeux, est important pour réaliser une bonne imitation.

Nous avons déjà souligné quelques points forts du livre – l'attention à la variété des effets des énoncés et des pratiques, l'invitation à prendre en compte les modes de transmission au lieu de se focaliser exclusivement sur les objets de transmission, le refus de réduire les acteurs à leurs situations sociales –, tous des points qui font de *Perdre sa culture* une excellente référence pour penser nos multiples rapports au passé.