

De mauvais sujets : à propos de la réception académique d'une enquête sur les collectionneurs d'art primitif

Brigitte Derlon

Maître de conférences, EHESS
derlon@ehess.fr

Monique Jeudy-Ballini

Directrice de recherche, CNRS
m.jeudy-ballini@college-de-france.fr

(Paris - France)

Laboratoire d'anthropologie sociale (UMR 7130)

C'est aujourd'hui une évidence de dire que l'anthropologie tient davantage à une méthode d'investigation, au regard particulier posé sur une réalité, qu'à ce qui doterait cette réalité d'un caractère intrinsèquement « ethnographiable ». On admet donc que ce regard puisse se porter sur n'importe quel objet ou milieu et, de fait, la diversité des sujets étudiés est plutôt mise au crédit scientifique de notre discipline. C'est précisément parce que cela nous semblait acquis que les réactions de certains collègues à l'exposé des résultats d'une enquête nous laissèrent perplexes. Cette enquête, qui venait après nos terrains en Mélanésie, portait sur les collectionneurs français d'art primitif, et notamment sur leurs rapports spécifiques aux objets¹.

Les critiques concernèrent notre manière de rendre compte des représentations d'une population jugée porteuse de stéréotypes primitivistes, suspectée de contribuer à la spoliation du patrimoine matériel des sociétés non occidentales, prétextant l'amour de l'art pour occulter ses buts spéculatifs, et dont certaines pratiques passaient pour relever de la psychanalyse davantage que de l'ethnologie ; en bref, des personnes antipathiques. Les collectionneurs d'art primitif étaient donc de mauvais sujets et notre défaillance à le dire relevait censément soit d'une complaisance envers des bourgeois esthètes, figures par excellence de l'Occident prédateur ; soit d'une naïveté d'observatrices bernées par le discours écran de la passion.

C'est sur ces réactions inattendues, et sur les stéréotypes dont elles-mêmes relèvent que nous souhaitons nous interroger ici.

Notre enquête s'est déroulée dans les années 2000 alors que, depuis plus de vingt ans, la critique post-coloniale invitait à reconsidérer les rapports éthiques et politiques entre pays du Sud et pays du Nord. L'heure était à la mise en cause des conditions coloniales des collectes d'artefacts, à la lutte contre le trafic illicite des biens culturels, au développement de codes déontologiques encadrant leur conservation et leur exposition muséales, ainsi qu'à l'appui des demandes de restitution émanant de leurs pays d'origine. Dans *Arts Primitifs ; Regards civilisés*, Sally Price (1989) avait dénoncé les « idées reçues » des amateurs de cet art. Après *Malaise dans la Culture*, de James Clifford (1988), les collectionneurs étaient devenus des figures emblématiques de la propension arrogante de l'Occident conquérant à s'appropriier le monde et à « façonner les arts non occidentaux à son image ». Leur conception esthétisante des objets faisait l'objet de critiques virulentes dans le contexte de la création du musée du quai Branly. Quelle que soit la sympathie qu'inspire le post-colonialisme, force est de reconnaître qu'il a contribué à véhiculer l'idée qu'il n'existait qu'une seule forme légitime de réception des objets non occidentaux : celle qui, en restant au plus près des significations dont ils furent investis à l'origine, s'appuie sur leur connaissance

¹ Voir B. Derlon & M. Jeudy-Ballini, 2008.

ethnographique. Ce courant de pensée est resté imperméable aux travaux des historiens et des sociologues qui, spécialistes des œuvres littéraires et musicales, se refusaient, eux, à écarter certaines formes de réception au nom de leur illégitimité supposée. Dans la lignée des travaux de l'École de Constance, et notamment de *L'esthétique de la réception* (1962) de Hans Robert Jauss, ces chercheurs (dont Freedberg, 1989 ; Passeron, 1991 ; Chartier, 1992, Hennion, 1993) insistaient au contraire sur les interprétations plurielles dont les œuvres font l'objet selon les publics ou les époques, ainsi que sur le caractère profondément actif de la réception qui en crée et recrée les significations. L'anthropologie l'a admis pour ce qui est des détournements d'objets exogènes dans les sociétés non occidentales, en y voyant même un signe de leur vitalité, mais elle n'a pas symétrisé ce point de vue pour ce qui est du regard occidental sur les productions autochtones. Comme l'écrit Jean-Marie Schaeffer (2003 : 139), « la dénonciation [...] de la culture appropriatrice a pris le dessus sur la compréhension des faits » ; une dénonciation contraire à la neutralité axiologique qui est de mise dans toute enquête ethnographique et que nous avons justement choisi d'adopter en nous intéressant aux motivations des collectionneurs.

Conformément aux attendus de l'ethnographie, nous entendions saisir la réception des œuvres dans sa dimension concrète, à travers l'expérience des acteurs. En adoptant une perspective *émique*, il s'agissait de restituer le point de vue des intéressés et de faire émerger leur imaginaire. En n'affichant pas entre eux et nous cette distance qu'un positionnement dénonciateur aurait au contraire installée, nous n'avons fait qu'appliquer le même type d'approche que sur nos terrains mélanésiens. D'où notre surprise face à certaines remarques.

Par exemple, quand nous évoquions l'anthropomorphisation des pièces de collection par leurs détenteurs, le langage amoureux utilisé à leurs propos, la labilité des frontières entre objets et sujets, on nous reprochait de prendre des métaphores pour des réalités. On s'étonnait que nous puissions croire un seul instant que nos interlocuteurs ne faisaient pas de différence entre leurs fétiches et leurs femmes ou leurs enfants. En somme, on nous invitait à douter de notre santé mentale ou de celle de nos interlocuteurs, ou encore à tenir leurs propos pour des fadaises. En fait, notre souci fut simplement de prendre leurs discours au sérieux et de traiter leurs métaphores à la manière de certains linguistes (G. Lakoff & M. Johnson, 1985), c'est-à-dire comme des procédés de langage permettant de rendre compte d'expériences difficilement communicables autrement, à l'instar de l'attachement intime aux objets. C'est sans doute ce parti pris heuristique - accorder du crédit aux discours des collectionneurs - qui déranga le plus nos détracteurs. Or, curieusement, c'est là un procès qui ne nous a jamais été fait à propos de nos ethnographies mélanésiennes. Aucun collègue ne traita jamais de fadaises des métaphores ou citations rapportées de nos interlocuteurs papous. Aucun ne questionna la moralité et le bien fondé des propos qu'ils nous avaient tenus. Pour les ethnologues, en Mélanésie comme ailleurs, les métaphores passent pour donner accès à du sens et ne sauraient être écartées d'emblée comme de simples façons de parler. Et c'est bien ce traitement différentiel, asymétrique, qui peut rendre perplexe. Les conceptions des collectionneurs sur les usages originels de leurs pièces se voyaient dénigrées comme autant de stéréotypes primitivistes ; les pratiques de collection que nous décrivions étaient disqualifiées comme des « marottes », des « tocades », ou rabattues sur le psychologique, voire sur le psychanalytique. Là encore, pourtant, désignerait-on de « marotte » l'activité d'un Néo-Guinéen pratiquant la *kula* et prêtant une intériorité à ses objets précieux ? Consacrerait-on un ouvrage aux idées reçues des Mélanésiens ou des Africains sur les Blancs équivalent à celui de Sally Price (1989) ?

Au-delà de ce qu'on pourrait appeler des facteurs conjoncturels, dont relève la critique post-coloniale, il existe des facteurs structurels, internes à la discipline et sans doute plus largement aux sciences sociales, expliquant les réactions de nos détracteurs. Ainsi, l'absence de distance exprimée par l'ethnologue vis-à-vis des convictions des ethnologisés le font-il

facilement suspecter de les partager. Pour reprendre les propos de Didier Fassin (2004 : 29) à propos des travaux de Veena Das sur la violence et la souffrance, les propriétés morales de l'objet étudié tendent à se déplacer vers ceux qui l'étudient. C'est ce qu'expérimenta également l'un de nos collègues soupçonné d'adhérer au mouvement religieux qu'il étudiait, faute d'en critiquer l'idéologie. A l'inverse, ce soupçon épargnera probablement l'ethnographe travaillant sur un parti xénophobe ou une association mafieuse s'il a fait part de l'antipathie que son sujet lui inspirait ; une antipathie valant donc dénonciation implicite.

Au nombre des facteurs structurels en jeu, citons la propension de notre discipline à s'intéresser de préférence aux dominés, aux minorités, aux marginaux — ce que ne sont pas les collectionneurs d'art, même s'ils n'appartiennent pas nécessairement aux classes supérieures. Citons aussi sa propension à privilégier l'étude du malheur, des souffrances sociales, des situations subies, et non celle des gens heureux comme le rappelait opportunément un ouvrage récent (Berthon, Chatelain, Ottavi et Wathelet, 2009). En outre, la passion en général, et pour l'art en particulier, reste un domaine peu étudié par les ethnologues. D'ailleurs, on nous objectait parfois que mettre l'accent sur les émotions et l'imaginaire, comme nous l'avons fait dans notre livre, relevait de l'aveuglement au prétexte que les collectionneurs étaient mus avant tout par l'attrait du gain. Autrement dit, la critique qu'on nous adressait relevait elle-même d'un stéréotype, déjà pointé par Krzysztof. Pomian (1987 : 7) : celui du collectionneur comme un spéculateur avisé prétextant l'amour de l'art. Dans cette perspective voulant que la vérité ultime de la collection soit d'ordre économique, le discours de la passion est suspecté de n'être qu'un alibi. On a là une illustration de cette longue tradition de la pensée occidentale qui jette le discrédit sur l'argent ou oppose la sphère économique au domaine des affects, alors que leur intrication ne cesse en fait d'informer les comportements humains, ce qu'ont notamment souligné le philosophe Marcel Hénaff (2002) et la sociologue Viviana Zelizer (2005). On rappellera aussi l'observation de Jean-Claude Passeron (1991 : 272) selon lequel « *la preuve est faite et refaite qu'il existe une "consommation ostentatoire" des produits de luxe comme des œuvres d'art, mais non que ce type de consommation culturelle exclue tout autre plaisir, psychologique et/ou artistique, que celui de l'ostentation distinctive comme acte social et symbolique* ». C'est de cette absence d'incompatibilité entre passion et intéressement que notre ouvrage s'est fait l'écho en montrant comment, loin de s'opposer au fantasmatique et à l'affectif, le rapport des collectionneurs à l'argent était partie prenante de leurs liens passionnels aux objets.

Pour conclure, nous souhaiterions que ces remarques sur la réception académique de notre enquête soit une invitation à réfléchir au « *risque d'une anthropologie qui serait une autorité non plus seulement scientifique mais morale* » (Fassin, *op.cit.*). Nous sommes d'autant plus sensibles à un tel risque que nous l'avons perçu dans d'autres champs de nos recherches, à travers la difficulté à aborder, devant un public d'ethnologues, certains sujets devenus sensibles comme le traitement muséographique d'objets sacrés².

Bibliographie

BERTON, S., CHATELAIN, S., OTTAVI, M.-N. et WATHELET, O. (dir.) (2009), *Ethnologie des gens heureux. Pour une anthropologie du bonheur*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

CHARTIER, R. (1992), *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre le XIV^e et le XVIII^e siècles*, Aix-en-Provence, Alinea.

CLIFFORD, J. (1996), [1988], *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-arts.

² Voir B. Derlon & M. Jeudy-Ballini (2001-2002) pour un exemple d'exposition muséographique controversée.

- DERLON, B. & JEUDY-BALLINI, M. (2001-2002), « Le culte muséal de l'objet sacré », *Gradhiva*, 30-31 : 203-211.
- DERLON, B. & JEUDY-BALLINI, M. (2008), *La Passion de l'art primitif. Enquête sur les collectionneurs*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- FASSIN, D. (2004), « Et la souffrance devint sociale », *Critique*, 680-681, janvier - février (Frontières de l'anthropologie) : 16-29.
- FREEDBERG, D. (1998) [1989], *Le pouvoir des images*, Paris, Gérard Montfort Éditeur.
- HENAFF, M. (2002), *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées).
- HENNION, A. (1993), *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié (collection sciences humaines).
- JAUSS, H.- R. (1978) [1962], *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- LAKOFF, G. & M. JOHNSON (1985) [1980], *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, M. De Fornel (trad.), avec la collaboration de J.-J. Lecercle, Paris, Éditions de Minuit.
- PASSERON, J.-C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan (Essais et recherches).
- POMIAN, K. (1987), *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard.
- PRICE, S. (1995) [1989], *Arts primitifs ; regards civilisés*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-arts.
- SCHAEFFER, J.-M. (2003), « Relativité culturelle ou universalité anthropologique ? Faux débats et vraies questions », dans Y. Escande & J.-M. Schaeffer (eds), *L'esthétique : Europe, Chine et ailleurs*, Paris, Éditions You-Feng.
- ZELIZER, V. (2005), *The Purchase of Intimacy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.