

David Berliner

PERDRE SA CULTURE

Z
S

2018
ZONES SENSIBLES
Pactum serva

À la mémoire de ma grand-mère, Rosa Hamel.

*Tel est l'homme nostalgique absorbé dans l'auscultation
d'un passé défunt qu'il ne pourra jamais ranimer.*

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*

Pourquoi devrais-je me préoccuper des générations futures ?

Qu'ont-elles fait pour moi ?

GROUCHO MARX

Tu t'souviens de jours anciens et tu pleures.

Serge GAINSBORG

Introduction

La perte culturelle et le désir de transmettre

Mais où sont les neiges d'antan ? [...] Mais où sont les héros d'antan ? [...] Mais où sont nos doctes et savants d'antan ? Où sera bientôt notre pédagogie d'antan ? [...] Mais où est notre habitat d'antan ? [...] Mais où sont les politiques et les stars d'antan ? [...] Mais où sont les seigneurs d'antan ?

Michel SERRES, *Temps des crises*

Quatre courtes vignettes pour commencer. *L'identité malheureuse* d'Alain Finkielkraut, publié en 2015, a caracolé en tête des ventes dans les librairies du monde francophone. Empreint d'une nostalgie pour une singularité et une chaleur françaises, il charrie une peur des changements contemporains, notamment de l'immigration et de l'islam, et une dénonciation de la mondialisation conduisant inexorablement à l'uniformisation et à l'oubli. Il représente, à l'envi, le déclinisme à la *française* et son succès commercial n'est pas anodin. Nous voici maintenant à Luang Prabang, une ville inscrite au Patrimoine mondial de l'Unesco et située au nord du Laos, en décembre 2008. Trois Hollandais discutent dans l'enceinte du temple Vat Nong Sikhounmuang, l'un des trente-quatre monastères de cette ville religieuse. Au sortir du temple, l'une des touristes s'exclame avec un ton dépité: «c'est dommage. Ils ne portent plus leurs vêtements traditionnels.» Partons ensuite en Guinée-Conakry,

où je me trouve dans le courant de l'année 2001, dans la région maritime qui porte le nom de Basse Côte. Alors que je l'interroge sur le passé religieux de ses parents, le « temps de la coutume », un jeune homme d'une vingtaine d'années m'explique qu'« il n'y a plus rien. On ne nous a pas transmis. Nous, les jeunes, on ne connaît rien ». Enfin, retour à Paris : en mars 2008, au siège de l'Unesco, un anthropologue américain devenu fonctionnaire à la section du Patrimoine immatériel, s'exclame qu'« ici, ce que l'on fait, c'est justement de transmettre ce qui ne se transmet plus, ou pas bien »¹.

Mais qu'y a-t-il donc de commun entre le livre de Finkielkraut, le discours de ces voyageurs, celui de jeunes Guinéens et d'un fonctionnaire de l'Unesco? Bien qu'appartenant à des environnements sociaux et culturels différents, ne s'exclament-ils pas à l'unisson que les cultures se perdent et que la transmission ne s'opère plus comme elle le devrait? C'est un fait: les constats de perte se multiplient autour du globe. Le propos de cet ouvrage est de raffiner notre compréhension des modalités contemporaines que prend la perte culturelle en divers contextes et, surtout, d'examiner les formes rhétoriques qui en posent le diagnostic. Il s'adresse aussi bien aux chercheurs en sciences sociales (anthropologues et sociologues), qu'aux spécialistes du patrimoine et des études mémorielles et muséales, aux philosophes, aux historiens, aux psychanalystes et psychologues, aux politologues ou aux géographes.

Le tout-perdre

On pourrait l'appeler le « tout-perdre » contemporain. « On perd notre culture », « on a abandonné nos coutumes », « les traditions se perdent », « tout fout le camp », « les jeunes ne s'intéressent plus au savoir des anciens »: la perte se décline désormais sous toutes les formes. La perte de la culture, de l'identité, des traditions, du savoir, des racines, et leurs conséquences, constituent un thème mobilisé, nostalgiquement, par d'innombrables individus et collectifs. La nostalgie, cette « réaction contre l'irréversible » (Jankélévitch 1974, p. 299), représente un angle passionnant pour étudier les questions de l'identité et de la culture². Alors que dans son roman

L'ignorance Milan Kundera décrit son héros, Josef, un homme tchèque désintéressé de son passé, comme souffrant de « l'absence de nostalgie » (2005, p. 87), dans de nombreuses parties du monde il semble y avoir un surdosage de nostalgie, une réponse à l'« accélérisme³ » moderne (Berliner 2014).

À première vue, la nostalgie est un sentiment douloureux né du constat que la temporalité humaine est irréversible et que le retour au passé est impossible⁴. Il existe, cependant, une variété de tonalités nostalgiques qui mettent en jeu des investissements cognitifs et émotionnels multiples. Certaines nostalgies sont plus ou moins déconnectées de sentiments intenses et ne mobilisent pas d'émotions négatives, telle la rêverie douce-amère que je ressens pour des moments uniques de mon enfance, mais que je ne souhaite pas ressusciter – une nostalgie heureuse, en quelque sorte. D'autres se sentent nostalgiques de lieux et d'époques qui ne sont aucunement liés à leurs origines, comme la philosophe Barbara Cassin (2013), juive hongroise née à Paris mais qui ressent une nostalgie incontrôlable pour la Corse. Mieux encore, la nostalgie peut être complètement dissociée d'expériences personnelles passées. Je pense ici à mon regret pour Mai-68, un moment intellectuel idéalisé que j'associe à des auditoires enfumés et à une grande liberté sexuelle, mais que je n'ai pas vécu personnellement. Partout dans le monde, de jeunes patriotes sont nostalgiques d'un pays qu'ils n'ont pas connu et qui n'a probablement jamais existé. Je suis toujours surpris par l'enthousiasme de mes étudiants pour des styles musicaux – le punk ou le rock des années 1970 – qui appartiennent plutôt à la génération de mes parents.

Michael Herzfeld a judicieusement inventé le concept de « nostalgie structurelle » pour dépeindre « ce regret mélancolique » (Herzfeld 2007, p. 175) d'un passé magnifié qui se caractérise par « sa reproductibilité dans la succession des générations » (*Ibid.*) et sert les alibis politiques et moraux d'aujourd'hui. De son côté, Renato Rosaldo (1989, p. 107) définit la « nostalgie impérialiste » comme ce « chagrin pour ce que l'on a détruit », en se référant ici à la nostalgie primitive des premiers anthropologues qui se lamentaient de la disparition de sociétés sous le joug du colonisateur – un

aspect que j'explorerai plus loin. Enfin, Arjun Appadurai décrit sous le nom de «nostalgie en pantoufles» (Appadurai 2005, p. 131), une propension chez les individus à pleurer ce qu'ils n'ont jamais perdu eux-mêmes. Notion heuristique bien utile, cette *armchair nostalgia* se manifeste surtout au sein des champs patrimoniaux et touristiques, notamment par l'angoisse (désormais commune aux experts du patrimoine et à de nombreux touristes) de perdre la diversité culturelle («cette nostalgie du pays qu'on ignore» évoquée par Baudelaire dans *L'invitation au voyage* [1869, p. 49]) et les traces du passé face aux ruptures de l'histoire.

Comme on le verra dans le deuxième chapitre, la nostalgie constitue une force patrimoniale majeure. Irréversibilité du temps et lamento sur la disparition semblent, de fait, deux dimensions fondamentales des figures contemporaines de la perte. Depuis les années 1960 et 1970, décennies de grands bouleversements sociaux en Europe et aux États-Unis, une véritable culture de la nostalgie s'est développée en Occident (Davis 1979). Un engouement glorifiant les modes de vie et les objets d'antan qui peut être observé aujourd'hui dans le succès croissant des marchés aux puces et d'antiquités, de la nourriture bio, de la permaculture, des friperies vintage, des téléphones portables rétro, des émissions historiques à la télévision, des techniques d'accouchement dites «naturelles», des écomusées, du tourisme rustique et ainsi de suite, ces retromanies envahissant même les nouvelles technologies (comme Instagram qui rend vos photos instantanément nostalgiques⁵). Et les médias ne sont pas en reste (Niemeyer 2014), littéralement submergés de productions aux relents nostalgiques, de *Mad Men* à *Downtown Abbey* en passant par les nouveaux épisodes de *Star Wars*. «La culture populaire, écrit Simon Reynolds, est devenue obsédée par le rétro et avide de commémorations» (2012, p. 7), et elle s'est mise à consommer de la nostalgie en abondance⁶. Partout règne le «c'était mieux avant!», une perspective que Michel Serres (2017) discrédite habilement avec beaucoup d'humour.

C'est au regard du tout-perdre actuel que les notions de culture, de patrimoine et d'authenticité – cette grande obsession des Modernes –, forment un trio inséparable. Elles

sont devenues des justifications morales en elles-mêmes, entourées d'une aura d'évidence et d'autorité. Face à l'accélération de la globalisation productrice d'effacement (Rosa 2010), la transmission aux générations futures, si précieuse parce qu'elle est en crise, est désormais une *valeur* aussi bien individuelle que politique. De même que l'impératif imposant de retrouver ses racines, notion dont Maurizio Bettini souligne la puissance de la métaphore arboricole⁷, constitue une injonction morale car, selon cette sagesse que l'on entend partout, «il faut savoir d'où on vient pour aller de l'avant». Sans quoi l'on se trouve déraciné, anormal. «Savons-nous et pouvons-nous encore transmettre?», s'inquiète Alain Finkielkraut, dont les interventions omniprésentes dans les médias véhiculent une nostalgie pour une France d'antan (Finkielkraut 2013, p. 137)⁸.

Nombreux sont les usages politiques contemporains de la culture et de sa nécessaire transmission. En Europe, des politiciens invoquent le trope de la transmission «en crise» à des fins nationalistes, pour dénigrer des groupes d'individus accusés de déracinement (ces derniers ne sauraient plus apprendre ni transmettre les «bonnes» valeurs) et, dans le même mouvement, réaffirmer un éthos national partagé. Presque partout sur le globe, l'on assiste à la rapide progression d'une rhétorique décliniste, souvent empreinte de racisme. Pour certains, user du thème de la perte représente une manière socialement et politiquement acceptable d'exprimer leur peur ou leur haine de l'autre. Aux États-Unis, les suprémacistes blancs, avec leurs croix gammées et leurs drapeaux confédérés, considèrent que la «culture blanche» est menacée par l'existence d'autres groupes ethniques. Un discours similaire, avec certes des variantes régionales et des intensités différentes, circule en Europe où beaucoup insistent sur le risque de perte véhiculé par la présence «envahissante» de minorités culturelles (en particulier les musulmans). Qu'il suffise de penser aux débats agités sur les racines chrétiennes de l'Europe et aux discussions houleuses sur la laïcité en France, ce patrimoine français qui, vu des États-Unis, est le révélateur d'enjeux nationalistes et islamophobes (Asad 2006). Loin de moi l'idée de

pathologiser le souci de transmettre, mais l'on ne peut que constater l'inflation inquiétante qu'il prend chez certaines élites politiques. Qui sont ceux qui sont désignés (par qui?) comme les «perdants culturels»? Les jeunes des banlieues issus de l'immigration? Les paysans? Les migrants et les exilés? Les minorités culturelles? Mais aussi, au loin, les Africains? Les Papous? Qui sont donc les «sans culture» et les «sans racines» d'aujourd'hui? À bien y regarder, transmettre et parler de transmission, c'est l'exercice d'un pouvoir, comme en attestait très justement Walter Benjamin quand il soulignait qu'«il n'y a pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de mains en mains» (Benjamin 2000, p. 433).

Alors que, par ailleurs, les anthropologues se sentent de plus en plus inconfortables à les utiliser, ces idées que l'on appellera «patrimonialistes» sont déployées par de nombreux individus et collectifs. La plupart du temps, leur intention est l'affirmation de soi dans un contexte perçu comme mondialisé et déracinant. Pensez au succès du livre *Racines* d'Alex Haley (2007) aux États-Unis, au tourisme mémoriel (Holley 2008; Urbain 2003) et à la mode contemporaine de la généalogie, mais aussi aux revendications à préserver leur culture des populations autochtones en Australie, de communautés indigènes en Amérique du Sud et de familles d'immigrés en Europe, tandis que les Québécois ont fait du fameux «Je me souviens» leur emblème régional. De fait, la culture et le patrimoine peuvent être considérés comme «une ressource et une arme pour affirmer une identité, une dignité, un pouvoir vis-à-vis des États ou de la communauté internationale» (Da Cunha 2010, p. 101). Geste troublant pour un public européen, deux Américains sourds ont récemment souhaité que leur enfant soit malentendant comme eux. Ils se sont mis à la recherche d'un donneur sourd pour que soit maximisée leur chance d'obtenir un enfant atteint de surdité. Interviewés, ils ont affirmé leur désir de pouvoir transmettre leur culture à leur enfant, la surdité étant ici envisagée non pas comme un handicap, mais plutôt comme

une identité culturelle à part entière (l'anecdote est relatée par Renaut 2009, p. 225).

Bien souvent, ceux-là mêmes qui revendiquent le droit à transmettre et à patrimonialiser leur culture sont des victimes historiques reconnues⁹, les descendants de celles et ceux qui ont, par exemple, connu les affres de la «condition nègre» (Mbembe 2013), ou les enfants de génocidés (Epstein 2005; Altounian 2000). Dans un texte puissant, Nicole Lapierre montre comment les Juifs de Ploetz ont survécu à la Shoah entre parole impossible et oubli intolérable, et c'est précisément cet «entre-deux douloureux, hanté» qui «seul se transmet» (Lapierre 2001, p. 31), un sentiment décrit par Georges Perec (1995b) quand, visitant Ellis Island en 1979, il ressent l'absence de transmission en ce qu'il ne parle pas la langue de ses parents et ne partage aucun de leurs souvenirs. Des populations assujetties, humiliées, discriminées et exterminées, qu'il s'agisse des Aborigènes d'Australie, des colonisés du Congo-Kinshasa ou encore des Indiens d'Amérique (la liste, immense, est impossible à détailler ici¹⁰), dont les survivants et les héritiers cherchent à faire passer les souvenirs de leur histoire traumatique¹¹. Aussi, pour beaucoup, le *devoir de mémoire*, cette injonction tant critiquée aujourd'hui, constitue-t-elle une revendication légitime. Mais alors que le silence a souvent escorté le traumatisme, l'expérience de la perte, réelle ou vicariante, se double d'un impératif à transmettre une culture devenue précieuse parce qu'elle a été l'objet de destruction. Transmettre, pour nombre de ces victimes, c'est faire persister le souvenir du trauma dans la modernité, mais également perpétuer leur culture. Comment pourrait-on séparer ces deux dimensions que la violence subie a rendues indissociables?

Pourtant le désir de transmettre dépasse, de loin, ces groupes de victimes. Il englobe à ce jour autant de discours et de pratiques qui véhiculent un lamento sur la *disparition-en-train-de-se-produire* et sur les moyens d'y remédier, et qui témoignent surtout d'une angoisse. Mais de quelle angoisse s'agit-il? La peur du changement? De l'accélération temporelle? De l'individualisme? De l'hybridation? Ou encore que la mondialisation ne mène à l'effacement? Mais qu'a-t-on

donc peur de perdre ? À vrai dire, je ne suis pas certain que nous sachions toujours ce que nous ne souhaitons pas perdre. Dans le monde euroaméricain, cette rhétorique prend son sens dans le discours de crise qui prédomine actuellement. « Cette crise générale qui s'est abattue sur tout le monde moderne et qui atteint presque toutes les branches de l'activité humaine », disait Hanna Arendt (1972, p. 223), recèle aujourd'hui un « désir de catastrophe » (*Ibid.*, p. 7) où « le seul futur est celui de l'expectative d'un désastre ». De cette crise qui n'en finit pas (Revault d'Allonnes 2012) est né un nouveau moralisme au nom duquel transmettre aux générations futures constitue une nécessité impérieuse. Le ton est préapocalyptique. Dans le catastrophisme actuel, le présent est *toujours déjà* envahi par un horizon terrible. Le pire à venir n'est plus un fantasme, mais bien « une catégorie de l'expérience » (Foessel 2012, p. 7). Force est de constater que les pensées contemporaines usent abondamment de la rhétorique de la finitude : *La fin de l'histoire* (Fukuyama 1992), *La fin du village* (Le Goff 2012) ou encore *La fin des sociétés* (Touraine 2013). Bruno Latour, lui aussi, adopte un ton préapocalyptique destiné à alerter sur le risque de destruction de l'environnement (2013), s'étant récemment exclamé que « l'apocalypse est notre chance »¹². « Nous ne sommes plus des héritiers. Les ruptures sociales, générationnelles ou culturelles rendent le monde plus confus, plus incertain », écrit, inquiet, l'anthropologue français David Le Breton (2002, p. 15). Dans quel état sera cette planète que nous allons laisser à nos enfants et petits-enfants, déjà pensés comme passifs et désabusés ? Que serait d'ailleurs l'humanité sans les actions de l'Unesco pour se soucier de transmettre les patrimoines aux générations futures ? Ne serait-ce pas un monde voué au chaos et au désarroi généralisé, comme à l'aube d'un cataclysme à venir ? C'est alors au nom de la peur de la disparition, pour les bambins de demain, que l'on cherche à préserver, à muséifier des formes de vie, des valeurs, des traditions, des identités, des racines, des langues, des rites, des savoir-faire, mais aussi la terre en tant qu'écosystème. Au nom du tout-perdre, il faut absolument faire passer quelque chose du passé, des identités et des cultures. Entre la dénonciation des effets dramatiques du

capitalisme sauvage sur la terre que nous habitons et le fantasme de l'apocalypse se dresse une très fine ligne qu'il n'est pas toujours aisé d'apercevoir.

Révélee à présent par la prise de conscience – urgente et nécessaire – du risque environnemental¹³, cette « croisade patrimoniale »¹⁴ n'est pourtant pas neuve. L'histoire du patrimoine est celle de la conservation pour les générations futures. Dans ses *Histoires* (livre premier), Hérodote d'Halicarnasse se proposait de « préserver de l'oubli les actions des hommes, de célébrer les grandes et merveilleuses actions des Grecs et des Barbares » (Hérodote 1802, p. 1). Au XIX^e siècle, des politiques de préservation accompagnent les stratégies nationalistes des États européens, où le sentiment de perte se déploie face à une industrialisation et une urbanisation galopantes (Poulot 2006). Parmi les élites de l'époque, une impression de coupure d'avec le passé s'était fait jour, nourrissant une passion patrimoniale et stimulant leur intérêt scientifique et littéraire pour la mémoire comme objet (Terdiman 1993). Les musées publics fleurissent. Ces politiques de préservation seront exportées avec succès dans les colonies, où patrimoine et nationalisme naissant se conjuguent à merveille. Aujourd'hui, un tel éthos conservateur s'étend à l'échelle globale, notamment via l'existence d'organisations internationales comme l'Unesco (Berliner et Bortolotto 2013, Brumann et Berliner 2016). Bien qu'elles soient moins cohérentes qu'on ne puisse le penser, les actions de l'Unesco contribuent à la dissémination de par le monde du trope de la culture en voie de disparition. Souvent, elles mènent à des conflits d'interprétation, des désajustements autour de ce qu'est un patrimoine légitime, comme je vais le montrer dans le second chapitre de cet ouvrage. Mais, à bien y regarder, le paradigme du « Patrimoine culturel immatériel » (dont la convention a été ratifiée en 2003) n'est jamais qu'une réponse planétaire institutionnalisée à un diagnostic de transmission en crise.

Les médias et la culture populaire jouent, eux aussi, un rôle crucial dans la circulation de ces discours patrimonialistes. Le programme *Rendez-vous en terre inconnue* sur la chaîne de télévision France 2 (un journaliste

emmène une célébrité à la rencontre d'une société traditionnelle) et les ouvrages de Jared Diamond (notamment *Le monde jusqu'à hier* [2013]), mobilisent le thème classique du bon sauvage en voie de disparition et des héritages culturels en déclin (Berliner 2017b) : une quête moderniste (que l'on retrouve exprimée par Montaigne au XVI^e siècle dans ses *Essais*) des peuplades isolées et authentiques, ces cultures-paradis menacées où prévaudraient la sincérité, le respect de la nature, la pureté, la solidarité, l'innocence, l'émotion ; une expédition au cœur de vieux stéréotypes occidentaux pétris d'une « nostalgie pour le primitif », ceux-là mêmes qui ont historiquement alimenté le paternalisme des colonisateurs et continuent de hanter notre manière de parler des autres, surtout lorsqu'ils sont lointains. Ces stéréotypes constituent des succès commerciaux incontestables, alors qu'ils sont quasi unanimement critiqués par la communauté des anthropologues.

Enfin, un tel bourgeonnement patrimonial n'est pas seulement géographique, il colonise également de nouvelles dimensions ontologiques. Jean-Louis Tornatore a montré que l'esprit patrimonial tend à se diffuser, déployé qu'il est par des collectifs, des États et des instances globalisées (comme l'Unesco), et qu'il porte désormais aussi bien sur des monuments, des lieux que sur le vivant (naturel et culturel) que l'on cherche à protéger et à transmettre aux générations futures (Tornatore 2010). Une telle intrication du patrimoine et du biologique est soulignée, de manière emblématique, par cet internaute quand il se demande sur un forum *Yahoo* : « devient-on malade lorsqu'on perd ses racines ? »

La nostalgie des anthropologues

Pour les anthropologues, ce genre de rhétorique n'a rien de neuf. Perdre sa culture est une figure nostalgique aussi vieille que notre discipline. Il suffira, pour s'en convaincre, de lire la fameuse préface des *Argonautes du Pacifique occidental* (Malinowski 1989) et les belles premières pages de *Tristes Tropiques* (Lévi-Strauss 1955a). On ne manquera pas d'être frappé par le point de vue de Bronislaw Malinowski et de Claude Lévi-Strauss sur l'extinction des sociétés

traditionnelles, un discours nourri par ce que Daniel Fabre appelle avec justesse le « paradigme des derniers » (Fabre 2008). Et l'on pourrait multiplier les exemples d'anthropologues français, britanniques et américains qui, croyant être les témoins du crépuscule d'une époque, ont glosé sur la fragilité et la discontinuité des communautés qu'ils étudiaient, sur l'oubli des traditions et des valeurs, sur la crise de la transmission que charriaient, avec eux, le colonialisme et la modernité. Comme s'ils étaient en train d'assister à la fin des équilibres, à la perte de ces paradis au contact d'autres cultures, des religions importées et de nouvelles technologies. Une idée qui s'appuyait, en partie, sur un fantasme occidental, celui de peuples premiers menacés par la modernisation (Brantlinger 2003; L'Estoile 2007; Metcalf 2012; Rosaldo 1989), et qui témoignait aussi de l'engagement moral et politique des premiers anthropologues en faveur de ces sociétés (Werbner 2016), mais dont la capacité de résistance de certaines d'entre elles surprendra plus tard une génération de chercheurs (voir chapitre 3).

Parallèlement se développait un intérêt ethnographique pour la ruralité en Europe, une « rusticophilie », un « exotisme de l'intérieur » (pour reprendre les termes de de Certeau [1993, p. 48]) conduisant à l'institutionnalisation des études folkloriques. Ces dernières portaient non pas sur les sauvages lointains, mais sur ceux de l'intérieur et leurs traditions paysannes sur le point de disparaître (Bendix 1997). À bien y regarder, les fondations de la sociologie elle-même reposent sur une nostalgie primitiviste, comme en témoignent les prémisses de Durkheim, Weber, Tönnies et Simmel qui, toutes, impliquent une opposition entre sociétés traditionnelles et industrielles (Berlan 2012). Pour les sciences sociales d'avant la Seconde Guerre mondiale, c'était alors l'âge d'or d'une nostalgie pour des mondes, proches ou éloignés, en train d'être perdus à jamais. Dans les deuxième et troisième chapitres de cet ouvrage, j'explore cette posture très particulière que je nomme l'« exonostalgie ». Face à la profusion des usages du concept de nostalgie (Lankauskas 2014) et les nombreux efforts pour en cerner les contours (Boym 2001, Jameson 1991), il nous faut encore resserrer le

champ sémantique de cette notion, et je propose d'opérer une distinction entre exo et endonostalgie. C'est la première qui m'intéressera ici. À grands traits, l'exonostalgie constitue un regret pour un temps que l'on n'a pas connu soi-même. Contrairement à la mémoire épisodique qui connecte viscéralement l'individu à son passé, lui permettant un retour imaginé à des événements vécus¹⁵, cette nostalgie vicariante, de seconde main, englobe une variété d'affects et de discours liés à la perte, mais détachés de son expérience directe. À l'instar de la notion de *prosthetic memory* développée par Alison Landsberg (2004)¹⁶, un tel regret passe souvent par des films, par les musées ou encore l'école. L'anthropologie ainsi que l'urgence muséale à collecter les objets de cultures lointaines sont, pour ainsi dire, nées dans le creuset de cette exonostalgie fondatrice. En suivant Michael Herzfeld (2007, p. 211), je pense que « ce romantisme résiduel n'a jamais vraiment disparu » de notre discipline jusqu'à ce jour.

Ce que les gens disent perdre

Tout individu a besoin d'un héritage culturel à transmettre sans quoi, écrivait alors l'anthropologue américain Edward Sapir, il « est réduit à l'impuissance. Il est incapable, à lui seul, en ne comptant que sur ses ressources intellectuelles et ses forces personnelles, de tisser une trame culturelle résistante et vivante » (Sapir 1969, p. 91). Reste à savoir ce que constitue un héritage indispensable. Il n'est pas question de nier une évidence : la transmission culturelle est un fondamental humain (et animal, voir Morin 2011). Elle lie les individus et rend possible la perpétuation du culturel. L'homme est producteur de récits et de pratiques qui contribuent à stabiliser son identité individuelle et groupale. Par contre, il est dogmatique de considérer que ces récits soient obligatoirement ceux qui invoquent le répertoire des racines et des terroirs, et ces pratiques, celles des cultures nationales rendues légitimes. Il est aussi problématique d'imaginer qu'il n'y ait qu'une seule manière de perpétuer. En ce domaine, les choses sont bien plus compliquées. D'abord, toutes les sociétés humaines n'ont pas posé la question de la perte et de la transmission similairement. Il existe des façons différentes de penser la

mémoire et la disparition. Quand un expert de l'Unesco, un paysan guatémaltèque, un activiste américain ou encore un universitaire burkinabé s'exclament qu'ils ont perdu leur culture, il nous faut toujours contextualiser une telle assertion dans le tissu, aujourd'hui globalement interconnecté, de leurs représentations et de leurs préoccupations locales.

Comme je le montrerai dans le premier chapitre, chez les Bulongic de Guinée-Conakry, le discours sur la disparition de la coutume s'inscrit dans une configuration sociale liée au secret. Là-bas, la perte, c'est la perte de pouvoir des anciens qui refusent de transmettre aux jeunes générations, un point de vue auquel vient se confronter la rhétorique patrimonialiste des élites citadines, qui commence à se répandre dans les villages de cette région. Souvent ce sont, en effet, des catégories d'acteurs spécifiques qui posent le diagnostic de la perte. Mon deuxième cas d'étude, tiré d'une recherche menée au nord du Laos depuis 2007, met en lumière comment se construit une communauté de perte internationale : à Luang Prabang, au Laos, il existe une diversité de perspectives sur la transmission et sa possible crise, une situation qui révèle le désajustement entre la nostalgie des experts de l'Unesco et l'absence de celle-ci chez les habitants du lieu, qui pour la plupart ne ressentent pas de perte (et sont relégués, par les premiers, au rang d'incompétents culturels). Il s'agira donc avant tout, dans cet ouvrage, de prendre au sérieux les propos que les individus et les collectifs tiennent *sur* la perte culturelle et les processus de transmission. Dans tous les groupes circulent et se stabilisent des représentations sur le perdre et le transmettre – sur ce qui est perdu, sur ce qui doit être transmis, comment cela doit l'être et avec quelle finalité. J'invite ici à nous livrer à une herméneutique serrée des théories locales et à analyser le discours réflexif des acteurs sur ces mécanismes.

Anthropologie et transmission culturelle

Interroger la perte et ses diagnostics variés, c'est, bien évidemment, examiner la transmission culturelle et ses mécanismes. Comprise au sens très large de ces processus qui, connectant les individus, contribuent à perpétuer

des groupes humains¹⁷, la transmission est un problème aussi ancien que l'anthropologie et que l'on retrouve dans les textes les plus datés de notre discipline. Qu'il suffise de penser aux survivances (*survivals*) de l'évolutionniste Edward Burnett Tylor qui cherchait à saisir la persistance du passé dans le présent, le difficile travail de l'ethnographie consistant, à l'en croire, à exposer «les vestiges d'une vieille culture simpliste qui se sont graduellement transmis en de néfastes superstitions» (Tylor 1994b, p. 410)¹⁸. Quelques décennies plus tard, l'idée de passation, ce passé qui «passe» dans le présent, se retrouve avec force dans la plupart des définitions classiques de la culture, lesquelles sont quasiment toujours associées à la question de sa transmission et de son apprentissage¹⁹. Au regard de ce constat, le concept de «culture» n'est pas isolé. Il en va de même pour la notion de «tradition», une autre idée clé qui a occupé une place de choix dans la panoplie conceptuelle de générations d'anthropologues. Jean Pouillon définit une tradition comme «ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent» (1991, p. 701). Et quand bien même certaines traditions peuvent être recrées et fictives, elles n'impliquent pas moins la transmission d'éléments du passé dans le présent. Comme le signale Eric J. Hobsbawm, les traditions inventées «impliquent automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié» (1983, p. 1). Transmission, quand tu nous tiens...

À lire les textes fondateurs de l'anthropologie, on ne manquera pas d'être frappé par l'une des questions fondamentales qu'ils donnent à penser: celle de la continuité, de la perpétuation du culturel, de sa transmission, et de la perte. Saisir l'état d'une configuration et, corollairement, sa persistance dans le temps, du passé au présent, «stabiliser le social», selon la formule de Bruno Latour (2006), et témoigner de sa durabilité transformative, sa solidité métamorphique et, dirais-je, sa transmissibilité (ou celle de certains de ses traits) est, en effet, inscrit au cœur même de notre

projet. «Comment se maintiennent les formes sociales?», se demandait George Simmel en 1898. Avec raison, quelques-uns voient dans l'anthropologie une «science de la continuité» (Robbins 2007) qui prend pour objet *ce qui dure* et se constitue en formations stables, un point de vue déjà soutenu en 1952 par Radcliffe-Brown pour qui «l'un des problèmes théoriques fondamentaux [...] est celui de la nature de la permanence sociale» (Radcliffe-Brown 1952, p. 10). Pensons à Pierre Bourdieu (1972), à Fredrik Barth (1987), à Marshall Sahlins (1981), à Jack Goody (1977) ou encore à Philippe Descola (2005), dont les contributions respectives – l'habitus, l'approche générative de la transmission culturelle, la mythopraxis, la remémoration créatrice, les schèmes de la pratique – figurent parmi les plus emblématiques de l'anthropologie contemporaine. N'incarnent-ils pas à l'envi cet impératif qui commande de théoriser la persistance et, dans le même mouvement, les transformations sociales? Comment donc ne pas voir la transmission comme l'impensé de ces textes qui, tous, donnent à réfléchir sur la «présence du passé dans le présent»? Comme le résume très justement Isac Chiva, «les ethnologues sont préoccupés par deux choses: comment les groupes diffèrent entre eux et comment ils assurent leur continuité avec ces différences» (cité par Jeudy 1990, 4).

Démontrer la perte, décrire la transmission

Si c'est un truisme que d'affirmer que des traits culturels sont transmis ou perdus, l'on sera étonné par le relatif désintérêt des anthropologues pour les modalités concrètes de ces mécanismes²⁰. Carlo Severi (2007, p. 330) remarque avec justesse que «la forme du processus de transmission des connaissances, d'habitude, intéresse moins». Certes, depuis les années 1990, une série d'anthropologues, qui ont investi le champ de la cognition, ont contribué à réinsuffler de l'enthousiasme pour ces questions (Boyer 1994; Bloch 1998, 2005; Sperber 1996). Pourtant, un essart considérable reste à défricher pour mieux saisir les voies compliquées qu'emprunte la transmission, et expliquer pourquoi des pratiques et des représentations humaines persèverent dans leur être ou se perdent. Comment donc approcher ces réalités furtives?

Où commence le transmettre? Peut-on l'observer *en-train-de-se-produire* ou n'en relatera-t-on que les effets, *a posteriori*? Comment approcher, quantifier la perte culturelle?

D'abord, pour appréhender le perdre et le transmettre il faut adopter une posture théorique singulière. Décrire ces phénomènes, c'est avant tout reconnaître que des concepts, des pratiques et des émotions du passé ne s'invitent pas d'eux-mêmes dans le présent, dans l'organisme de nos interlocuteurs, et se mettre en quête des longs processus par lesquels ces derniers circulent entre les générations et sont appropriés par les acteurs qui les acquièrent. Montrer le faire-passer et son absence, c'est parvenir à déployer une scène très complexe (et désormais très étendue géographiquement) et à en traquer les *médiateurs*: les individus, les institutions, les gestes, les interactions, les lieux, les idéologies, les moments critiques, les odeurs, les textes, les silences, les temps ordinaires, les sons, les émotions, les objets et les technologies. Dans la durée, l'anthropologue cherche les médias, les contextes, les types d'acteurs, les processus mentaux, les interactions et les matérialités par lesquels une telle opération de passation est rendue possible ou non. Il se place au niveau de l'effectuation même des pratiques, dans le tissu concret des relations sociales et des faits de communication, mais aussi des processus cognitifs, et tente de montrer comment des manières d'agir, de sentir ou de penser sont transmises et apprises.

Tandis que les acteurs eux-mêmes vivent leurs expériences et fabriquent des théories qui leur sont propres, les anthropologues échafaudent des modèles de ce qui se passe «réellement», soulignant l'écart qui peut parfois exister entre les interprétations locales et les fabrications savantes²¹. Souvent, la scène de la transmission et de la perte fonctionne derrière les objectivations des individus. Ces derniers sont soumis à des processus implicites dans lesquels ils s'engagent de façon créative, la plupart du temps sans y penser. Comme Bourdieu l'avait compris de la société kabyle, la transmission est rarement informée par des prescriptions explicites. Ce sont autant d'interjections et de silences, de gestes et d'expressions émotionnelles, de tonalités dans la voix et

d'actions apparemment insignifiantes qui, dans les interactions quotidiennes, agissent sur les individus et contribuent, implicitement, à leur inculquer «toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une philosophie politique» (Bourdieu 1972, 94).

Surtout, les phénomènes de passation sont hétérogènes et créateurs. Les ratages, les blocages, les réinterprétations et autres inventions sont légion. Ils ne s'opèrent jamais à l'identique mais s'inscrivent dans la dynamique de l'histoire. En particulier, il nous faut analyser leur déploiement au sein de temporalités spécifiques²². Diagnostics et remèdes contre la perte se fabriquent au creux d'ontologies temporelles singulières qui confèrent à la transmission culturelle son style, ses possibilités et ses contraintes. Prenons l'exemple de ces communautés juives dont la conception du temps, après la Shoah, est centrée autour du retour – hautement anxiogène – des persécutions, ou celui de ces orthodoxes vieux-croyants de Roumanie, séparés de l'Église orthodoxe russe au XVII^e siècle, dont Vlad Naumescu (2010) nous rappelle qu'ils voient dans la crise de la transmission qui les touche actuellement une confirmation de leurs croyances apocalyptiques. Mieux encore, le paysage de la transmission culturelle est lui-même le résultat de processus historiques complexes. À cet égard, il est tout aussi crucial d'analyser comment et pourquoi des gens décident de mettre un terme à certaines activités, ou pourquoi et comment ils s'en désintéressent. Ici, je pense, notamment, à ces pentecôtistes ghanéens étudiés par Birgit Meyer (1998), qui envisagent leur rapport au passé sous le jour d'une rupture totale, ou encore à ces Bulongic que j'ai rencontrés en Guinée-Conakry qui considèrent qu'abandonner leurs pratiques préislamiques dans les années 1950 fut la conséquence d'un choix générationnel destiné à leur permettre d'embrasser la modernité guinéenne grâce à l'introduction de l'islam.

Dans l'introduction de son *Principe de la chimère*, en reprenant un récit de la tradition hébraïque des Hassidim d'Europe orientale, Carlo Severi nous livre un bel exemple de ces aléas de la transmission. Tandis que le grand-père et l'arrière-grand-père du narrateur étaient de pieux hommes dotés

d'un savoir judaïque élaboré, et que son père était «un peu moins religieux», le jeune homme qui raconte cette histoire ne prie plus et ne connaît plus le lieu des prières, et pourtant il relate toujours cette histoire, sa «manière d'honorer Dieu» (Sévéri 2007, p. 9). Alors: perte ou transmission? Continuité ou rupture? C'est là tout ce que la transmission et la perte comme *questions* peuvent apporter à notre compréhension des sociétés contemporaines. Au cœur même de processus historiques, elles interrogent la manière dont nous décrivons le réel et nourrissent, par-delà la rhétorique du tout-perdre, les prémisses d'une réflexion sur la durabilité des groupes humains face aux ruptures de l'histoire.

L'anthropologue plastique et la perte culturelle

Enfin, dans le dernier chapitre, j'interroge la figure de l'anthropologue dans son rapport épistémologique avec la perte et propose une relecture de certains récits d'expériences ethnographiques. Si les anthropologues ont été historiquement obnubilés par la perte culturelle des autres, il est intéressant de constater qu'ils n'ont que peu réfléchi aux enjeux cognitifs, émotionnels et épistémologiques de la perte auxquels ils s'exposent dans leurs pratiques de recherche, en particulier au niveau phénoménologique de l'observation participante. Une littérature abondante s'est penchée sur les processus mimétiques et d'assimilation dans le cadre de l'entreprise coloniale européenne. Inspirée d'Aristote, la notion de *mimesis* utilisée par Taussig (1993) et Stoller (1995) permet de révéler la manière dont les colonisés se sont approprié l'altérité du colonisateur et l'ont mise au défi. Chez ces auteurs, la mimésis constitue une possibilité de résistance des colonisés, une idée également développée par Homi Bhabha (1994) selon lequel le colonialisme a entretenu le dilemme de la relation entre l'original et la copie. Dans le contexte colonial, le colonisateur veut civiliser l'indigène tout en lui empêchant l'accès à la position du colonisateur. Comme l'écrit Memmi avec un ton piquant, «plus le colonisé imite bien, plus le colonisateur s'irrite» (Memmi 1973, p. 152). Ce dernier a peur des pratiques mimétiques du colonisé. Dans le même temps, l'imitation rend possible, de façon parodique et ironique,

une forme de déstabilisation indigène qui, singeant partiellement le colonisateur, peut le moquer et le critiquer. Mais ce risque imitatif touche aussi le colonisateur qui, s'il ne maintient pas la «bonne distance» avec les indigènes (Saada 2005), risquerait d'y perdre son identité²³. Invités à ne pas trop socialiser avec les locaux et même à éviter les ressemblances vestimentaires, les colons sont pris par l'angoisse du *going native*, de la perte de soi et du devenir indigène. En témoigne Kurt, le collecteur d'ivoire d'*Au cœur des ténèbres*, un individu abimé physiquement et psychologiquement parce qu'il est resté trop longtemps dans la jungle au contact de ses habitants.

Ces questions sont fondamentales au regard de la pratique ethnographique. Éternel nostalgique, l'anthropologue est aussi, par excellence, celui qui louvoie entre différents horizons culturels. Pourtant, il ne perd pas sa culture. Au contraire, il se nourrit d'influences multiples. Sur le terrain, le chercheur peut se perdre mais il revient ensuite à lui, «de l'angoisse à l'exultation» (Nader 1970). Volontairement, l'anthropologue met en place un dispositif d'investigation qui lui permet de déployer ses capacités mimétiques ainsi que des compétences empathiques et ludiques. Ce faisant, dans l'effectuation même de l'observation participante, il s'expose à des situations temporaires de *désidentité*. En le qualifiant d'être «plastique»²⁴, je veux dire qu'il apprend, bon an mal an, à maîtriser ces mécanismes d'entrée et de sortie de soi, ces «arts du passage» (suivant la belle formule de Harold Garfinkel) où la perte représente toujours un horizon possible, et ce afin d'investir au mieux le processus d'apprentissage de connaissances et de pratiques neuves qu'est le terrain ethnographique. En m'inspirant non pas de la littérature postcoloniale, devenue classique, mais plutôt de recherches philosophiques et psychologiques sur l'imitation et le jeu, c'est cet aspect insolite de notre discipline que j'entends documenter dans le dernier chapitre de ce livre. Étrange méthode que celle de s'exposer à être un homme-caméléon, un spécialiste de la permutation identitaire *réversible*, dont les capacités mimétiques ne mènent pas à sa disparition mais témoignent surtout de sa plasticité.