

Islam et culturalisme

Bernard HOURS et Saïd TAMBA

De longue date, l'Islam en tant que religion monothéiste a mobilisé l'attention aussi bien comme objet d'études académiques que comme référence politique ou culturelle. Le culturalisme devient central dans cette évaluation, à savoir, que le procédé aboutit à figer une essence de l'Orient qui perdure dans la focalisation présente de la notion explicite de « distance culturelle ».

Au XIX^e siècle, l'Orient est soumis simultanément aux rigueurs de la dépendance et à la tension des évaluations scientifiques, situation qui était faite pour durer. Dans ce nouveau rapport où la localisation stratégique se traduit par la recomposition des pratiques politiques et sociales, quel sens l'Occident a-t-il conféré à ces transformations et comment son instance critique, l'orientalisme, a-t-elle évalué les transferts et les résistances qui intervenaient dans une aire aussi vaste que diverse ?

En recourant à une approche analytique à l'intérieur de laquelle seront marqués des repères chronologiques — pour éclairer le propos — on tentera d'indiquer ce qu'ont été les composantes de la perspective orientaliste dans sa contribution à la formation d'une « image d'ensemble ». Tentant de scruter les stratégies auxquelles elle obéissait on sera confronté à des situations concrètes et leur comparaison permettra d'apprécier ce qui est mis en scène par cette représentation dans ses approches multiples.

À partir des années 80, les insuffisances du nationalisme comme celles du développementalisme éclatent au grand jour. Une énorme mutation dans laquelle nous sommes engagés, apparaît ; dans le champ idéologique, les campagnes anti-tiersmondisme de 1982-1986 sonnent le glas du messianisme laïc. Aujourd'hui c'est le messianisme chrétien qui tient en survie l'action tiersmondiste dans la société française.

Dans le déroulement de cette mutation, le discours culturaliste évolue en même temps que les centres de gravité idéologiques. L'iman Khomeiny remet en selle le fantôme d'un Islam conquérant et meurtrier, tandis qu'en Europe les partis xénophobes remportent des succès électoraux.

Religion d'un milliard d'hommes et religion, pour partie ou par globalisation, des immigrés en France, l'Islam est constitué en problème politique, culturel, culturel.

Pour avoir une certaine notion de l'Islam, il semble donc que l'attitude la plus judicieuse conduite à examiner le discours des spécialistes en la matière, autrement dit celui des orientalistes.

C'est longtemps après l'apparition des premiers signes de la « fascination de l'Islam », en même temps que s'accroissaient les occasions de contacts entre l'Orient et l'Occident, que le champ méthodologique s'est élargi, évoluant des notations superficielles d'observateurs pressés à l'acharnement de l'orientalisme protestant de l'époque scientiste¹.

Celui-ci affirma d'abord la prédominance sans partage de la philologie dont le vice capital aura été d'« identifier le fait de parler une langue avec celui d'appartenir à une souche ethnique donnée [...] de classer les peuples en aryens, sémites, etc., chacun étant distingué par une essence propre immuable « éternelle »². L'aspect totalisant de cette approche prend pour objet l'édition critique des textes et se déploie dans la controverse religieuse : pour elle l'Islam, implicitement ou explicitement, ignorerait la grâce, serait une religion de la nature ; par là il ne serait pas une vraie religion, encore moins une religion vraie. Ernest Renan — qui fut le disciple le plus notable de cette école de France —, dissertant en 1883 sur « L'Islam et la science » concluait que le progrès était victime du dogme. Or, Renan, qui fait partie de la « deuxième génération d'orientalistes », dont les instruments épistémologiques empruntaient explicitement au positivisme, aboutit à développer un système paradoxal dans la mesure où, posant la philologie comme une science qui admet « l'unité humaine », il apparaît ce faisant, qu'il traite cette science laïque à partir d'une conception historique du monde qui était celle que lui avait inspirée la religion³. Rappelons d'une part que cette opposition classique, au titre de la religion, se déroulait sur fond d'installation mondiale et permanente de l'Occident, et d'autre part que ce jugement de l'idéologie islamique à l'aube du xx^e siècle qui opérait un clivage entre Islam traditionnel et salafisme, intervenait alors que les réformateurs commençaient à avoir une vision claire de l'Europe et de ses engagements. D'où l'intérêt d'examiner ces engagements à partir de ce qu'ils découvrent ou

1. L'appellation n'est pas adoptée uniquement par commodité, elle correspond à l'école dont la base historique a été la valorisation de la période qui part de la Renaissance au xix^e siècle et dont les recherches ont concerné les textes bibliques non seulement d'un point de vue philologique, mais aussi théologique. Cf. Johann W. Fück : « Islam asan Historical Problem in European Historiography since 1880 », in *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis ed. et Peter Malcolm Holt à propos de Léopold Von Ranke, Jacob Burkhardt, Carl Becker, Théodore Nöldeke. London, New York, Toronto, Oxford Univ. Press, 1962.

2. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1960.

3. Edward W. Said : *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, pp. 154-182. Critique de l'orientalisme et de l'idéologie qu'il sous-tend aussi bien sur les textes littéraires que les traités scientifiques ou politiques du xix^e et du xx^e siècles : écrits qui sont inséparables de l'actualité. L'ouvrage est particulièrement éclairant en ce qui concerne le domaine anglo-saxon et plus particulièrement les États-Unis où l'auteur est enseignant.

dévoient, autrement dit des questions qui importent à la partie hégémonique du monde. Face à cet espace « oriental » retardé dans son essor, où l'inégal développement économique et social est patent, le réformisme est abondamment étudié par les orientalistes qui mettent en lumière le caractère incomplet de sa démarche sans aller plus avant dans l'analyse de son pragmatisme, de la convergence de ses solutions et des obstacles qu'il rencontre. Deux attitudes prévalent pour justifier la domination politique : la première ignore l'expression réelle du phénomène réformiste, sa dimension socio-politique au bénéfice de la dimension culturelle, la seconde recourt abruptement au déterminisme raciste⁴.

C'est encore une fois le fondement de la méthode qui semble vicié et donne lieu à s'interroger sur l'orientalisme pendant qu'il devient la parole autorisée sur l'Islam et les sociétés musulmanes. Conforté par l'expansionnisme triomphant, l'orientalisme cherche désormais une fonction qui en ferait le médiateur de l'État colonial dans la compréhension de l'autre. Au point qu'un spécialiste du début du siècle affirme qu'on ne saurait [...] administrer un peuple musulman quelconque, si l'on ne connaît pas dans ses grandes lignes sa *religion qui est la base de son état social*. C'est seulement quand on sera renseigné sur ce point qu'il sera possible de faire accepter son autorité sans avoir recours à des moyens coercitifs qui ont le double inconvénient de causer de grandes pertes en hommes et en argent »⁵.

Le procédé préconisé pour le Maghreb avait déjà suscité d'illustres précédents : en Indonésie musulmane plus précisément où la spécialisation dans ce qu'elle avait de plus remarquable avait étudié avec un grand raffinement la passion mystique, l'art poétique musulman pour en déduire l'infériorité essentielle de l'Islam⁶. Dans le processus qui couvrit le monde d'Est en Ouest, pendant la première décennie du xx^e siècle, une méthodologie commune devient présente ; du Maroc au Pakistan, la conscience européenne subissait une mutation et désormais confectionnait une vision cohérente de l'Islam où la doctrine se mettait plus étroitement au service du politique. L'érudition, dans le meilleur des cas, conjoignait le positivisme, aboutissant à une surdétermination du système juridico-religieux, jusqu'à étudier la mesure dans laquelle les obligations islamiques étaient observées. En fait la démarche s'explique par le service que l'orientalisme était censé rendre à l'État colonial, ce qui aboutit à une « substantification du système » qui en dernier ressort laissera échapper « la vie » au profit de la « métaphysique »⁷.

Une décennie plus tard ce sera au tour de l'orientalisme

4. Emile Félix Gautier : *L'islamisation de l'Afrique du Nord, Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1927 ; et *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1955.

5. Octave Houdas : *L'Islamisme*, Paris, E. Leroux, 1908.

6. Georges Henri Bousquet et Joseph Schacht : *Selected Works of Snouk Hurgronje*, Leyde, E.J. Brill, 1957. Snouk Hurgronje sitôt ses études achevées fut adjoint en tant que conseiller au gouverneur hollandais pour l'Indonésie musulmane.

7. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye, Mouton, 1963, où

anglo-saxon, celui qui a pris la suite de la vieille érudition germano-française, d'orienter le champ des connaissances. L'Islam est alors plus systématiquement considéré comme une théocratie, sans qu'il soit précisé si l'on parle d'une réalité ou d'une utopie⁸ et même les définitions des élites indigènes sur ces questions sont négligées ; il n'en reste pas moins que les points d'ancrage sont désormais décisifs dans la mesure où la mise en œuvre de démarches antagoniques tend à l'analyse critique des influences extérieures et des modèles qu'elles imposent⁹.

La suzeraineté de l'Europe sur l'Orient n'est pas terminée ; cependant la crise mondiale qui clôt le premier tiers du xx^e siècle exacerbe les réactions et donne lieu à une revivification du message culturel. Alors l'observation de l'Orient par l'Occident connaît un regain d'intérêt dans la mesure où pour certains le prétendu modèle oriental aurait pu servir à déployer une stratégie alternative à la culture européenne menacée par des intérêts trop étroitement techniques, l'aridité morale et les dissensions nationalistes lui permettant de triompher de l'étroitesse d'esprit techniciste. A la veille de la Deuxième Guerre mondiale, la désintégration de l'Europe libérale marque de manière nette une plus grande défiance à l'égard de ces démarches, remises par cette autre crise au rang de l'exotisme.

Le discours des années 1950 quant à lui entreprend, à l'occasion du retour en force de l'État colonial et de son déclin affirmé, la critique des faits singuliers, déployant une autre composante de la méthode qui en revient à prévenir ceux qui abordent cette aire « si proche et si lointaine » contre un « premier mouvement de surprise » : confirmant encore une fois la primauté de l'approche descriptive. Avec la mise en avant des questions sociales et l'enclenchement des recompositions partisans, la position majoritaire des orientalistes consistera à confondre les domaines ; refusant une analyse historique préalable, ils reprennent ainsi, et non par hasard, la « tradition naïve » qui consiste en un rétrécissement des fondements méthodologiques déjà oblitérés par les présupposés du culturisme¹⁰.

Si le réformisme musulman a inspiré certains mouvements nationaux dans l'édification des États modernes qui calquèrent leur démarche principalement sur le modèle européen, non seulement dans l'occidentalisation du droit mais jusque dans la reprise des mythologies européennes de construction nationale (française, allemande, italien-

l'auteur étudie l'œuvre de cinq orientalistes : Ignaz Goldziher, Duncan B. Macdonald et Louis Massignon entre autres dont les travaux couvrent la période de 1880 à l'entre-deux-guerres, principalement.

8. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro, 1970.

9. Sir Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 1954. Figure de l'empirisme anglo-saxon qu'il tient pour plus moderne que la vieille érudition à laquelle succède son œuvre entièrement soumise aux fluctuations événementielles.

Il critiqua les prémices de la phase libérale au Moyen-Orient jusqu'à regretter les « distorsions » faites à la dimension religieuse.

10. Wilfred Cantwell Smith, *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, Payot, coll. « Bibl. Hist. », 1962. Nous sommes ici dans l'ordre binaire, celui de l'expert occidental et de l'autre.

ne, ...) ; si certains orientalistes, plus attentifs que d'autres aux réalités, à la « compréhension de l'Islam », en étaient arrivés à souligner les spécificités culturelles au point de conclure à un mode d'organisation sociale où la juxtaposition des groupes l'emportait sur les hiérarchies ; la tendance générale de faire de l'Islam un système incapable non seulement d'innover mais encore de s'analyser ira s'accroissant. Au point qu'après s'être débarrassé de ces dernières implications mystico-romantiques l'orientalisme analyse à nouveau les « démarches indigénistes », celles de l'arabisme, pour les combattre à la fois comme anti-islamiques et anti-occidentales et les assimiler à un phénomène d'arriération.

S'il y a eu de multiples références à l'intérieur de la discipline, le fait le plus notable c'est le consensus qui va progressivement unir les différents spécialistes, dont la préoccupation dominante consistera à définir une société à travers sa seule conscience religieuse ou, à privilégier cet angle d'analyse au point d'omettre les autres. Et la masse des écrits se rejoint dans l'affirmation systématique du point de vue culturaliste : à un degré tel que les idées sur l'économie — entre autres — « ne sont jamais allées plus loin que d'affirmer l'incapacité des Orientaux pour l'industrie et le commerce. Et ces clichés ont tenu pendant des centaines d'années »¹¹, autrement dit ont réitéré l'explication des sociétés, de leur développement, de leur différence et de leurs inégalités par la seule culture au sens de spécificité essentielle constitutive d'une communauté ; l'essence est postulée pour des communautés religieuses ou peuples ou communautés nationales et sert à expliquer la constitution des sociétés.

Après avoir emprunté à l'essentialisme ethno-linguistique pendant sa période romantico-nationaliste, l'orientalisme dans sa seconde phase et sans abandonner sa dimension essentialiste, est devenu racio-religieux. Avec les tenants du culturalisme kroebérien¹² en matière d'orientalisme, l'idéologie de la guerre froide aidant, la démarche devint compulsive, quand elle eut à juger de l'idéologie de la Troisième Voie souvent considérée en Orient comme trop influencée par l'étranger, alors que, pour les orientalistes, elle est extérieure à la modernité. Ainsi lorsque dans les années 70 le système qu'elle inspira procéda, provisoirement, à la récupération d'une partie de la rente minière par une appréciation pertinente des mécanismes du marché ; ce n'est pas l'articulation des complémentarités économiques mondiales qui fut perçue, mais les effets d'une réaction d'opposition passiste et anti-occidentale.

11. Il a fallu attendre l'étude décisive de Maxime Rodinson in *Islam et capitalisme*, Paris, éd. Seuil, 1966, pour que soient démontés ces clichés.

12. A la croisée des traditions orientalistes, Gustave von Grunbaum est le représentant par excellence du culturalisme germano-américain ; la modération de ses appréciations n'est que « l'envers de l'exigüité » du champ reconnu initialement à l'Islam, mais ses jugements deviendront de plus en plus négatifs à mesure que les bouleversements sociaux deviendront plus apparents.

Puis s'établit de plus en plus fortement l'idée fausse, aujourd'hui admise dans un large public, selon laquelle l'Islam ne connaîtrait pas de séparation, ni même de distinction entre le spirituel et le temporel ; or on sait que « Le succès de l'attitude et des valeurs laïques en Europe est largement dû à la montée continue et, finalement, à la suprématie politique et économique de la bourgeoisie ; en Islam au contraire, la bourgeoisie marchande qui avait soutenu l'humanisme laïcisant des III-IV-IX-X^e siècles, n'a connu qu'une existence incohérente [...] La base militaire, socialement et culturellement étrangère, des multiples dynasties qui ont régné partout depuis les Bûyides, imposait le recours à des clercs capables de légitimer par des références islamiques des pouvoirs en fait séculiers, issus du coup de force »¹⁴. S'il y a donc invariance dans les schèmes de perception, ils tiennent à la mise entre parenthèses de l'action des hommes en société. Telle est la vision acquise, quelle que soit la jointure des milieux savants et politiques, dans la plupart des approches de l'Orient jusqu'en ses effets sur la pensée actuelle.

L'ISLAM ENTRE RELIGION ET CULTURE

Aujourd'hui, le culturalisme se présente comme une « nouvelle idéologie », à la fois confuse et politiquement ambiguë. Au nom d'une conception rigide de l'identité culturelle, un déterminisme par la culture s'est mis en avant, impulsé, tant par ceux qui prônent un retour à l'âge d'or d'une « mono-culture » hypothétique, que par ceux qui fondent la tolérance sur le droit à une place réservée aux cultures des diverses minorités qui cohabitent dans la société française, avec des statuts fort inégaux. Souvent niée à l'époque coloniale, la culture des autres est devenue l'objet de toutes les répulsions ou de tous les attrait. Le culturalisme est donc ce noyau de représentations idéologiques au nom duquel sont déclenchés des débats sur la cohabitation de systèmes de valeurs et d'interprétation multiples.]

Comme l'a noté Michel Giraud¹⁵, le culturalisme tend à donner de la culture une vision immobile, réifiée, quasiment héréditaire, comme si la culture était une donnée univoque, statique et imparable. Il faut souligner au contraire que la culture se modifie en permanence car elle est constamment appropriée ou réappropriée par les hommes. Dans ces conditions, l'identité est manipulée et manipulable ; elle se produit et se défait au gré des conjonctures historiques et des rapports sociaux dans

13. Cf. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam, The Search of Cultural Identity*, New York, Vintage, 1964. (*L'Identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973) et Abdellah Laroui : *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspéro, 1974, pp. 59-102.

14. Mohamed Arkoun, « L'Islam dans l'histoire », *Maghreb/Machrek*, n° 102, oct.-nov.-déc. 83, pp. 5-24.

15. Michel Giraud, « Mythes et stratégies de la double identité », *L'Homme et la Société*, n° 83, 1987, pp. 59-68.

une société donnée. Elle présente une dimension politique, dans la mesure où elle contribue à fortifier ou à affaiblir les consensus, et c'est bien là la source des débats culturalistes qui postulent que l'identité est d'abord culturelle. La culture sert alors à exclure au nom de l'identité. L'ethnie a longtemps fonctionné comme réservoir d'identité dans une approche coloniale de l'altérité. Aujourd'hui, à l'époque des États-nations en crise, l'autre est d'abord une « différence culturelle », c'est-à-dire un vecteur de normes, de valeurs et de conduites survalorisées ou dévalorisées. Hypostasiées ou combattues, ces fameuses différences sont l'objet d'une réduction caricaturale qui définit le culturalisme.

A ce point de l'analyse, il faut mettre en question et interroger une dichotomie centrale dans le dispositif idéologique culturaliste. C'est l'opposition tradition/modernité dont la mise en scène sert de plus petit commun dénominateur au culturalisme. La « tradition » est toujours celle des autres, autres étrangers ou autres classes sociales. Elle est invoquée comme le spectacle de la culture des autres, lorsqu'elle ne se réduit pas à une sorte de voyage fictif devant un téléviseur. Cette « tradition » est envisagée comme un conservatoire et une valeur esthétique, c'est-à-dire non productive. Au contraire, la « modernité » serait tout ce qui est compatible avec le modèle néolibéral d'économie mondiale pour lequel la « tradition », lorsqu'elle n'est pas une marchandise à présenter en spectacle, devient un obstacle... au développement.

C'est ainsi que l'idéologie oppose la « tradition authentique » (virtuellement tribale ou localisée), à la modernité définie finalement comme la participation à la consommation dans l'économie de marché mondiale. Dans cette optique, seuls les pauvres, les minorités, les exclus, sont encore porteurs d'une tradition, d'un patrimoine. « Culture traditionnelle » et progrès peuvent désormais s'exclure : la culture est devenue la richesse de ceux qui ne sont pas riches, de ceux qui ne vont pas dans le sens du « progrès », de ceux qui ont une religion étrange ou étrangère, des pratiques différentes...

La notion de « communauté » est fréquemment avancée à propos de ces groupes que leur statut social ou culturel constitue en marginaux. Supposées intemporelles et hors contradictions sociales, ces « communautés » sont un produit du culturalisme. Du culturalisme qui crée des « communautés » à la fois différentes et homogènes au communalisme, le pas est facile à franchir et la « peste communautaire », selon l'expression de Maxime Rodinson¹⁶, se profile à l'horizon avec son cortège d'affrontements, de violences, de régressions.

L'Islam a aujourd'hui acquis la dimension d'un symbole de la différence culturelle en soi et pour soi. La religion des musulmans est évacuée lorsqu'on parle de culture islamique. Réduit à des pratiques dites culturelles, et à quelques signes vestimentaires, l'Islam est affublé

16. Maxime Rodinson, *Le Monde*, 1^{er} déc. 89.

du même sens (ou non sens) que le folklore dans les discours médiatiques. Le contenu éthique du message de l'islam est réduit à un chiffon de coton — le voile — dont il s'agit de savoir s'il est ou non tolérable. Le débat sur la tolérance ne porte pas sur le sens des pratiques mais sur les signes de ces pratiques. On ne s'interroge guère sur la compatibilité philosophique des messages de Jésus-Christ et de Mahomet, abandonnés aux « poètes de l'orientalisme » mais on se penche plutôt sur la compatibilité de « mœurs » qui apparaissent par trop différentes dès lors que le culturalisme permet de les interpréter comme monosémiques, statiques, et finalement imputables à un simple entêtement à ne pas épouser la religion du progrès, tel qu'il est conçu en Occident.

L'islam, comme la plupart des grandes religions révélées s'est implanté dans des territoires divers et au milieu de cultures variées. L'islam d'Arabie Saoudite, celui de l'Égypte, de l'Iran, de l'Indonésie ou du Bangladesh sont différents de par leur histoire et leur rapport aux sociétés nationales. La réduction culturaliste ignore l'histoire puisqu'elle ne s'attache qu'à des signes. Pourtant, hors d'une foi commune et de pratiques rituelles proches, les musulmans vivent différemment leur religion dans telle ou telle société, car cette religion est façonnée par les conditions sociales, politiques, culturelles de telle ou telle contrée. Le Bangladesh par exemple est né lors d'une guerre de libération sanglante contre le Pakistan. Ce conflit opposait des musulmans à des musulmans, au nom d'une oppression culturelle, linguistique, économique, dénoncée par les Bengalis. L'histoire de l'islam révèle un certain nombre d'avancées et de retours en arrière tant dans le domaine des sciences que des mœurs et usages. Le statut de la femme n'échappe pas à cette constatation. Ici le message de l'islam ne peut se réduire à prescrire ou à proscrire : « Ibn Khaldoun constatait dès le xiv^e siècle en pays d'islam, que les deux formes d'habits portés par les femmes, « drapés » ou « coupés cousus », n'avaient rien à voir avec un fait religieux précis »¹⁷. Parler de culture arabo-musulmane requiert certaines précautions et les rapports entre sub-cultures et sociétés nationales offrent au Maghreb quelques exemples de complexité.

La culturalisation dont l'islam est l'objet en Occident prétend vouloir neutraliser et marginaliser l'influence idéologique de ses branches politiques dites radicales. La montée de l'intégrisme islamique est d'abord un phénomène politique encadré et exploité à l'intérieur d'une lutte idéologique qui n'est pas récente.

Comme d'autres religions révélées, l'islam est porteur d'un idéal de justice et de partage que l'histoire exhume de manière presque

17. Cité par Ahmed Moatassime : « Femmes musulmanes entre l'état sauvage et les cultures civilisées », *Revue Tiers Monde*, XXV, n° 97, janv.-mars 84, pp. 139-154. Pour l'Iran voir aussi Farida Abdelhak : « Logique étatique et pratiques populaires : le hijab dans la société urbaine post-révolutionnaire ». Centre d'études comparatives sur le développement, CECOD, IEDES, 1989.

cyclique, dans des périodes de tension où la religion devient porteuse de subversion.

La crise des États-nations, celle du développement, l'éclatement du tiers-mondisme, constituent aujourd'hui les radicalismes islamiques en pôles idéologiques majeurs et en outils politiques capitaux sur la scène internationale. Le message de l'Islam autorise les « intégristes », après bien d'autres, à tenter de parler au nom des damnés de la terre. A un moment où l'économie de marché affiche de plus en plus clairement l'étendue de ses ambitions financières et les limites de sa morale, les circonstances sont extrêmement favorables pour que les radicalismes islamiques tentent de se constituer comme la voix messianique des sans-voix. Le caractère universel de cette action de protestation contre la domination occidentale dans le tiers monde explique plus sérieusement le nombre des manifestants lors de l'affaire Rhusdie que leur adhésion très hypothétique à une vision intégriste de l'Islam. Au-delà de cette protestation contre l'exploitation à l'échelle mondiale le recours religieux reprend du sens dans une époque « sans foi ni loi », où la perte des valeurs localisées de la culture par l'immigration urbaine est parfois remplacée par des messages plus globaux, d'une portée plus universelle. Protestation contre l'hégémonie occidentale et quête du salut et d'un refuge contre la perte de soi dans les macro-systèmes éthiques se complètent et peuvent un jour se démultiplier si l'Occident dispose du seul outil du culturalisme face à l'altérité devenue menace. A l'époque du tiers-mondisme, le destin du tiers monde s'analysait sans religion. A l'ère de l'économie mondiale, il semble que seule la religion soit porteuse d'un destin dans le tiers monde et à l'occasion en Europe.

Réellement interpellée sur la qualité de ses normes et la validité de sa notion de progrès, l'idéologie culturaliste de l'Occident perd toute portée dès l'instant où l'altérité serait abordée de manière bilatérale, c'est-à-dire par deux parties dotées d'une égale voix.

*
**

Du grand mouvement de réforme de l'âge libéral et de la nation vecteur du panarabisme en passant par les manipulations panislamistes du « romantisme colonial », anglais, les études changent de nature au fil du temps ; elles ne sont plus commandées par le souci de pertinence à un objet d'étude abusivement isolé. Et comme si l'implantation renforcée des intérêts occidentaux rendait utile une approche soucieuse des spécificités, des complexités des phénomènes, les analyses désormais procèdent par allusion ou confusion. Le champ offert à l'investigation n'a plus besoin d'approches contrastées puisque les mécanismes impériaux opèrent tout aussi efficacement à distance.

De leur côté, les nouvelles élites indigènes, pressées par l'environnement international, restent peu attentives à définir les mutations sociales ; le clientélisme et l'autoritarisme jugulant le discours critique,

celui-ci trouve en écho les interprétations simplificatrices de l'Occident, qui, lorsqu'il n'interprète pas les situations conflictuelles comme un désordre intrinsèque, s'en désintéresse.

Si l'ignorance de la culture des autres a été suivie d'une reconnaissance formelle qui constituait un progrès il y a quelques décennies, il semble que le culturalisme aujourd'hui tende à étouffer ceux qu'il étreint. En effet, la reconnaissance n'a jamais été suivie par une authentique démarche de connaissance. De l'ignorance de l'autre à sa réification en culture programmée, quel est le sens de l'évolution constatée ?

Radicalement ambigu, le culturalisme est potentiellement dangereux dès lors qu'il est utilisé — et c'est fréquemment le cas — pour réduire les hommes et les femmes, sujets et acteurs de l'histoire et dans l'histoire, à des vecteurs de cultures ou éléments de patrimoines à usages muséographiques, dépourvus de liberté. Si l'ignorance chasse l'autre dans un statut non humain, la fixation culturaliste enferme les hommes dont elle parle dans des prisons de respect formel où l'altérité est momifiée et/ou idéalisée. Qu'il s'agisse du culturalisme alibi utilisé par les néo-libéraux, ou du culturalisme mythique et mystique des néo-tiersmondistes, les hommes et les femmes non occidentaux demeurent prisonniers des représentations cyniques ou naïves, qui les constituent non pas en acteurs de leur destin dans leur propre société et leur propre culture, mais en employés modèles japonais ou coréens d'usines elles aussi modèles, en paysans anodins nécessairement indiens et nécessairement libérateurs, sans parler des musulmans obligatoirement brutaux et inhumains avec leurs épouses et leurs filles. Ces caricatures tiennent souvent lieu, par effet médiatique, de représentation des autres et le culturalisme sert de ciment pour tenir debout ces fragments, ces ersatz de connaissance.

A force d'être l'objet de représentations publiques, les hommes et les femmes de foi musulmane sont parfois tentés — particulièrement lorsqu'ils souffrent d'une marginalité sociale et économique — de chercher, eux aussi, du côté de la culture, quelques alibis identitaires. En France, l'intégration des immigrés demeure probablement la meilleure réponse aux intégristes de la culture. Le culturalisme ne se développe que là où il est requis pour justifier des inégalités trop criantes. En produisant des signes distinctifs en excès, en les hypostasiant, c'est le sens même de ces signes culturels qui est nié, tant pour ceux qui les arborent que pour ceux qui les refusent. C'est sur un terreau d'exclusion que fleurit le culturalisme. C'est bien pourquoi l'objet de l'anthropologie, discipline culturaliste s'il en est, est aujourd'hui si problématique. Le cœur académique de la discipline privilégie encore et toujours les logiques culturelles face aux logiques sociales et donne parfois l'impression de parler d'hommes totalement abstraits. Les mythes, la parenté passent pour des objets scientifiques plus valorisés que l'étude des contradictions et des rapports sociaux. Cette vision fixiste, implicitement dominante, et au succès de laquelle le

structuralisme a contribué en partie, ce refus de l'histoire et de ses périodes, où les dynamiques sociales sont évacuées au profit de structures intemporelles, manifeste une certaine démission des sciences de l'homme.

Devenus objets de phantasmes socio-politiques, les hommes protestent épisodiquement et tentent d'affirmer leur statut de sujets de l'histoire. C'est bien de cela aussi que parlent les mouvements islamiques dits radicaux ou intégristes, c'est-à-dire d'une revendication contre l'indignité faite à des individus et à des sociétés sous le pseudonyme de cultures. L'une des missions des sciences sociales est peut-être aujourd'hui de l'expliquer en soulignant le danger d'escalades et d'affrontements si l'on persiste, ici, à tenter de réduire les croyances religieuses à des schèmes culturels. Dans le débat politique et économique entre le Nord et le Sud, de telles opérations stimulent la vocation virtuellement libératrice que toutes les religions révélées partagent.

ORSTOM
et Université de Paris-VIII.

L'homme et la société

Revue internationale
de recherches et de synthèses en sciences sociales

N° 95-96

XXIV^e année

1990//1-2

Mission et démission des Sciences Sociales

Jean-Pierre DURAND, Quelle démission ?	3
René GALLISSOT, Variations sur l'homme et la société : les sciences sociales entre intégration nationale et critique sociale	9
Gérard ALTHÈBE, L'ethnologue et sa discipline	25
Louis MOREAU de BELLAING, Critique de l'empirisme en sociologie	43
Larry PORTIS, Critique et consensus dans la sociologie française hier et aujourd'hui	59
Pierre-Noël DENIEUIL, Le chercheur et le gestionnaire dans l'entreprise	73
Quynh DELAUNAY, Pour une approche critique de la théorie des conventions ?	85
François DOSSE, Clio en exil	103
Jean-Franklin NAROT, Au nom de la loi. Le social colleté par le lacanisme	119
Christian GRATALOUF, L'explorateur et le missionnaire	131
Saïd TAMBA, Bernard HOURS, Islam et culturalisme	143
Claude MEILLASSOUX, Solitude du chercheur de fond en sciences sociales	155
Domenico LOSURDO, Heidegger et la démission de la philosophie allemande	161
Note critique	
Pierre LANTZ, Bilan de la sociologie du travail et crise de la socialisation par le travail	173
Actuelles	
Ariane LANTZ, L'excision en Cour d'Assises	179
Comptes rendus	
Michel MARIE, <i>La Terre et les mots</i> (René Loureau). Marc-Henri SOULET, <i>Le silence des intellectuels. Radioscopie de l'intellect québécois</i> (Louis Moreau de Bellaing). Jean-Michel SERVET (éd.), <i>Idées économiques sous la Révolution, 1789-1794</i> (Serge Latouché). Béatrice KASBARIAN-BRICOUT, <i>L'odyssée mamelouke. A l'ombre des armées napoléoniennes</i> (Nicole Beaurain). Larry PORTIS, <i>Les classes sociales en France. Un débat inachevé, 1789-1989</i> (Louis Moreau de Bellaing). Lise NOËL, <i>L'intolérance. Une problématique générale</i> (Colette Guillaumin). Pierre ALPHANDÉRY, Pierre BITOUN, Yves DUPON, <i>Les champs du départ, une France rurale sans paysans ?</i> (Louis Moreau de Bellaing)	
Revue des revues , Nicole BEAURAIN	193
Abstracts	196

Publié avec le concours du Centre national des lettres
et du Centre national de la recherche scientifique

Editions L'Harmattan
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique
75005 Paris