

Minorités ethniques, interculturalité et mondialisation : le point de vue d'un ethnologue

Michel Perrin

► **To cite this version:**

Michel Perrin. Minorités ethniques, interculturalité et mondialisation : le point de vue d'un ethnologue. Alizés : Revue angliciste de La Réunion, Faculté des Lettres et Sciences humaines (Université de La Réunion), 2012, Intégration/exclusion des minorités à la lumière de l'interculturalité, pp.52-66. hal-02343053

HAL Id: hal-02343053

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02343053>

Submitted on 1 Nov 2019

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

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

Minorités ethniques, interculturalité et mondialisation : Le point de vue d'un ethnologue

QUELQUES GÉNÉRALITÉS

C'est en tant qu'ethnologue que je parlerai. Mais qu'est-ce qu'un ethnologue, ou qui était-ce, en admettant qu'il soit différent aujourd'hui ? Une caricature suffit ici. Qu'il soit d'origine africaine, papou ou autre, qu'il soit marxiste ou religieux, il est avant tout un produit de l'Occident : sa formation intellectuelle, son existence sociale même, *qu'il le reconnaisse ou non*, sont les résultats ou les reflets de la culture occidentale. Or on peut grossièrement caractériser la culture occidentale comme prétendant à l'universalité et conquérante... L'ethnologue apparaît donc aux peuples dont il veut connaître la vie comme l'archétype d'une société étrangère, conquérante et, il faut bien le dire, fascinante. D'autre part, son expérience dans une société autre lui fait saisir quelques uns des aspects de notre culture par l'analyse des contacts qu'elle a entretenus et entretient avec les autres. Il découvre alors le côté destructif de cette culture, le « revers de la médaille » : le génocide, l'ethnocide, la manipulation, l'acculturation... Il revient donc forcément critique de sa propre société... Sa position est en quelque sorte absurde... Pourtant il est personnellement, ou devrait être, un champion de l'interculturalité puisqu'il découvre les valeurs des autres apprécie, les apprécie, les respecte, et souvent les défend. Ce fut mon cas, et je qualifie parfois « l'expérience du terrain » comme un échange d'exotismes : chacun interroge l'autre pour le mieux connaître et le mieux comprendre.

Mais actuellement émerge une « auto-anthropologie que certains qualifient d'anthropologie « subalterne », avec un humour corrosif ou avec mépris selon le locuteur. Elle est instituée par des anthropologues que l'on dit « non hégémoniques », c'est-à-dire provenant des pays dits sous-développés et plus encore, des sociétés mêmes qu'étudiaient les ethnologues. On parle aussi d'anthropologies plurielles, d'« anthropologies du monde », tentant de saisir le permanent changement des « altérités ». A l'affrontement binaire entre une anthropologie subalterne et une anthropologie dominante ferait place une troisième perspective anthropologique, métisse et critique.

Mais peut-il y avoir une indigénisation et une autonomisation de l'anthropologie en période de mondialisation ? La question est posée. Pour tenter de mieux cerner la notion d'interculturalité, et avant d'aborder des histoires de cas, d'autres rappels seront utiles.

Un bref rappel historique est d'abord nécessaire concernant les positions fluctuantes des sociétés occidentales face aux dits primitifs et face à elles-mêmes, en particulier en France. Avec Montaigne, l'autocritique de soi accompagnait son intérêt pour les Tupinamba du Brésil. L'idée même d'ethnocentrisme naissait. Sous Louis XIV, monarque tout puissant, l'autocritique déclina puis elle reprit au XVIII^{ème} siècle avec le mythe du « Bon Sauvage ». Les chantres les plus célèbres en furent Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Swift, voir *Candide* (1759), *L'Ingénu* (1767), *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), les *Lettres persanes* (1721), *Les Voyages de Gulliver* (1721)... Puis vint le 19^{ème} siècle, quand la morgue de l'Occident conquérant fut sans doute poussée à son comble, avec l'industrialisation, les théories évolutionnistes et la colonisation ardente des « sauvages arriérés »... Même Frazer, le premier à étudier sérieusement les religions « primitives », parlait de « superstitions » et de « grossiers sauvages » qu'il affirmait n'avoir aucune envie d'approcher ! Au XX^{ème} siècle, marqué par les guerres et les difficultés du colonialisme, apparaît l'ethnologie, qui fut d'abord ethnologie appliquée, fille du colonialisme. Mais les ethnologues seront bientôt les défenseurs des sociétés dites « primitives ». Le culturalisme est né, entendu comme la défense de l'originalité irréductible de chaque culture, allant de pair avec l'éloge implicite du multiculturalisme, du pluralisme culturel. Cela culmine par ce qu'on a parfois qualifié de « primitivisme », qui s'oppose à l'occidentalisme, avec un paroxysme dans les années 1970. Une partie du monde intellectuel attribue alors toutes les qualités aux sociétés exotiques, qui deviennent pour ainsi dire sacrées... Au nom de ce primitivisme certains ont affirmé—et cela concerne les ethnologues—que seuls les autochtones sauraient parler avec justesse de leur société. L'ethnocentrisme est mis à mal, l'autocritique culturelle est de rigueur chez nous, ainsi que l'auto-adulation des autres cultures. C'est un courant minoritaire mais constant allant jusqu'à prôner un retour au Paradis Primitif : « Trahi par l'Histoire dont il avait fait sa maîtresse et sa divinité, l'intellectuel d'Europe se cherche aujourd'hui un Âge d'Or—derrière lui », écrivait l'ethnologue Michel Panoff (1968) en ces années-là.

Et l'Occident tente aujourd'hui de se donner bonne conscience, comme le prouve aujourd'hui la multiplication des ONG et le « droit-de-l'homme » ainsi que la création d'expressions telles que « universalisme sans

essence » ou « humanisme de la diversité », sachant que définir précisément la notion de diversité demanderait d'introduire un si grand nombre de paramètres qu'elle deviendrait vite stérile : origine, sexe, meurs, âges, ethnologie, langue, orientation sexuelle, etc.

Mais le pluralisme et le multiculturalisme sont des notions elles-mêmes profondément occidentales qui établissent des barrières et excluent, comme le primitivisme dont elles découlent. René Girard (2001) a fort bien résumé cela dans un chapitre décapant consacré au « contentieux entre l'Occident et les cultures archaïques ». Il y souligne les oscillations continues entre mépris de soi et exaltation des autres, entre auto-adulation occidentale et auto-adulation des autres cultures. Il y a bien effet de balancier : l'Occident a conquis et dominé, ou bien il a exclu. Dans les deux cas, il empêche la vraie communication, l'ouverture. Dans les deux cas, il suppose deux compartiments.

Aujourd'hui, c'est l'idée de mondialisation qui fait florès. La culture américano-occidentale aurait contaminé l'ensemble de la planète. La diversité des cultures serait menacée. Voyons, pour alimenter le débat, ce que pensait Claude Lévi-Strauss à ce propos dans les années 1950-1970. Cette double introduction générale-historique-et maintenant anthropologique nous permettra peut-être de mieux situer l'interculturalité. C'est d'ailleurs dans ces mêmes années 1970 que naissait cette notion avec l'anthropologie du développement et aussi, à l'intérieur de l'Europe, à propos des problèmes d'intégration des migrants. Écoutons donc Lévi-Strauss au sujet de la diversité culturelle et de la mondialisation :

Loin de rester enfermées en elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale. Ne voyons-nous pas le monde lui emprunter progressivement ses techniques, son genre de vie, ses distractions et jusqu'à ses vêtements ? ... ce que les pays « insuffisamment développés » reprochent aux autres dans les assemblées internationales n'est pas de les occidentaliser, mais de ne pas leur donner assez vite les moyens de s'occidentaliser. (« Race et histoire », *in* 1973 : 402)

.....

De plus, il est extrêmement difficile à l'ethnologue d'apporter une juste estimation d'un phénomène comme l'universalisation de la culture occidentale. [...] Une grande incertitude règne sur la consistance du phénomène en question... Des formes synchroniques apparaîtront-elles ? Ou bien le mouvement de flux touche-t-il déjà à son terme et va-t-il se résorber, le monde occidental étant près de succomber, comme les monstres préhistoriques, à une expansion physique incompatible avec les mécanismes internes qui assurent son existence ? (402-03)

S'il existe entre les sociétés un certain optimum de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais en dessous duquel elles ne peuvent non plus descendre sans danger, on doit reconnaître que cette diversité résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles, en un mot d'être soi ; elles ne s'ignorent pas, s'empruntent à l'occasion, mais pour ne pas périr, il faut que, sous d'autres rapports, persiste entre elles une certaine imperméabilité. (« Race et culture » in 1983 : 15)

En simplifiant, on pourrait dire que c'est l'ethnocentrisme qui permet cela : c'est-à-dire cette tendance à préférer nos propres valeurs à celles des autres... Et sans doute plus choquante, et peut-être révoltante aux yeux de certains, cette dernière réflexion :

En dépit de son urgente nécessité pratique et des fins morales qu'elle assigne, la lutte contre toutes les formes de discrimination participe de ce même mouvement qui entraîne l'humanité vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie, et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins capables de les produire. (1983 : 47)

La notion d'interculturalité échappe-t-elle à ces remarques et ces critiques ? Est-elle d'une autre nature ? Elle échappe en tout cas à une opposition binaire, qui est une facilité de penser, car l'interculturalité qualifie un processus et non plus un état... Mais ce terme témoigne aussi d'une évolution du monde..., de cette mondialisation qui signifierait une hypothétique disparition des limites, et surtout des frontières culturelles.

Certains proposent de définir l'interculturalité par un retournement de la formule « L'Unité dans la diversité », où l'on reconnaît le multiculturalisme qui suppose une autorité dominante, reconnue par tous et qui imposerait l'unité, en « Diversité dans l'unité », qui privilégierait des rapports réciproques et positifs entre des individus ou des groupes réduits dans une société métissée mais non compartimentée, caractérisée donc par une identité culturelle que l'on pourrait qualifier de « relative ». L'interculturalité insiste sur l'idée de rencontres entre des êtres différents se trouvant dans un même lieu, qui tentent d'échanger entre eux pour élaborer un consensus, pour améliorer ou inventer un « vivre ensemble ». Interculturalité et individualisme iraient-ils donc de pair ? Ne serait-ce pas alors un état provisoire, sans cesse changeant et tendant inexorablement vers un syncrétisme à l'échelle des générations, pour aboutir finalement à la culture mondiale... Un état transitoire ? Un mariage mixte, initialement biculturel et condamné par

chacun des partis, peut être à long terme accepté grâce à un effort de chacun des conjoints ou des parents, et donc grâce à une démarche interculturelle, de sorte que pour la génération suivante s'estomperont les oppositions raciales ou religieuses au sein de la famille ou de la communauté. Mais l'interculturalité n'est-elle pas incompatible avec une société hiérarchisée ? Cette notion ne suppose-t-elle pas un idéal égalitaire ? Sinon ne serait-elle que pur angélisme ?

D'autre part, n'y a-t-il pas, ou n'y a-t-il pas eu interculturalité en jeu dans tout processus d'acculturation ? Entre le local et le global, mais surtout peut-être entre l'individuel et le local ? Mais arriver à l'individuel, c'est poser la question de l'identité. Car, comme je l'ai entendu dire récemment, l'ouverture radicale à tous les vents de l'altérité n'impose-t-elle pas de faire abstraction de soi-même ? « Liberté, égalité, diversité » serait le nouveau slogan afin de valoriser la diversité dans une société s'uniformisant. Pour nous inciter à réfléchir, j'introduirai ici encore le pessimisme de Lévi-Strauss :

L'ethnologue hésite... à croire, comme on l'y incite trop souvent, que la diffusion du savoir et le développement de la communication entre les hommes réussiront un jour à les faire vivre en bonne harmonie, dans l'acceptation et le respect de leur diversité. (1983 : 46)

Toutes ces réflexions de Claude Lévi-Strauss, qui aujourd'hui font aussi figure d'hommage au lendemain de sa mort, peuvent-elles nous éclairer sur l'interculturalité ? Dans chacune de ces citations, il fait l'hypothèse que chaque culture reste relativement homogène. Or, un phénomène en expansion, dû à l'immigration, est à la base du développement de la notion d'interculturalité : il existe des sous-groupes dotés des cultures différentes à l'intérieur même d'une culture donnée. C'est un phénomène très ancien ici, dans l'île de La Réunion, mais relativement nouveau ailleurs, ou bien perçu de manière très différente...

Mais lorsque les différences se trouvent et se revendiquent à l'intérieur même d'une société, portées par des individus ou des communautés d'individus, peut-on encore parler d'interculturalité sans nier l'idée même de culture ? Intervient ici encore l'individualisme propre à la société occidentale, une société paradoxale à tous les niveaux, puisque l'individu est amené à vouloir tout et son contraire : ressentir et comprendre, croire et comprendre pourquoi l'on croit, être unique et appartenir à une communauté, désirer s'y fondre, ne devoir rien à personne tout exigeant beaucoup des autres, etc.

DES SOCIÉTÉS AMÉRINDIENNES

Après ces remarques certainement discutables, je vais reprendre ma position d'ethnologue pour aborder, comme on me l'a demandé, le problème des dynamismes et des évolutions au sein des sociétés dites « traditionnelles », dus à leurs relations mouvementées avec des sociétés de type occidental. Je développerai surtout l'exemple des Indiens Wayuu du Venezuela et de Colombie, auto-dénommés Wayuu, avec qui j'ai collaboré durant une quinzaine d'années. Il s'agira d'observations simples, mais toutes révèlent une réalité complexe. La question générale est la suivante : assiste-t-on dans les sociétés amérindiennes à une perte irrémédiable de la diversité culturelle ? Ou bien, plus cruellement : l'interculturalité serait-elle fatale aux sociétés amérindiennes ? D'un compte-rendu d'une réunion indigéniste au Venezuela, retenons la phrase suivante :

Les représentants des populations indiennes du pays demandèrent aux responsables du gouvernement de respecter leur identité ethnique, leur vision du monde, leur mode de vie ancestral, bref, leur indianité. (*Boletín Indigenista Venezolano*, Tomo XIX, 15, Caracas, 1980 : 8)

Prise au pied de la lettre et à peine caricaturée cette déclaration affirme implicitement qu'il existe des sociétés indiennes homogènes, représentables par des individus reconnus par tous comme les défenseurs d'une indianité menacée par la société occidentale. De fait, trois thèmes sont concernés par cette déclaration : les rapports avec les sociétés nationales, les notions d'identité ethnique et d'indianité, enfin la question des représentants, des « leaders ».

Le cas spécifique mais exemplaire des Wayuu est le « cas-moyen » d'une société ni quasi-autarcique comme l'ont été longtemps certaines sociétés des basses terres amazoniennes, ni soumise à un système de pouvoir ou d'administration nationale comme les sociétés paysannes des hautes terres andines ou centraméricaines, ni vouée à un statut de réserve, comme les sociétés d'Amérique du Nord. Les relations entre sociétés traditionnelles et sociétés nationales sont souvent perçues spontanément comme unilatérales. L'avance des secondes déterminerait le recul des premières ; l'acculturation ferait place à la tradition. Ce schéma simple est rarement satisfaisant. L'exemple wayuu le montre clairement.

Dès l'installation des premiers Espagnols des Wayuu leur volèrent du bétail, poussés par la facilité, la curiosité ou la faim. A partir de ce « point-zéro »—encerclément par les Blancs et action des Indiens contre les troupeaux de ces derniers—intervinrent des déséquilibres et des réadaptations en chaîne. Considérant d'abord le bétail comme un gibier avantageux, les Wayuu adoptèrent bientôt l'élevage. Cette technique difficile, volontairement empruntée, s'est progressivement diffusée. Mais ces premières razzias provoquèrent les vives réactions des colons espagnols. Pour y faire face des Wayuu imitèrent leurs adversaires en montant des chevaux initialement raziés, puis bientôt élevés. Ainsi résistèrent-ils victorieusement aux tentatives militaires organisées contre eux. Plus tard, et dans le même but, ils obtiendront des pirates venus piller les navires Espagnols des armes à feu en échange de bétail sur pied ou de viande.

Les premiers Wayuu qui se mirent à pratiquer l'élevage accumulèrent le bétail et leurs clans ou lignages rivalisèrent bientôt de richesse. Ainsi est née la hiérarchisation et la violence entre lignages rivaux. Au début du XXème siècle, on voit les groupes les plus riches provoquer les plus faibles pour justifier des guerres dont ils sortent toujours les vainqueurs, s'appropriant alors le cheptel, asservissant les jeunes gens et les femmes, vendant les hommes comme ouvriers agricoles. Mais grâce au travail salarié, initialement forcé, des Wayuu « raziés » ont pu acheter du bétail et regagner leur contrée. Cela a créé un important surpâturage qui a entraîné à son tour un grave exode rural... De plus, la division arbitraire du territoire par une frontière divisant la population en Wayuu colombiens et Wayuu vénézuéliens a favorisé la contrebande et le commerce... En bref, en contact permanent avec l'Occident depuis près de cinq siècles, les Wayuu ont pratiqué le métissage culturel et le métissage biologique.

Cette énumération partielle laisse percevoir la complexité de l'histoire. On est donc loin de cette image selon laquelle des sociétés indiennes immuables subirent passivement l'activisme conquérant des sociétés occidentales. Mais, il faut le noter, cette illusion de passivité ou d'immobilisme est entretenue par nombre de sociétés indiennes. Témoins en sont les Wayuu :

Les moutons, les vaches, les chevaux sont de la Guajira (la terre des Wayuu). Soleil est leur maître. Ceux qui affirment qu'ils viennent d'ailleurs disent des mensonges. Ils furent donnés par Maleiwa, le héros culturel, de même que les arcs et les flèches, les fusils et les balles, les outils de fer.

La société wayuu a donc assimilé dans ses mythes et dans son symbolisme des faits empruntés à la société occidentale, comme si elle voulait

donner d'elle-même l'image de l'immobilité, d'une tradition remontant au temps primordial. Les Blancs eux-mêmes sont acteurs dans cette mythologie puisque les *wanülüü*, puissants esprits mortifères, leur sont associés et revêtent leur apparence. Cette fiction est caractéristique de la pensée des sociétés de tradition orale toujours à la recherche d'une grande cohérence. Mais c'est certainement aussi une manière de défendre son identité culturelle en niant le plus possible la pénétration et l'influence pourtant évidentes de l'Occident.

Cette mise au point ne doit pourtant pas cacher l'essentiel. La société wayuu est encerclée par la société occidentale, aspirée par elle, soumise à de constantes pressions. Cependant, par rapport à d'autres, elle a eu la « chance » d'être installée sur un territoire assez stérile et peu convoité et celle de pouvoir combattre quasi à armes égales contre les Blancs. D'où sa relative indépendance. Mais sa survie et son sort sont aujourd'hui en grande partie dans les mains de l'Occident..

Actuellement d'ailleurs, beaucoup de sociétés traditionnelles sont bipolaires : d'un côté il y a ceux qui sont restés dans le territoire traditionnel, de l'autre ceux qui ont fait le voyage en ville et y sont restés. Les Wayuu sont même tripolaires ! Il y a les Wayuu des villes, définitivement immigrés, les Wayuu de la tradition, et entre eux deux, les métis, chacun véhiculant des valeurs culturelles tendant à diverger. Sans parler des inégalités qui sévissent à l'intérieur et entre chacun de ces sous-groupes... Abordons maintenant le thème de l'indianité.

« Nous les Indiens civilisés » dit un petit marchand wayuu. « Nous le peuple wayuu » clame à Paris, à la tribune d'un colloque international un représentant wayuu, sociologue, fils de métis et époux d'une étrangère. « Nous les Wayuu de Colombie » proteste au Ministère un gros trafiquant indigène. « Selon la manière des anciens » dit modestement un petit éleveur, le stéréotype du « Wayuu traditionnel non acculturé ».

Cela suffit à révéler la complexité d'une seule société dite simple. Et il ne faut pas l'oublier, chaque société amérindienne a sa propre religion, sa vie matérielle et son organisation sociale, inscrits dans un temps historique propre. Alors, pourquoi parler d'indianité ? Cette notion serait-elle traditionnelle ? Y aurait-il des mots autochtones pour la dire ? Non, bien sûr ! Les notions paradoxales de négritude ou d'indianité sont des réponses historiques à ces autres catégories générales imposées par la société coloniale : celles de « nègres » et « d'indiens ». Pour les colons, les nègres ou les indiens étaient les esclaves et colonisés d'Afrique ou d'Amérique, tous ces

autres, inférieurs et colonisables. Parler de négritude ou d'indianité est, à l'origine, un acte de révolte, qu'on appellerait aujourd'hui un acte de « contre-hégémonisme ». C'est revendiquer la différence brimée et s'en servir comme arme. Mais défendre l'indianité ou la négritude en général, c'est à la fois englober et exclure, généraliser et simplifier. C'est réduire la multiplicité et l'hétérogénéité indiennes ou africaines à un « esprit indien », ou un « esprit africain ». Par exemple, en 1982 le Conseil des Indiens d'Amérique du Sud déclarait :

Nous peuples indiens, sommes descendants des premiers habitants de ce continent ; nous avons une histoire commune, une personnalité ethnique qui nous est propre, une conception cosmique de l'existence et, en tant qu'héritiers d'une culture millénaire et après cinq cents ans de séparation, nous sommes de nouveau unis...

Pour les dominés parler de négritude ou d'indianité, c'est donc supposer occuper des positions identiques face au système colonial ou national et c'est désirer se retourner unis contre lui. C'est une sorte « d'universalisme de réaction » en réponse aux indiscutables pratiques déstabilisatrices de l'Occident. C'est une prise de conscience, mais au prix d'une aliénation secondaire, du même type que celle dénoncée. Voilà pourquoi certains voient dans la défense de l'indianité une forme de « colonialisme spirituel ».

Une fois encore prenons l'exemple wayuu. En langue vernaculaire, le *wayuu*, c'est l'être humain wayuu, homme ou femme, qui s'oppose à l'*alijuna*, mot désignant le Blanc. Ce dernier, favorisé dès la création du monde, est porteur de mort ou de malheur, mais peut avoir aussi des pouvoirs surnaturels bénéfiques, comparables à ceux des chamanes ou des divinités. Ainsi s'exprime le mythe qui repère bien, en affirmant cela, une faille dans l'autarcie originelle...

Mais la réalité est plus complexe. Elle reflète les différents types de relation que les Wayuu entretiennent avec les Blancs : constantes s'ils sont métis, très étroites s'ils sont marchands ou contrebandiers, distantes et rares, s'ils sont éleveurs isolés. Des termes d'adresse expriment subtilement cette diversité, cette relative « indianité wayuu ». Être traité de *wayuu* par un métis peut être pris pour une marque de mépris; qualifier quelqu'un de *wayuu mestisü* (de l'espagnol *mestizo*) lorsqu'on se dit soi-même un « authentique wayuu » (*wayuu shimüin*), c'est un peu l'exclure... Parler seulement la langue wayuu signifie l'indianité wayuu par excellence mais refuser de parler l'espagnol quand on le connaît c'est manifester à ses locuteurs indiens ou métis une position politique marquée. Truffer la langue wayuu de jurons es-

pagnols, c'est afficher sa « modernité ». Réapprendre le wayuu, lorsqu'on est un métis scolarisé, pour le parler devant une instance indigène nationale ou internationale, c'est signifier son authenticité...

Il faut donc soigneusement distinguer cette « indianité spécifique », cette « ethnicité », de « l'indianité en général » qui fut un « moment idéologique actuel de la conscience de l'indien d'être indien en tant que tel, » et qui se rapproche de cette notion « d'identité culturelle » dont C. Lévi-Strauss (1977) a dit qu'elle est « une simple limite théorique à quoi ne correspond aucune expérience réelle ». Mais cette indianité spécifique ne pose-t-elle pas le problème des limites de la notion d'interculturalité ? Car il y a—ou il y eut—dans la société wayuu très hiérarchisée et aujourd'hui un peu éclatée des sortes de sous-sociétés aux cultures et aux valeurs divergentes.

Évoquons maintenant le problème des « caciques » ou des « leaders indigènes ». La notion de leader, de chef ou de représentant d'une société ne va jamais de soi, contrairement aux stéréotypes entretenus par les westerns et l'administration coloniale ou indigéniste. Dans de nombreuses sociétés amérindiennes d'Amérique Latine, par exemple, l'administration a créé des chefs de toutes pièces en qualifiant de « caciques » tous les intermédiaires indiens ou métis dont elle s'est servi pour manipuler les sociétés traditionnelles. Qu'en est-il chez les Wayuu ?

En temps de paix, un matrilineage reste indépendant, chaque groupe est représenté par un porte-parole, un parent du lignage, un « oncle maternel ». La notion de représentant ou de leader est née d'une histoire récente. Elle fut induite par l'Occident. En 1980, côté Venezuela, plusieurs personnes se présentaient comme « leaders indigènes ». Tous étaient métis, de père non indien et de mère wayuu, tous avaient reçu une formation scolaire poussée et tous étaient reconnus par la société nationale, l'un en tant qu'écrivain, l'autre en tant qu'universitaire, le troisième en tant que fonctionnaire de l'administration indigéniste. Tous militaient pour la défense de l'altérité wayuu, selon des points de vue différents—humanisme, marxisme, opportunisme...—reflétant bien leur origine et leur position sociale, aussi bien dans la société nationale que dans la société indigène.

Souvent métis, les nouveaux leaders indigènes occupent donc dans leur société des positions ambiguës leur permettant d'être les agents de transformations sociales dont ils subissent eux-mêmes les effets. Ils peuvent aussi devenir vite des stratèges. Mais, selon l'optique ethnocentrique et parfois quasi coloniale des sociétés nationales, ces « Indiens civilisés » ne sont tout de même pas de « vrais Indiens ». Même s'ils affirment qu'ils le sont, ils ne correspondent pas au stéréotype. Cette position ambiguë peut avoir un

double effet. Si ces « leaders » sont dociles, la tâche des fonctionnaires nationaux en sera simplifiée. S'ils se montrent trop critiques, on pourra les rejeter au nom d'un manque de représentativité. En fin de compte la société occidentale reste dominante, jusque dans la définition de l'indianité...

Enfin, j'évoquerai un dernier paradoxe. Les nouveaux leaders des sociétés indiennes doivent, en apparence au moins, soutenir le système traditionnel. Mais leur politisation forte, leur succès, en menace les représentants légitimes, qu'ils déposent en partie de leur pouvoir traditionnel. D'où de nouveaux dynamismes. Puisque la fréquentation des Blancs devient l'emblème de la force indienne, les leaders traditionnels peuvent eux-mêmes chercher cette fréquentation. Sinon, ils perdront leur pouvoir.

L'indigénisme officiel est la politique des organisations nationales concernées par le présent et l'avenir des sociétés indiennes. Il est paradoxal. Cet indigénisme reconnaît la pluralité ethnique et donc la nécessité de politiques spéciales adaptées aux peuples indigènes considérés comme fragiles ou parfois même infantiles. Mais ces politiques ont toujours pour but l'assimilation progressive. On reconnaît donc l'altérité pour mieux la réduire ou la contrôler. Et cette reconnaissance, même fictive, peut susciter chez les intéressés des demandes spécifiques qui, si elles sont refusées, renforcent le sentiment d'altérité. De même, aujourd'hui, la manipulation de groupes indigènes lors d'élections peut créer une conscience politique entraînant des effets semblables.

Enfin toute action gouvernementale peut-être interprétée soit comme favorable aux populations indigènes, soit comme manipulation indirecte à des fins politiques nocives. La défense de la tradition peut être aussi interprétée comme un néo-colonialisme pervers visant à retarder davantage les sociétés traditionnelles afin de les exploiter plus longtemps et plus commodément. On se trouve là devant une difficulté irréductible. Dans tous les cas ces jugements de valeur témoignent d'un indéniable ethnocentrisme puisqu'ils nient implicitement la possibilité de prise d'initiatives par les populations indigènes, ce que contestent les nouveaux leaders selon des mots et des voies qui nous sont familiers.

L'Occident serait-il tel que non seulement il a détruit ou bousculé mais qu'il impose les formes des discours et des méthodes dénonçant cette destruction ou cette conquête ? Citons rapidement un autre exemple, celui des Indiens kuna du Panama. Leur territoire—une quarantaine d'îles coralliennes et les terres adjacentes—a été reconnu comme partiellement autonome après qu'ils se soient révoltés, dans les années 1920, contre les pressions « civilisatrices » exercées par le récent État panaméen.

Depuis le siècle dernier, la société *kuna* est entrée progressivement dans une économie de marché avec la production quasi intensive des noix de coco, devenues une sorte de monnaie. Mais, dû à son organisation sociale, économique et politique, cette introduction a encouragé un développement économique autogestionnaire au lieu d'accroître sa dépendance et sa marginalisation comme ce fut le cas d'autres sociétés. Jusqu'à présent, elle a même renforcé l'identité culturelle et suscité des innovations communautaires. Les hommes ont formé des « sociétés » dont les membres se partagent le travail de la terre ou de la pêche en pratiquant la rotation des tâches, et utilisent le capital et les profits pour acquérir en commun des outils ou des produits étrangers ou pour animer des magasins ou des sortes de clubs. Plus tard, stimulées par des femmes du *Peace Corps* nord-américain, les indiennes ont créé des coopératives de *molas*, ces extraordinaires tableaux en tissus sur lesquels les femmes bâtissent leur corsage.

Curieux de nouveautés, les Kuna ont un grand sens de l'expérimentation, dans tous les domaines, technique, politique et même religieux. Ils adaptent et mettent à l'épreuve telle ou telle pratique observée chez les Blancs, quitte à en faire la critique et à la rejeter si l'expérience ne les convainc pas. Les exemples sont nombreux.

Malgré son vœu d'indépendance et de contrôle, son endogamie extrême prohibant pratiquement tout mariage avec des non-Kuna, la société change vite. Dans certaines îles, les grandes familles matrilocales se divisent, les huttes collectives font place à plusieurs petites cases... Plutôt que de participer aux travaux communautaires ceux qui préfèrent payer une amende plutôt que de s'y soumettre sont de plus en plus nombreux. Impliquant des dépenses importantes, les cérémonies rituelles sont plus rares, on choisit plutôt de dépenser pour des causes privées. Les besoins en argent augmentent dans les îles les plus modernistes, qui comptent un grand nombre d'émigrés partis pour les satisfaire. Le mobilier s'occidentalise, l'espace ouvert des grandes huttes est envahi. Chaises, fauteuils ou même lits et divans récupérés remplacent les petits bancs de bois et les hamacs. Plusieurs îles sont aujourd'hui moins soignées, et cette perte d'esthétique reflète l'émergence d'une disharmonie sociale. Dans les rares îles qui ont adopté l'électricité, radios et télévisions couvrent parfois de leurs émissions brailardes les chants des conteurs ou des thérapeutes et les berceuses. Des jeunes gens revenus de la ville, portant lunettes noires, chaussures montantes et culottes courtes, le baladeur à l'oreille, côtoient et souvent agacent les petits vieux discrets. Des jeunes filles moulées dans des minijupes se mêlent aux femmes vêtues de l'habit traditionnel, qui efface les

formes... Les signes du monde occidental sont peu à peu intériorisés par la jeune génération. Jusqu'où pourra aller cette attirance pour de la nouveauté, compensée pour le moment par le vœu des « autorités » de l'évaluer, de la contrôler et de la déjouer, sans mettre en danger l'équilibre même de la société ?

La société entière subit une lente dérive. L'enseignement des mythes et de la morale dispensé par les vieux dans de la grande maison des réunions tente de compenser celui de l'école. C'est un équilibre instable, malgré des efforts acharnés pour intégrer sans détruire. De même, l'art des molas dérive lentement. Les traditionalistes le déplorent : « Aujourd'hui, on n'a pas les mêmes yeux. Beaucoup ne savent plus combiner les couleurs. On copie n'importe quoi »... Un autre facteur contribue à cette dérive : des femmes émigrées à la capitale organisent des sortes d'écoles de couture qui, plus encore que les coopératives, ont intériorisé des valeurs occidentales. On y « apprend à dessiner », comme dans les classes primaires panaméennes... C'est un facteur d'appauvrissement esthétique. Les Kuna en sont d'ailleurs semi-conscientes, mais cette conscience s'effrite. Lorsqu'en 1989, je montrais des images de molas faites par leurs ancêtres, elles affirmaient que « les grands-mères ne savaient pas dessiner », ajoutant aussitôt que « leurs œuvres étaient très belles »... En 1996, elles insistaient surtout sur la maladresse du dessin, l'imperfection des détails, évoquant rarement la force expressive de l'ensemble : elles étaient plus nombreuses à avoir « appris à dessiner ». Enfin, si la réputation des molas a contribué à renforcer la fierté ethnique des Kuna, elle a incité les autorités nationales à promouvoir leur artisanat, mais aussi leur style de vie, les poussant ainsi à un exotisme folklorique à valeur touristique. Entre la société panaméenne et la société kuna il n'y a donc pas interculturalité, mais acculturation progressive, et la société traditionnelle elle-même se divise. C'est le pot de terre contre le pot de fer...

Ces divers paradoxes révèlent d'une part une dépendance réelle des sociétés indiennes et de la société occidentale. Cette dépendance est irréversible et la société occidentale et son attrait restent dominants. L'évolution passée du « système » montre qu'il est vain d'espérer revenir à un état antérieur. On ira vers un état autre. Car il y a des variables sociales et économiques indissolublement liées et soumises à des lois propres sur lesquelles il semble impossible d'agir. De plus, en admettant un instant qu'on le puisse, la reconstruction consciente d'une culture ancienne serait un processus d'un tout autre ordre que celui qui a prévalu à la construction même de cette culture, qui relève en grande part de processus inconscients. Ceux qui étudient la mythologie en savent quelque chose. Mais l'indianité comme prise

de conscience a déjà produit et produira encore des effets, comme tous les autres mouvements. Et de ce point de vue elle participe à cette irréversibilité. L'interculturalité, vous le voyez, est en tout cas loin d'être réalisée, ni même d'être envisagée.

Que constate-t-on depuis la Conquête ? La majorité des sociétés traditionnelles témoignent d'un même phénomène le nivellement progressif des différences. L'écart entre le mode de vie des groupes les plus traditionalistes vivant isolés et celui des groupes le plus acculturés exilés en ville semble diminuer régulièrement. D'autre part, ces paradoxes témoignent d'une expansion notable de cette caractéristique de la pensée occidentale qui est de généraliser, d'universaliser. Cet ethnocentrisme contaminant, cette difficulté à accepter la complexité et la diversité, qui menace déjà bon nombre d'actes et de forces « indianistes ».

Pour en donner une image simple, représentons-nous une société traditionnelle actuelle par un ensemble de cercles concentriques. Chaque anneau délimité par ces cercles correspond à un mode de vie caractéristique, plus ou moins modifié selon sa distance au centre. Le cercle central représente le groupe le plus traditionnel l'anneau extérieur le groupe le plus acculturé. Au delà du dernier cercle, c'est la société occidentale locale. Initialement, il y avait un seul cercle et un contraste maximal, noir/blanc, par exemple. La tendance générale, en fonction du temps, est la diminution du cercle central, jusqu'à sa totale disparition. Cette image trop simple a pour seul but de concrétiser cette idée d'irréversibilité Reste-t-il alors la seule nostalgie d'avoir été indien ? Et est-ce alors seulement que pourra naître l'interculturalité ?

Mais restons optimistes : il y a encore une grande variété des réponses locales. De ce point de vue, la Réunion serait peut-être un cas extrême, pour lequel la notion d'interculturalité semblerait être un gage d'avenir et de pérennité. Il n'y a pas ici la revendication d'une culture autochtone, puisqu'au 16^e siècle l'île était encore inhabitée, mais un passé esclavagiste pluriculturel. Le but de cette interculturalité serait simplement de comprendre, de relativiser, et d'atténuer les différences résultant de l'hétérogénéité culturelle et hiérarchique des vagues d'immigrants qui ont jusque-là établi et défendu ces hiérarchies. La culture réunionnaise deviendrait ainsi exemplaire.

Pour conclure, je terminerai encore en ethnologue, et de manière plus personnelle, en lisant une réflexion notée dans *Les Praticiens du rêve* (Perrin, 1992) :

A chaque retour de terrain, lorsque, venant de lieux où « la tradition » semblait préservée, je séjournais aux marges du territoire indigène ou dans les faubourgs de Maracaibo pour visiter les descendants ou les parents exilés de ma « famille wayuu », j'éprouvais un choc : les institutions, les mécanismes que je m'étais efforcé de comprendre, les modèles que j'étais venu mettre à l'épreuve semblaient hors de propos ou dérisoires dans un monde où les contraintes nouvelles étaient telles que le système traditionnel devenait désuet...

Face à ces contradictions l'ethnologue éprouve parfois solitude et lassitude. Il doit pourtant se défier d'une vision radicalement pessimiste, devenue de tradition dans les ouvrages ethnographiques et propre à la pensée immédiate qui oppose sans cesse le « de mon temps » à « l'aujourd'hui »... En 1893, revenant de chez les « Indiens goajires », le voyageur H. Candelier concluait son livre en affirmant qu'on ne les coloniserait pas, on les détruirait. Il leur promettait une décennie de survie. Plus de cent ans après, la culture wayuu s'est certes modifiée, mais elle est encore bien vivante.

Il existe donc encore de petites différences...

Michel PERRIN⁸

Bibliographie

- GIRARD, René, « Les bons sauvages et les autres » in *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- LEVI-STRAUSS, Claude, « Race et histoire » in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- LEVI-STRAUSS, Claude « Race et culture » in *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- LEVI-STRAUSS, Claude et al., *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, Grasset, 1977 (rééd. PUF « Quadrige », 2007).
- PANOFF, Michel et Françoise, *L'ethnologue et son ombre*, Paris, Payot, 1968.
- PERRIN, Michel, *Le chemin des Indiens morts*, Paris, Payot, 1976 (3^e éd., coll. "Payot-poche", 1996).
- PERRIN, Michel, *Les praticiens du rêve*, Paris, PUF, 1992 (2^e éd. PUF, coll. « Quadrige », 2001)
- PERRIN, Michel, *Tableaux kuna*, Paris, Arthaud/Flammarion, 1998 (4^e éd. 2008).

⁸ Directeur de Recherche au CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France. michel.perrin@college-de-france.fr.