

Anthropolitiques

The artwork is a complex, multi-layered piece by Robert Rauschenberg. It features a central yellow and black striped figure, possibly a stylized animal or a person, which is the focal point. Surrounding this central figure are various text elements and abstract patterns. The text includes "KULT", "EN MWM", "AGAIN. AGAIN. AGAIN.", "URE", "CULT", "M. 2985704V", "1985", "1984", "1983", "1982", "1981", "1980", "1979", "1978", "1977", "1976", "1975", "1974", "1973", "1972", "1971", "1970", "1969", "1968", "1967", "1966", "1965", "1964", "1963", "1962", "1961", "1960", "1959", "1958", "1957", "1956", "1955", "1954", "1953", "1952", "1951", "1950", "1949", "1948", "1947", "1946", "1945", "1944", "1943", "1942", "1941", "1940", "1939", "1938", "1937", "1936", "1935", "1934", "1933", "1932", "1931", "1930", "1929", "1928", "1927", "1926", "1925", "1924", "1923", "1922", "1921", "1920", "1919", "1918", "1917", "1916", "1915", "1914", "1913", "1912", "1911", "1910", "1909", "1908", "1907", "1906", "1905", "1904", "1903", "1902", "1901", "1900", "1899", "1898", "1897", "1896", "1895", "1894", "1893", "1892", "1891", "1890", "1889", "1888", "1887", "1886", "1885", "1884", "1883", "1882", "1881", "1880", "1879", "1878", "1877", "1876", "1875", "1874", "1873", "1872", "1871", "1870", "1869", "1868", "1867", "1866", "1865", "1864", "1863", "1862", "1861", "1860", "1859", "1858", "1857", "1856", "1855", "1854", "1853", "1852", "1851", "1850", "1849", "1848", "1847", "1846", "1845", "1844", "1843", "1842", "1841", "1840", "1839", "1838", "1837", "1836", "1835", "1834", "1833", "1832", "1831", "1830", "1829", "1828", "1827", "1826", "1825", "1824", "1823", "1822", "1821", "1820", "1819", "1818", "1817", "1816", "1815", "1814", "1813", "1812", "1811", "1810", "1809", "1808", "1807", "1806", "1805", "1804", "1803", "1802", "1801", "1800", "1799", "1798", "1797", "1796", "1795", "1794", "1793", "1792", "1791", "1790", "1789", "1788", "1787", "1786", "1785", "1784", "1783", "1782", "1781", "1780", "1779", "1778", "1777", "1776", "1775", "1774", "1773", "1772", "1771", "1770", "1769", "1768", "1767", "1766", "1765", "1764", "1763", "1762", "1761", "1760", "1759", "1758", "1757", "1756", "1755", "1754", "1753", "1752", "1751", "1750", "1749", "1748", "1747", "1746", "1745", "1744", "1743", "1742", "1741", "1740", "1739", "1738", "1737", "1736", "1735", "1734", "1733", "1732", "1731", "1730", "1729", "1728", "1727", "1726", "1725", "1724", "1723", "1722", "1721", "1720", "1719", "1718", "1717", "1716", "1715", "1714", "1713", "1712", "1711", "1710", "1709", "1708", "1707", "1706", "1705", "1704", "1703", "1702", "1701", "1700", "1699", "1698", "1697", "1696", "1695", "1694", "1693", "1692", "1691", "1690", "1689", "1688", "1687", "1686", "1685", "1684", "1683", "1682", "1681", "1680", "1679", "1678", "1677", "1676", "1675", "1674", "1673", "1672", "1671", "1670", "1669", "1668", "1667", "1666", "1665", "1664", "1663", "1662", "1661", "1660", "1659", "1658", "1657", "1656", "1655", "1654", "1653", "1652", "1651", "1650", "1649", "1648", "1647", "1646", "1645", "1644", "1643", "1642", "1641", "1640", "1639", "1638", "1637", "1636", "1635", "1634", "1633", "1632", "1631", "1630", "1629", "1628", "1627", "1626", "1625", "1624", "1623", "1622", "1621", "1620", "1619", "1618", "1617", "1616", "1615", "1614", "1613", "1612", "1611", "1610", "1609", "1608", "1607", "1606", "1605", "1604", "1603", "1602", "1601", "1600", "1599", "1598", "1597", "1596", "1595", "1594", "1593", "1592", "1591", "1590", "1589", "1588", "1587", "1586", "1585", "1584", "1583", "1582", "1581", "1580", "1579", "1578", "1577", "1576", "1575", "1574", "1573", "1572", "1571", "1570", "1569", "1568", "1567", "1566", "1565", "1564", "1563", "1562", "1561", "1560", "1559", "1558", "1557", "1556", "1555", "1554", "1553", "1552", "1551", "1550", "1549", "1548", "1547", "1546", "1545", "1544", "1543", "1542", "1541", "1540", "1539", "1538", "1537", "1536", "1535", "1534", "1533", "1532", "1531", "1530", "1529", "1528", "1527", "1526", "1525", "1524", "1523", "1522", "1521", "1520", "1519", "1518", "1517", "1516", "1515", "1514", "1513", "1512", "1511", "1510", "1509", "1508", "1507", "1506", "1505", "1504", "1503", "1502", "1501", "1500", "1499", "1498", "1497", "1496", "1495", "1494", "1493", "1492", "1491", "1490", "1489", "1488", "1487", "1486", "1485", "1484", "1483", "1482", "1481", "1480", "1479", "1478", "1477", "1476", "1475", "1474", "1473", "1472", "1471", "1470", "1469", "1468", "1467", "1466", "1465", "1464", "1463", "1462", "1461", "1460", "1459", "1458", "1457", "1456", "1455", "1454", "1453", "1452", "1451", "1450", "1449", "1448", "1447", "1446", "1445", "1444", "1443", "1442", "1441", "1440", "1439", "1438", "1437", "1436", "1435", "1434", "1433", "1432", "1431", "1430", "1429", "1428", "1427", "1426", "1425", "1424", "1423", "1422", "1421", "1420", "1419", "1418", "1417", "1416", "1415", "1414", "1413", "1412", "1411", "1410", "1409", "1408", "1407", "1406", "1405", "1404", "1403", "1402", "1401", "1400", "1399", "1398", "1397", "1396", "1395", "1394", "1393", "1392", "1391", "1390", "1389", "1388", "1387", "1386", "1385", "1384", "1383", "1382", "1381", "1380", "1379", "1378", "1377", "1376", "1375", "1374", "1373", "1372", "1371", "1370", "1369", "1368", "1367", "1366", "1365", "1364", "1363", "1362", "1361", "1360", "1359", "1358", "1357", "1356", "1355", "1354", "1353", "1352", "1351", "1350", "1349", "1348", "1347", "1346", "1345", "1344", "1343", "1342", "1341", "1340", "1339", "1338", "1337", "1336", "1335", "1334", "1333", "1332", "1331", "1330", "1329", "1328", "132

KARTHALA - MSH-M

L'anthropologie de Jean-Loup Amselle se distingue par son attention constante à l'histoire et par sa conception pragmatique des identités comme résultantes de rapports de force toujours susceptibles d'être modifiés. On lui doit la déconstruction des catégories d'« ethnies » et de « métissage », une critique acerbe de l'ethnologie coloniale, de l'idéologie républicaine et de leurs raciologies conjointes, mais également l'élaboration de cadres conceptuels nouveaux. Sa théorie des « branchements » – ou toutes les dérivations opérées à partir d'un réseau, ainsi que les torsions et emprunts latéraux entre divers « lieux de la culture », toujours en tension relationnelle les uns avec les autres – présente ainsi une alternative féconde aux théories postcoloniales de la polarisation et de l'hybridité.

Cet ouvrage s'attache à mettre en relief la profonde cohérence d'une œuvre qui a constamment remis en question les découpages ethniques ou communautaristes des corps sociaux et politiques, ainsi que les partitions disciplinaires entre anthropologie, sociologie, histoire de l'art, linguistique et études littéraires. De plus, on trouvera à la fin de chaque contribution les réponses de Jean-Loup Amselle à celles-ci. Il contient enfin quatre nouveaux essais de l'auteur.

Professeur de littératures francophones à l'Université de Strasbourg, Anthony Mangeon a enseigné aux Universités de Stanford (Californie), de Cergy-Pontoise et de Paul-Valéry Montpellier (France). Il est l'auteur ou le directeur de plusieurs ouvrages, dont La Pensée noire et l'Occident (Sulliver, 2010) et Postures postcoloniales (Karthala-MSH-M, 2012).

Directeur d'études à l'EHESS et rédacteur en chef des Cahiers d'études africaines, Jean-Loup Amselle est l'auteur de nombreux ouvrages dont Logiques métisses (1990), Branchements (2001), L'Occident décroché (2008), Rétrovolution (2010), L'ethnisation de la France (2011), L'anthropologue et le politique (2012), Psychotropiques (2013), et dernièrement Les Nouveaux Rouges-Bruns (2014).

Publié avec le concours
de la Maison des Sciences de l'Homme
de Montpellier.

Visitez notre site :
www.karthala.com
Paielement sécurisé

Couverture : SHUCK ONE, « Anticipe toi aussi », 1993, aérosol,
acrylique, marker et collage, sur bois et métal, 105 x 72 cm,
collection privée de Mbalia Conte, Crédit photo : SEKA.

© Éditions KARTHALA, 2015
ISBN : 978-2-8111-1270-7

Anthony Mangeon (dir.)

Anthropolitiques

**Jean-Loup Amselle,
une pensée sans concessions**

**KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

**MSH-M
17, rue Abbé-de-l'Épée
34090 Montpellier**

Cet ouvrage a bénéficié également
du concours
de l'Université Paul-Valéry Montpellier
et de l'Université de Strasbourg.

DU MÊME AUTEUR

Harlem Heritage. Mémoires et renaissance, Paris, Riveneuve Éditions, 2008.

Alain Leroy Locke. *Le rôle du Nègre dans la culture des Amériques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

La Pensée noire et l'Occident, de la bibliothèque coloniale à Barack Obama, Cabris, Sulliver, 2010.

Postures postcoloniales, Paris, Karthala-MSH-M, 2012.

Avant-propos

Ce livre est le fruit d'un long compagnonnage avec Jean-Loup Amselle et son œuvre. Nous sommes en effet nombreux, venus d'horizons disciplinaires différents – l'ethnologie, bien sûr, mais aussi l'étude des littératures ou la critique d'art – à avoir côtoyé ses séminaires à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales pour tirer parti, au fil des ans, de ses analyses anthropologiques et historiques ainsi que de ses audacieuses propositions critiques. Nous fûmes aussi quelques collègues, à l'université Paul-Valéry de Montpellier, à nous rencontrer sur la base de cette affinité commune, puis à tâcher de la transmettre à nos étudiants, notamment au sein du master d'études culturelles et de son atelier de recherche. Cette aventure pédagogique et scientifique a grandement profité du goût pour le débat et de l'amicale disponibilité de l'auteur, qui vint à deux reprises nous donner une conférence, en 2008 et en 2009, et qui se livra en 2013 avec élégance et bonhomie à un exercice difficile : assister durant deux jours à un colloque où l'on discutait (de) ses travaux, et offrir la réplique à chacune des interventions.

Publié sous les auspices de la Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier, avec les soutiens financiers de l'université Paul-Valéry et de l'université de Strasbourg, notre ouvrage s'est donc conçu dans l'esprit de ce dialogue et de ces échanges originaux, et il donne ainsi à lire non seulement des articles et des transcriptions de débats, mais également quatre essais de Jean-Loup Amselle. Cela fait tout ensemble un collectif, et un nouveau livre de l'auteur – en somme un volume que l'on aura voulu de bout en bout vivant, même s'il s'apparente aussi à quelque hommage.

Jean-Loup Amselle, les auteurs et les participants au colloque des 5 et 6 juin 2013 remercient chaleureusement Rocío Munguía Aguilar et Anthony Mangeon d'avoir retranscrit, pour ce volume, leurs discussions animées lors de ces journées. Notre reconnaissance va également à Yannick-Martial Ndong Ndong, qui a réalisé l'index des noms.

INTRODUCTION

Sans concessions

Anthony MANGEON*

Notre livre vient sans doute trop tôt. Il pourra sembler paradoxal, en effet, de prétendre offrir ici une lecture collective de l'œuvre de Jean-Loup Amselle, quand celle-ci s'augmente presque chaque année d'un nouveau titre, et s'ouvre constamment à de nouveaux horizons et objets de recherche. Pourtant dans son foisonnement même, et dans son caractère tout à la fois pionnier et iconoclaste, la pensée qui la sous-tend n'en porte pas moins une forte ambition de synthèse. Elle apparaît enfin, à tous les sens du terme, « sans concessions ». Dans la meilleure tradition anthropologique, en effet, rien de ce qui est humain ne lui est étranger, et sa curiosité intellectuelle ne se connaît donc pas de limites ; mais sans jamais se restreindre à un seul terrain ou à un unique champ disciplinaire, elle ne transige pas non plus sur un certain nombre d'exigences et de principes. Elle refuse par exemple tout essentialisme, et s'oppose notamment aux culturalisations ou continentalisations de la pensée ; elle vise ensuite à dépasser les oppositions binaires et toutes les hiérarchies données pour naturelles, pour défendre une universalité concrète de toutes les cultures dans leurs ouvertures aux autres, ou dans leur porosité foncière avec leur entour. Contre les clôtures et les dérives identitaires, elle défend ainsi un « universel oblique », fait d'« emprunts latéraux » ou de particularisations d'éléments globaux saisis dans un « continuum socioculturel » – un peu à la manière de « l'attention oblique » que promouvait feu Richard Hoggart (1918-2014), et qui désignait un point de vue par le

* Université de Strasbourg, EA 1337 (« Configurations littéraires »).

bas ou à tout le moins horizontal, plutôt que par le haut, sur le monde des expressions culturelles¹.

Parce que cette œuvre met en relief des dialogues et les appelle, dans une large mesure, il nous importe de poursuivre les multiples pistes de recherche qu'elle a ouvertes dans l'histoire des idées et des disciplines, et notamment celle de l'anthropologie, ou dans la critique des littératures et des arts de l'Afrique ou de ses diasporas. Sans chercher à la borner, j'esquisserai donc les grandes lignes qui font pour nous sa cohérence, ou les concepts majeurs qui forment sa boîte à outils théoriques, pour examiner ensuite sa situation singulière dans le champ intellectuel contemporain.

-
1. Sur « L'universel oblique », voir l'article d'Ali Benmakhlouf paru sous ce titre dans Ali BENMALKHLOUF (éd.), *Routes et déroutés de l'universel*, Casablanca, Le Fennec, 1997, p. 30-46. Amselle le cite dans *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 182 et p. 256. Benmakhlouf nous renvoie quant à lui à Maurice Merleau-Ponty qui, le premier, a parlé « d'universalité oblique ». Or pour autant qu'il envisageait bel et bien « les rapports latéraux de chaque culture avec les autres », ou « les échos que l'une éveille en l'autre » (*Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 175), Merleau-Ponty n'en continuait pas moins de présupposer – dans la grande tradition phénoménologique qui va de Hegel à Husserl – que l'universel s'incarnait d'abord et avant tout en « Occident », et qu'il ne pouvait dès lors se trouver dans les autres cultures – notamment « en Orient » – qu'à la manière d'une anticipation ou d'une « prématuration », « comme entre l'enfant et l'adulte » (*ibid.*). « Les doctrines qui paraissent rebelles au concept », écrivait-il alors, « si nous pouvions les saisir dans leur contexte historique et humain, nous y trouverions une variante des rapports de l'homme avec l'être qui nous éclairerait sur nous-mêmes, et comme une universalité oblique. Les philosophies de l'Inde et de la Chine ont cherché, plutôt qu'à dominer l'existence, à être l'écho ou le résonateur de notre rapport avec l'être. La philosophie occidentale peut apprendre d'elles à retrouver le rapport avec l'être, l'option initiale dont elle est née, à mesurer les possibilités que nous nous sommes fermés en devenant "occidentaux" et, peut-être, à les rouvrir » (*Signes, op.cit.*, p. 176). Jean-Loup Amselle se situe précisément aux antipodes d'un tel primitivisme philosophique, qu'il qualifierait volontiers de « rétrovolution ». C'est pourquoi je préfère rapprocher son « universel oblique » de « l'attention oblique » d'un Richard Hoggart. Sur son idée d'un « continuum socioculturel » au sein duquel les individus ou les groupes opèrent des choix, voir *Logiques métisses*, Paris, Payot-Rivage, Petite Bibliothèque Payot, 2010, p. 48 et 240. Sur « la façon dont les particularismes locaux s'inscrivent toujours dans le cadre d'un système plus vaste qui leur donne un sens », et sur les « universels particularisables » comme transformations de signifiants englobants, ou globaux, en signifiés particularistes ou locaux, voir *Logiques métisses, op. cit.*, p. 15 et *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures, op.cit.*, p. 7 et p. 50. Sur « le paradigme de type synchronique ou horizontal à l'intérieur duquel sont mis en avant les emprunts latéraux » de toutes les cultures, « connectées aux cultures environnantes », voir *Révolutions*, Paris, Stock, 2010, p. 211. L'article ci-dessous de Maxime Del Fiol sur la Nahda comme branchement de l'islam sur l'Occident s'inscrit précisément dans cette perspective.

Lignes

Je l'ai déjà suggéré, et d'autres le rediront plus loin : ce qui a d'emblée singularisé la réflexion anthropologique de Jean-Loup Amselle, c'est sa rupture avec les catégorisations figées de sa discipline (la race, puis l'ethnie comme unités fixes), et c'est son refus d'une échelle d'analyse strictement locale des phénomènes sociaux et culturels². De ses premiers travaux (*Les migrations africaines*, 1976 ; *Les négociants de la Savane*, 1977) jusqu'à ses récents essais (*L'anthropologue et le politique*, 2012 ; *Psychotropiques*, 2013), l'auteur n'a eu de cesse de repenser le déploiement des identités au sein de vastes réseaux, et notamment de systèmes commerciaux à vocation globale comme la mondialisation contemporaine.

Contre le « déni d'historicité » qui a longtemps marqué le rapport des ethnologues aux sociétés non européennes (dites d'abord « sans histoire », puis « froides », c'est-à-dire aux mutations si lentes qu'elles semblaient arrêtées), Amselle s'est réclamé d'un modèle dynamiste et historique, qu'il empruntait explicitement à Georges Balandier, Paul Mercier et Jean-Paul Sartre³. Il a aussi étudié de près les fluctuations dans les relations inter-culturelles, ainsi que les variations dans les constructions identitaires, ou tous ces phénomènes de systole et de diastole qui rythment la vie des cultures, des sociétés et des disciplines⁴.

D'un point de vue épistémologique, sa démarche reste surtout généalogique, c'est-à-dire prompte à repérer les ruptures significatives de paradigme, dont la plus importante est certainement « la défaite du continu⁵ ». Les diverses phases d'expansion coloniale européenne ont en effet progressivement mis en place toute une gamme de schémas oppositionnels, hiérarchiques et binaires dans les relations entre l'Occident et le reste du monde.

2. Voir notamment les contributions de Francesco Pompeo, Michela Fusaschi et Anne Doquet sur la réception des travaux d'Amselle.

3. Voir les articles de Yannick-Martial Ndong Ndong et de Bernard Traimond avec Anthony Mangeon.

4. *Au cœur de l'ethnie* [1990], Paris, La Découverte, 1999, p. 29. Sur « l'oscillation entre mondialisation d'une part et repli identitaire de l'autre », ou sur l'histoire parallèle de l'africanisme comme « alternance entre des phases d'englobement des sociétés africaines à l'intérieur d'ensembles plus vastes comme dans les travaux de Frobenius, Delafosse, Baumann et Westermann et des phases de repli ethnologique, comme dans les œuvres de Griaule, Evans-Pritchard et Fortes », voir *L'art de la friche*, Paris, Flammarion, 2005, p. 10 et *Branchements*, *op. cit.*, p. 33. Pour une étude des oscillations sur les catégories d'Indien et d'Indigène dans le Pérou andin, voir l'article de Carmen Salazar-Soler.

5. *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, *op. cit.*, p. 183.

Ces schèmes ethnologiques ou raciologiques ont rompu la grande chaîne des enchevêtrements, imbrications et concaténations qui depuis toujours reliaient les Européens aux autres sociétés, cultures ou *épistémaï*. Cette « défaite du continu » a par la suite entraîné deux bouleversements majeurs. Tout d'abord, les cultures ainsi mises en contact ont basculé dans des relations de différenciation progressive, ou de « schismogenèse » pour reprendre un concept de l'anthropologue Gregory Bateson⁶. Elles se sont ainsi peu à peu spécialisées dans des attitudes tantôt symétriques – c'est le fameux mimétisme ou tous les jeux et effets de miroir souvent critiqués par Amselle – et tantôt complémentaires ou réciproquement adaptés (comme les rapports de domination-soumission, voyeurisme-exhibitionnisme, assistance-dépendance, bien mis en relief par Bateson). Ces divers processus de rétroaction ou de *feedback* ont non seulement favorisé le triomphe de la « raison ethnologique », de part et d'autre de la relation⁷, mais ils ont également changé l'axe dominant des constructions identitaires. Pendant longtemps, en effet, ces dernières privilégiaient l'horizontalité en s'intégrant – de façon dialogique, voire polémique – à des réseaux ou à des « chaînes de société » par diverses séries de branchements latéraux⁸. Dans ce contexte, les seules verticalités relevaient, d'une part, des logiques d'empire ou de la distinction entre sociétés englobantes et sociétés englobées, et, d'autre part, au sein de chaque société, de l'inévitable lutte des classes qui pouvait évidemment prendre un tour racial, comme dans les sociétés esclavagistes du Nouveau Monde. Mais après la fin des empires coloniaux, puis la chute du mur de Berlin, et « dans la situation de l'après-guerre froide », « les affrontements verticaux » se sont, selon Amselle, rapidement reconfigurés en abandonnant le paradigme historiciste et marxiste de la lutte des classes, pourtant directement issue de celui de la guerre des races⁹, pour insuffler une nouvelle vie à ce dernier et prendre résolument le pas sur les branchements latéraux ou les « conflits horizontaux ». Des anciennes relations coloniales nous sont ainsi demeurées des « identités verticales, ethniques » qui découpent, fragmentent et cloisonnent désormais les corps sociaux ou les champs intellectuels, littéraires et artistiques en autant de « tranches » et d'« entailles verticales »¹⁰. On assiste ainsi, de nos jours, à

6. *Vers une écologie de l'esprit* [1977], tome 1, Paris, Seuil, 1995.

7. Voir notamment *Au cœur de l'ethnie*, op. cit., p. III ; *Logiques métisses*, op. cit., p. 255.

8. *Logiques métisses*, op. cit., p. 78 ; *Rétrovolution*, op. cit., p. 211. Voir l'article d'Anne Doquet.

9. *Branchements*, op. cit., p. 208, p. 210 et p. 227-228.

10. Voir notamment *L'Occident décroché, enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p. 228 ; *L'ethnisation de la France*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2011, p. 27, 62, 131, 134 ; *L'anthropologue et le politique*, Fécamp,

un puissant « retour de la race » ainsi qu'à une ethnicisation croissante des rapports culturels et des conflits sociaux.

La mise au jour de ces géométries variables des identités – suivant les deux axes de la verticalité et de l'horizontalité, et leurs possibles renversements historiques – participe par ailleurs d'un autre modèle tout aussi important dans l'épistémologie amsellienne : je veux parler, évidemment, du modèle géographique et de son échelle souvent satellitaire. En promouvant ce qu'il appelait, dans sa contribution à l'ouvrage *Au cœur de l'ethnie*, une « anthropologie topologique », Amselle s'est fait *globe-trotter* sur des terrains multi-situés, de l'Europe aux Afriques et aux Amériques, ou de l'Inde au Pérou en passant par le Mali. L'anthropologue met ainsi en relation des mondes disparates, et il y poursuit des « filières » et des « réseaux », en divers points de la planète ; ses essais peuvent donc se lire aussi comme de vastes systèmes de coordonnées géopolitiques.

Un troisième modèle les innerve, par ailleurs : celui de la sociolinguistique et plus précisément de la pragmatique, très présent depuis la réédition d'*Au cœur de l'ethnie*, dont la seconde préface (1999) insistait, après les approches historicisantes et spatialisantes, sur la labilité des référents et sur le caractère fondamentalement performatif des ethnonymes¹¹. Ce cadre sociolinguistique est devenu central à compter de *Branchements* (2001), qui mettait l'accent sur les « dérivations de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires¹² », tandis qu'à sa suite d'autres enquêtes (sur l'art africain contemporain, sur les postcolonialismes ou sur les nouveaux primitivismes) ont traqué les divers processus de « relexification » des artefacts et des concepts, et tous les phénomènes de « créolisation » ou d'« alternance codique » qui caractérisent les pratiques artistiques, littéraires et intellectuelles contemporaines¹³.

Ces trois modèles – historique et dynamique, géométrique et géographique, sociolinguistique et pragmatique – s'articulent en définitive au sein d'une même problématique : il s'agit en effet de penser d'abord et avant tout les rapports de forces au sein des sociétés, ainsi qu'entre diverses sociétés, langues et cultures. Ces dernières, nous dit en effet l'anthropologue,

Nouvelles Éditions Lignes, 2012, p. 34, 37, 112 ; *Les Nouveaux Rouges-Bruns*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2014, p. 111.

11. *Au cœur de l'ethnie* [1985], Paris, La Découverte, 1999, p. II-III et VI. Voir plus loin l'article de Cécile Canut.

12. *Branchements*, *op. cit.*, p. 7.

13. *Au cœur de l'ethnie*, *op. cit.*, p. 38 ; *L'art de la friche*, Paris, Flammarion, 2005, p. 63 ; *L'anthropologue et le politique*, *op. cit.*, p. 94-95 entre autres exemples.

« ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre : elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations. [...] La définition d'une culture donnée est en fait la résultante d'un rapport de forces interculturel : la culture spatialement dominante détient la faculté d'assigner aux autres cultures leur propre place dans le système, faisant de celles-ci des identités soumises ou déterminées. Il existe donc des cultures qui ont le pouvoir de "nommer" d'autres cultures, de circonscrire le champ de leur propre expression tandis que d'autres n'ont que la capacité d'être nommées. Le système n'est pas statique pour autant : certaines cultures autrefois sujettes deviennent dominantes tandis que, comme les étoiles, d'autres naissent et disparaissent. La modification du rapport des forces au sein du champ interculturel ainsi que l'éclosion et la disparition des cultures rendent compte des changements qui interviennent dans chaque système sous-culturel pris isolément. [...] La langue est également un enjeu social et résulte elle-même d'un rapport de forces entre dominants et dominés ou entre groupes voisins¹⁴ ».

Cette question des « rapports de forces » est certainement la préoccupation majeure de l'anthropologue, et la clé de voûte de toute son œuvre, explorée aussi bien dans les relations culturelles et linguistiques qu'à travers les productions artistiques, littéraires ou intellectuelles¹⁵.

Concepts

D'autres concepts s'avèrent centraux dans cette interrogation. Certains interviennent très tôt : si les « branchements » se caractérisent en effet par la dérivation ou par « la torsion » imposées à des signifiants globaux, cette dernière notion apparaît dès *Au cœur de l'ethnie*, pour désigner d'abord la manière dont les anthropologues ont infléchi les catégories coloniales dont ils avaient hérité pour les faire « aller au-delà du stéréotype auquel ils étaient confrontés¹⁶ ». On la retrouve ensuite dans *Logiques métisses* (1990), où elle

14. *Logiques métisses*, op. cit., p. 80-81.

15. Voir par exemple *Au cœur de l'ethnie*, op. cit., p. 21 ; *Logiques métisses*, op. cit., p. 64 ; *Branchements*, op. cit., p. 53 et p. 183 ; *L'art de la friche*, op. cit., p. 40, 84-85, 156 ; *Rétrovolution*, op. cit., p. 54, 144, 162...

16. « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », *Au cœur de l'ethnie*, op. cit., p. 19.

sert à caractériser divers phénomènes d'emprunt et de « réappropriation¹⁷ ». Mais c'est surtout à partir de *Branchements* (2001) puis dans *L'art de la friche* (2005) que ces notions deviennent pleinement opératoires pour aborder les pratiques esthétiques et intellectuelles¹⁸. À ces dynamiques relationnelles s'opposent d'autres processus, comme « l'ethnisation » – là encore, un concept précoce, mobilisé dès *Logiques métisses* (1990) et dans l'ouvrage qui lui fait immédiatement suite, *Vers un multiculturalisme français* (1996)¹⁹ – ou encore la « vitrification », notion essentiellement utilisée dans *L'art de la friche* pour caractériser un double processus d'esthétisation et de réification des référentiels dans l'art²⁰.

Si elle se distingue par ses heureuses formulations, et par son sens des titres ou des sous-titres, la facon de conceptuelle de Jean-Loup Amselle manifeste également un humour certain : il en va ainsi des oxymores « syncrétisme originaire », ou « idiome universel », pour dire le refus de toute problématique des substances, et la « nécessité de se débarrasser du postulat de l'origine, que celle-ci soit une ou multiple²¹ » ; il en va de même avec la métaphore filée des « branchements », « tirée du monde de l'électricité et de l'informatique », dont l'anthropologue a par la suite exploité ironiquement le lexique dans des formules volontairement décalées par rapport à l'esprit de sérieux qui régit trop souvent le monde académique²².

17. *Ibid.*, p. 23.

18. Pour des emplois de la notion de « torsion », voir par exemple *Branchements*, *op. cit.*, p. 86 et p. 175, *L'art de la friche*, *op. cit.*, p. 40 et p. 127, ou *Rétrovolution*, *op. cit.*, p. 166. Sur la « réappropriation », voir *L'art de la friche*, *op. cit.*, p. 29-31, 36.

19. *Logiques métisses*, *op. cit.*, p. 63 et p. 65 ; *Vers un multiculturalisme français*, *l'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996, p. 162 et p. 171.

20. *L'art de la friche*, *op. cit.*, p. 20. Voir les contributions de Valérie Arrault et d'Éric Villagordo.

21. *Branchements*, *op. cit.*, p. 205. Voir également *Logiques métisses*, p. 14 : « J'avais défendu [...] l'idée de "syncrétisme originaire" pour signifier qu'aucune culture n'était pure et qu'en réalité tout ensemble culturel était constitué au départ de pièces et de morceaux, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire ». Sur l'opération artistique ou culturelle comme « torsion d'un idiome universel dans une langue singulière », voir *L'art de la friche*, *op. cit.*, p. 127.

22. Dans *Branchements* puis dans *L'art de la friche*, Amselle parle ainsi de « cliquer sur des "dossiers" ressortissant tant au domaine de l'anthropologie qu'à celui de la philosophie » (*Branchements*, *op. cit.*, p. 112), tandis que les artistes africains cliquent quant à eux sur des clichés ou des représentations connues de l'Afrique (*L'art de la friche*, *op. cit.*, p. 57 et p. 77) ; si par ailleurs la « vitrification seconde » permet de « rétablir le courant dans le réseau des "grandes civilisations" (civilisation occidentale, culture grecque, culture bouddhique, etc.) déconnectées par l'intervention d'un tiers intrus, l'islam » (*ibid.*, p. 23), les représentations désuètes d'une « altérité exotique radicale » par le Musée du Quai Branly sont en revanche présentées, dans *Rétrovolution*, comme autant d'« icônes désactivées » (*op. cit.*, p. 190).

Tensions

Dans leurs options critiques, les travaux de Jean-Loup Amselle pourraient sembler proches des études culturelles – ou du moins de leurs débuts – lorsque ces dernières mettaient elles aussi l’accent sur les rapports de forces et les torsions. Dans son essai sur l’art africain contemporain, l’anthropologue reconnaît implicitement cette connivence puisqu’il cite d’abord Richard Hoggart et sa *Culture du pauvre* (1957), pour souligner les phénomènes de customisation et de « réappropriation désaliénée des items de notre modernité globalisée », et qu’il définit ensuite « ce que l’on nomme abusivement “populaire” » comme un « espace d’autonomie identitaire que se ménage chaque individu ou chaque groupe en se réappropriant des signifiants déjà là²³ ». Sa pratique de la « déconstruction » le rapprocherait par ailleurs d’un Jacques Derrida, son insistance sur les réseaux d’un Gilles Deleuze, et sa critique de la raciologie d’un Michel Foucault à qui il emprunte effectivement, dans *Vers un multiculturalisme français* (1996), l’analyse du schème idéologique de la « guerre des races » promu au XVIII^e siècle par Boulainvilliers comme variante de l’opposition entre « gens du pouvoir » et « gens de la terre²⁴ ». Et puisque ces auteurs ont largement inspiré certaines figures tutélaires des études postcoloniales aux États-Unis, au premier rang desquelles on trouve l’Indienne Gayatri Spivak, le Palestinien Edward Said, et le Congolais Valentin-Yves Mudimbe, ne pourrait-on pas finalement assimiler à son tour Amselle à ce courant critique ?

Aussi séduisantes soient-elles, il faut se méfier de telles analogies²⁵. Car à la différence des trois philosophes français, qui n’ont jamais abordé de front la situation coloniale, ni engagé de véritable dialogue avec des penseurs non-occidentaux, Jean-Loup Amselle a quant à lui, dès ses premières publications, pris ses distances avec l’ethnologie datée qui irriguait encore, à la même

23. *L’art de la friche*, *op. cit.*, p. 30 et p. 40.

24. *Vers un multiculturalisme français*, *op. cit.*, « Introduction », p. 11-19 ; voir également *Branchements*, *op. cit.*, p. 227-228. Sur « le schème opposant les gens du pouvoir aux gens de la terre, [...] présenté par les anthropologues comme un trait culturel caractéristique de nombreuses sociétés africaines », alors qu’il s’agit sans doute d’une « importation [...] du lieu commun omniprésent de l’historiographie française – celui opposant les Francs (gens du pouvoir) aux Gaulois (gens de la terre) », voir *Au cœur de l’ethnie*, *op. cit.*, p. IV-V. Pour une discussion du livre de Foucault, *Il faut défendre la société, cours au Collège de France* (1976), Paris, Gallimard, 1997, voir également « Michel Foucault et la guerre des races », dans *Rétrovolution*, *op. cit.*, p. 161-177. Sur les rapports d’Amselle avec la French Theory, voir les contributions de Claudine Raynaud et de François Warin.

25. À ce propos, voir l’article de Sylvère Mbondobari.

époque, les recherches de Gilles Deleuze et Félix Guattari (*L'Anti-Œdipe*, 1972 ; *Mille Plateaux*, 1980), et il n'a cessé de dialoguer depuis avec des auteurs africains, afro-américains, antillais ou de tous horizons postcoloniaux²⁶. Quant à sa déconstruction de l'ethnie, de la raciologie républicaine ou des primitivismes contemporains, elle comporte une forte dimension auto-réflexive et autocritique qui fait malheureusement défaut à la plupart des publications se réclamant aujourd'hui du postcolonial. C'est ainsi au cœur même de sa discipline, et non depuis une position de surplomb philosophique, comme celle qu'adoptait Foucault dans *Les Mots et les choses*, qu'Amselle opère son travail de sape généalogique : l'incipit de *Logiques métisses* rappelle bien, par exemple, que « ce livre n'est pas un adieu à l'anthropologie mais tout au contraire une proposition de renversement de perspective²⁷ ». Et lorsqu'après avoir rompu avec « la raison ethnologique », « cette démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types²⁸ », Amselle prend conscience que sa thématique du métissage ne rend pas tout à fait justice à ses options continuistes, puisqu'elle reste malgré tout marquée par la biologie et présuppose toujours des entités pures ou distinctes pour pouvoir penser leur mélange, il n'hésite pas à faire sa propre critique en proposant son nouveau paradigme des « branchements ». De même, s'il attaque avec virulence le républicanisme, et ses incontestables compromis avec la pensée raciologique, dans *Vers un multiculturalisme français* (1996), ce n'est jamais depuis le confort ou la bienséance politique (*political correctness*) des positions multiculturalistes qu'il mène sa critique, mais en restant fidèle à l'exigence universaliste de la République : celle-ci n'aurait en définitive « jamais péché par excès, mais plutôt par défaut », comme Amselle s'est plu à le souligner dans ses récentes publications²⁹. Il faut donc un évident courage scientifique et politique autant qu'une profonde intégrité pour rester fidèle à de telles exigences quand l'heure n'est certes plus aux grands récits, mais assurément aux grands procès, et que ceux de l'Occident et de la République n'en finissent plus d'être instruits. Tout en promouvant des voies obliques, l'anthropologie de Jean-Loup Amselle est donc en même temps d'une grande rectitude ; et c'est sans doute ce qui la rend si radicale aujourd'hui.

26. Voir les articles de Yannick-Martial Ndong Ndong, Claudine Raynaud, Brice Ngouangui et Anthony Mangeon.

27. *Op. cit.*, p. 35.

28. *Logiques métisses*, *op. cit.*, p. 35.

29. Notamment *L'Ethnisation de la France* (2011), *L'anthropologue et le politique* (2012) et *Les Nouveaux Rouges-Bruns* (2014), tous aux éditions Lignes (Fécamp).

PREMIÈRE PARTIE

TEXTES ET CONTEXTES

1

Sur quelques séquences autobiographiques dans l'œuvre de Jean-Loup Amselle

Anthony MANGEON
et Yannick-Martial NDONG NDONG*

Depuis de nombreuses années, les chercheurs en littérature comme les anthropologues eux-mêmes s'intéressent aux liens entre l'ethnologie et divers genres littéraires comme le récit de voyage, le journal, ou l'autobiographie. On peut citer entre autres, du côté anglophone, *Writing Culture*, un ouvrage pionnier édité en 1986 par James Clifford et George Marcus¹ ; et du côté francophone, les travaux de Mondher Kilani sur *L'invention de l'autre, un essai sur le discours anthropologique*, ou sur les *Histoires de vie, témoignages, autobiographies de terrain*, un volume coordonné avec Gabriella d'Agostino et Stefano Montès². Il y a aussi le livre de Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage*, publié en 2010³, et l'ouvrage dirigé par Alban Bensa et François Pouillon, *Terrain d'écrivains. Littérature et ethnographie*, paru

* Université de Strasbourg.

1. James CLIFFORD et George MARCUS (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 2010 (1986), 336 p.
2. Mondher KILANI, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, coll. « Anthropologie », 1994, 319 p. ; Gabriella D'AGOSTINO, Mondher KILANI et Stefano MONTÈS (eds), *Histoires de vie, témoignages, autobiographies de terrain. Formes d'énonciation et de textualisation*, Berlin, Münster, Vienne, Zürich, Londres, LIT Verlag, 2010, 296 p.
3. Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage : L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2010, 528 p.

en 2012⁴. Pour ne retenir que ces deux derniers livres, on peut relever d'intéressantes mises en regard sur les rapports entre ethnologie, littérature et savoir. Vincent Debaene examine notamment la double pratique d'écriture d'un certain nombre d'ethnologues français qui, à l'instar de Claude Lévi-Strauss, Marcel Griaule, Georges Balandier ou Alfred Métraux, ont produit conjointement deux types de textes : une monographie scientifique, et un récit de voyage. Selon Debaene, la littérature se verrait ainsi conférer, ou plutôt restituer par les ethnologues eux-mêmes, un certain pouvoir de connaissance. C'est un thème qu'approfondissent également les contributeurs au volume de Bensa et Pouillon, quand ils s'attachent aux procédés de l'écriture ethnographique dans des fictions ou divers textes littéraires produisant ainsi un savoir sur l'autre. Une dimension reste toutefois négligée dans ces travaux sur les rapports entre ethnologie, littérature et savoir : c'est la part de l'autobiographie intellectuelle, c'est-à-dire la démarche autoréflexive de l'écriture de soi, par laquelle un chercheur revient sur sa discipline et sur son propre parcours scientifique, institutionnel ou politique. Or depuis les années 1990, des publications toujours plus nombreuses en sciences sociales mêlent justement cette dimension critique, autocritique ou épistémologique au récit d'un itinéraire intellectuel : c'est cette tendance que l'on observe notamment dans *La longue marche de la modernité africaine* de Jean Copans, publié en 1990 et réédité en 1998, dans *l'Esquisse pour une auto-analyse* de Pierre Bourdieu, publiée en 2004, et, bien sûr, pour ce qui nous intéresse ici, dans les nombreuses séquences autobiographiques qui nourrissent l'œuvre de Jean-Loup Amselle depuis une quinzaine d'années⁵. À l'instar de Pierre Bourdieu, qui soumet sa discipline à une démarche autoréflexive, Jean-Loup Amselle n'a cessé d'imposer à l'anthropologie un retour critique sur ses catégories majeures : ses travaux sur la notion d'ethnie, ou sa critique de la raison ethnologique et de la notion de culture dans *Logiques métisses*⁶ sont tout à fait représentatifs d'une telle démarche. Cette critique de l'anthropologie est également menée, dans l'ouvrage de 1990, dans la perspective d'une auto-analyse.

4. Alban BENSA et François POUILLON (eds), *Terrains d'écrivains : Littérature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis, coll. « Essais », 2012, 405 p.

5. Jean COPANS, *La longue marche de la modernité africaine : Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 1998 (1990), 420 p. ; Pierre BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2004, 144 p.

6. Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses : Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257 p. ; Jean-Loup AMSELLE, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, 265 p. ; Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2008, 320 p.

« L'anthropologie, comme du reste les autres sciences sociales, ne saurait prétendre à l'objectivité, ce qui ne veut pas dire pour autant que n'importe quel discours soit justifié à propos de telle ou telle population. Une attitude prudente requiert l'élucidation des partis pris le plus souvent implicites qui hantent les différentes œuvres ethnologiques, ce qui suppose de la part de l'ethnologue une sorte d'auto-analyse⁷ ».

Une note suit d'ailleurs cette mention de l'auto-analyse, qui nous renvoie directement à un propos de Pierre Bourdieu dans *Choses dites* en 1987⁸. À partir de *Branchements*, en 2001, on note cependant une inflexion de plus en plus autobiographique dans l'écriture de Jean-Loup Amselle : le chapitre IV de ce livre se donne à lire comme un journal ethnographique ou des « carnets de terrain », qui conjoignent les recherches sur le N'ko et l'itinéraire africain de l'auteur, de Bamako au Caire, puis du Caire à Conakry. Dans *L'Occident décroché*, le chapitre III propose un retour de l'auteur sur la naissance de sa vocation africaniste, parallèlement au renouveau des études juives incarné en France par Emmanuel Lévinas et Benny Lévy. De même, le prologue de *L'art de la friche* en 2005, la conclusion de *Rétrovolution* en 2010, le prologue de *L'anthropologue et le politique* en 2012 et la fin du deuxième chapitre de *Psychotropiques* en 2013, s'offrent au lecteur comme autant de moments autobiographiques ou d'actes auto-réflexifs. Il faut enfin noter que Jean-Loup Amselle a publié, dans le numéro 185 des *Actes de la recherche en sciences sociales*, en 2010, un article intitulé « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », qui est précisément rédigé et structuré comme une autobiographie intellectuelle⁹.

En travaillant sur les autobiographies intellectuelles africaines, qui constituent un axe important de nos recherches, nous nous sommes intéressés, en contrepoint, à celles de certains africanistes français comme Georges Balandier, Bernard Muralis, Alain Ricard, etc. C'est dans cette perspective d'un croisement des regards que nous voudrions présenter ici la démarche autobiographique et autoréflexive de Jean-Loup Amselle dans son œuvre. Nous partirons tout simplement des questions suivantes : Comment, dans ses diverses séquences autobiographiques, Jean-Loup Amselle se situe-t-il dans l'histoire des idées ou plus spécifiquement dans celle de l'africanisme ? Autrement dit, comment l'autobiographie intellectuelle lui permet-elle de

7. *Logiques métisses*, 1990, édition Petite Bibliothèque Payot, 2010, p. 60.

8. Paris, Éditions de Minuit.

9. Jean-Loup AMSELLE, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5 n° 185, p. 96-113.

clarifier ses cheminements scientifiques et politiques ? Qu'est-ce qui, par ailleurs, relève dans son parcours de circonstances singulières voire personnelles, et dans quelle mesure ces diverses séquences autobiographiques lui permettent-elles de construire une posture intellectuelle voire une posture littéraire, c'est-à-dire, pour parler comme Jérôme Meizoz, une manière d'occuper une position singulière dans le champ des productions scientifiques et littéraires sur l'Afrique¹⁰ ?

Les fragments autobiographiques retenus pour ce travail correspondent, peu ou prou, à une typologie dans laquelle on peut distinguer trois types de textes : premièrement des carnets, lesquels mêlent aux notes de terrain des considérations plus personnelles, comme par exemple des souvenirs ; deuxièmement une approche plus historiographique, par laquelle l'auteur retrace l'évolution de sa discipline et son propre itinéraire, en tant qu'acteur et témoin de son temps ; troisièmement, enfin, ce que l'on appellera à la suite de Pierre Bourdieu l'auto-analyse, ou l'écriture réflexive de soi. Ces divers types de textes, qui constituent en réalité autant de niveaux d'écriture, s'imbriquent parfois les uns les autres. Ces différents niveaux nous amènent ainsi à retenir deux points, pour la suite de notre propos : d'une part, nous tâcherons de montrer comment la mise en écriture d'une recherche et de son contexte, sur le mode de carnets, ouvre sur les souvenirs de l'histoire personnelle et familiale, laquelle s'avère elle-même être la source profonde de la vocation africaniste de Jean-Loup Amselle ; d'autre part, à partir de ces premiers niveaux, l'on voudrait dégager la dimension auto-analytique des fragments autobiographiques, dans lesquels l'auteur oscille entre l'histoire critique de sa discipline et l'autoréflexivité.

« Carnets de terrain » ou les cheminements d'une recherche

Comment l'écriture autobiographique se fait-elle récit d'un cheminement intellectuel ? Le titre du chapitre IV de *Branchements*, « Bamako, Le Caire, Conakry, Carnets de terrain » fait penser au dernier récit de voyage de Manthia Diawara, un universitaire américain d'origine malienne, *Bamako Paris New York : itinéraire d'un exilé* (2007)¹¹. De fait, l'analogie ne se limite

10. Jérôme MEIZOZ, *Postures littéraires : Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007, 210 p.

11. Manthia DIAWARA, *Bamako - Paris - New York : itinéraire d'un exilé* (2003), trad. de l'américain par Marie-Aïda DIOP-WANE, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.

pas aux seuls titres, puisque les souvenirs des deux auteurs s'abreuvent aux mêmes lieux. Mais quand Manthia Diawara raconte l'histoire d'un périple en y adjoignant quelques réflexions scientifiques, Jean-Loup Amselle se met en scène à travers une enquête de terrain devenue une expérience existentielle. Les deux schémas ne paraissent donc pas obéir à un même principe : dans le premier cas, d'un récit de vie affleurent quelques commentaires ; dans le second, les aléas d'une recherche engendrent un récit réflexif. C'est ce dernier cas qui nous intéresse.

Le chapitre IV de *Branchements* retrace en effet la genèse d'un « terrain », celui qu'a mené Jean-Loup Amselle sur le N'Ko, un mouvement prophétique ouest-africain basé sur l'invention d'un nouvel alphabet phonétique, et dont le pionnier est Souleymane Kanté. Comme la plupart des ouvrages d'Amselle, *Branchements* récuse toutes les formes d'essentialismes – récusation précisément illustrée par cette enquête sur la mouvance N'ko. Loin d'être un élément fortuit dans sa recherche, découvert à l'occasion d'une enquête sur la décentralisation au Mali, le N'ko est donc pour l'anthropologue un moyen de soulever des problématiques caractéristiques de son œuvre, suivant une démarche qu'il qualifie lui-même de « recherche appliquée ». Ainsi peut-il écrire ceci au début de ce chapitre :

« J'ajoute que l'étude du N'ko allait être également pour moi l'occasion, ainsi qu'on a déjà pu le constater aux chapitres précédents et comme on pourra également le faire dans la suite de ce livre, de poser, à partir d'un travail de terrain, toute une série de questions, ou pour filer une métaphore informatique qui n'est pas étrangère à la trame de ce livre, de “cliquer” sur des dossiers ressortissant tant au domaine de l'anthropologie qu'à celui de la philosophie, et dont, sinon la “solution”, du moins le diagnostic me demeurerait inaccessible dans les conditions de généralité qui sont celles de l'anthropologie la plus théorique ou de la philosophie¹² ».

Une fois rappelés ces enjeux généraux, s'ouvre un récit à la première personne.

« C'est par l'intermédiaire d'amis communs, anthropologues français, que je pris contact, en arrivant à Bamako en décembre 1995, avec Robert Traoré, l'un des responsables de la Mission malienne de décentralisation, laquelle était chargée de procéder au découpage des communes rurales et donc de préparer les futures élections municipales¹³ ».

12. Jean-Loup AMSELLE, *Branchements*, *op. cit.*, p. 112.

13. *Idem*, p. 113.

C'est donc par un administrateur africain qu'Amselle débute ses recherches sur le N'ko. L'initiation progressive sera ponctuée de nombreuses péripéties et tribulations, de Bamako, terrain initial, au Caire, terre d'accueil d'un des principaux surgeons de ce prophétisme scripturaire, pour finir à Conakry où naquit et vécut Souleymane Kanté, le fondateur du mouvement et de son système d'écriture.

Au-delà de son caractère informatif, ce voyage à des fins scientifiques se donne aussi à lire comme la découverte, dans sa propre discipline, de nouveaux objets et de nouvelles pistes de recherche. C'est d'ailleurs ce que l'auteur explique quand il relie sa longue expérience dans la recherche africaniste à l'impression d'une boucle bouclée :

« Ayant travaillé pendant de longues années au Mali, j'avais le sentiment, à l'instar de beaucoup d'anthropologues de mon âge, d'avoir fait le tour de mon terrain, et l'idée d'avoir mis le doigt sur un thème neuf, m'offrant un point de vue original sur une culture que je connaissais bien – la culture mandingue –, me remplissait d'allégresse¹⁴ ».

La découverte de ce nouveau thème apparaît donc comme la fin d'une étape et l'ouverture d'une autre. Serait-ce pour cette raison que Jean-Loup Amselle a éprouvé le besoin d'écrire ce terrain sur un mode autobiographique ? Dans ces conditions, en effet, l'autobiographie ne revêt pas uniquement le sens rétrospectif d'un bilan, elle s'enrichit aussi de celui, introspectif, d'un carnet de voyage qui, par sa rédaction au jour le jour, donne à lire le cheminement d'un nouveau projet.

En outre, cette facture autobiographique – que l'on pourrait certes minimiser dans l'économie générale du livre – s'avère finalement essentielle dans l'élaboration du projet global. « Carnets de terrain » est pour Amselle une manière de donner à voir le déroulement d'une recherche, et ce chapitre complète en cela les autres essais de l'ouvrage, qui peuvent ainsi se lire comme l'interprétation de données de recherche dont la collection est mise en scène dans la séquence autobiographique. Dans son cheminement initiatique, Amselle dit en effet avoir compris « en conversant avec Fajigi Doumbia en quoi le mouvement N'ko participait d'une mouvance afrocentriste profonde, laquelle ne dédaignait pas de recourir à la figure tutélaire de Cheikh Anta Diop pour asseoir sa légitimité¹⁵ ». Amselle insiste de fait sur la dimension interconnectée du N'ko, sa propension à se « brancher » sur de nombreux domaines de pensée au gré des contextes. Cette théorie des branchements

14. *Branchements*, op. cit., p. 114.

15. *Idem*, p. 119.

– ou de la « dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires¹⁶ » – n'apparaît pas clairement dans le chapitre narratif, mais elle se trouve pleinement déployée dans le suivant, intitulé « La lettre volée », puisque ce dernier interprète précisément les informations précédemment collectées et rapportées sous forme de carnets.

Située au centre même du livre, cette séquence autobiographique remet donc au goût du jour – ainsi qu'au cœur de la recherche ethnologique – la notion d'enquête de terrain, dont le pendant littéraire pourrait être les « carnets » dont parle Amselle pour désigner le récit de ses recherches sur le N'ko. Une telle tendance aux recoupements entre éléments biographiques et réflexions scientifiques existe certes depuis des décennies en ethnologie, si l'on s'en tient à ce qu'écrit Pierre Bourdieu dans « L'illusion biographique¹⁷ ». Peut-être l'enquête ethnologique, comme expérience de la solitude, engendre-t-elle nécessairement cette veine autobiographique, ne serait-ce que de manière implicite, tandis que cette dernière permet à rebours de montrer – notamment par son insistance sur les relations interpersonnelles – que tout terrain est avant tout l'inscription d'un sujet dans une série d'interactions avec d'autres sujets et acteurs sociaux.

Ce récit d'un itinéraire de recherche, sur un sujet précis, s'est par la suite trouvé complété dans différentes séquences où Jean-Loup Amselle est revenu sur sa trajectoire d'africaniste, retraçant en amont ses premières enquêtes sur *Les négociants de la Savane* sous l'égide de Claude Meillassoux.

Réflexions sur la question juive et sur l'inconscient anthropologique

Outre l'essai autobiographique paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, la principale séquence autobiographique se trouve dans le troisième chapitre de *L'Occident décroché*, paru en 2008. Jean-Loup Amselle y revient en effet, comme dans une autobiographie classique, sur ses origines familiales et sociales. Comment ces éléments personnels ou ces fragments d'autobiographie rendent-ils alors compte de sa vocation et de son intérêt pour les études africaines ? Les premières pages de ce chapitre sur « Le décrochage juif » gardent la tonalité d'un essai, passant en revue l'histoire récente de la pensée juive pour montrer qu'elle reste marquée par le

16. *Idem*, p. 7.

17. Pierre BOURDIEU, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 69-72.

« fantasme de l'origine », très prégnant chez certains penseurs comme Emmanuel Lévinas, Benny Lévy ou Jean-Claude Milner. Tous semblent redécouvrir leur tradition intellectuelle à la lecture de *Réflexions sur la question juive*, publié par Jean-Paul Sartre en 1946. Amselle a lui-même lu cet essai avec beaucoup d'intérêt, mais il confie en être sorti avec un sentiment de « malaise » plutôt que réconforté dans une propension « narcissique ».

Au lieu du Sartre des *Réflexions...*, Amselle préfère donc s'inspirer de celui des *Questions de Méthode*, avec sa « méthode progressive-régressive » ou analytico-synthétique, par laquelle un projet existentiel se trouve articulé aux déterminations d'un milieu social et d'un contexte historique. Dans cette perspective, l'auteur de *L'Occident décroché* propose de « suivre le fil rouge qui unit [sa] biographie personnelle à [sa] carrière d'anthropologue africaniste¹⁸ ».

Une fois clarifiées ces « questions de méthode », Amselle se lance donc dans une assez longue séquence où se dévoile le souci de son inscription dans le monde juif, pour montrer parallèlement comment cette situation donne sens à son empathie avec le monde noir ainsi qu'à ses orientations intellectuelles dans la recherche africaniste.

« Quel pouvait être l'état d'esprit d'un jeune Juif issu d'une famille assimilée au sortir de la Seconde Guerre mondiale ? Né en 1942 à Marseille, ville située alors en zone libre, j'ai été néanmoins, et bien que mes parents aient été contraints à l'exode, circoncis par un rabbin. Cette circoncision, jointe au fait que j'ai failli mourir lors de ma naissance, m'a donné d'emblée le statut de survivant. Ballotté tout au long de la guerre entre différents lieux et ayant échappé avec les miens à plusieurs dénonciations, j'ai débarqué dans la période d'après-guerre en ayant évité le pire mais portant sans doute inscrit au plus profond de moi-même les stigmates du rescapé.

[...] De fait, les souffrances subies par les familles juives pendant la guerre, quand elles n'avaient pas été exterminées purement et simplement, ont sans doute rejailli sur leurs rejetons, lesquels se sont engagés auprès des indépendantistes algériens, comme ils le firent plus tard auprès des indépendantistes vietnamiens, laotiens, cambodgiens ou palestiniens. [...] Nous avions honte de la France, honte d'être français, et je me souviens, pour ma part, d'avoir déclaré n'être rattaché à la France que par le passeport. [...] Ce statut d'être diasporique, mais d'être diasporique sans centre puisque, par ailleurs, nous rejetions l'État sioniste israélien, nous permettait de nous aligner sur tous les

18. *L'Occident décroché*, op. cit., p. 39.

déracinés de la terre, et en particulier sur ceux que l'on appelait à l'époque les Noirs américains.

Je fais partie de la génération jazz et c'est de là qu'est venu mon intérêt pour l'Afrique, ou plus précisément pour l'Afrique "noire"¹⁹ ».

Dans l'usage qu'Amselle fait ici de la méthode progressive-régressive, en remontant à l'histoire familiale, il s'opère une sorte de « psychanalyse existentielle » toute sartrienne de son propre parcours. Cette démarche se trouve explicitée un peu plus loin avec la présentation de son premier travail de terrain :

« C'est grâce à Claude Meillassoux que je fis mon entrée dans la recherche africaniste. En travaillant avec lui sur les systèmes économiques africains précoloniaux, je définis rapidement un thème de recherche qui me convenait, celui des réseaux marchands anciens. [...] Cette recherche me révéla que l'altérité prévalait au sein de l'Afrique elle-même et qu'il existait à l'intérieur du continent, à l'instar de ce qui existe entre différents continents (l'Europe et l'Afrique, l'Ouest et le Reste), des relations de type Centre-Périphérie.

C'est armé de cette conviction que je choisis de faire ma première recherche de terrain au Mali sur une communauté marchande dispersée, celle des Kooroko. Dans ce choix entraînait probablement le fait qu'il s'agissait de gens exerçant, comme mon père, la profession de marchand et qui, en tant que tels, ont d'ailleurs souvent été assimilés, par la littérature coloniale, aux Juifs d'Europe. Dans cette recherche, je réglais donc sans doute quelque compte œdipien avec mon père mais, au-delà ce qui peut apparaître comme relevant d'une psychanalyse de bazar, je me confrontais également à certaines théories concernant le type même d'objet de recherche que je m'étais choisi. [...] Je me refusais pour ma part à assimiler l'installation volontaire et programmée de ces réseaux marchands aux quatre coins de l'Afrique de l'Ouest à la dispersion du peuple juif. [...] Cette première recherche [...] allait me conduire à mettre l'accent sur l'interculturel africain et à envisager les relations entre ethnies voisines à la lumière de la notion de "chaînes de sociétés"²⁰ ».

Ces éléments biographiques élucident très subtilement le devenir intellectuel de Jean-Loup Amselle, comme l'itinéraire d'un penseur tout à la fois en phase et en rupture avec les tendances majeures de son époque et notamment celles de l'intelligentsia française d'origine juive. Certes, son intérêt pour les études africaines commence avec le contexte qu'il décrit,

19. *Idem*, p. 53-54.

20. *L'Occident décroché*, *op. cit.*, p. 56-58.

fortement marqué par son attachement aux cultures africaines-américaines ; mais il est surtout l'œuvre du contexte général des années 1960, caractérisé par le « fantasme de l'origine » – la publication et le succès de *Racines* par Alex Haley en étant un symptôme. Jean-Loup Amselle fut ainsi amené, de son propre aveu, à « remonter de la culture afro-américaine à ses racines supposées et donc à orienter [ses] intérêts vers le continent africain²¹ ». Mais l'exploration d'un terrain nouveau, les sociétés marchandes africaines, qui découle inconsciemment d'un modèle familial et qui aurait donc pu se mener à travers le prisme de la diaspora juive, est précisément l'occasion d'une radicale prise de distance, d'une part, avec la figure du Père, et d'autre part avec la problématique de la diaspora dont le corollaire est souvent l'attachement à une origine et à une identité fixes et stables. Tout au contraire, Amselle s'appuie sur son étude des migrations africaines pour défendre ce qu'il appelle « la thématique de la relativité des appartenances identitaires²² ».

La « communauté de souffrance » entre Juifs et Noirs est donc, inconsciemment, ce qui guide l'intérêt de Jean-Loup Amselle pour les études africaines. En cela, l'anthropologue s'intègre parfaitement dans la lignée des penseurs juifs dont les vies et les œuvres sont étudiées conjointement avec celles de penseurs noirs par la sociologue Nicole Lapiere, dans son livre *Causes communes : Des Juifs et des Noirs* (2011), sous l'angle d'une tradition d'échanges politiques et intellectuels sur fond d'« empathie ». Mais dans le même temps, sa trajectoire individuelle s'inscrit radicalement en porte-à-faux avec la quête d'un retour aux sources et à une identité culturelle pure, dépouillée de toutes influences extérieures.

Dans son récent ouvrage, *Psychotropiques*, Jean-Loup Amselle souligne par ailleurs qu'il fut, comme de nombreux anthropologues, « tenté un temps de passer “de l'autre côté” », c'est-à-dire de « s'indigéniser » (ou « *going native* », selon l'expression anglophone) en s'initiant au Mali à « la géomancie auprès d'un maître » ou en découvrant, « en compagnie de [s]on collègue et ami Jean-Marie Gibbal, les cultes thérapeutiques nommés “tambours d'eau” ou *jiné don* »²³. Il nous livre alors une autre séquence autobiographique et auto-réflexive majeure :

« Mon investissement à la fois en termes de travail et d'affectivité sans que l'on puisse accorder de priorité à l'un par rapport à l'autre, depuis plusieurs décennies, dans les zones tropicales de la planète, au Mali puis au Pérou ces

21. *Idem*, p. 56.

22. *Ibid.*, p. 58.

23. *Psychotropiques, la fièvre de l'Ayahuasca en forêt amazonienne*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 69.

dernières années, implique de réfléchir sur la pulsion qui m'a amené à enquêter dans ces régions du monde. Au terme de ces nombreuses années de recherche, il importe en effet, me semble-t-il, de faire sinon le bilan, du moins l'inventaire, de toutes les zones d'ombre qui ont émaillé ce parcours ou plutôt de donner au lecteur quelques informations sur le "hors champ" des différents travaux de terrain entrepris au cours de cette longue période.

Face à la posture rationaliste défendue, [...] n'y a-t-il pas lieu d'évoquer, fût-ce rapidement, les épisodes au cours desquels s'est faite jour une certaine attirance pour "l'autre côté", le *dark side* [...] ?

Il me semble que l'attraction pour la géomancie, éprouvée lorsque je faisais mon travail de terrain chez les Peul, les Bambara et les Malinké, pourrait constituer un premier élément d'information. Fréquentant à la fin des années 1960 et au début des années 1970 les géomanciens et les marabouts de cette région d'Afrique dans le but de comprendre les liens existant entre pouvoir politique et divination, j'ai découvert leur double rôle de devins et de magiciens antisorciers et j'ai même été, à l'occasion, fasciné par leur capacité de prédiction. [...] Qui sait ce que je serais devenu si cette initiation avait été menée à son terme ?

Dans le même ordre d'idées, j'ai eu l'occasion, au cours de mes multiples séjours au Mali, de découvrir [...] les cultes thérapeutiques nommés "tambours d'eau", [...] fréquentés par des "marginaux" de tout poil (prostituées, homosexuels, déviants divers, etc.) [et] censés permettre, grâce à la pratique de la transe, d'identifier les "génies" ou les "esprits" qui les possèdent ou les "chevauchent", et obtenir ainsi leur "guérison" complète, en les faisant entrer dans le droit chemin. [...]

Je n'ai jamais été tenté d'en savoir plus sur ces cultes et j'ai été amené rapidement à prendre mes distances avec l'ami Gibbal, qui en était venu à "croire" en l'existence de ces "génies". Cependant, j'estime qu'il est difficile de trouver un anthropologue, aussi rationaliste fût-il, qui n'ait été, à un moment ou à un autre de sa carrière, troublé par tout ce qui fait l'ordinaire des acteurs sociaux fréquentés quotidiennement²⁴ ».

Cette séquence sur sa « fascination répulsive pour l'"invisible" et l'"irrationnel"²⁵ » conduit alors Amselle à une autre « confession auto-analytique », sur la cure psychanalytique qu'il suivit durant plusieurs années et sur les possibles analogies de cette dernière avec les pratiques divinatoires ou thérapeutiques évoquées précédemment.

24. *Ibid.*, p. 68-70.

25. *Ibid.*, p. 70.

«J’ai été contraint, à la suite d’épisodes pénibles de mon existence, d’entreprendre une psychanalyse. Cette cure m’a permis, grâce à l’accès à l’“autre scène” – l’inconscient –, et ce qui en découle – le transfert avec l’analyste –, de faire ressurgir des souvenirs enfouis profondément au sein de ma mémoire et de reconfigurer ainsi mon dispositif familial. Tout cela n’a d’ailleurs rien d’original, et je n’évoque cet épisode à la fois douloureux et finalement salvateur que pour souligner la proximité des rituels magiques anti-sorcellerie déjà mentionnés, comme le chamanisme péruvien ou les *jiné don* maliens, avec le rituel psychanalytique. Celui-ci est d’ailleurs également, à certains égards, une sorte d’exorcisme puisqu’il vise par la parole (d’aucuns diraient la confession), et donc par une sorte de catharsis, à remettre de l’ordre dans la configuration familiale.

Au terme de cette psychanalyse que j’estime “réussie”, [...] on est en droit de s’interroger sur la nature de mon “investissement” dans ce nouveau thème de recherche qu’est le tourisme mystique et médical centré sur l’ayahuasca. [...] Ou pour dire les choses différemment, ne s’agit-il pas, dans mon cas, de continuer “mon” analyse, qui, comme toute analyse, on le sait depuis Freud, est “interminable”, par d’autres moyens ?

L’anthropologue serait donc dans ce cas une sorte de “voyeur”, se servant du témoignage des différents acteurs [...] pour observer ce qu’il ne veut pas “voir” – ce qui est précisément du ressort de l’invisible – et qui se dérobe à sa vue. En superposant, par une sorte d’opération “palimpsestueuse”, son propre discours au discours des acteurs, il parviendrait à entr’apercevoir, à ouvrir la cage de l’invisible et à poursuivre ainsi l’exploration de son inconscient par l’intermédiaire de l’“esprit” ou des “esprits” auxquels ont accès, ou sont censés avoir accès, tous les autres intervenants de cette filière. L’anthropologie serait alors, contrairement au schéma d’enquête dégagé par Malinowski, une observation non-participante, une observation essentielle non-référentielle, puisqu’elle n’aurait comme finalité que d’informer le sujet sur sa propre psyché. Elle serait assimilable ainsi, en quelque sorte, à une psychanalyse au deuxième degré²⁶ ».

Si elles n’apparaissent pas systématiquement dans les travaux de Jean-Loup Amselle sur l’Afrique, ces importantes mises en parallèle entre la « question juive » et la « question noire », ou entre l’anthropologie, la psychanalyse et les rituels sorcellaires ou chamaniques, habitent à tout le moins sa conscience critique autant que son imaginaire, ainsi qu’on peut l’observer dans les chapitres à larges traits autobiographiques et auto-

26. *Ibid.*, p. 70-71.

analytiques insérés dans *L'Occident décroché*, *Rétrovolution* et *Psychotropiques*.

Cette double généalogie de son parcours intellectuel, en tant que juif assimilé, mais mû par une identification empathique avec le monde noir, et en tant qu'africaniste chevronné, mais ayant déjoué la tentation du primitivisme, permet ainsi à Jean-Loup Amselle de se constituer une position doublement singulière – dans le champ intellectuel juif, et dans le champ africaniste. Son œuvre se caractérise en effet par le refus de tout enfermement dans une identité fixe, et de toute régression vers un état supposément originaire ou archétypal ; elle privilégie au contraire les « logiques métisses », d'emprunts et de connexions bilatérales qu'il appellera par la suite les branchements, et la critique sans concessions de toutes les rétrovolutions et autres primitivismes contemporains. « Logiques métisses, c'est moi » finit-il par écrire dans *L'Occident décroché*²⁷ ; mais ces primitivismes qu'il pourchasse, ce sont aussi ses propres hantises²⁸ ou ses propres tropismes – en somme des « tropiques du moi » ainsi qu'il les désigne ironiquement dans son enquête sur l'*Ayahuasca*²⁹.

Perspectives

Comment Jean-Loup Amselle se situe-t-il, ce faisant, dans l'histoire de l'africanisme ? Autrement dit, comment sa pratique de l'autobiographie intellectuelle lui permet-elle de clarifier ses cheminements scientifiques et politiques ?

Deux domaines de pensée l'ont, de son propre aveu, influencé dans son itinéraire : le structuralisme et le marxisme. Dans l'anthropologie, ces courants sont incarnés par les figures tutélaires de Claude Lévi-Strauss et de Georges Balandier, qui polarisent ainsi les approches divergentes de l'anthropologie structurale et de l'anthropologie sociale et historique³⁰. Sur la

27. *L'Occident décroché*, *op. cit.*, p. 59.

28. « Toute ma vie, j'ai été hanté par le primitivisme. Tout au long de mon existence, j'ai éprouvé des sentiments d'attraction et de répulsion pour la figure de l'autre exotique » (*Rétrovolution*, Paris, Stock, 2010, p. 230).

29. *Psychotropiques, la fièvre de l'Ayahuasca en forêt amazonienne*, *op. cit.*, p. 68.

30. Ces deux auteurs ont de surcroît publié chacun des monographies anthropologiques et des récits autobiographiques : Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, 504 p. ; Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1957, 381 p. ; Georges

question d'une possible conciliation entre les modèles structuraliste et marxiste, c'est-à-dire entre la recherche d'universaux cognitifs ou culturels, et l'attention première aux conditions matérielles et historiques, Jean-Loup Amselle rejoint dans une large mesure la posture adoptée par Valentin-Yves Mudimbe dans son autobiographie intellectuelle, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*³¹. L'auteur d'origine congolaise s'y situe en effet entre Sartre et Lévi-Strauss, recherchant dans leurs différences et leurs intersections ce qui pourrait constituer sa position. Il opère d'ailleurs lui-même cette synthèse sur un mode autobiographique dans l'introduction d'un de ses essais en anglais, *Parables and Fables* (1991). Cette mise en regard d'Amselle et des penseurs africains, à la lumière de leurs écrits autobiographiques et auto-réflexifs, dévoile ainsi de communes postures scientifiques et littéraires. La notion de posture garde ici le sens que lui donne Jérôme Meizoz, à savoir la mise en scène d'un *ethos* discursif au sein même du texte littéraire ou scientifique ; et cette scénographie s'apparente bel et bien à une démarche littéraire.

En 1990, Mudimbe effectuait une « retraite » pour écrire son autobiographie intellectuelle, publiée en 1994. C'est cependant *Parables and Fables* qu'il désigne comme « le plus autobiographique de [ses] ouvrages³² ». Les problématiques scientifiques ne racontent-elles pas implicitement l'itinéraire personnel de l'auteur ? Dans ces conditions, la différence entre l'essai et l'autobiographie intellectuelle se situe au niveau de l'énonciation, c'est-à-dire dans le degré de présence de l'auteur dans son texte. Chez Amselle comme chez Mudimbe, cette implication prend des formes multiples : la posture renvoie à la mise en scène d'une recherche et de son cheminement, elle se fait critique de l'autorité de la science ou de la discipline, comme elle donne à voir une histoire et un *ethos*, un caractère, derrière les schémas rationnels ; finalement elle rétablit un lien existentiel entre l'auteur et son œuvre.

Mais au-delà de modèles théoriques communs à Amselle et Mudimbe, quoique interprétés différemment, l'on pourrait s'interroger plus largement sur l'attrait qu'exerce la démarche autobiographique ou auto-analytique dans les études africaines contemporaines. De Mudimbe ou de Hountondji à Manthia Diawara, Kwame Anthony Appiah et Achille Mbembe, de nom-

BALANDIER, *Histoire d'Autres*, Paris, Stock, coll. « Les Grands auteurs », 1977, 317 p.

31. Valentin-Yves MUDIMBE, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris/Québec, Présence Africaine/Humanitas, 1994, III-228 p.

32. Valentin-Yves MUDIMBE, *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, xxii-238 p., p. 157-158.

breux textes sont en effet publiés qui mêlent démarche sociologique, philosophique ou historique, et démarche littéraire ou autobiographique.

Sur l'autre bord – celui de l'anthropologie africaniste française – *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris (1934), récit de voyage qui lie les analyses ethnographiques à des éléments biographiques ou autobiographiques³³, ainsi que *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier (1957), ont inauguré une tendance à servir les monographies de considérations personnelles, quand ils ne se livrent pas à l'exercice même d'une autobiographie intellectuelle. On peut dès lors se demander, en conclusion, si la démarche littéraire de Jean-Loup Amselle ne se situe pas, dans le domaine africaniste, à mi-chemin entre les influences exercées par certains africanistes, s'inscrivant eux-mêmes dans une assez longue tradition ethnologique, et les affinités éprouvées avec quelques penseurs africains.

Bibliographie

- AGOSTINO Gabriella d', KILANI Mondher et MONTÈS Stefano (eds), *Histoires de vie, témoignages, autobiographies de terrain. Formes d'énonciation et de textualisation*, Berlin, Münster, Vienne, Zürich, Londres, LIT Verlag, 2010, 296 p.
- AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses : Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257 p.
- *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, 265 p.
- *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. « Ordre d'idées », 2008, 320 p.
- *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010, 236 p.
- « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5 n° 185, p. 96-113.
- *Psychotropiques, la fièvre de l'Ayahuasca en forêt amazonienne*, Paris, Albin Michel, 2013, 231 p.
- *Les Nouveaux Rouges-Bruns*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2014, 119 p.

33. Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, 655 p.

- BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1957, 384 p.
- *Histoire d'Autres*, Paris, Stock, coll. « Les Grands auteurs », 1977, 317 p.
- BENSA Alban et POUILLON François (eds), *Terrains d'écrivains : Littérature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis, coll. « Essais », 2012, 405 p.
- BOURDIEU Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 69-72.
- CLIFFORD James et MARCUS Georges (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 2010 (1986), 336 p.
- COPANS Jean, *La longue marche de la modernité africaine : Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 1998 (1990), 420 p.
- DEBAENE Vincent, *L'Adieu au voyage : L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2010, 528 p.
- DIAWARA Manthia, *Bamako - Paris - New York : itinéraire d'un exilé* (2003), trad. de l'américain par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.
- KILANI Mondher, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, coll. « Anthropologie », 1994, 319 p.
- LEIRIS Michel, *L'Afrique fantôme* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, 655 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, 504 p.
- MEIZOZ Jérôme, *Postures littéraires : Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007, 210 p.
- MUDIMBE Valentin-Yves, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris/Québec, Présence Africaine/Humanitas, 1994, III-228 p.
- *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, xxii-238 p.

Débats et réponses de Jean-Loup Amselle

J.-L. Amselle : D'abord je voudrais remercier Yannick-Martial Ndong Ndong de cette analyse dans tous les sens du terme, c'est-à-dire analyse, décortique et psychanalyse.

Je crois que cet attrait pour le récit autobiographique dans les sciences sociales est effectivement une tradition assez ancienne, liée à la mise en cause de l'autorité scientifique et notamment de celle qui se manifeste dans les monographies ethnologiques ou anthropologiques, où l'auteur est muet. La science anthropologique, telle qu'elle se pratiquait dans les années 30 et 40, était un discours où la voix de l'anthropologue n'apparaissait pas puisqu'il devait justement se réfugier dans une espèce d'objectivité, de mise à distance du terrain et de l'objet de ses recherches. Je crois que la pulsion autobiographique que j'emploie depuis un certain temps, et de plus en plus, tient au fait que précisément on ne peut pas tenir un discours objectivant, objectiviste sur un objet qui n'est plus un objet. Les objets de l'anthropologie, c'est-à-dire ceux qu'on appelait les indigènes ou les sauvages, sont des sujets à part entière de l'Histoire et donc l'anthropologue lui-même ne peut plus se poser comme une instance objectivante, opérant en surplomb, un peu comme le Dieu de Leibniz ; il doit au contraire s'impliquer lui-même, s'engager, dans le sens sartrien, dans sa recherche, et se voir non plus comme quelqu'un qui étudie objectivement les acteurs, mais comme un interlocuteur qui fait partie du champ d'interaction de la recherche, puisque cette dernière est avant tout un espace d'interaction ; ce n'est plus l'anthropologue qui rend compte objectivement d'une situation, ce sont plutôt les échanges qui interviennent entre l'anthropologue et les acteurs sociaux locaux qui constituent l'objet et l'objectif de la recherche.

A. Mangeon : J'aurais une question pour Jean-Loup sur la conclusion qu'a proposée Yannick et le lien avec les penseurs africains. Tu as bien souligné, Jean-Loup, que les objets de l'anthropologie étaient devenus des sujets et cela a par ailleurs constitué la démarche de penseurs comme Mudimbe que de réhabiliter justement la notion de sujet et de parler du « sujet africain ». Maintenant, je voudrais revenir sur ce que tu disais à propos de la remise en cause de l'autorité dans le structuralisme qui impliquait, comme on