



HAL
open science

L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines

Martine Segalen

► **To cite this version:**

Martine Segalen. L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines. Textes rassemblés et introduits par Martine Segalen. Presses du CNRS, 239 p., 1989. hal-00527818

HAL Id: hal-00527818

<https://hal.science/hal-00527818>

Submitted on 20 Oct 2010

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.



*PRÉSENTÉ PAR
MARTINE SEGALEN*

L'AUTRE ET LE SEMBLABLE

Fac-similé ouvrage

Dépôt en archives ouvertes des épuisés
des éditions et presses du CNRS
avec l'aimable autorisation de
Jean-François COLOSIMO
Directeur général des Editions CNRS
Autorisation globale du 19 février 2007
négociée par Frank Laloë
chargé de mission aux archives ouvertes
du CNRS, avec la collaboration d'Eliane Daphy
Ingénieure CNRS

CNRS EDITIONS

Le monde à livre ouvert...

**PRESSES
DU CNRS**

L'AUTRE ET LE SEMBLABLE

Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines

Textes de

Maurice Agulhon, Gérard Althabe, Marc Augé, Guy Barbichon, Christian Bromberger, Jean-Pierre Castelain, Pierre Centlivres, Jacques Cheyronnaud, Elizabeth Claverie, Anthony Cohen, Gérard Collomb, Daniel Fabre, Béatrix Le Wita, Carmelo Lison Tolosana, Françoise Loux, Alain Morel, Colette Pétonnet, Julian Pitt-Rivers, Marie-Christine Pouchelle, Michelle Salitot, Martine Segalen, Anne-Marie Thiesse, Françoise Zonabend

Rassemblés et introduits par
Martine Segalen

PRESSES DU CNRS

Introduction

Autour de l'étude ethnologique des sociétés contemporaines se réunissent aujourd'hui d'une part l'anthropologie sociale classique, puisant ses matériaux, pour l'essentiel, auprès des sociétés et des cultures « exotiques » et de l'autre celle qui s'intéresse aux sociétés européennes. Un tel dialogue n'est pas simple du fait de la diversité de ces disciplines, liées à leur histoire nationale, à la multiplicité des courants qui les traversent, au passé des institutions auxquelles elles sont attachées ¹.

Il y a cinquante ans, sous le nom de folklore, se définissait le champ d'étude « de tout ce qui survit, dans une société évoluée, de coutumes, d'habitudes de vie, de traditions, de croyances appartenant à un stade antérieur de civilisations ² ». Aujourd'hui, l'ethnologie se veut consacrée à l'étude de l'homme dans les sociétés contemporaines, à travers leur diversité culturelle et ethnique. Elle s'assigne pour tâche de décrire, d'interpréter et de mettre en perspective comparative les faits sociaux et culturels.

Le folklore disparaît en raison de « l'uniformisation des peuples » – tel était un des leitmotivs de l'avant-dernière guerre. De nos jours, on parle volontiers de « mondialisation » de l'économie, de la culture, de la société. Mais sous l'apparente proximité des propos s'abritent deux interrogations différentes et deux démarches distinctes. L'une veut étudier des faits qui relèvent du passé; il y a urgence car ceux-ci s'effacent. L'autre peut au contraire prendre son temps, puisqu'il lui faut comprendre les recompositions culturelles et sociales qui s'opèrent sous ses yeux, porteuses de devenir et non signes d'un temps révolu. Dans sa

préface à la réédition de *la Tarasque*, Louis Dumont mesure ce cheminement : « Tandis que l'enregistrement et l'étude de la " tradition populaire " en voie de disparition étaient notre grand souci et mobilisaient nos énergies avant et après la dernière grande guerre, l'intérêt semble aller principalement maintenant vers une saisie à la fois plus large et plus différenciée de la vie sociale en France, qui ne sépare plus absolument le non-moderne du moderne, par exemple l'artisanat de l'industrie. C'est là un cas particulier du glissement des centres d'intérêt et du changement des " problématiques ", fréquents dans ces disciplines, qui les empêchent d'être simplement cumulatives et peuvent aller jusqu'à miner leur continuité ³. »

Aujourd'hui, anthropologues et ethnologues travaillant sur la France et les sociétés européennes, mais aussi hors d'Europe, partagent des interrogations méthodologiques et théoriques communes lorsqu'il s'agit d'aborder l'étude des sociétés contemporaines dans leur complexité. On sait que Claude Lévi-Strauss a introduit cette notion à propos de la parenté, qualifiant non un type de société, mais un type de structure. Jean Cuisenier, s'appuyant sur les « réussites spectaculaires de l'ethnologie des sociétés simples », se demandait si elles pouvaient légitimer « l'ambition d'édifier une ethnologie des sociétés complexes », définissant les problèmes d'une telle ethnologie comme les « problèmes de rapports entre la taille, ou nombre des individus et la structure du système, problème de la différenciation des systèmes et de leur autonomie relative dans le système social ⁴ ». Il appelait alors à la construction de modèles statistiques appuyés sur des corpus.

Un autre usage de la notion de complexité relève de l'étude des sociétés de l'ailleurs, s'appliquant à des sociétés à État, fortement hiérarchisées, telles que, par exemple, la société indienne. Dans le cadre de cet ouvrage, la « complexité » se réfère d'abord à la complexité du social, sans ordre de hiérarchie entre sociétés dites primitives, exotiques, populaires et sociétés dites modernes, avancées, industrielles ⁵, etc. Au-delà, la complexité désigne les modernités économique, sociale et culturelle, aujourd'hui partout présentes à des degrés divers dans le monde. L'industrialisation, l'urbanisation, la monétarisation des économies ont en effet transformé depuis des décennies des sociétés autres que les sociétés occidentales, dans le même temps que s'y amorçaient les processus de décolonisation et de détribalisation. Dès lors, les problèmes posés par la construction de l'objet, par le choix d'une méthode, par la position de l'observateur concernant tout aussi bien tel spécialiste des sociétés africaines où se renouvellent les

questions du politique, tel anthropologue des sociétés sud-asiatiques prises à leur tour dans le tourbillon de l'industrialisation, que l'ethnologue des sociétés européennes. Cet ouvrage veut donc contribuer au rapprochement entre anthropologie sociale et ethnologie des sociétés contemporaines, à quelque aire culturelle qu'elles appartiennent.

Pour que les conditions d'un tel rapprochement soient véritablement remplies, il conviendrait d'évaluer la diversité des outils conceptuels mis en œuvre dans ces traditions de recherche, marquées par le pluralisme des écoles et le poids des cadres institutionnels. Chaque domaine scientifique, à tout moment, est héritier de l'histoire passée de sa discipline, et ce dans la tradition culturelle propre à chaque pays ⁶. Le temps est venu d'une histoire des anthropologies et des ethnologies, pour permettre un véritable dialogue.

En 1938, Jan De Vries soulignait le problème « extrêmement difficile de la terminologie scientifique » et exprimait le vœu que les chercheurs de tous les pays s'entendent « sur la signification des mots “ folklore ”, “ ethnologie ”, “ Volkskunde ” dont le sens diffère d'un pays à l'autre ⁷ ». Tout comme aujourd'hui, le dialogue international était nécessaire, mais il s'agissait alors avant tout d'harmoniser les procédures de recherche, de bâtir des classifications homogènes permettant d'intégrer et de comparer les faits de folklore : autant que les ethnologies, les folklores étaient divers, et les relations des uns aux autres complexes.

Les ethnologies de l'Europe

L'histoire des écoles ethnologiques et anthropologiques s'intéressant aux sociétés européennes varie sensiblement d'un pays à l'autre. La France, pour sa part, est héritière de la double tradition du folklore et d'une ethnologie exotique, particulièrement liées dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale. C'est pourquoi l'ethnologie du domaine français reste, on le sait, quelque peu fille du folklore. Une telle affirmation pourra surprendre ceux qui préfèrent souligner la rupture avec une activité dite non « scientifique », car supposée privée de concepts et de problématiques, alors que l'ethnologie se veut dotée d'appareils théoriques. Outre la controverse que pourraient soulever de telles assertions, renier l'héritage du folklore serait, pour l'ethnologie de la France, un contresens. Son apport en tant que discipline est

double : d'abord par la masse des matériaux réunis qui autorise aujourd'hui l'ouverture de champs neufs et dynamiques en ethnologie, conduisant à l'étude du symbolisme, des représentations, du sens; mais aussi parce que le folklore nous a habitués à identifier un *autre* chez nous, nous inculquant ainsi un des principes fondamentaux de toute recherche ethnologique, « l'acceptation de l'homme en tant que semblable et autre ⁸ », autorisant un regard distancié dont paraissent avoir été privés les pays sans tradition d'études folkloriques.

De son côté, l'anthropologie anglo-saxonne, accaparée par l'étude des peuples des pays colonisés, s'est détournée de la vision folkloriste identifiant un « peuple » au sein des sociétés des îles Britanniques. Toute une tradition de recherche refusait ainsi de reconnaître au pays une diversité culturelle, imputant son uniformité supposée au développement de l'individualisme dont l'Angleterre aurait été le berceau ⁹. Une homogénéité culturelle, une très ancienne mobilité des individus seraient donc liées à la désagrégation précoce des communautés rurales, creuset des identités locales.

A l'inverse, la très ancienne et forte tradition des études folkloriques dans les pays nordiques serait associée à l'absence d'empire colonial. Mais le poids du folklore y est apparu trop pesant, trop distinct des objets et des traditions de recherche concernant les sociétés exotiques. Aussi, en Suède, dans les années 1970, le terme *Folklivsforskning*, « étude de la vie populaire » fut-il remplacé par celui d'« ethnologie et notamment européenne », marquant ainsi la rupture avec les travaux folkloristes et leur réorientation vers l'étude de la société contemporaine, éclairée par les problématiques et les concepts de l'anthropologie sociale. Dans les pays anglo-saxons, les hésitations se marquent par la multiplicité des termes employés : *insider research*, *auto-ethnography*, *indigenous anthropology*, *native research*, *introspective endogenous research*, qui semblent mal appropriés et même contradictoires pour désigner un champ de recherches centré sur l'étude des *autres* ¹⁰. Il semble aujourd'hui que le terme de *Anthropology at Home* emporte l'adhésion.

Le changement de dénomination, affirmé comme une rupture épistémologique en Suède, accompli avec moins de heurts en France, reflète le changement de perspectives des chercheurs et des muséologues qui s'intéressent aux cultures et aux sociétés contemporaines et tirent avantage des travaux concernant les sociétés exotiques où se sont développés les apports théoriques sur les mythes, la religion, la parenté, la médecine, etc. ¹¹.

Un dialogue renoué

Si, aujourd'hui comme il y a cinquante ans, le dialogue européen apparaît à nouveau comme une nécessité majeure, c'est avant tout pour permettre de délimiter des aires culturelles appropriées à des entreprises comparatistes. Au cours des cinquante dernières années, les échelles de la recherche sont passées du « grand au petit », marquant une fascination pour le local¹². Cela a probablement rendu difficile l'inscription de ces travaux dans le cadre « des aires culturelles », autorisant la création d'une tradition de recherche où le savoir pouvait être cumulatif et les constructions théoriques possibles : ainsi peut-on parler d'une recherche africaniste ou océaniste. Chaque terrain suscite en effet des questionnements qui lui sont spécifiques, liés à la tradition anthropologique qui s'y est instaurée, mais aussi aux traits culturels ou sociaux qui lui sont propres : le chamanisme et la mythologie sont étudiés par les Américanistes, tandis que les spécialistes du Moyen-Orient se sont traditionnellement penchés sur les problèmes techniques liés au nomadisme¹³.

Depuis quelques années, se développe ainsi de façon heureuse une anthropologie des pays riverains de la Méditerranée qui autorise le dialogue entre spécialistes de l'Italie, de l'Espagne, de la Grèce, voire du Moyen-Orient, contribuant à rapprocher des problématiques. On connaît certes le danger de construire des stéréotypes caractérisant les traits de telle aire culturelle et l'on sait que les diversités méditerranéennes sont nombreuses; il n'en reste pas moins qu'il y a tout avantage à désenclaver les ethnologies des pays européens. L'ethnologie de la France s'inscrit dans un cadre culturel plus large à fins de comparaison. La construction d'un dialogue ethnologique européen conduit à un échange avec l'anthropologie sociale rendu possible parce que, depuis une vingtaine d'années, les concepts de celle-ci ont largement contribué à renouveler les problématiques et les regards portés sur les groupes et les cultures des sociétés européennes et nord-américaines. Le projet comparatif qui est au fondement de la démarche anthropologique a permis de remettre en cause le caractère supposé spécifique de certains traits de la société occidentale. Celle-ci n'apparaît plus comme l'étape ultime du développement linéaire des sociétés, mais comme une des formes sociales possibles, situées sur le spectre des cultures. De cette nouvelle position épistémologique découle une accumulation de savoirs riches et diversifiés sur les sociétés européennes.

Force est toutefois de reconnaître qu'en dépit de cette production de connaissances sur nos sociétés, celles-ci n'ont pas été le lieu d'élaborations théoriques généralisables à toutes les sociétés humaines. Paradoxalement, la maturité des ethnologies européennes coïncide avec une crise des sciences sociales en général dont les grandes théories ne se sont pas révélées à même de comprendre les changements mondiaux et les complexités du contemporain. Parallèlement, l'anthropologie sociale, définie comme la science des aires culturelles non européennes, voit ses objets traditionnels d'étude se dissoudre : il n'existe plus de petits groupes humains fermés qui fonctionnent « en équilibre », ou plus précisément, elle cesse de croire qu'il puisse en exister. La modernité, le développement de l'urbanisation et de l'économie monétaire pour en nommer deux signes particulièrement évidents, touchent toutes les sociétés du monde. Au-delà, c'est donc toute la pratique anthropologique elle-même qui est mise en question devant la diversité des approches problématiques et théoriques, menacée d'éclatement en sous-champs tels que celui de l'anthropologie *du* politique, *du* religieux¹⁴.

Quant au projet anthropologique face aux sociétés contemporaines, il ne va pas de soi ; les incertitudes succèdent aux certitudes théoriques. Si l'on avait déjà admis depuis longtemps que les grandes théories capables de rendre compte de la totalité des sociétés humaines constituaient un leurre, on reconnaît aussi que le structuralisme ou l'anthropologie marxiste n'indiquent plus aujourd'hui les seules voies assurées de l'analyse. Cette remise en cause s'inscrit sans doute dans le devenir de la société occidentale. Aux années de croissance des décennies 1950-1960 dans les pays occidentaux, au cours desquelles on supposait possible un développement des pays du tiers-monde, correspondaient certaines certitudes anthropologiques. Vingt-cinq ans plus tard, les mutations imprévisibles de notre monde suscitent des interrogations sur les moyens conceptuels d'expliquer les sociétés, tant ici que là-bas. On observe aujourd'hui l'effondrement du mythe de la « famille occidentale » : ce n'est pas la famille qui s'effondre, mais une croyance selon laquelle les sociétés occidentales s'unifiaient autour d'un modèle unique ; aujourd'hui plusieurs normalités sont admises. Mais la croyance que le « modèle occidental familial » allait lui aussi conquérir le monde est remise en question. Même parée des habits de la modernité, la famille japonaise continue de fonctionner sur des valeurs très différentes de celles de nos sociétés et conserve finalement sinon des traits structuraux tout au moins des valeurs familiales traditionnelles. De même, en Afrique, les hommes d'action ont cessé de penser que la « moder-

nisation » de la société passait par la modernisation de la famille, et bien au contraire, appuient leurs nouvelles tentatives de développement sur les structures lignagères.

Remises en question

La perte de l'hégémonie politique, économique et démographique de l'Europe rend caduques certaines de nos constructions théoriques et invite à reconsidérer nos certitudes anciennes sur ce qu'est une culture, un groupe social. Les crises épistémologiques secouent régulièrement notre discipline; la remise en cause contemporaine a ceci de nouveau qu'au lieu de creuser la distance entre l'étude des sociétés exotiques et des sociétés européennes, elle les rapproche autour de la problématique nouvelle de la complexité et donne une légitimité nouvelle à l'étude de nos propres cultures. « *Anthropology at home is here to stay* ¹⁵. » Dans la multiplicité des champs de la recherche, certains thèmes paraissent évidemment plus mûrs que d'autres pour recomposer les champs géographiques à l'intérieur desquels engager la discussion. Les ethnologues du domaine européen peuvent maintenant dialoguer dans le cadre de constructions problématiques limitées avec les spécialistes de sociétés non européennes, par exemple sur le problème des sociétés « à maison » de l'Europe, du Japon ou de l'Indonésie. En effet, un savoir ethnologique s'est aujourd'hui constitué dans le domaine de la parenté sur les sociétés de la France et de l'Europe et l'on peut voir avec satisfaction débattre deux ethnologues ayant travaillé *dans* la même région européenne, tout comme les spécialistes de telle ethnie africaine pouvaient discuter entre eux des formes de tel système de parenté et de son interprétation. Et ces spécialistes devraient pouvoir désormais dialoguer avec leurs collègues « japonisants » ou « asiatissants ».

Dans le domaine du politique, le développement de jeunes nations dans les sociétés autrefois conçues comme « sans État » ou « acéphales » invite les africanistes à reconsidérer les notions classiques d'ethnie et de territoire. Comme les spécialistes des sociétés complexes, ils doivent prendre en compte la réalité du fait nationalitaire dans la composition des identités locales : dès lors, le paradigme du territoire, comme base de définition du groupe, explose. Il en va de même avec les questions de langue : un regard sur l'expérience trentenaire des Atlas linguistiques européens

aurait appris aux anthropologues à se dégager des seules écoles linguistiques pour déterminer les aires culturelles.

La question de l'*autre* contribue – elle aussi – à rapprocher les deux démarches. Prenons garde de croire en effet que le regard introspectif avec tous les problèmes méthodologiques et conceptuels qu'il pose soit totalement nouveau. Dès 1949, John Gillin¹⁶ développait cet aspect et Claude Lévi-Strauss écrivait en 1958 : « au fur et à mesure que l'anthropologie approfondit sa réflexion sur son objet, et qu'elle affine ses méthodes, elle se sent progressivement *going back home*¹⁷ ».

Le dialogue entre les chercheurs de l'ailleurs et de l'ici s'avère aujourd'hui d'autant plus aisé que ce sont parfois les mêmes qui étudient et les sociétés non européennes et les sociétés européennes. Jusque dans les années 1960, les terrains européens (généralement villageois) servaient de banc d'essai pour les apprentis anthropologues sociaux; aujourd'hui la fermeture des terrains exotiques renvoie les chercheurs travailler sur les sociétés dont ils sont issus. On est ainsi tout à la fois spécialiste de telle société africaine et de la société cévenole et ses activités séricicoles.

La diversité des regards de l'anthropologie, tantôt s'appuyant sur les cultures des sociétés européennes, tantôt sur celles des sociétés exotiques est sensible dans cet ouvrage, mais, au-delà de positions parfois divergentes que leurs auteurs assument en toute liberté, ce sont plutôt les assonances qui apparaissent. Chaque chapitre offre un bouquet de questions plutôt que de certitudes et montre combien « l'ethnologie est une science subjective, avec les privilèges et les risques¹⁸ » que cela comporte.

L'ouvrage propose un ensemble de pistes de recherches dont certaines sont déjà largement ouvertes, pour l'étude des sociétés contemporaines et de la modernité. Certains voient l'avenir de l'anthropologie sociale et culturelle comme une série de « défis¹⁹ ». Georges-Henri Rivière, le fondateur du Musée des arts et traditions populaires, voyait, lui, dans « l'étude du présent étendu à la société industrielle » une des « chances » de l'ethnologie²⁰. Les chercheurs portant leurs regards sur les sociétés contemporaines ont commencé de s'en saisir.

Martine SEGALÉN

Première Partie

Le regard sur l'autre

L'autre n'est pas pensé de façon identique dans les diverses traditions anthropologiques et ethnologiques. Les expériences d'un africaniste réfléchissant, à partir de sa propre tradition de recherche, aux problèmes de distanciation/proximité, et d'un anthropologue britannique analysant les causes d'une si lente naissance d'un regard ethnologique dans son propre pays sont ici confrontées. Ces difficultés inhérentes au poids des traditions historiques de recherche dans la constitution du regard sur soi-même se trouvent compliquées dans l'étude des sociétés contemporaines par l'inconfortable situation du chercheur et le poids des enjeux médiatiques.

Une fois éclaircies les conditions auxquelles on peut identifier un autre chez nous, est porté un regard sur certains des domaines classiques de l'anthropologie – tels le symbolique, la parenté, le politique – dont les frontières disciplinaires sont remises en question, tant il est vrai, par exemple, qu'il n'est d'activité de la vie sociale qui ne comporte une dimension symbolique. Les contenus tendent aussi à être renouvelés par de nouveaux questionnements et les auteurs sont ainsi amenés à réviser les concepts classiques afin de se doter d'outils conceptuels mieux aptes à aborder les phénomènes complexes de la modernité.

L'autre proche

Comment penser ensemble « Ethnologie chez soi, ethnologie chez l'autre » ? Ethnologie dans les deux cas donc : si l'on postule qu'elle est possible chez soi et chez l'autre, cela relativise la différence existant entre ce soi et cet autre. Employés absolument, ces termes (soi et l'autre) n'ont de valeur que relationnelle et relative et semblent donc indiquer que, quel que soit le point d'observation retenu, une double approche est permise : une auto-ethnologie (dont l'objet serait l'observateur lui-même ou son entourage immédiat) et une allo-ethnologie, l'extériorité de l'objet étant alors appréciée en fonction de sa distance (géographique, culturelle, sociale... – on y reviendra) au point d'observation, ou, si l'on préfère, à l'observateur.

Cette remarque en entraîne trois autres. D'une part, et par rapide approximation, nous désignons par *soi* l'Europe (au sens large, États-Unis compris), parfois seulement la France, et par *autre* tous les autres. D'autre part, ce soi et cet autre, même ainsi arbitrairement délimités, sont encore fort divers et n'excluent donc pas la possibilité d'une pluralité d'ethnologues, entre soi (des paysans bretons par des ethnologues bretons... ou parisiens) ou entre autres... (des paysans baoulé par un ethnologue baoulé). Enfin : nous savons que, pratiquement, pour plusieurs types de raisons, l'ethnologie entre autres (des autres par les autres) est difficile dès lors que s'accroît l'altérité entre l'autre observateur (étant placé par hypothèse en position ethnocentrée) et l'autre observé. Il existe par exemple aujourd'hui d'excellents travaux africanistes africains, mais généralement réalisés par des eth-

nologues originaires des groupes culturels qu'ils étudient. L'ethnologie entre autres lointains (des Baruya par des Yanomami ou inversement) est pratiquement inexistante. Mais les raisons de ces difficultés ou de cette absence sont historiques et, en ce sens, contingentes.

L'ultime cas de figure est celui d'une ethnologie de soi par l'autre ou, pour renoncer au langage ethnocentré dont ce cas de figure manifeste le caractère intenable, de l'Europe par des ethnologues originaires de régions auxquelles la tradition ethnologique occidentale s'est intéressée, l'ethnologie en somme du soi devenu autre par les autres devenus soi. La possibilité d'une telle ethnologie est évidemment très souhaitable mais au même titre que l'intensification de tous les échanges, notamment intellectuels, entre peuples qui entendraient s'affranchir vraiment des liens de colonisation ou de domination, et pour des raisons qui ne tiennent pas fondamentalement à la discipline. Il serait inquiétant qu'il en soit autrement. Il y a une vingtaine d'années, on entendait parfois dire que lorsque les Africains, par exemple, apporteraient leur contribution à l'ethnologie de l'Afrique, notre vision de celle-ci en serait renouvelée. Il n'en a rien été et c'est heureux. Et la raison n'en est pas, comme il est dit quelquefois, que les intellectuels africains se trouvent, du fait de leur formation et de leur éloignement prolongé du milieu d'origine, dans une situation analogue aux observateurs européens. Cela peut être vrai; en certaines circonstances mieux vaut même sans doute ne pas être impliqué ou impliquable – ou le moins possible – dans les situations qu'on observe. Mais la question n'est pas là, ou pas toute là. Ce n'est qu'un point de méthode. Or l'attente d'une vision africaine de l'Afrique – pour m'en tenir à cet exemple – était à l'évidence fonction d'une idée de ce que devait être l'*objet* de cette vision (et idéalement de l'ethnologie): une culture commune à tous les membres d'un groupe et dont ceux-ci seraient si profondément imprégnés qu'eux seuls seraient en mesure de l'appréhender dans sa totalité et de l'exprimer dans sa complexité. Entre la connaissance indigène et le désir de l'ethnologue se creusait l'abîme du regard et du langage sur lequel un jour l'ethnologue indigène, à l'écoute de lui-même et de ses proches, jetterait quelque fragile passerelle.

C'est bien entendu d'une certaine conception de la culture (et, au-delà, de l'ethnologie) qu'il était alors question en fait, et qui plus est d'une conception discutable. Enfin il n'est pas certain que, paradoxalement, ceux qui étaient le plus sensible aux promesses du regard de l'intérieur n'aient pas été les plus sceptiques ou les moins intéressés à l'égard des tentatives faites par quelques

explorateurs hardis de la modernité voulant porter un regard ethnologique sur l'occident industriel, et faire de l'ethnologie chez eux.

Derrière l'interrogation que nous sommes aujourd'hui conduits à reformuler (peut-on faire de l'ethnologie chez soi comme on la fait, ou comme on l'a faite, chez les autres?) on retrouve la vieille prescription de méthode (l'ethnologie doit être participante et distanciée) et sous-jacente une idée de ce qu'est l'objet de la recherche – qui doit témoigner d'une certaine constance pour qu'on puisse parler d'ethnologie dans les deux cas. Il paraît impossible, à ce point, de ne pas retrouver le problème de la culture ou plutôt des cultures, qui connaît d'ailleurs un renouveau d'actualité, tant sur le plan intellectuel, du fait de la vitalité du culturalisme américain, que sur le plan politique. En France au moins, on n'a jamais autant parlé de culture qu'aujourd'hui (à propos des médias, de la jeunesse, des immigrants) et l'utilisation du mot, pour plus ou moins incontrôlée qu'elle soit, constitue à elle seule une donnée ethnologique.

A quelles conditions une ethnologie de la France est-elle possible?

L'autre des ethnologues, c'était d'abord celui qu'ils sont allés chercher au-delà des mers et qui les intriguait par sa différence. De l'autre à l'ailleurs et de l'ailleurs à l'autrement, l'enchaînement aurait pu sembler aller de soi, si tout le propos de l'ethnologie n'avait été de se rapprocher de cet autre-là, justement, de l'étudier au plus près, et l'idéal de l'ethnologue, sous certaines conditions, de participer à sa vue des choses, de devenir pour un temps semblable à lui. Rappelons l'analyse que fait Lévi-Strauss (1950) de la notion de fait social total de Mauss : « Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender *totale*ment, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'aborder comme ethnographe. » Rappelons également les perplexités du même Mauss (1900) devant la définition de la *Volkskunde* par F.S. Krause, définition si large qu'elle lui semble pouvoir s'appliquer aussi bien à la sociologie : « Ce qui accroît encore la confusion, note Mauss, c'est qu'il se refuse à limiter son

étude soit aux seuls peuples civilisés, soit aux seuls peuples primitifs. Pour lui, il n'y a pas, scientifiquement, de sociétés supérieures ni de sociétés inférieures. Les peuples sans histoire écrite ne s'opposent nullement aux peuples historiques. La *Volkskunde* s'occupe des uns et des autres et elle en traite non pas simplement pour les décrire sous leurs formes individuelles et concrètes, mais pour arriver à établir des lois générales. » L'article de Krause est de 1899 et le commentaire de Mauss de 1900. Ce dernier ne reproche pas à Krause sa conception très large de la *Volkskunde* mais sa distinction entre la vie sociale diffuse (mœurs, croyances populaires, coutumes) et la vie sociale organisée (les dogmes constitués, le droit codifié). Il se demande si, au contraire, les phénomènes diffus peuvent être aussi facilement « abstraits des phénomènes organisés correspondants ». L'autre le plus lointain n'est donc pas très différent, en tant qu'objet d'étude, des autres les plus proches, nos prédécesseurs sur le même sol ou nos contemporains d'ici et d'ailleurs. Si la tradition durkheimienne n'est pas exotique, on voit que certains courants de la *Volkskunde* ne s'en distinguent pas sur ce point. Il en est de l'autre pour une partie de l'Europe ethnologique au début du siècle comme de Dieu pour Pascal; on ne le chercherait pas si on ne l'avait déjà trouvé; à tout le moins ne s'en approcherait-on pas si on ne le pressentait déjà aussi proche.

La notion d'inconscient, très présente chez Mauss, implique qu'au-delà des particularités locales on puisse appréhender les mécanismes profonds qui rendent les sociétés compréhensibles et comparables. On ne peut ignorer à ce propos le caractère complémentaire des démarches psychanalytique et ethnologique au cours du siècle et plus exactement le caractère symétrique et inverse de leurs parcours respectifs. Derrière la certitude close du moi occidental, Freud découvre un monde, l'autre dans le même pourrait-on dire, les aventures et les avatars de l'ego renvoyant à son origine plurielle, au complexe d'Œdipe et à la scène primitive. L'autre proche, c'est moi. Le XIX^e siècle littéraire dans son ensemble, tout attiré qu'il est par les cultures lointaines ou folkloriques, s'essaie parallèlement à jouer sur les limites de l'identité individuelle, à éprouver la constance et les limites du moi, soit en découvrant l'altérité dans l'identité (« Je est un autre », dit Rimbaud avant Lacan), soit en procédant à l'inverse (« Madame Bovary, c'est moi », s'écrie Flaubert). Citons encore Nerval, dans ses *Promenades et Souvenirs* de 1855, à propos de l'attachement aux lieux d'enfance et d'origine : « ... cherchant à étudier les autres dans moi-même, je me dis qu'il y a dans l'attachement à la terre beaucoup de l'amour de la famille ». Si nous en restons à la

psychanalyse, nous remarquerons que le mouvement par lequel elle découvre l'autre dans le même (la pluralité dans le singulier) se prolonge ou s'accomplit dans la découverte ethnologique du même chez l'autre. Cette identité est postulée par le Freud de *Totem et Tabou* (nous ne retiendrons ici que cet aspect de son parallèle entre phylogénèse et ontogénèse) et, encore plus précisément, par tous les courants et représentants de l'ethnopsychanalyse dans le siècle. Et Mauss semble bien cautionner par avance autant ces recherches que le structuralisme lévi-straussien lorsqu'il écrit en 1902 dans sa « Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés » : « ... les faits sociaux en général, les faits religieux en particulier, sont chose extérieure. Ils sont notre atmosphère intellectuelle, dans laquelle nous vivons; et nous les pensons, comme quand nous nous servons d'une langue maternelle, sans volonté et surtout sans conscience des causes mêmes de nos actes. De même que le linguiste doit retrouver sous les transcriptions fausses d'un alphabet les véritables phonèmes qui étaient prononcés, de même sous les renseignements des meilleurs des indigènes, Océaniens ou Américains, l'ethnographe doit retrouver les faits profonds, inconscients presque, parce qu'ils n'existent que dans la tradition collective ». Certes dans ce texte Mauss, en termes strictement durkheimiens, fait reposer le caractère inconscient du rapport des acteurs sociaux à leur pratique sur le caractère « extérieur » des faits sociaux considérés comme des « choses », et il y aurait certainement à dire sur le statut différent de l'inconscient dans les diverses approches dont il vient d'être question. Mais elles ont toutes en commun de postuler une relative proximité de l'autre, que celle-ci passe ou non par une mise en question de la catégorie du même et de l'identité du moi.

Symétrique et inverse de celui de la psychanalyse, le parcours de l'ethnologie, qui postule au départ qu'il y a du même chez l'autre, aboutit à un constat que lui imposent ses nouveaux terrains (ceux de l'ethnologie à domicile) : il y a de l'autre dans le même. Cette altérité correspond du reste à la distance nécessaire pour qu'une observation, qui ne s'apparente pas à une simple auto-réflexion, soit possible. Elle est tout empirique dès lors que la profession, l'entreprise, la résidence permettent d'assigner certaines limites objectives au groupe considéré. Mais les choses ne sont pas si simples. D'abord l'identité a toujours une double face : l'identification que peut faire l'ethnologue d'un groupe qu'il assigne à sa résidence ou à son entreprise, par exemple, n'entraîne pas que ceux qu'il observe s'y identifient, eux, fortement. Plus exactement ils construisent leur identité et cette

construction a un double aspect. A l'intérieur de l'univers de référence choisi par l'ethnologue, les uns se démarquent des autres (et ce démarquage peut être violent) en termes de sexe, de poste de travail, d'appartenance ethnique, de statut professionnel, etc. Un grand ensemble ou une entreprise ne sont pas plus homogènes qu'une société lignagère. En outre ni la résidence ni l'entreprise ne constituent des mondes clos : les identités de classe, au sens logique du terme, comme l'entendait Devereux, se construisent très largement en dehors de l'univers du travail ou de la résidence, même s'il est bien évident que d'un univers ou d'une classe à l'autre les identités s'épaulent ou se contrarient, s'accusent ou s'estompent, se complexifient ou se simplifient. Que partagent donc alors l'ethnologue et ses sujets d'observation ? L'ethnologue est lui aussi objet d'identifications successives (mais de ce point de vue rien ne distingue radicalement cette situation de celle qui le mettrait face à face avec un groupe radicalement étranger), en fonction de la place qu'il prend ou qu'on lui assigne dans le lieu d'enquête et aussi de la situation qu'il occupe (ou qu'on imagine qu'il occupe) dans la société globale. Ce processus d'identification réciproque s'effectue (et c'est sans doute là l'originalité de l'ethnologie « chez soi ») à partir de critères et de références qui sont pour une part communs à l'ethnologue et à ceux qu'il étudie – pour une part seulement car, à des titres divers, ils sont les uns et les autres inégalement cultivés (comme le sont d'ailleurs les membres des groupes étudiés par l'ethnologie « chez les autres »).

Cette relative proximité culturelle a peut-être néanmoins l'avantage de rendre manifeste une double impossibilité que l'éloignement prestigieux des cultures exotiques risque de faire ignorer. Impossibilité tout d'abord de dissocier la culture au sens individuel et habituel du terme, au sens où nous disons de quelqu'un qu'il est ou non cultivé, de la culture au sens global comme lorsqu'on parle de culture occidentale, de culture bourgeoise ou de culture dogon – sens vague assurément mais dont nous nous contenterons pour l'instant. Impossibilité ensuite de dissocier les problèmes d'identité de groupe des problèmes de l'identité individuelle. On sait que Devereux voyait dans le repli qu'effectuent certains individus sur une de leurs identités de classe un risque d'effondrement total de leur identité individuelle. C'est dire à l'inverse que celle-ci passe par l'édification d'identités multiples, tâche à laquelle s'emploient d'ailleurs tous les systèmes culturels dont nous pouvons avoir connaissance. Conjointes, ces deux impossibilités en déterminent une troisième : celle de dissocier les notions de culture et d'identité elles-mêmes. Ces trois impossibilités, pour peu qu'on les formule posi-

tivement (culture et identité sont deux notions indissociables qui s'appliquent simultanément à la réalité individuelle et à la réalité collective), paraissent définir la condition pour que tombe la distinction entre les deux ethnologies et que soit clarifié le projet en cours d'une anthropologie généralisée.

La culture réexaminée

Ce projet, on l'aura compris, passe par un réexamen de la notion de culture. Ici et maintenant, par l'effet de ce que l'on appelle parfois l'accélération de l'histoire, nous sommes bien placés pour apprécier le caractère global, mieux vaudrait dire englobant, de ce que l'on appelle la culture, l'investissement individuel de chacun dans des normes générales, mais en même temps les limites de ce caractère et de cet investissement et aussi, plus encore, la plasticité de la culture, sa réceptivité aux influences, son aspect actif et, si l'on veut, historique. Nous avons tous entendu un jour ou l'autre un ami ou un parent déclarer à propos de tel ou tel trait culturel contemporain, dans le domaine des mœurs notamment : « Si mon grand-père avait vu ça... s'il voyait ça il se retournerait dans sa tombe, etc. » J'ai connu la Bretagne dans les années 40, et l'une de mes arrière-grands-mères : même si aujourd'hui bien des marques perdurent – ne serait-ce que parce qu'elles sont inscrites dans la pierre et dans les mémoires – qui dénotent une incontestable identité bretonne (diverse et contrastée d'ailleurs, mais cela est une autre histoire), sont bien plus frappants encore tous les changements, si progressivement et comme naturellement survenus qu'il faut le recours du souvenir ou parfois de la nostalgie pour en prendre conscience. Je ne parle pas des transformations économiques et techniques, massives, mais de la vie au quotidien : le costume, les loisirs, les rapports de génération, la sexualité, le mariage et la procréation, plus largement le rapport à la société globale française, aux médias et à la vie politique. Rien d'étonnant à cela, remarquera-t-on justement. Tout au plus pourrais-je être tenté de dire simplement, comme d'autres : « Si mon arrière-grand-mère pouvait voir ça... » En face de ce présent elle est une autre, mais elle n'est aussi qu'un souvenir. Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire*, a magnifiquement évoqué le désintérêt des grands vieillards pour une époque qui ne leur *dit* plus rien, très littéralement, les condamnant au silence avant la mort. Mais il faudrait y regarder de plus près.

Bien des individus évoluent : c'est dire qu'ils se transforment comme se transforment leur rapport à autrui et les conditions culturelles de ce rapport. Plus d'une personne âgée aujourd'hui de 75 ou 80 ans a supporté allègrement les révolutions culturelles du siècle. Il n'était sans doute pas indifférent d'avoir 20, 30 ou 60 ans en 68 mais dans tous ces cas de figure les enjeux individuels n'ont souvent pas été indépendants de la conjoncture culturelle.

Voilà bien la complexité, et en tout cas la différence entre divers types de sociétés. D'une part les valeurs culturelles évoluent plus vite dans le contexte d'une histoire chaude. D'autre part l'individu est davantage partie prenante au changement culturel dans les sociétés où précisément la valeur essentielle est l'idée d'individu. Sans prétendre réfuter entièrement une telle conception, je voudrais la nuancer fortement et suggérer que nous sommes souvent victimes, lorsque nous parlons des autres, de schémas préconçus, notamment d'une certaine idée de la culture qui pourrait nous jouer des tours lorsque nous nous avisons de parler de nous.

Aujourd'hui, nous ne succombons plus à la tentation de considérer les sociétés que nous étudions comme des ensembles stables et sans histoire. Les récits ou les mythes que nous y recueillons ne nous parlent au contraire que de guerres, de scissions, de fuites et de conquêtes, d'échanges et d'emprunts. Mais la tentation ethnologique la plus tenace, et dans une certaine mesure légitime (c'est toute la difficulté), est de distinguer, à l'intérieur d'un ensemble dont on ne nie pas qu'il ait eu une existence historique, des secteurs résistants qui ne sont pas, eux, justiciables d'une analyse historique. Revenons au commentaire de Krause par Mauss. Si la *Volkskunde* telle que la définit Krause semble à Mauss si proche de la sociologie, c'est qu'elle procède d'un constat que Mauss résume ainsi : « Légendes, rites, usages, se maintiennent sans être entamés, pendant de longs siècles d'histoire. Ce sont donc des réalités que la science peut atteindre et notre auteur a le très vif sentiment que ce sont des réalités sociales, qui dépendent de conditions sociales. » Cette permanence elle-même, qui est le garant d'une scientificité possible, repose sur le caractère collectif des réalités auxquelles s'intéresse la *Volkskunde* : « C'est l'étude, résume Mauss, des phénomènes "propres au peuple" par opposition à l'étude des phénomènes individuels ». Et s'il est, comme on l'a vu, très critique à l'égard de l'opposition établie par cette discipline entre le caractère diffus et spontané des phénomènes sociaux et leur caractère organisé et institutionnel, il n'a rien à redire à l'opposition de l'individuel et

du collectif, qui fonde au contraire à ses yeux la possibilité de toute sociologie.

Or ni la permanence du culturel (au sens des légendes, des rites et des usages), ni la possibilité de l'abstraire des phénomènes individuels ne vont de soi. La pratique effective de l'enquête ethnologique s'accommode même difficilement de tels présupposés avec lesquels elle se met souvent en contradiction. Soyons clairs sur ce point : il ne s'agit pas ici de mettre en doute l'intérêt et la légitimité d'études structurales portant sur un corpus mythique ou sur un ensemble de représentations. Quelles que soient les secousses historiques, et hormis peut-être les cas passagers de pathologie sociale dont l'ethnologie et l'histoire semblent parfois fournir des exemples, les exigences du sens interne l'emportent en définitive, comme au fond du kaléidoscope agité par une main impatiente se recompose une image ordonnée. Mais l'ordre intellectuel ou symbolique lui-même varie sous l'influence de divers facteurs externes ou internes. C'est dire que le culturel est essentiellement problématique. J'en prendrai pour exemple les rites dits d'inversion auxquels la littérature ethnologique a consacré de nombreuses analyses sur divers continents. On peut à leur propos faire au moins trois constatations. Qu'ils mettent en scène des statuts sociaux ou la division des sexes, ils correspondent toujours à des moments délicats (changements de saisons, promotion des générations, interrègnes). Ils accusent et même caricaturent les différences plus qu'ils ne les nient : les hommes « chargent » leurs rôles féminins et inversement; il en va de même dans le jeu de rôles politiques. Cette lucidité critique laisse planer un doute sur la stabilité de ces formes rituelles et sur leurs vertus toujours et nécessairement cathartiques. On peut voir ainsi une même forme rituelle prendre un sens apparemment très différent dans des ensembles politiques proches. Les études récentes de C. H. Perrot (1982) et d'Henriette Diabaté (1984), l'une sur le royaume agni de l'Indénié, l'autre sur le royaume agni du Sanwi définissent ainsi très différemment le rôle joué par l'esclave double du roi à la mort de ce dernier. Dans le premier cas, ce rôle comporte un aspect de dénonciation et de dérision dont on n'a pas l'équivalent dans le second. Que ces différences soient imputables à l'importance inégale des deux royaumes ou à leurs adaptations respectives aux contraintes extérieures depuis un siècle importe peu : la matière culturelle est en tout état de cause vulnérable et malléable. Si nous pensons aux migrations constitutives de chefferies et de royaumes en Afrique, nous voyons qu'elles passent par l'acquisition de nombreux dieux et de nombreux cultes. Si nous pensons aux prophétismes qui se sont manifestés en Afrique de

l'Ouest durant le siècle et dont on ne peut plus faire simplement une résultante de la situation coloniale dès lors qu'ils ne cessent aujourd'hui de se développer, nous devons également prêter attention au fait qu'antérieurement à l'implantation chrétienne des personnages très semblables avaient apparemment su mobiliser les émotions et rassembler des foules autour de dieux nouveaux et de nouveaux messages, parlant du corps, de la maladie et du malheur – de tous et de chacun.

Nous touchons ici à un autre aspect problématique de toute culture. La plupart des rites qui contribuent à la caractériser comme telle comportent des enjeux singuliers. Qu'il s'agisse de la naissance, du mariage, de la maladie ou de la mort, c'est un destin individuel qui se déchiffre, s'infléchit ou s'accomplit dans l'activité rituelle – même s'il s'inscrit en chaque occurrence dans un ensemble de relations qui mettent en jeu d'autres destins eux aussi singuliers et relatifs. Au reste, il en est de même pour les rites plus collectifs et récurrents, comme les initiations : ils sont partie intégrante de la vie politique collective mais comportent des enjeux individuels, constituent une date dans la vie d'un homme ou d'une femme. La question de l'identité individuelle est intimement liée aux rites accompagnant la naissance (dation du nom, détermination d'un ancêtre partiellement réincarné, d'un signe ou d'une divinité protectrice) mais tout autant aux rites plus conjoncturels qui, à l'occasion de tel ou tel événement, aident à prendre la mesure des forces respectives des uns et des autres et à apprécier l'état de leurs relations réciproques. La culture de tous, pour chacun, c'est bien cette succession de recours obligés. L'individu y prend avant tout conscience de lui-même, même si cette prise de conscience n'a de sens que par rapport à un ensemble organisé de relations.

Que de ces recours singuliers l'observateur extérieur induise la cohérence virtuelle d'un système global, c'est une chose. Mais nous procédons souvent à l'inverse, substantifiant la culture comme totalité pour en déduire la réalité des individus qui s'y réfèrent. Nous risquons d'atténuer du même coup le caractère ouvert et problématique de la culture, lequel dépend pour une large part de la tension existant entre les demandes singulières et les schémas culturels qui, permettant seuls d'y répondre, contraignent et informent les réponses. C'est un fait que dans les systèmes culturels les plus totalitaires au sens intellectuel (ceux qui permettent de rendre compte dans leurs propres termes de n'importe quel événement) l'image de l'individualité absolue est impensable et par là même provocatrice – qu'elle apparaisse comme la perversion de la relation (dans le cas du sorcier, néces-

saire à l'explication de l'événement) ou comme transcendant toutes les relations (dans le cas du chef, ou du roi, dont les interdits et les attributions ne sont pas ceux des autres). Or ce caractère impensable et provocant de l'image individuelle ne lui conférerait pas l'efficacité sociale dont nous avons de si nombreux témoignages si chacun ne l'expérimentait d'abord en soi. Car si l'individu prend sens dans la relation, celle-ci n'a pas de sens sans lui. Et inversement si l'identité ne s'apprécie qu'à la limite de soi et de l'autre, cette limite elle-même est essentiellement culturelle. Elle dessine l'ensemble des lieux problématiques d'une culture.

Personne et culture

Illustrons ce propos avec un auteur dont la conception de la culture a rencontré une audience certaine ces dernières années et qui a le souci, comme anthropologue, de ne pas ignorer les réalités de l'actualité, si violente ou apparemment incompréhensible que puisse être celle-ci. A la fin de son article « Personne, temps et comportement à Bali », Clifford Geertz (1983) s'interroge précisément sur la personnalité exceptionnelle de Sukarno : « L'émergence pour la première fois ou presque dans l'histoire indonésienne d'un chef politique humain, en fait trop humain, non seulement en fait mais en apparence, semblerait devoir entraîner une sorte de défi aux conceptions balinaises traditionnelles de la personne. Sukarno non seulement est une personnalité unique, frappante et intensément proche aux yeux des Balinais, il vieillit pour ainsi dire en public. Malgré le fait qu'ils n'ont pas avec lui de rapports directs, il est d'un point de vue phénoménologique beaucoup plus une connaissance qu'un contemporain, et son succès à établir cette sorte de relation – non seulement avec Bali mais avec toute l'Indonésie – est le secret d'une bonne part de son maintien : les gens sont fascinés. Comme il en va pour tous les personnages vraiment charismatiques, son pouvoir vient en grande partie du fait qu'il ne s'insère pas dans les cultures traditionnelles; il les fait éclater en soulignant ce qui lui est propre. » Afin de mieux comprendre ces lignes, il faut savoir que pour Geertz l'analyse de la culture doit tendre à « la recherche des symboles révélateurs, d'un groupe et de groupes de ces symboles – qui charrient perceptions, émotions, entendements – ainsi qu'à la définition des régularités implicites dans

leur formation et qui sont à la base de l'expérience humaine. » La conception qu'a Geertz de la culture, remarquons-le, n'est ni fixiste ni uniformisante; il peut y avoir opposition ou contradiction entre un groupe de symboles et un autre; et la culture dans son ensemble se meut comme une pieuvre : par mouvements disjoints de telle ou telle de ses parties. Certaines de celles-ci, cependant, sont unies par un lien plus serré et l'ébranlement de l'une d'entre elles n'est pas sans conséquence sur celles qui lui sont le plus solidement attachées. Après examen de la culture balinaise, Geertz conclut que l'un de ces ensembles solidaires (le « triangle balinais ») est constitué par les notions concernant la personne, le temps et les bienséances, et que toute nouveauté affectant l'une d'elles agirait directement sur les autres.

Or, la figure de Sukarno est une nouveauté de ce genre. Très présent comme individu, il « vieillit » sous les yeux des Balinais alors que ceux-ci ont une conception « dépersonnalisée » de la personnalité et une conception « détemporalisée » du temps. Passons sur les analyses que fait Geertz des conceptions propres aux Balinais pour mettre l'accent sur le fait que, pour lui, la personnalité de Sukarno à elle seule (mais plus ou moins reproduite par des chefs subalternes) porte atteinte à l'ensemble des perceptions balinaises, de même que les deux autres sommets du triangle balinais (le temps et les bienséances) sont affectés l'un par la crise continuelle de l'État, l'autre par le côté informel de la vie urbaine, de la culture panindonésienne et de la culture des jeunes.

On voit bien que ces hypothèses, pour élégantes qu'elles soient, ont une valeur explicative très générale, apparemment peu spécifique et pour tout dire faible. Tout au plus permettent-elles de suggestives lectures rétrospectives qui tiennent davantage du commentaire général que de l'analyse anthropologique. C'est ainsi qu'à la fin de son article « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », Geertz peut écrire à propos des massacres de décembre 65 (durant lesquels quarante à quatre-vingt mille Balinais se sont entretués) que, si les tueries n'ont pas été causées par le combat de coqs, elles apparaissent toutefois moins surprenantes, à travers ce que celui-ci nous *dit* de la vie balinaise. Considérer la culture comme un ensemble de textes qui « disent quelque chose de quelque chose », c'est ainsi s'exposer au risque de leur faire dire n'importe quoi, et notamment des truismes.

Pour en revenir à la figure exceptionnelle de Sukarno, elle s'affirmerait, si l'on suit Geertz, qui touche là à un point fondamental, extérieure aux schémas de la culture traditionnelle. Remarquons que ce type de démarquage n'est pas simplement le

propre des personnalités « charismatiques » mais que les systèmes les plus institués tentent de le maîtriser : ce détour leur est possible (et imposé) du fait du statut très particulier de l'image individuelle. La littérature ethnologique, assez remarquablement, a fait en général un sort à part à la notion de personne. Et de fait on ne peut pas la considérer comme un élément parmi d'autres d'une somme qui serait la culture. Le terme lui-même est périlleux car, s'il a l'avantage de faire référence à un schéma conceptuel commun, il procède d'une abstraction incapable d'exprimer en retour la complexité des scénarios où s'éprouvent la personnalité et l'identité de chacun. Ces scénarios (auxquels se résume une bonne partie de l'activité rituelle) impliquent l'ensemble de la culture entendue comme coextensive au social, au social comme représentation. Ce que nous enseignent, me semble-t-il, les accusations de sorcellerie, les procédures divinatoires, l'activité rituelle en général, c'est que chacun fait simultanément l'apprentissage du général et du particulier, de l'essence et de l'existence, de l'ordre et de la place qu'il y occupe. La personne concrète ne s'accomplit que dans la dimension sociale, économique et politique qui lui assigne ses limites. Elle n'est pas toute la culture mais elle est toute culture, au sens complexe et complet du terme.

Le devoir d'ethnologie

C'est dire que les difficultés propres à l'enquête ethnologique, sur lesquelles on a beaucoup glosé, peuvent avoir quelque vertu, pour peu que l'on ne confonde pas les questions de méthode et la question de l'objet. Il est vrai que les sources d'information sont diverses et que dans certains textes ethnologiques (une fois accompli le travail d'écriture) il est difficile de distinguer la pure description des exégèses locales et de l'interprétation de l'auteur. Ce défaut, toutefois, n'est plus si fréquent, et la description « naturalisée » des sociétés tend à se faire rare même si le Balinais de Geertz en procède pour une part. Notons en revanche que la meilleure ethnographie ne passe pas par un simple recueil d'informations (d'informateurs particuliers) sur des thèmes généraux, mais par l'observation de pratiques individuelles et collectives et le recueil de propos qui ne sont pas des opinions ou des renseignements sur la société en général mais sur une vie singulière en train de se vivre – faute de quoi il n'y aurait pas d'ethnologie participante. S'il est donc bien vrai qu'une

culture, concrètement, est, selon l'expression de James Clifford, « un dialogue entre sous-cultures, entre ceux qui la partagent et ceux qui lui sont extérieurs, entre diverses factions, dialogue ouvert et créatif » (ce que Geertz ne contesterait pas), elle est aussi la résultante d'initiatives singulières qui y rencontrent à la fois leur champ d'expression, leur langage et leur limite, et qui « travaillent » la culture comme celle-ci travaille au corps les individus. Dans le caractère baroque de l'enquête, il passe quelque chose du baroque de l'existence et de la culture en acte, la culture au singulier-pluriel.

Et c'est ce caractère qui peut rendre optimiste sur l'avenir de l'ethnologie « chez soi » ou plutôt « chez nous ». Les objections qui peuvent être faites à une telle ethnologie sont de deux types. Les unes portent sur la taille des unités observables. Je les crois d'autant moins justifiées que ces unités peuvent être sélectionnées sans plus d'arbitraire que dans un contexte plus traditionnel. Non qu'il n'y ait pas de différences de contextes – il serait déraisonnable de le prétendre – mais parce que l'idéal ethnologique n'a jamais été d'isoler des échantillons représentatifs d'une totalité présumée : c'est au contraire à partir de situations particulières pleinement explorées que se pose le problème des mises en rapport ou des généralisations possibles. Les autres portent sur le caractère différencié et complexe des sociétés modernes... ou post-modernes. Outre que ces objections sont passablement contradictoires avec le *lamento* d'usage sur la mondialisation de la culture, l'uniformisation des mœurs et le déclin de la culture, elles visent des situations qui, toutes choses égales, sont aussi celles des sociétés auxquelles l'ethnologie s'intéressait traditionnellement. Ces deux types d'objection constituent plutôt le négatif d'une certaine image de l'ethnologie traditionnelle et de son objet dont les maîtres mots seraient totalité, homogénéité, expressivité, image que personne aujourd'hui ne défendrait dans son intégralité et dont l'ethnologie a su se défendre sinon se défaire mais qui traîne encore dans nos chambres noires.

De l'ethnologie aujourd'hui chez nous, je dirais qu'elle est plus encore qu'une possibilité un devoir, comme le suggère par exemple le thème de la société pluri-ethnique. Une conception dynamique et attentive au « travail » des singularités est seule apte à rendre compte de son présent et à faire imaginer son futur. Rien ne serait plus catastrophique, intellectuellement et politiquement, qu'une référence vague et paresseuse à la société dite « pluri-culturelle », c'est-à-dire à des cultures conçues comme des totalités closes et achevées, objets selon les circonstances de respect, de boycott ou d'exclusion. Mais s'il fallait réutiliser

aujourd'hui l'expression d'ethnologie d'urgence, naguère réservée à l'observation des derniers sauvages, ce serait aussi pour souligner la nécessité de mesurer les formidables mécanismes de production artificielle d'identité, tant individuelle que collective, que nos sociétés mettent en œuvre. Les identités de classe, au sens logique de Devereux, les identités de soutien sont soit exacerbées par les médias qui utilisent fatalement de grandes catégories descriptives (les Beurs, les immigrés, les musulmans, les cadres, les fonctionnaires) soit au contraire fondues dans des catégories encore plus extensives (de sexe, de génération, de nationalité ou de civilisation) qui, combinées aux images idéales qui nous sont incessamment soumises de la féminité, de la virilité ou de la jeunesse, composent un ensemble de modèles simples et singulièrement prégnants. Jamais non plus la puissance économique n'a été aussi exaltée qu'aujourd'hui et associée aussi intimement par la parole, l'image et la réalité même des faits aux conceptions ambiantes de la personne, du corps, du sport, de la relation à autrui et, pour le dire d'un mot, de la vie. Ces constatations très générales ne prétendent pas élaborer un programme et des objets de recherche mais formuler les raisons qui rendent cette élaboration impérative.

Sans confondre les choses (ni sous-estimer les bienfaits de la démocratie et du respect des droits de l'homme), on peut remarquer que les sociétés libérales assurent à leurs membres une liberté clés en main qui ne leur laisse guère le choix des serrures. La pression des attentes individuelles y est néanmoins perceptible, parfois manifeste, quelquefois efficace. Qu'une société libérale soit aussi une société de classes, chacun peut l'éprouver pour son propre compte et la démocratie formelle a l'avantage non négligeable de permettre cette prise de conscience. Voilà une raison capitale pour que les ethnologues ne laissent pas à des improvisateurs le monopole du sens, le déchiffrement du social, la définition du même et de l'autre, de l'ordre et du désordre, du raisonnable et du déraisonnable, du normal, du fonctionnel et de l'irrationnel. Non que sur tous ces points les ethnologues en tant que tels aient beaucoup plus à apporter que des questions. Mais cet apport peut être d'autant moins négligeable qu'ils ont par expérience une idée de la manière dont ordinairement s'élaborent, se proposent et s'imposent les réponses.

Marc AUGÉ

Chapitre II

La tradition britannique et la question de l'autre

A Whalsay, sur les îles Shetland, la conversation, tant en public qu'en privé, est souvent ponctuée de longs silences. A l'occasion, on sifflotte doucement entre ses dents, ou bien l'on soupire un « Aye Man! » – mais c'est essentiellement le silence. Ces instants-là sont plus que de simples pauses. D'ailleurs, ils ne semblent provoquer ni embarras, ni gêne. Ils n'indiquent pas non plus que la conversation est épuisée. En fait, ils semblent signifier exactement le contraire, à savoir qu'il peut y avoir autant de communion (ou *communitas*) dans le silence que dans l'échange verbal : ces silences sont alors signes d'intimité et de familiarité. À l'inverse, les marins-pêcheurs de Plouhinec expriment leur complicité par des conversations volubiles (Chapman, 1987). Quant aux villageois de Valloire, ils évitent, si possible, qu'on les voie bavarder en public pour ne pas être pris pour des mauvaises langues, des colporteurs de ragots malveillants, et surtout parce que parler peut faire perdre du temps et vous faire passer pour un fainéant (Bailey, 1971).

Cultures là-bas, cultures chez soi

Comment expliquer ces différences? Jusqu'à une date récente en Grande-Bretagne, nous aurions répondu à cette question en termes de « différence culturelle ». La dimension du

comportement aurait été prise en compte comme élément à part entière d'un modèle culturel donné. Il existait une méthodologie spécifique à ce type d'exercice; l'ethnologue était jugé sur sa capacité à l'avoir plus ou moins bien mise en œuvre. Dans les deux cas, le problème était de savoir comment interpréter et faire comprendre l'*autre* culturel. Mais qu'en est-il de l'ego de l'ethnologue, si ce dernier est plus qu'un instrument scientifique failliable? Ne faut-il pas prendre en compte l'attrait du silence pour l'ethnologue taciturne, du bavardage pour son collègue plus loquace, des ragots pour l'ethnologue cancanier? Et, dans ce cas, qui observons-nous alors réellement et comment reconnaître la frontière entre soi et l'autre?

Ce problème est actuellement au centre de l'anthropologie sociale en tant que discipline. Mais dans la mesure où il concernait l'anthropologie de la Grande-Bretagne (et peut-être d'autres pays industrialisés du monde occidental), il avait une autre dimension pour les anthropologues britanniques, qui ont longtemps fait une distinction entre ce qu'on peut appeler, faute de mieux, une anthropologie traditionnelle, (c'est-à-dire l'anthropologie de l'ailleurs) et les études des cultures proches. En France, la différence était beaucoup moins marquée. Les deux s'appelaient indifféremment *ethnologie* ou *anthropologie*. En Grande-Bretagne, par contre, si l'une était bien de l'anthropologie, l'autre était contestée par les anthropologues qui utilisaient toutes les ressources de la taxinomie pour préserver leurs prérogatives territoriales. Cela s'appelait *community studies*, ou « sociologie », ou encore *village studies*, mais sûrement pas anthropologie. Après tout, les sujets étudiés parlaient une langue que l'on pouvait reconnaître comme de l'anglais; ils vivaient à l'intérieur des frontières nationales et regardaient les mêmes programmes de télévision que les anthropologues. Ils ne semblaient pas avoir de comportements d'une complexité telle qu'elle nécessitât les dons d'interprétation de ces derniers. Comment, dans ce cas, pouvaient-ils être *autres*? Et, s'ils ne l'étaient pas, alors, par définition, leur étude ne pouvait à coup sûr relever de l'anthropologie. Les anthropologues ne pouvaient reconnaître – ou ne s'intéressaient pas à – l'altérité de gens de même nationalité et même couleur qu'eux; ils ne pouvaient pas non plus saisir les problèmes liés à la compréhension de ceux-ci. C'était là une attitude présomptueuse, dont se départissent aujourd'hui la plupart des praticiens.

Pendant les années 1960 et 1970, la plupart des anthropologues britanniques, l'auteur de ces lignes malheureusement compris, se crurent obligés, semble-t-il, d'accepter l'altérité culturelle comme une condition *sine qua non* pour faire

reconnaître leurs études dans le domaine de l'anthropologie. Ainsi, et même à l'intérieur de nos frontières nationales, avons-nous eu tendance à concentrer nos recherches sur les communautés les plus éloignées ou sur celles qui se distinguaient manifestement par une langue vernaculaire ou un dialecte. Cette tendance, qui se retrouve dans l'ensemble des travaux anthropologiques du monde industrialisé, nous a conduits à une double erreur : d'une part, nous avons confondu altérité et différence *manifeste*, et, deuxièmement, nous nous sommes uniquement intéressés à *l'autre* en négligeant l'importance de *l'ego*. Ces deux problèmes sont maintenant au centre des débats de l'anthropologie en général et grâce à la maturation tardive de notre sujet, les études anthropologiques des sociétés et cultures proches sont devenues une des priorités de la discipline.

Leur importance aujourd'hui révèle d'autres changements dans cette dernière. Plusieurs raisons ont été avancées pour justifier le mépris affiché pour l'étude des cultures proches. Cela va de la simple bêtise – de tels travaux faisaient trop peu appel aux qualités intellectuelles (reproche réitéré récemment par Leach, 1985) – au manque de jugement : ils équivalaient à étudier l'ego, et donc à étudier ce que nous étions censés déjà connaître. Mais cette vague de scepticisme s'explique par l'obligation, héritée de leurs prédécesseurs victoriens, qu'avaient les anthropologues de faire de la taxinomie, de distinguer des types de sociétés sur les bases de leurs organisations sociales et des cultures qu'ils supposaient déterminées de la sorte. On fait toujours de la taxinomie, mais ses termes ont changé. Nous parlons encore de pastoralisme, de chasseurs-cueilleurs, d'industriels urbains, de modes de production, etc., mais les catégories dont nous étions nourris – « moderne », « primitif », « pré-industriel » et « traditionnel » – ont été largement abandonnées. Il y a des exceptions. En 1983 encore, Dumont (1986) était prêt à défendre la distinction entre « moderne » et « non-moderne ». Bien sûr, l'objet de la taxinomie de Dumont n'est pas d'élaborer une nomenclature, mais d'élucider ce qu'il considère comme les éléments comparables des sociétés : les « configurations » par lesquelles les gens établissent entre eux des relations dans différents milieux. Mais, en subordonnant de tels schémas de relations (leurs « valeurs », selon l'expression de Dumont) au type sociétal, on les considère forcément comme structurellement construites, voire par là même déterminées. C'est le cas des concepts de lignage, secte, classe d'âge, genre, classe, etc.

Cette obligation maintient une certaine distanciation dans les relations empiriques entre les individus et l'observateur qui

les interprète comme la résultante d'une logique culturelle : telle est la quintessence du postulat posé par un observateur sur un *autre* (cf. Foucault, 1972). Mais ce qui a peut-être contribué le plus aux changements intervenus dans les types de sociétés que nous étudions aujourd'hui, c'est le fait que cette distanciation est devenue anachronique et est même en passe d'être déconsidérée. A cette époque de post-modernisme, nous avons reconnu l'altérité comme un problème plus inhérent à la « personne » qu'à des abstractions telles que « société » ou « culture » : « la distanciation par rapport à l'objet... est une illusion » (Segalen et Zonabend, 1987). Ceci suppose que l'on reconsidère la façon dont nous avons conceptualisé auparavant l'individu un moment renié pour satisfaire aux exigences de comparaison, pratique caractéristique de ce que Hobart (1987) appelle *our salad days* (nos années de jeunesse).

Notre perception du terme culture a changé de façon tout aussi fondamentale. Les anthropologues « interprétatifs », à la suite de leur doyen Clifford Geertz, affirmèrent que les premiers obstacles à la compréhension ethnographique et anthropologique n'étaient pas tant inhérents aux limites de la culture qu'à celles de « l'esprit ». Leur argumentation ne visait pas à nier la réalité des différences culturelles – loin de là –, ni à privilégier d'autres variables déterminantes, telles que les formes sociétales, les modes de production, etc., mais plutôt à affirmer un principe qui semble aujourd'hui tellement évident qu'il en est banal (alors que dans son contexte historique il était tout à fait sensationnel) : tout esprit qui n'est pas celui de l'ethnologue est *autre* et, par conséquent, doit faire l'objet d'une interprétation. Cela rejoignait tout à fait le point de vue selon lequel la culture fournit les moyens de ces interprétations, mais n'est pas les interprétations elles-mêmes, comme l'affirmait la conception néo-Tylorienne qui prévalait auparavant. Dans ce modèle fonctionnaliste antérieur, on pensait que les gens partageaient croyances et sens en vertu de leur culture commune. Désormais, on pensait au contraire qu'ils partageaient des symboles – c'est-à-dire les moyens *formels* et imprécis d'exprimer leurs croyances et sens – mais qu'ils ne partageaient pas forcément le *contenu* de ces symboles (notamment les croyances et sens eux-mêmes). On peut ainsi voir une signification subtilement double dans le titre anglais de Sperber *Rethinking symbolism* (1975) : le symbolisme est ici *rethought*, repensé, en tant que catégorie anthropologique, mais le symbole partagé est également *rethought*, réinterprété, par « Monsieur-tout-le-monde » quand il l'utilise « normalement ».

Ainsi débarrassée de ses connotations structurelle et fonc-

tionnelle qui la faisaient apparaître comme un mécanisme d'intégration, la culture était alors décrite comme un phénomène d'agrégation dont la généralisation dans la population d'une société donnée pouvait être problématisée (Cohen, 1985). C'est de cette manière précisément que l'individu est repris en compte dans l'analyse anthropologique comme quelque chose de plus qu'une réfraction parfaite de forces sociales qui le dépassent. A un niveau d'analyse supérieur, comme celui du lieu de travail, de la communauté, de la région, du genre et de la classe, il apparaît clairement que dans une société aussi évidemment hétérogène que la société anglaise l'hypothèse d'une telle généralisation ne peut plus être défendue sérieusement par les anthropologues.

L'identification de l'autre en Grande-Bretagne et ailleurs

On peut risquer une généralisation grossière en suggérant que l'« establishment » britannique était moins disposé à admettre l'hétérogénéité de la société anglaise que son homologue français. Cela s'explique peut-être par les histoires et philosophies différentes de ces deux puissances coloniales. Mais si on laisse de côté de telles spéculations, cette hostilité persista jusqu'à ce que les résultats des élections générales de 1987 obligent les hommes politiques et les médias à en prendre conscience. Les anthropologues avaient une petite longueur d'avance. Autrefois, une telle hétérogénéité, comme on l'admettait en général dans la société britannique, était attribuée essentiellement à des différences de classe flagrantes, à la distinction entre ville et campagne, et à la présence d'immigrés dans la population autochtone. Dans la mesure où les anthropologues accordaient une certaine légitimité aux recherches menées en Grande-Bretagne même, celles-ci se devaient de porter sur l'ethnicité et la race. Après tout, les communautés ethniques étaient *autres* : sur le plan de la pigmentation de la peau, de la langue, et peut-être aussi de la religion. Elles avaient d'autres « cultures » (Watson, ed., 1977). Mais notre révision du concept de culture suggérait aussi l'existence d'une pluralité de celles-ci au sein de la population indigène, ainsi que de tout groupe ethnique. L'*altérité* était maintenant partout et pas seulement marquée par les signes « ethnognomoniques » et les « totems culturels » (Schwartz, 1975) qui avaient servi auparavant à identifier nos frontières culturelles. A part dans quelques études sur l'ethnicité urbaine, les anthropo-

logues britanniques avaient cherché l'altérité dans les régions les plus reculées des îles Britanniques, surtout sur la « frange celtique », en négligeant cruellement l'étude des zones les plus centrales et les plus peuplées (déséquilibre qui, d'après Augustins et Lenclud (1987), s'observait aussi en France). Quoi qu'il en soit, notre plus grande sensibilité à l'égard de l'altérité devait faire changer les choses ¹. Aujourd'hui, des recherches sont menées partout en Grande-Bretagne, y compris dans les zones urbaines (cf. par ex. Wallman, 1982, 1984) et industrielles (cf. par ex. Harris, 1987).

Si l'on fait un bref historique des études anthropologiques en Grande-Bretagne, ce regain d'intérêt apparaît comme un phénomène récent qui date essentiellement des années 1980 et nous ne possédons pas encore de patrimoine ethnologique enviable et théoriquement élaboré, comparable à celui qui a déjà été constitué en France. Nous n'avons pas eu, et nous n'aurons certainement jamais, de recherche systématique sur une région particulière comme celle menée depuis des années en Bretagne. Quant à savoir si nous pourrions réaliser des monographies aussi essentielles et iconoclastes que celle de Favret-Saada, *les Mots, la Mort, les Sorts* (1977), des études ethnologiques aussi méticuleuses que celles de Segalen, *Quinze Générations de Bas-Bretons* (1985) et de Zonabend, *la Mémoire longue* (1980), cela relève du domaine de la spéculation. Bien sûr nous font défaut les bases ethnologiques magnifiques et fondatrices des Van Gennep, Hertz et G.H. Rivière, développées avec tant de sensibilité dans le chef-d'œuvre d'Hélias, *le Cheval d'orgueil* (1975). L'anthropologie sociale en Grande-Bretagne n'a jamais accordé une attention suffisamment respectueuse au folklore. Elle semble souvent considérer l'étude des « cultures matérielles » comme un mal nécessaire pour obtenir un diplôme. Alors que les anthropologues en Grande-Bretagne, et plus généralement en Europe, se tournent de plus en plus vers la recherche historique, les historiens anglais, auxquels il manque un Le Roy Ladurie, continuent, à l'exception de quelques-uns comme Laslett et Thompson, à faire preuve d'une indifférence méprisante pour les études anthropologiques. La sociologie anglaise nous offre une piètre consolation puisqu'elle semble soit confondre l'anthropologie avec de simples méthodes d'observation, soit ignorer les progrès que nous avons réalisés au cours de ces trente dernières années.

Ainsi, malgré l'éclosion de monographies locales, une telle anthropologie demeure marginale à l'intérieur de la discipline, et relativement isolée dans les sciences sociales en général. Il est toujours plus facile en Grande-Bretagne et aux États-Unis de faire

éditer une étude anthropologique sur des villageois mélanésiens ou des émigrés aborigènes que sur une communauté locale anglaise.

Les raisons historiques de notre incapacité à développer une tradition de l'anthropologie britannique et de notre résistance à l'égard de telles études, sont multiples, variées et trop spéculatives pour que nous les développions ici. Elles sont, sans aucun doute, profondément enracinées dans l'impérialisme victorien et ses traditions de théorie évolutionniste et de justification missionnaire. Durant une brève période, dans les années 1950 et au début des années 1960, l'on put noter une certaine activité qui aboutit à une série de *community studies* que l'on doit à Firth et Gluckman, entre autres. Dans ce qui se voulait être une étude comparative du projet de Schneider à Chicago, Firth fit une recherche sur la parenté dans les classes moyennes à Londres (Firth *et al.*, 1969) qui complétait, mais par une approche différente, celles de Wilmott et Young (1957) sur la parenté et l'amitié dans la classe ouvrière des quartiers-est de Londres, et les travaux de Bott sur la parenté, les rapports de classe et les relations sociales (1957). Quant à Gluckman, il fut l'initiateur d'une série d'études sur les localités et lieux de travail, dont la plus importante est l'étude classique de Frankenberg, *Village on the border* (1957) ².

Il n'est pas nécessaire d'énumérer ici les critiques féroces dont firent l'objet les *community studies* de la part de théoriciens de tout bord. Il suffit de dire qu'elles s'expliquaient d'abord par une méfiance à l'égard des études holistiques, qui était plus due à une certaine animosité envers le fonctionnalisme qu'au contenu même de ces études, et ensuite par une forme très vulgaire de polémique marxiste qui affirmait que toute catégorie analytique, telle qu'une communauté, qui déniait la primauté de la classe ne pouvait être qu'une mystification bourgeoise. En ce qui concernait cette dernière catégorie analytique, seul l'État pouvait être pris en compte dans l'analyse, mais il restait peu de place pour tout autre bagage conceptuel. Ces deux critiques étaient ridicules. Les *community studies* pionnières en Grande-Bretagne, par exemple celles de Frankenberg, Littlejohn et Williams, traitaient toutes explicitement des questions de classes, en les replaçant dans leur contexte local sans les subordonner à une notion de communauté en tant que structure isolée. Par ailleurs, le fonctionnalisme influençait toutes les traditions anthropologiques anglaises et américaines et cette influence ne se limitait guère aux études de la Grande-Bretagne. (Notons que son emprise se mit à décliner rapidement dans l'anthropologie en général après la fin des *community studies* en Grande-Bretagne.) Enfin, certains cri-

tiques de ces travaux en décrivaient aussi la stérilité théorique, ce qui eut pour effet de faire naître un sentiment d'incertitude quant aux directions que pourrait prendre une anthropologie anglaise. Dans l'introduction de son *People of the Sierra* (1971), Pitt-Rivers rappelle qu'il disposait de peu de modèles européens lorsqu'il commença ses recherches en Espagne. Contrairement à d'autres européenistes de sa génération, il évita à juste titre la tentation de reproduire les modèles africains dans un contexte manifestement impropre. A l'exception notable de la solide tradition d'études irlandaises, arrivées à maturité plus tôt, l'anthropologie anglaise commence seulement à reprendre confiance et à permettre aux cultures anglaises de produire leurs concepts et leurs modèles analytiques.

On peut mentionner brièvement deux exemples de cette maturation : en 1978, la publication de la monographie de Robin Fox, *The Tory islanders*, et trois ans plus tard, *Elmdon*, de Marilyn Strathern (1981). L'ouvrage de Fox était l'aboutissement d'une argumentation qu'il développait depuis le milieu des années 1960 sur la nature de la parenté bilatérale et de la filiation cognatique. Très tôt, il avait affirmé qu'il ne fallait pas considérer la filiation cognatique simplement comme la survivance d'anciens systèmes unilinéaires et que les formes de la famille britannique, loin d'être des expressions appauvries et atténuées de la parenté, présentaient une variété extraordinaire et posaient nombre de problèmes à l'analyse (1965). Son argumentation contrastait de façon frappante avec celle d'autres travaux contemporains qui avaient tendance à traiter les variations de la parenté en Grande-Bretagne comme un épiphénomène lié aux différences de classe. Il montrait surtout que la parenté dans l'île de Tory était bien plus qu'une structure entraînant des droits et des devoirs : celle-ci fournissait un cadre *formel* pour des règles toujours contournées stratégiquement dans le processus de la vie sociale. La parenté était comme un vernis unifiant superficiellement l'adaptabilité des conduites que nécessitaient les exigences quotidiennes de la vie sur l'île. Il fut donc capable d'expliquer comment, par le fait même qu'ils pouvaient être transgressés, les principes de filiation, de résidence et les règles du mariage, même s'ils semblaient être des chartes dogmatiques de régulation sociale, permettaient aux gens de maximiser leur accès à des ressources sérieusement limitées de l'île. Une telle approche de la parenté distingue clairement forme et contenu (structure et processus, apparence et réalité) et révèle des idéologies aussi subtiles que celles que l'on peut trouver ailleurs. Fox démontre, en particulier, que le bilatéralisme dans la parenté

peut être tout autant source de fermeture que d'ouverture, comme on le supposait en général.

Cette approche quelque peu iconoclaste sous-tend également l'argumentation de Marilyn Strathern qui va plus loin en montrant que la parenté fournit non seulement une base stratégique d'intégration sociale, mais aussi, en Grande-Bretagne comme ailleurs, un modèle de conceptualisation de la vie sociale. L'importance de la famille à Elmdon est beaucoup plus atténuée que dans l'île de Tory, du fait d'une plus grande mobilité, d'une bien plus grande dispersion de ses membres, et surtout parce que Elmdon a été repeuplé par des gens venus de l'extérieur. Néanmoins, il reste un noyau de familles sédentaires établies depuis longtemps, qui se marient entre elles depuis des générations et se considèrent comme les « vrais Elmdoniens ». S'ils ne peuvent attribuer à Elmdon des caractéristiques distinctives, ils se jugent néanmoins ses plus authentiques habitants. La place centrale de la parenté dans cette notion d'authenticité – inextricablement liée à un sentiment, renforcé dans le temps, de lieu partagé – leur fournit en retour des modèles de « village » et de « classe ». Ils constituent la classe rurale laborieuse sédentaire qui peut se croire perçue par la plupart des gens comme ayant échoué tant au plan de la réussite matérielle que de la promotion sociale considérées comme caractéristiques des années 1960 et du début des années 1970; ils sont décalés par rapport à la classe moyenne travaillant en ville, actuellement dominante dans la communauté et qui y réside dans les plus belles maisons. Pourtant, leur conviction d'être eux-mêmes et leurs familles les seuls vrais Elmdoniens contrebalance le sentiment de leur propre marginalité. Ici, la parenté apparaît comme une ressource symbolique de la plus grande importance, comme quelque chose qui sert autant à penser qu'à agir.

D'un point de vue théorique plus général, ces études montrent clairement qu'en dépit de leur apparence de familiarité et d'identité, les formes élémentaires de l'organisation sociale dans les îles Britanniques sont plus caractérisées par la diversité et l'hétérogénéité de leur contenu que par leur uniformité. Cela étant, il est clair que parler d'archétypes britanniques – « famille » ou autre – était absurde, et que postuler la pluralité des formes culturelles, et, bien sûr, des cultures en Grande-Bretagne était bien moins excessif que ne l'avaient supposé des anthropologues sceptiques. L'expérience ethnographique britannique enseigne ainsi que certaines des grandes catégories reconnues de l'analyse anthropologique étaient à revoir.

Nos concepts fondamentaux doivent donc être sensibles à la différence, à la variété, plutôt que simplement exclusifs dans leur

application. On décrira assurément la parenté ou le symbolisme dans une communauté anglaise d'une tout autre manière que la vie familiale ou les rituels d'un village lacustre d'Afrique orientale, mais, si la comparaison est une entreprise viable (hypothèse qu'apparemment, nous ne pouvons plus faire à la légère (cf. Holy, éd., 1987) alors les concepts comparatifs et le symbolisme ne peuvent avoir de valeur que s'ils sont applicables dans les deux contextes. Nos prédécesseurs en anthropologie anglaise ont testé largement leurs capacités comparatives en essayant de faire entrer les données sur la Grande-Bretagne dans les matrices conceptuelles conçues pour des contextes ethnographiques étrangers. Ces dix dernières années, une réaction s'est amorcée : nous osons maintenant affirmer que les informations recueillies lors des recherches ethnologiques en Grande-Bretagne – et plus généralement, en Europe, en Amérique du Nord et dans d'autres sociétés industrielles – peuvent être utilisées dans l'appareil conceptuel central de l'anthropologie elle-même.

Cela nous ramène au problème de l'*altérité*. Les anthropologues faisaient erreur quand ils niaient la valeur d'une anthropologie de la Grande-Bretagne parce que son objet ne semblait pas être suffisamment *autre*³. Comme corollaire de leur erreur, ils ont construit des cultures qu'ils jugeaient suffisamment telles pour nécessiter une description et une interprétation dans des termes théoriques tout à fait inapplicables à leurs propres cultures et sociétés. Peacock (1975) osa même suggérer que les progrès technologiques déplacent le symbolisme : *nous* avons la technologie, *ils* ont les symboles! Et cependant que d'appareils théoriques complexes il nous a fallu construire pour déchiffrer leurs symboles! (Sperber, 1980). On peut seulement penser que présentés aux gens qu'ils se proposent de décrire, lesdits appareils seraient salués par de l'incrédulité, voire des rires gênés. Nous faisons appel à Freud, Sapir et Ricoeur pour expliquer la signification de la circoncision chez les Ndembu ou de l'exorcisme chez les Cingalais; mais les Ndembu et les Cingalais semblent s'en sortir très bien tout seuls. A partir d'une observation similaire, Roy Wagner se demande ce « que sont les symboles qui nous intéresseraient. Ce n'est certainement pas quelque chose dont les " indigènes " auraient parlé à l'anthropologue... mais plutôt, semble-t-il, quelque chose dont les indigènes sont faits, comme nous le disons souvent » (1986). Nous présentons nos merveilleuses prouesses d'interprétation systématique comme si nous n'intervenions que dans la résolution du problème, pas dans sa construction. A qui l'offrande de concombres chez les Nuer pose-t-elle un problème? aux Nuer ou à nous? A qui la signification de

la danse des cannibales Kwakiutl pose-t-elle des problèmes? aux Indiens qui y participent ou la regardent pour s'amuser, ou à l'anthropologue qui, peut-être, confond son problème de compréhension avec les leurs. Nous avons ainsi introduit dans l'entreprise d'interprétation du comportement d'autres peuples – entreprise manifestement truffée de difficultés – la linguistique transformationnelle et structurale, les familles de ressemblances de Wittgenstein, les structures cognitives affectives, la gestalt-psychologie, la sémiotique, comme si les problèmes que nous essayions ainsi de résoudre étaient exclusivement ceux de l'*autre* et pas les nôtres. Quand nous prétendons découvrir les significations de leur comportement, nous ne pouvons faire abstraction de notre *ego*, car notre *ego* représente des variables et des inconnues tout aussi importantes que les *autres* (considération qui fait de la condamnation de l'*auto-analyse* en anthropologie une « niaiserie sentimentale » [Barnard, 1988] nécessitant quelque élaboration).

« Reflexivity », post-modernisme et l'ego de l'ethnologue

Notre sensibilité exacerbée à l'égard de la nature problématique de la légitimité de l'ethnographie est évidemment due à des progrès dans la discipline qui n'ont rien à voir avec ceux des études de cultures proches. Mais ce par quoi notre expérience croissante des cultures proches peut apporter une contribution à l'anthropologie en général, c'est que notre prise de conscience de l'hétérogénéité locale et de la diversité nous oblige certainement à remettre en question nos caractérisations monolithiques des « autres cultures » et les valeurs clés, les logiques culturelles ou les caractéristiques uniformes que nous leur attribuons. En fait, notre vigilance à l'égard de toute généralisation fallacieuse a remis en question notre représentation même des peuples en tant que « sociétés » ou « cultures ». Le remplacement des études structurales par l'anthropologie symbolique, et le fait de reconnaître que les significations des symboles sont discutables, contestables, ou, tout au moins, affaire d'interprétation par des profanes, a rendu impérative une mise en lumière de l'hétérogénéité – ou, en tout cas, une étude rigoureuse des limites de la similitude. Ce déplacement d'intérêt peut être attribué en partie à l'« interprétativisme » et à l'influence de Geertz qui ont aussi contribué à la création du genre dénommé « anthropologie réflexive », établissant un lien délibéré entre la personnalité et la biographie

culturelle de l'observateur et les sujets d'observation. L'argument des « réflexivistes » post-modernes est le suivant. Si l'on prend au sérieux l'affirmation de Geertz que l'ethnographie est un exercice d'interprétation, qu'en cherchant à décrire les significations des cultures pour ceux qui en sont porteurs les anthropologues ne font rien de plus, en fait, que de savantes conjectures sur ces significations, alors les réflexivistes doivent être clairs et explicites sur les façons dont ils constituent eux-mêmes ces cultures. Quand nous proposons une ethnographie d'une autre culture, disent-ils (à la suite de Bakhtine), cela devrait être en termes de « dialogue » et non d'« analogie ». L'ethnographie, affirment-ils, doit être l'enregistrement de l'observation non traitée analytiquement (ou de l'interaction entre l'ethnologue et l'« informateur », entre l'*ego* et l'*autre*) et non l'enregistrement de conclusions théorisées *a posteriori* par l'anthropologue.

Cette affirmation n'est guère plausible. A l'inverse des ethnométhodologistes, les post-modernes ne cherchent pas à prendre leurs distances par rapport à l'analyse, mais d'abord à séparer les données de l'analyse – aspiration qui pourrait sembler tout aussi peu réalisable que l'expérience de séparer jouer et entendre de la musique – et, en second lieu, ils cherchent à expliquer clairement comment l'observateur rassemble ses données et les analyse ensuite pour en faire de l'« ethnographie ». Ils proposent que ce soit l'ethnographie et non pas la culture qui soit traitée comme un « texte », si bien qu'il nous incombe de donner des directives pour l'interprétation – *crescendo* ici, *diminuendo* là –, pour la lecture que l'on doit en faire.

Tant que la critique post-moderne nous fait prendre conscience de l'importance de l'*ego* dans la démarche ethnographique, on peut applaudir. Mais elle ne réussit pas à intégrer cette idée dans la nôtre. Les leaders post-modernes tels que Tedlock (1983), Dwyer (1982), Crapanzano (1980, 1985) et Tausig (1986) ont essayé de montrer le biais introduit par l'ethnologue en produisant les matériaux – conversations, poèmes récités, récits de vie, etc. – à partir desquels ils ont construit leurs textes. C'est une sorte de défi pour le lecteur : « voici mes données brutes, et voilà ce que j'en ai fait ». Mais c'est un faux témoignage. En tant qu'auteur, l'ethnologue opère un choix arbitraire dans ce qu'il nous révèle. Même si nous pouvions consulter ses notes de terrain, photographies et bandes magnétiques, nous serions toujours confrontés à des données sélectives. Ce qui est noté, enregistré ou photographié est forcément choisi. Une des principales critiques considère ces matériaux comme des dialogues « de théâtre » ou de « fiction » (Clifford, 1986, et Rabinow, 1986).

Mais c'est aussi faux à un autre égard. Nous notons ce que nous voyons et entendons. Nous pouvons très bien noter des choses que nous n'avons pas encore comprises, mais nous ne pouvons supprimer le travail d'interprétation qui accompagne l'observation et, plus tard, la rédaction. Il serait pour le moins curieux d'essayer de le faire délibérément. Cela équivaldrait à neutraliser les capacités d'interprétation qui sont la raison d'être même de l'attitude d'observation qui distingue l'anthropologie des autres disciplines. Dans la vie normale, nous ne différons pas ce travail d'interprétation : nous ne tenons pas, au figuré, d'une main les stimuli et de l'autre nos modèles interprétatifs pour ne les réunir explicitement que dans des conditions contrôlées. Nous commençons à nous battre pour rendre les stimuli intelligibles dès que nous les recevons. Normalement, nous n'avons pas le choix en la matière. Les forces conjuguées de notre expérience personnelle et de l'obligation de nous rendre les choses compréhensibles sont irrésistibles. C'est précisément ce comportement que les anthropologues doivent saisir dans leur travail ethnographique, et ils le font de la même manière. A moins d'être dans un état de conscience anormal, ils ne peuvent tenir à distance le travail d'interprétation.

Notre problème crucial a toujours été les influences qui s'exercent inconsciemment sur notre travail d'interprétation, et c'est là qu'est le centre de la question de l'*ego* et de l'*autre*. Dans la tradition ethnologique britannique « classique », les anthropologues réglait ce problème en l'ignorant ou en le considérant comme inexistant. Fidèles au positivisme durkheimien, ils semblaient avoir décidé que, à condition d'adopter la bonne démarche ethnographique, l'*ego* ne pouvait absolument pas intervenir, ou, tout au moins, pas au point d'invalider leurs observations. On a dessiné des généalogies, révélé les formes d'alliance de mariage, tracé des réseaux, « documenté » ou « ciselé » des exemples approfondis (Epstein, éd., 1967). Simultanément, on révélait l'*autre* et l'on faisait de la science. Plus tard, nous avons eu assez de courage pour admettre que, comme Boon l'a si bien montré (1982), nous avons été piégés en tant qu'interprètes par la tendance inhérente à notre propre expérience sociale de produire des contrastes. Nous nous sommes consolés à l'idée que nous avons aussi notre propre expérience anthropologique pour tester nos interprétations et celles des autres et pour exercer au moins un minimum de contrôle sur notre subjectivité. (Considérons, par exemple, la distinction de Sperber entre « ethnographie » et « anthropologie » [1985]). A cet égard, nous compliquons la juxtaposition de l'*ego*-*autre*, car il est clair qu'en

tant qu'anthropologues nous combinons *deux* egos dans nos « personnages » ethnographiques : l'analyste et le participant. Fabian ne parle pas de deux personnages, mais de deux modes temporels : le « co-éval », mode de l'intersubjectivité, qui se rapporte à l'ethnographie, et le mode « allochronique », dans lequel l'anthropologue établit une distance entre lui-même et son objet d'étude, qui se rapporte à la « science » de l'anthropologie⁴. Quelle que soit la formule choisie pour caractériser ce dualisme, il existe indépendamment de l'endroit où se fait le travail de terrain ; mais notre récente expérience des cultures proches peut très bien avoir aiguisé notre appréciation de celui-ci, précisément parce que, quand nous sommes « chez nous », et pas en « terrain » exotique, nous devons être particulièrement attentifs à reconnaître nos personnalités dédoublées.

Un bon travail sur le terrain doit amener l'anthropologue à se mouvoir continuellement entre ces deux egos et les mondes auxquels ils appartiennent (Geertz, 1975; Strathern, 1987). Un des aspects où l'ego du chercheur peut différer de ses autres manifestations réside dans la conscience de soi qu'il a perpétuellement. On ne peut continuer à être paralysé par une conscience de soi qui empoisonne les premiers jours d'une recherche sur le terrain, mais qui ne disparaît pas. On persiste à se servir de son ego pour interpréter la société et vérifier ses interprétations. Me suis-je bien comporté ou non ? Ai-je compris ? Ai-je correctement anticipé ? Me suis-je fait comprendre ? L'ego est l'élément essentiel de la recherche anthropologique. C'est, dans une large mesure, en observant son propre ego en action (« en discours », comme diraient les post-modernes) que le chercheur « découvre » la culture qu'il étudie. Faits, données, documents sont tous construits de cette manière par l'ego de l'ethnologue. Cela peut être peu satisfaisant d'un point de vue scientifique, même malvenu pour certains anthropologues, mais c'est là la limite et la force de l'anthropologie.

Plus tard, au moment de la *rédaction*, l'ego de l'ethnologue est confronté à un impératif tout à fait différent : présenter ses jugements sur un groupe de personnes de façon à persuader l'autre, autrement dit créer ce que Strathern appelle une « fiction persuasive » (1987). Le discours entre l'ethnologue et l'informateur est évidemment crucial pour l'exercice anthropologique, mais il en est un autre, tout aussi crucial : celui entre les deux egos de l'ethnologue. L'un est en interaction et, il faut l'espérer, en communion avec ceux parmi lesquels il vit (dans les conversations et dans les silences !); l'autre se bat pour donner d'eux une interprétation intellectuelle et la faire partager, ce qui est quali-

tativement différent (ni mieux, ni pire) du type de relation qui convient à son interaction avec eux. Dans le premier temps s'observe une communion, dans le second, un détachement qui se nourrit de la première. L'acte de translation, que ce soit entre cultures, schémas conceptuels, ou esprits (egos), est l'essence même de l'anthropologie.

Le statut de l'autre comme élément catalytique et central en anthropologie est ainsi modifié. Augustins et Lenclud (*op. cit.*) affirment que la notion de l'autre a fourni aux *ethnologues* le moyen de définir la France rurale comme « différente », mais d'une manière artificielle, trop généralisée et qui ne tenait pas compte des relations entre la société rurale et le reste de la France. La problématique de l'autre ici exposée est un peu différente. Il s'agit de reconnaître que l'altérité commence avec et dans l'esprit plutôt qu'à un niveau de culture abstrait. Ce point de vue oblige l'anthropologue à prendre en compte la complexité et la subtilité de l'esprit (et, par extension, la déroutante diversité de la culture) et à considérer les autres comme tout aussi compliqués, différents, subtils et incertains que lui-même. La force réelle de l'anthropologie réside dans son engagement sans équivoque en faveur de la nature interprétative de l'exercice : l'expérience que fait l'ethnologue de la diversité conflictuelle des interprétations de ses egos lui sert à tempérer les jugements théoriques qu'il porte sur ce qui pousse les autres à faire ce qu'ils font.

La vigueur avec laquelle les anthropologues anglais et américains se sont jetés dans cette confusion peut au moins s'expliquer partiellement par l'absence dans leurs propres milieux intellectuels de théoriciens systématiques d'envergure, comme Lévi-Strauss, Foucault, Barthes ou Althusser. Aujourd'hui en Grande-Bretagne, peu sûrs d'eux sur le plan théorique, ils semblent de plus en plus tentés par l'expérimentation ethnographique américaine ou par les potentialités supposées de la philosophie, de la linguistique et de l'histoire. Ce moment d'iconoclasme et de changements offre l'occasion non seulement de réhabiliter les études des cultures proches, mais de les utiliser pour éclairer et influencer les idées très centrales de la discipline.

Les socio-psychologues et les sociologues ont décrit l'identité sociale comme le produit et la nécessité de l'interaction entre l'ego et l'autre. Néanmoins, l'anthropologue ne se situait pas dans cette interaction : il n'était qu'un observateur détaché du jeu entre autre et autre. L'interaction elle-même était la variable critique qui faisait ressortir l'identité, la rendait malléable et commode. C'était une perspective tout à fait compatible avec celle

de la généralisation de l'autre qui se déduisait d'une logique perçue comme inhérente à la culture ou à la structure sociale, et qui différait qualitativement de la complexité de l'ego anthropologique. L'identité de l'autre était toujours une question de relativité – et cela n'avait rien d'étonnant, car l'anthropologie en général restait très solidement cantonnée dans la pensée relativiste (cf. Burridge, 1979).

Ce relativisme n'est nulle part plus apparent que dans l'étude de l'identité ethnique. Depuis que Barth a décrit l'identité ethnique comme un réflexe de « transactions frontalières » (1969), en traitant l'ethnicité comme une représentation d'avant-scène (Goffman, 1959), des études ont produit de plus en plus d'exemples des façons de marquer et de célébrer les différences culturelles. Des auteurs récents ont cependant progressé depuis Barth en reconnaissant que l'importance d'une telle délimitation des frontières dépasse l'interaction entre *ego* et *autre* ethniques. Schwartz (1975) et Paine (1984), par exemple, parlent de l'identité ethnique comme d'une dimension « auto-réflexive » de la culture et suggèrent que l'attitude frontalière ne peut être convaincante pour les membres d'un groupe ethnique (ni pour d'autres, on peut alors le supposer) si elle ne peut apparaître aussi comme moyen authentique de discours à l'intérieur du groupe. Dans sa passionnante analyse du carnaval des Amérindiens à Londres, Abner Cohen montre comment le carnaval a évolué dans le temps et est passé tout d'abord d'une image réfléchie des relations entre immigrés noirs et indigènes blancs à un moyen de représenter les relations entre les îles d'origine des immigrés, puis entre les différentes générations et tendances idéologiques dans la population noire. Mais en ce qui concerne tout particulièrement cette dernière phase, il montre aussi comment le carnaval procure aux participants un moyen de s'auto-découvrir et de se définir, qui n'a pas grand-chose à voir avec des oppositions affectives (Cohen, 1980). C'est la dimension de l'ethnicité sur laquelle Epstein attire notre attention quand il dit que « ... un regard porté sur les groupes ethniques "de l'extérieur", c'est-à-dire simplement sur leurs relations et interactions externes, doit absolument être complété par un regard porté "de l'intérieur" » (1978). Epstein continue à souligner l'importance des influences contextuelles sur l'identité mais, sur ce point, je reste pour le moment plus agnostique. Il me semble que si les anthropologues espèrent sérieusement traiter l'ethnicité comme quelque chose de plus qu'un ensemble de relativités, ils doivent s'attaquer au concept de l'ego et ne pas l'abandonner aux psychologues et aux philosophes. L'ethnicité n'est pas juste un constat fait sur l'ego à

des fins d'interaction avec d'autres, mais est aussi un constat fait par l'ego à propos de l'ego. Je dépasse peut-être leur pensée en suggérant que ce constat peut provenir totalement ou partiellement d'un sentiment de *selfhood* plus intrinsèque que relatif.

L'ego ne doit pas être fétichisé. On ne doit pas substituer à un signifiant *autre*, consacré, mais anachronique, un signifiant *ego*. Ce n'est qu'en nous concentrant sur l'ego que nous pouvons espérer comprendre pourquoi certains aspects de la culture ou de la collectivité sont soulignés dans les relations internes à l'exclusion d'autres, même s'ils ne sont pas forcément particuliers au groupe qui les utilise et pas manifestement distinctifs. J'ai signalé ce paradoxe apparent lors de mes recherches dans les îles Shetland (cf. Cohen, 1987), et je suis donc frappé par l'observation de Schwartz (*op. cit.*) selon laquelle, chez les habitants des îles de l'Amirauté, beaucoup d'items de ce genre semblent avoir un caractère « sectaire », faisant apparaître « des distinctions qui semblent très importantes aux insulaires et les divisent en factions passionnées », mais qui « pour les étrangers semblent être de simples variations sur un thème ». La frontière peut ainsi être considérée comme l'expression et de l'internalité et de l'externalité.

Pour que l'anthropologie ait quelque possibilité d'accéder aux limites internes et externes des groupes, nous devons rejeter nos notions traditionnelles des « autres généralisables », sauf à accepter les plus grossières simplifications. Nous devons admettre l'insondable complexité de la diversité *au sein* des cultures que nous étudions, au moins parce qu'une telle diversité nous a été révélée par nos propres cultures. Notre expérience de l'ego, et en particulier de l'ego en tant qu'ensemble quelque peu incohérent d'egos (ou autres), doit permettre d'apprécier l'immensité de la tâche à laquelle nous sommes confrontés quand nous essayons de comprendre et de faire comprendre les autres. C'est en ayant cela présent à l'esprit que nous pouvons nous consoler à l'idée que ce n'est pas faire preuve de complaisance que de considérer l'anthropologie comme l'étude non seulement de l'*autre*, mais aussi de l'*ego*. La réflexivité peut être notre outil le plus puissant. Comment sinon pourrions-nous interpréter le silence quand il passe inaperçu de ses protagonistes, sauf pendant les pauses – et quand il est alors considéré exprimer une différence plus éloquemment que ne pourraient le faire les seuls mots?

Anthony P. COHEN

Chapitre III

L'autre en question

Comme si [...] on éprouvait une répugnance singulière à penser la différence, à décrire des écarts et des dispersions, à dissocier la forme rassurante de l'identique [...]. Comme si nous avions peur de penser l'Autre dans le temps de notre propre pensée.

Michel Foucault, 1969

La question de l'autre est consubstantielle à l'histoire de l'ethnologie. Comment pourrait-il en être autrement puisque au commencement même du regard anthropologique il y a l'autre et le constat de la différence? On peut cependant se demander à quels niveaux la question affleure ou plus exactement à partir de quels seuils elle devient particulièrement repérable. Par commodité, on en distinguera deux. Un premier seuil de visibilité se fixe autour de la présentation et de l'énumération des cultures qui intéressent l'ethnologue : celles des sociétés dites primitives, celles des sociétés dites complexes et celles de notre propre société (d'aujourd'hui, d'ici et maintenant, etc.). Une telle présentation consisterait à porter un regard froid – type catalogue d'aires culturelles – sur les recherches multiples entreprises sous l'égide de l'ethnologie et de l'anthropologie.

Un deuxième seuil de visibilité serait la réflexion que la discipline porte sur elle-même lorsqu'elle s'interroge sur une de ses composantes, se demandant alors si telle culture, telle problématique, tel *autre* enfin, relèvent ou non de son champ.

On entre ainsi dans le cœur de la discipline : ses capacités d'introspection et ses modalités de perception des changements qui l'affectent. Mais, ici comme ailleurs, toute recherche et toute production de savoir sont liées à l'histoire même des chercheurs qui la font et à celle de la discipline qui les légitime. Il apparaît clairement – et c'est la difficulté d'une telle réflexion – que « la question de l'autre » en ethnologie ne saurait donc être traitée en dehors de celle du champ épistémologique où elle se rencontre, c'est-à-dire, en dehors des conditions de possibilité de son énonciation.

« De là à penser que l'ethnographie, c'est l'ethnographe ou que l'ethnographe c'est l'ethnographie, il n'y a qu'un pas. Chacun est tenté de l'avancer en raison même de cette expérience singulière et fondatrice, guère reproductible, qu'est l'expérience de terrain, laquelle, plus que tout autre, contient une propriété épistémologique remarquable que l'œuvre de Michel Leiris, en particulier, a révélée, sinon illustrée : le savoir de l'homme sur l'homme est inséparable du cheminement de l'être individuel qui le découvre. » (Jamin, 1985).

Toute réflexion sur le savoir anthropologique se doit d'échapper à une vision froide, pour tenter d'atteindre ce que Michel Foucault appelle « l'expérience nue de l'ordre » (Foucault, 1966). En effet, il n'y a pas d'évolution de la discipline qui se résumerait en une conception linéaire et univoque : du sauvage vers le civilisé, de l'autre au même. Une telle conception suppose un mouvement interne allant du simple aux complexe : cette idée de perfection croissante se révèle être contraire au projet anthropologique lui-même. Il serait donc mal venu de l'imposer à la discipline. Le projet anthropologique ne cherche-t-il pas précisément à rendre compte de diversités et de variabilités culturelles et sociales ?

« C'est par rapport à cette tradition problématique (de la diversité des sociétés) et à ce projet de savoir ultime (portant sur l'unité du genre humain dans ses déterminations sociales), qui caractérisent à notre sens l'anthropologie, que doit être posée la question de la légitimité des recherches ethnologiques sur les sociétés dites complexes. » (Lenclud, 1986).

Une remarque s'impose : la question de l'autre, très intimement liée à celle d'une construction de l'objet, se pose tout aussi bien dans les sociétés étudiées traditionnellement par l'anthropologie que dans la nôtre (Amselle, 1974). Ne voit-on pas certains textes fondateurs « démontés » pièce par pièce en constructions fictives, tels les Nuer d'Evans Pritchard relus par G. Geertz (Geertz, 1986) ? En bref, les Pygmées des uns ne sont pas néces-

sairement ceux des autres; Malinowski rêve de femmes et veut égorger deux ou trois sauvages (Perrot)*.

Mais pour parler net, ce qui caractérise la question de l'autre dès lors qu'elle se pose pour une ethnologie de l'ici et du maintenant (dans notre société), c'est que cet autre-là manque sérieusement d'exotisme; il se dérobe aux regards et devient paradoxalement « invisible ». Pour le rencontrer, on ne traverse pas l'océan. Cet aspect trivial a des conséquences non négligeables sur lesquelles on reviendra. La question de l'autre-proche prend une étrange coloration, comme si entre l'ethnologue et cet autre-là, les choses n'iraient pas de soi. Mais l'on sait bien qu'elles n'allaient pas davantage de soi avec l'autre-lointain; et l'on ne voit pas d'ailleurs au nom de quels principes elles pourraient aller de soi. En effet, le type de relation que l'ethnologue entretient avec le genre humain ne saurait être sanctifié *par avance* même si la distanciation exotique risquait de le laisser croire.

Amputée de cette bénéfique distanciation, l'ethnologie de l'ici et du maintenant bute, lorsqu'elle ne trébuche pas, sur le sens et l'usage de l'autre. La manière de poser la question n'arrange pas les choses : impossible, semble-t-il, de la formuler hors du poids du territoire exotique. La question se complexifie d'autant qu'il serait naïf de penser qu'elle est univoque. On est en plein dans le système des vases communicants.

Ainsi pour parler de cet autre-proche ou civilisé hésite-t-on entre une « réification » de l'autre lointain ou son dénigrement. Mais en vertu du lien originel existant entre l'autre et la discipline, on peut légitimement se demander si l'anthropologie de l'ici et du maintenant ne prend son sens que par rapport à l'autre anthropologie?

Dans le premier chapitre, Marc Augé évoque, à propos de l'ethnologie du proche, la légitimité prestigieuse, trop pesante parfois, de celle de l'autre-lointain. Il en appelle néanmoins à un développement de cette ethnologie « aujourd'hui, chez nous ». L'ethnologue ne doit pas, dit-il, laisser à des improvisateurs le monopole du sens, du déchiffrement et de l'interprétation. Malgré cette invite, la réalité de cette ethnologie, telle que nous la connaissons et pratiquons, nous fait retomber sur terre.

Qu'on le veuille ou non, dans ce paysage, l'ethnologie de cet autre-proche manque donc singulièrement d'exotisme. Et ce n'est pas là son moindre défaut. A un niveau trivial, on peut dire que la vie dans des H.L.M. à Nantes ou le système de parenté dans le XIII^e arrondissement de Paris (« introuvable » bien entendu)

* Les astérisques renvoient à des communications du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, citées avec les notes et références de chaque chapitre.

n'excitent guère les esprits. Les Bretons sont bien plus préoccupés par leurs emprunts auprès du Crédit Agricole que par leurs généalogies; quant aux émigrés ils vivent bel et bien dans la précarité. Derrière ces remarques sommaires et anecdotiques se cache une difficulté à répondre à l'exigence de totalité. Trois paramètres seraient à prendre en compte : la « culture de l'ethnologue », le rôle de l'intellectuel dans la société et les enjeux médiatiques, c'est-à-dire la diffusion de la recherche.

La culture de l'ethnologue : entendons par là sa capacité à « admettre » la culture de ceux qu'il observe. Si dans notre propre société le chercheur peut introduire « une distance » en choisissant des objets culturellement et socialement éloignés de lui, il ne saurait pour autant méconnaître la question réelle de l'écart culturel. En bref, comment être plus savant que ceux que l'on observe, lorsque ceux-ci sont « faits » de la culture occidentale? Ne peut-on s'étonner d'entendre parler si doctement de culture amérindienne et si timidement de culture occidentale? On ne saurait oublier qu'il s'agit là – dans le projet intellectuel visé – d'intégrer des fragments d'une réalité observée à l'ensemble de la société. En clair, il faut maîtriser le savoir dont les acteurs sont par hypothèse porteurs. Certes cette exigence est valable pour toute recherche ethnologique et il serait absurde de penser qu'il existe des sociétés simples à gens simples que seule l'analyse ethnographique aurait le pouvoir de rendre « complexe » (ou porteurs de sens) et à l'inverse des sociétés complexes à gens complexes qui seraient alors victimes d'une vision ethnographique réductrice. Cependant en 1924, Marcel Mauss spécifiait qu'une fraction « humaine » était hors de portée (ou d'atteinte) de la démarche ethnographique. A l'origine, la discipline semble s'être définie un autre dont la caractéristique serait d'être, selon l'auteur, un « total » : « L'homme de l'élite n'est pas simplement un homo-duplex, il est plus que dédoublé en lui-même; il est si vous voulez me permettre aussi cette expression, « divisé » : son intelligence, la volonté qui lui fait suite, le retard qu'il met à l'expression de ses émotions, la façon dont il domine celles-ci, sa critique – souvent excessive – l'empêchent d'abandonner jamais toute sa conscience aux impulsions violentes du moment [...]. Mais ce ne sont pas ces hommes que nous, sociologues, avons généralement à étudier. L'homme ordinaire est déjà dédoublé et se sent une âme; mais il n'est pas maître de lui-même. L'homme moyen de nos jours – et ceci est surtout vrai des femmes – et presque tous les hommes des sociétés archaïques ou arriérées, est un total : il est affecté dans tout son être par la moindre de ses perceptions ou par le moindre choc mental.

L'étude de cette "totalité" est capitale, par conséquent, pour tout ce qui ne concerne pas l'élite de nos sociétés modernes. » (Mauss, 1924). Effectivement, les domaines privilégiés jusqu'ici par l'ethnologie de notre propre société attestent, semble-t-il, d'une fascination « pour les couches subalternes » (Bromberger, 1987).

Le deuxième paramètre à prendre en compte concerne le rôle de l'intellectuel. On sait bien qu'embrasser la totalité des connaissances est en dehors des capacités d'un ethnologue « de l'ici et du maintenant ». Il est peut-être possible d'acquérir un savoir global sur ce qui s'écrit à propos des Algonquins; mais difficile d'avoir tout lu sur les Français. Vieux débat d'ailleurs, ouvert dès les années 60 notamment par les anthropologues anglo-saxons s'intéressant précisément au domaine européen. Leur souci portait sur l'ajustement de la méthode anthropologique aux sociétés dites complexes, tout particulièrement en ce qui concerne les difficiles conditions d'une approche holistique (Gutwirth, 1973). Très récemment, Lévi-Strauss affirmait lors d'une interview à l'Express que « dans la première moitié du XIX^e siècle, un individu exceptionnel, un Victor Hugo, par exemple, pouvait prétendre maîtriser l'ensemble des questions qui se posaient en son temps. Ce qui passait pour légitime au siècle dernier n'est plus possible, si l'on veut être pris au sérieux ». En bref, disait-il plus loin, « le modèle du penseur total et universel a vécu » (Lévi-Strauss, 1988).

Derrière cette affirmation l'auteur pose les bornes d'une compétence de chercheur « sérieux » et le met donc à l'écart de la demande médiatique. C'est sur ce point précis que réside peut-être la spécificité d'une anthropologie de l'ici et du maintenant. Ce qu'elle peut déchiffrer, ce à quoi elle s'intéresse et ce qu'elle tente de comprendre séduit au plus haut point les instances médiatiques. On demande à l'ethnologue de répondre à des questions que la société se pose. Ses objets, sa problématique, ses méthodes de travail, son exigence de globalité le mettent donc en avant de la scène (cf. chapitre XII). Ainsi l'ethnologue se trouverait dans l'obligation de répondre à des questions qu'il ne se pose pas forcément et dont il n'a pas nécessairement la réponse. Il lui est déjà bien difficile parfois de répondre à l'exigence minimale qui fonde la légitimité de sa démarche intellectuelle. Pour exprimer brièvement ce que peut être cette exigence minimale, empruntons à H.I. Marrou les propos qu'il tenait à un moment où les mêmes questions se posaient à l'histoire (en lieu et place de l'autre, on parlait alors, à propos du « document », de positivisme et de subjectivisme) : « Pour moi, l'histoire n'est pas seulement la reconstitution et la prise de conscience d'une onto-, ou mieux d'une phy-

logenèse, nous faisant comprendre ce que nous sommes devenus, pourquoi et comment nous sommes ce présent; elle est aussi un instrument de récupération des valeurs culturelles, cette autre forme d'élargissement de l'expérience humaine, de la connaissance de l'homme, ce que je résumais d'un mot : " la rencontre d'autrui ". » (Marrou, 1971.)

Si ce premier niveau de difficulté, rendre compte, redonner à l'autre la culture dont il est porteur, peut être atteint, le problème demeure de l'interprétation des données observées et recueillies. Quels sont, en d'autres termes, les principes d'intelligibilité du réel que le chercheur met en place dès lors qu'il travaille avec l'autre-proche?

Deux manières sont couramment utilisées pour « rompre avec le sens commun » : l'utilisation de concepts généraux et abstraits pour traduire la richesse de l'observation, et le raisonnement par analogie (Bourdieu, 1968). Réintroduire, ici et maintenant, « en contrebande », comme l'écrit Marc Augé (1987), – c'est-à-dire en bricolant – les concepts nés et mis en pratique pour l'analyse des sociétés traditionnellement étudiées par l'anthropologie est un écueil qu'il faut à tout prix éviter. Par ailleurs, chacun sait que le raisonnement par analogie – simple moyen d'appréhender le réel – ne débouche pas nécessairement sur un fait de connaissance. Même si pour comprendre ce qui se passe, l'ethnologue peut se demander si ailleurs c'est la même chose.

Ainsi, dans sa recherche sur la bourgeoisie, Béatrix Le Wita (1988) remarque l'emploi fréquent de l'expression « pièce rapportée »; elle désigne généralement les belles-filles (ce sont les parents qui parlent) ou belles-sœurs (ce sont les frères qui parlent). Pratiquement elle suppose une fratrie nombreuse. Utilisant ces mots, le groupe marque avec élégance l'étrangeté proche de ces alliées. De cette manière ceux qui « sont unis par le sang » rappellent aux alliées qu'elles ne sont jamais qu'intégrées. Des plaisanteries (*private jokes*) ou citations circulent entre les membres du groupe comme autant de mots de passe devant rester dissimulés aux dites « pièces rapportées ». Isolant ainsi dans sa singularité l'autre très proche, le groupe préserve son identité nécessairement « taquinée » par l'alliance (précision que les brus ou belles-sœurs ne sont absolument pas effarouchées par ce jeu). D'une telle observation l'ethnologue pourrait en conclure que ces bourgeois vivent dans un système comparable à ce que classiquement l'on nomme en ethnologie « les relations à plaisanteries ». En effet, il s'agit bien d'un mode de régulation sociale permettant de concilier les conjonctions (couple) et les disjonctions (apparte-

nance des conjoints à leur « clan » respectif). Cette analogie n'éclaire pourtant pas la connaissance du système et de l'organisation familiale des bourgeois. Elle permet seulement d'introduire une « distanciation » et de faire ressortir des domaines d'intelligibilité. Voir les bourgeois comme des chefs de tribus exotiques reviendrait à faire une construction fantastique, en miroir de l'exotique, ceux de l'ici et de l'aujourd'hui devenant alors les acteurs d'un monde imaginaire!

Si ces doutes se présentent avec force dans l'ethnographie de l'autre-proche, c'est qu'ici « tout le monde s'en mêle ». La distanciation exotique et l'écart culturel qui l'accompagne mettent en partie la recherche ethnographique de l'« ailleurs » à l'abri de tels soucis. Situation idéale : il faudrait n'être qu'un Américain à Paris... Ici et aujourd'hui, tout le monde peut lire – comme à livre ouvert – quels sont les moyens utilisés par le chercheur pour rendre intelligible le réel qu'il est censé observer. Les pairs peuvent faire valoir la connaissance profane qu'ils ont de leur propre société, ceux qui font l'objet (les sujets) de la recherche peuvent intervenir dans l'élaboration du texte et les médias sont à l'affût de « tout ce qui fait sens ». En d'autres termes, l'ethnologue de l'ici et du maintenant est vulnérable; comment se protéger? L'on comprend alors que la question de l'autre devienne, dans ces conditions, obsessionnelle alors qu'elle est au fondement même de la démarche anthropologique. Obsessionnelle parce qu'elle ne peut être expulsée et enfermée dans un carnet de terrain. Obsessionnelle enfin parce que le projet philosophique qui l'accompagnait souffre de timidité.

Mais le métier d'ethnologue suppose comme celui de l'historien « une suspension des préoccupations existentielles, une sortie hors de soi, un dépaysement, une découverte et une rencontre d'autrui » (Marrou, 1971). Le débat qui agita entre 1950 et 1960 la discipline aux prises avec le positivisme et le subjectivisme ressemble à s'y méprendre à celui de l'anthropologie dès lors qu'elle s'intéresse à notre propre société. L'ethnologie : c'est la science du lointain. Elle s'est constituée de cette façon-là. Pour tenir compte des « leçons de l'histoire », il faut éviter de soumettre ses orientations nouvelles à des ombres réductrices, en bref, laisser à la recherche le temps de se faire *sérieusement*.

Gérard ALTHABE,
Jacques CHEYRONNAUD,
Béatrix LE WITA

Chapitre IV

Le symbolisme en questions

Le caractère factice d'un découpage du symbolisme au sein des sujets dont traite l'ethnologie a bien souvent été dénoncé. Mais, décidément, on n'en finit jamais du partage – entre *matériel* et *spirituel*, entre *technique*, *société* et *symbole* – et son incessant retour choisit les voies les plus erratiques¹. A ceux qui croiraient éclairer la discussion en arrêtant d'emblée quelques définitions simples – pour le moins celle du symbole – on peut rétorquer que toute définition est relative, qu'elle exige donc, de proche en proche, un très vaste parcours et qu'il est de la nature de cette question d'être toujours *ouverte* pour ceux qui se donnent la peine de la poser. Cette féconde incertitude est accentuée par une deuxième raison. Explorateur, en principe, de confins de moins en moins connus, le chercheur prend parfois la peine de marquer la lisière qu'il hésite à franchir faute d'instrument apte à le guider sur un autre territoire. Tel ethnologue du mariage, après avoir montré comment le rite tresse les parentèles, se demandera peut-être pourquoi il est si nécessaire, ce jour-là, de porter telle couleur ou de consommer tel plat; et il ne lui suffira pas de situer dans l'histoire l'apparition de ce trait et d'en tracer l'extension géographique. Tel autre, étudiant une activité technique, rencontrera nécessairement, au-delà du processus de travail et du rôle économique, un corps de discours désignant des savoirs, des pouvoirs, une réputation qui font partie intégrante de la définition sociale du métier. Dans l'un et l'autre cas, la tentation peut être forte d'en rester là, de laisser la place ou de regrouper dans un fourre-

tout annexe ces « choses » que l'on qualifiera de « symboliques », désignant par là le fait qu'elles semblent échapper à l'ordre des raisons précédemment suivi. Car ce retrait prudent marque comme une limite, autant dans la nature des faits que dans la démarche intellectuelle. En effet, si chaque domaine classique de l'ethnologie de l'Europe a répertorié de possibles enchaînements ou réseaux de causalité qui remontent du fait à ses fonctions, cette assurance explicative ne s'impose plus avec force dès que l'on se trouve confronté à des mots, des gestes, des objets et des comportements qui semblent « faire signe » sans pour cela refléter mécaniquement des processus matériels et sociaux. Une autre attitude – que d'aucuns appelleront interprétative – apparaît alors requise et « pour aller plus loin » on laissera le champs libre à une anthropologie – dite « du symbolique » – voire à la psychanalyse. Dans le face à face ou le relais des disciplines qui, comme le remarque avec humour Claude Lévi-Strauss, prend souvent la forme d'un discret échange sur la frontière – où l'on se déleste de l'impensable –, la question du sens est ainsi abandonnée ou, en tout cas, autonomisée quand elle n'est pas tout simplement niée dans son fondement même dès qu'il s'agit de nos sociétés d'Occident. « Mais où allez-vous chercher tout ça ? » opposera-t-on, sous des formes et des tons divers, à l'interprète qui patiemment déplie des relations sémantiques.

Trois questions convergentes, mais de niveau différent, permettent de baliser le champ du symbolique, dans son éclatement et sa complexité. Existe-t-il une catégorie de faits spécifiquement symboliques, ordonnés sans conteste selon une logique sémantique ? Existe-t-il un traitement du symbolique propre à nos sociétés occidentales, dans l'histoire et dans le présent ? Comment caractériser la césure que la notion de symbolisme introduit dans la démarche analytique et, à partir de là, peut-on distinguer aujourd'hui des approches contrastées, témoignant de nuances importantes dans la conception du procès de signification ?

Des objets symboliques : les avatars d'une évidence

L'anthropologie de l'ancien monde n'est pas née de rien ou plutôt ses transformations récentes ne sauraient éluder l'énorme accumulation de savoir que la *Volkskunde* germanique et scandi-

nave, le *folk-lore* anglo-saxon, la *demologia* italienne, la *laographia* grecque et les *arts et traditions populaires* en France ont réalisée souvent depuis plus d'un siècle. Héritage dénié et qui, en tant que tel, exerce une influence, subreptice car non éclaircie, sur les façons actuelles de définir nos sujets.

Ce passé érudit nous a d'abord transmis le répertoire des arts anonymes sur lesquels se sont exercés le collectage et la typologie délimitant des « trésors » spontanément conçus en termes de patrimoine national ou populaire. La constitution ancienne, depuis fort affinée, de classifications et de généalogies conduit donc peu à peu à confondre, en matière d'œuvres littéraires, musicales, plastiques ou théâtrales² – la fête étant considérée comme un mélange de ces registres –, connaissance ethnologique et appétit de collectionneur éveillé par l'ancienneté et la rareté de ces pièces. N'est-ce pas d'ailleurs par ce biais que nos sociétés européennes ont reconnu et consacré leurs « sauvages » intérieurs ? Quant à la question du sens de ces objets, elle se trouve absorbée dans cette assignation d'une valeur que la pérennité d'usage au sein de quelques sociétés locales et la reconnaissance lettrée d'une « beauté » populaire confortent tour à tour³.

Mais, à côté de cette célébration de l'œuvre en tant que telle, l'ancien folklore qui « glane » des savoirs, des croyances, des rites et des mots constate aussi la fragmentation infinie de son territoire. Nulle glose vivante, aucun lien d'une « miette » à l'autre, et, de plus, un infranchissable décalage entre ces « curiosités » et le présent de la société où elles furent, où elles sont encore agies et proférées. Sans discuter ici cette évidence, remarquons que le savant renonce alors à l'interprétation par manque de cohérence décelable⁴. Le sens est à jamais perdu dans les profondeurs d'une histoire sans traces : les folkloristes ayant eu à connaître vers 1860 de ces femmes qui « aboient » en tête de la procession de la Vierge, à Josselin, en Bretagne, recourent au diagnostic médical – il s'agirait d'une « épilepsie saisonnière » – pour identifier ce qui reste incompréhensible, témoignage d'un « fond des âges » que chacun est tenté de situer quelque part avant l'écriture (M. Abraham *).

Ce double héritage – la force des œuvres qui s'impose comme telle, la poussière des observances qui file entre les doigts – n'est pas aussi désuet qu'on serait porté à le croire. Dans l'ethnologie européenne présente il délimite, très souvent par accord tacite, le lieu du symbolisme. Ce qui n'était jamais interprété soit par excès de présence soit par défaut de continuité, est désormais reconnu, en référence aux canons et aux habitudes de la discipline, comme

« bon à penser ». Pourtant la distance est prise avec les manières de l'érudition ancienne : terrains et débats attestent de ce renouvellement.

D'abord, la quête de l'expression collective qui prend forme dans des objets, des textes et des rites n'est plus limitée à l'univers paysan et artisanal des sociétés traditionnelles. Les légendes urbaines sont par exemple récemment étudiées aux États-Unis. Rumeurs attachées aux habitudes quotidiennes, elles conjoignent expériences métaphysiques – le fantôme auto-stoppeur – et terreurs du consommateur – la plante dévorante, le chien mexicain qui se révèle rat... (V. Campion-Vincent *) Mais toutes ces histoires vécues ont en commun le même horizon, celui qu'instaure et qu'explore la littérature, la bande dessinée et le cinéma d'horreur. Cette production de masse, restituant par un autre biais réalité et légitimité à la vieille notion de *Volksgeist*, justifie en conséquence la poursuite d'une description thématique semblable à celle qui fut mise au point pour les textes de longue tradition orale ⁵.

Pourtant, le plus souvent, la rupture proposée est d'un autre ordre : en transférant les curiosités de l'ethnographie dans des lieux qui, à l'origine, ne furent pas les siens, c'est la hiérarchie explicite des sujets intéressants qui se trouve subvertie et, à ce titre, l'ethnologue peut revendiquer l'éclosion d'un nouveau regard. La conversion est d'importance lorsque ce dernier s'applique à des groupes et institutions dont les acteurs ont déjà défini, par la voix de leurs divers porte-parole, ce qui était digne d'étude ⁶. Il y a eu en effet comme un défi à l'histoire ouvrière – telle qu'on l'écrit et telle qu'elle se revendique – lorsqu'on s'est intéressé aux œuvres produites par la *perruque* (le détournement de matière première), aux poèmes écrits par des travailleurs, aux cérémonies de départ à la retraite, aux expressions de tout ordre qui ponctuent la grève au quotidien. Encore restait-il à démontrer le caractère révélateur de tout ce qui, de prime abord, semblait étranger aux finalités de l'institution et aux rapports sociaux qu'elle instaure ⁷.

La première perspective offerte se déploie d'abord selon une logique d'inventaire, conformément aux règles de l'ancienne ethnographie. Images, objets, textes, lexiques, rites... qui semblaient flotter dans les marges du sport, de l'école ou du travail ouvrier... sont repérés et recensés. Puis s'offre la possibilité de les traiter comme tout autre objet culturel, en décrivant des styles, des influences, des modèles, des courants d'imitation, des médiateurs... La question de fond est celle-ci : s'agit-il de « créations » qui témoigneraient d'une culture – populaire, ouvrière, proléta-

rienne... – au sens des anthropologues ou, au contraire, d'un décalque des formes et des styles de grande consommation, ce qui attesterait de la domination culturelle définie par les sociologues? Dilemme trop simple dont Noëlle Gérôme * propose de sortir en inscrivant ces objets-signes dans leur contexte changeant de création et d'usage. Toutes ces « choses » sont bien dans l'histoire – « des usines, des techniques, du mouvement ouvrier... » – aussi convient-il de les reconnaître comme des sources de cette histoire, d'autant plus précieuses qu'elles en disent plus que les énoncés officiels. Et de rappeler, à la suite de Michel Vovelle, combien l'image, par exemple, est dans nos sociétés souvent plus parlante que le discours.

Sans entrer dans les détails, soulignons l'essentiel : toute production symbolique renvoie à une histoire sociale, là est le lieu de son sens. Ce choix rencontre celui de la nouvelle génération de chercheurs qui, en pays germaniques, se demande comment reprendre l'analyse de la masse des faits engrangés par plus d'un siècle de *Volkskunde* alors même que les notions de peuple, de culture et de patrie qui unifiaient ce champ ont reçu du nazisme le contenu que l'on sait. La réponse est nette : seule la mise en situation historique permet d'échapper aux errements de l'idéologie en prenant pour ultime objet les processus sociaux dont toutes les formes d'expression – du *Märchen* à la maison rurale – sont des indices. Comme chaque domaine s'inscrit dans l'histoire de la société par la médiation de son histoire interne, chaque spécialité s'attache à reconstituer ces liens; la division académique de la *Volkskunde* demeure mais elle découpe des savoirs tout différents, fort attentifs, en outre, aux conditions d'observation et de sélection qui ont présidé aux collectes anciennes ⁸.

La virulence décapante de cette « ethnologie critique », muée en histoire sociale d'elle-même et de ses sujets, s'arrête pourtant au seuil de l'essentiel. Elle ne remet pas en cause la conception même du symbolique qu'elle véhicule sans jamais l'explicitier. Citons-en simplement, car nous aurons bientôt à y revenir, les trois postulats enchaînés : il existe une catégorie particulière d'objets dont la fonction ou, du moins, la propriété est de « faire signe »; repérables à leur visée non-pratique, voire à leur irrationalité apparente, ils expriment le social dans sa diversité; leur sens est à décoder sur le mode de l'exégèse allégorique, leur profusion signifiante est gouvernée par un programme, plus ou moins latent, produit d'un moment historique. La volonté d'étendre d'un même mouvement le domaine de l'ethnologie – vers des terrains contemporains – et la catégorie des choses sym-

boliques, tout en se défiant d'une approche purement interne des formes, des genres et des styles, rend donc à l'histoire sociale la place qui lui revient mais, ce faisant, elle perpétue une conception de la culture comme ensemble d'objets, de textes et d'actes expressifs.

Plusieurs auteurs prennent le contrepied de cette thèse en refusant toute délimitation *a priori* du domaine dit symbolique, en posant, au contraire, le caractère nécessairement symbolique de tout fait social, car il est « de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et ses institutions ⁹ ». Conséquence immédiate de ce choix décisif : l'objet de l'ethnologue est toujours transversal, il transcende le découpage des savoirs, il conjoint plusieurs plans de l'existence sociale ; rendre compte d'une configuration donnée – une coutume, un récit, un rite... – c'est construire le système symbolique qui la traverse et la déborde. Ainsi, en quête de quelques pistes de travail pour une ethnologie de l'École normale de garçons, Dominique Blanc * se rend-il compte que la question de la différence de l'un et l'autre sexe devient centrale – alors même qu'elle est cantonnée par l'institution dans les marges d'un « folklore » de l'école – et qu'une conception quasi-physique de l'intelligence, y compris scolaire, prend corps dans ce qui pourrait apparaître comme de simples jeux formateurs de la virilité, le rugby en particulier ¹⁰. Bien sûr il est indispensable de s'appuyer sur des rituels, des discours et des gestes, d'établir avec minutie les conditions de leur émergence, de leur circulation et de leur transformation mais pour, finalement, les dépasser afin de saisir la logique d'une poussière beaucoup plus diffuse de comportements. Ces derniers, souvent inexprimables immédiatement, adoptent pourtant volontiers le langage de la norme et de l'écart quand l'ethnologue ouvre la discussion à leur propos ; ils viennent alors nourrir l'explicitation d'un système vécu par chacun sur le mode de l'expérience propre, de la trajectoire bien à soi.

Une pente de l'ethnologie européenne – que l'emprise muséographique a souvent accentuée – privilégie donc la collection de séries concrètes : prenant forme de corpus plus ou moins clos, elles sont ensuite soumises à une mise en contexte – sociologique et historique – qui vaut explication. L'éclatement actuel des curiosités n'a pas d'emblée contrarié cette vieille habitude dans la mesure où la notion d'objet symbolique – ou « spirituel » ou « immatériel » – est restée en l'état, c'est-à-dire séparée. La conversion anthropologique, qui propose un travail de construction continue, est loin d'être généralement admise. Elle postule en effet une universalité de la fonction symbolique et de ses opé-

rations qui est, implicitement du moins, niée par bien des analyses sur nos sociétés d'Occident. Le débat sur la légitimité et la finalité de l'interprétation est alors relancé, en termes nouveaux.

L'interprétation piégée

Quels sont d'abord, rapidement esquissés, les principes d'une élaboration anthropologique? Nous les illustrerons par le cheminement d'une réflexion qui revient, par une voie inédite, sur la question de l'interdit du porc dans le judaïsme. Vieux thème de dispute, au moins depuis Plutarque, et tombeau de quantité de théories explicatives dont Claudine Fabre-Vassas (1985) rappelle les schémas élémentaires. L'interprétation proposée ici se détourne d'une origine inaccessible en tant que telle pour traiter des usages de ce tabou des juifs dans les sociétés chrétiennes. Là, en effet, foin de l'assimilation habituelle de l'autre à ce qu'il mange : le juif est identifié à ce qu'il ne mange pas, il est cochon, fils d'une truie. Un réseau compact de désignations, d'images, de coutumes juridiques et de récits étiologiques développe ce qui n'est pas une simple métaphore méprisante. En effet tout ceci repose sur une charpente explicative très détaillée qui édifie une nature du juif dont la morphologie, la physiologie et la pathologie sont celles du porc toujours soumis aux orages lunatiques de son sang. Cette identité étant établie, l'interdit du cochon peut être pensé comme un refus de se manger soi-même. Cependant le travail symbolique ne s'arrête pas là : cette relation sert en effet à comprendre les principaux rites du judaïsme – des rites sanglants – et, surtout, à imputer aux juifs une quête compensatoire de la chair et du sang des chrétiens qui aboutit aux accusations de meurtre rituel et de profanation d'hostie. Mais, à travers cette construction foisonnante, les sociétés chrétiennes posent et conjurent leurs plus intimes paradoxes : d'une part elles traitent le cochon comme un enfant de la maison faisant de lui un nourrisson perpétuel *et pourtant elles le mangent* puisqu'elles en ont fait leur viande emblématique; de l'autre, elles participent au divin en ingérant la chair et le sang du Christ, *réellement* présents dans l'eucharistie. En attribuant aux juifs des pratiques qui ne sont pas les leurs les chrétiens projettent, comme dans un miroir, la part indicible d'eux-mêmes, celle qui précisément instaure, au prix d'une délicate opération symbolique, la rupture avec un judaïsme qu'ils savent originel.

En dépit du caractère rapide et allusif de ce résumé on retiendra le parti-pris de penser ensemble aussi bien les techniques d'élevage d'un animal, les règles alimentaires, les théories médicales savantes et populaires, les rites et les croyances au cœur même des religions; tout l'éventail possible des modes d'expression étant également sollicité. Est donc confirmée la possibilité d'un point de vue focalisant, capable de transcender l'apparente discontinuité des représentations, la prétendue improvisation des actes collectifs ou individuels. Car ceux-ci ne sont possibles et « sensés », selon le sentiment de leurs acteurs, qu'au regard d'un système immanent de relations sémantiques. Au fond, nulle différence de nature n'oppose cette anthropologie-là et celle qui, à propos de sociétés autres – « sauvages » ou « traditionnelles » –, trace une perspective permettant, sans prétendre réduire à l'unité l'improbable totalité de la culture, d'en saisir quelques agencements majeurs.

Or, cette commune démarche de l'anthropologie se heurte précisément à une critique de fond, elle-même appuyée sur deux arguments, distincts mais solidaires, qui méritent d'être pleinement développés.

Le premier définit la modernité sociale occidentale comme « perte du sens », « empire de l'éphémère », royaume de l'individualisme, alors que la pensée symbolique qui relie la nature, la société et leur fondement métaphysique, prend assise sur la prégnance de ce tout et se place toujours dans la durée où se forment et se régénèrent les consensus, les accords tacites sur le sens. L'anthropologie de nos sociétés opérerait donc un transfert indû que certains stigmatisent comme une opération de « réenchantelement » du monde qui alimente une connaissance illusoire. Plus subtilement des sociologues remarquent – Bertin * pour s'en féliciter, Callède * pour s'en défier – que certains des thèmes et des termes de l'anthropologie tels que la communauté, la participation et, surtout, la tradition et l'identité collective sont très présents dans le discours spontané tenu sur la sociabilité, le sport, l'art et sa diffusion « populaire »... L'ethnologue qui aborde ces terrains serait pris au piège du succès de sa discipline : il reconnaîtrait simplement dans la parole de ses interlocuteurs certaines de ses catégories descriptives élevées au rang de valeurs. Ces critiques ont une réelle pertinence : d'une part trop d'analyses relèvent de l'interprétation libre qui s'enchant de ses propres trouvailles et, d'autre part, il y a une grande naïveté à prendre au pied de la lettre le discours que tout groupe tient sur sa solidarité et sur sa cohérence, en général situées dans un passé regretté. Mais ce juste exercice du doute suffit-il à renvoyer au

néant toute pensée symbolique ou bien à lui réserver le seul territoire des inconscients individuels? Pour le moins faudrait-il démontrer cet effacement et situer le moment et les raisons de ce « grand partage ».

C'est là le but de la seconde argumentation qui s'efforce de caractériser la coupure. Les productions symboliques n'auraient point disparu de nos sociétés mais leur genèse et leur mode social d'existence seraient tout à fait autre. Jean-Pierre Albert * rappelle comment le christianisme a mis très tôt en place une « pensée du sens » qu'exprime un corps de règles permettant de décoder l'écriture sainte d'une part et la nature de l'autre. A la différence d'autres religions du livre cette pensée s'exerce toujours sur le signifié – jamais sur la matière vocale ou graphique du texte – et son principe est l'analogie qui fait passer d'un plan à l'autre, par exemple de la nature à l'Écriture et de celle-ci à la liturgie qui en est la mise en acte. Tout rite est en effet conçu comme une transposition métaphorique en même temps qu'une commémoration de ce que le texte dit. Mais cette théologie du sens se heurte inévitablement à l'infini des interprétations possibles de la lettre. Aussi convient-il de maîtriser ce risque de foisonnement contradictoire. Là se situe, pour le christianisme, l'enjeu capital, là se fait le partage de l'orthodoxe et de l'hérétique. L'allégorie impose au symbolisme son ordre clos et l'allégorèse qui, d'un même mouvement, traduit et produit des symboles, est la technique principale du pouvoir.

Ce rappel ne désigne pas seulement un fondement lointain. On doit aussi admettre la très longue primauté culturelle du christianisme et la continuité, ravivée par intervalles, de sa théorie du sens. Ainsi Giordana Charuty * montre comment les groupes charismatiques contemporains ont mis au point des cures de la souffrance psychique qui conjoignent hypothèses psychanalytiques et méthode de l'allégorèse; le patient y est conduit à identifier sa souffrance à un moment de l'histoire évangélique : nouvel avatar d'une très ancienne « thérapie par l'origine ». Mais, bien au-delà de la sphère du religieux, ce modèle donne forme à quantité de décryptages.

Quand, à la suite de Klimrath, le jeune Michelet plaide, en 1837, pour une lecture symbolique du droit coutumier d'Ancien Régime ne transfère-t-il pas à ce domaine nouveau l'allégorèse? Plus tard, A. Aulard, champion d'une histoire positiviste de la Révolution Française, aura beau jeu de décoder les chants et les fêtes révolutionnaires en termes de programmes allégoriques contrastés exprimant l'antagonisme changeant des factions dominantes ¹¹. Car la sphère politique – longtemps ordonnée par la

symbolique de la royauté chrétienne – est le lieu d'élaboration continue d'un répertoire de symboles laïques qui, du cœur de l'État au village, donnent corps à la citoyenneté. Mais cette invention marque aussi bien des sociétés restreintes : les fêtes urbaines de la Flandre moderne, centrées autour de leurs géants de toile qui sont comme un blason animé de la ville, se déploient dans un espace public qui redouble exactement celui de la parade édilitaire et projette dans une histoire imaginaire commune l'ordre local du pouvoir¹². Plus largement encore, toute institution commande un programme allégorique qui l'impose comme telle au-dehors et s'impose, en les transformant, à chacun des membres qu'elle intègre. L'armée comme les écoles ordonnent avec minutie des scènes parlantes et il est toujours aisé de filer à leur propos la métaphore de l'Écriture, du prêtre, de la liturgie, des dévots et de la consécration.

Cette gerbe de similitudes conduit certains à affirmer la réalité du « grand partage » : aux sociétés du symbole – primitives ou traditionnelles – s'opposeraient les sociétés de l'allégorie où le code est à la fois explicitable et manipulé. Plutôt que de rite il faudrait alors ici parler d'étiquette, de protocole, de cérémonial ou de « rituel » dans l'acception religieuse classique. Toutes ces façons ont un sens mais celui-ci existe d'une tout autre manière. Il émane d'un pouvoir qui joue aussi bien de la reconnaissance confuse du symbole comme bien partagé que de la méconnaissance totale de la machinerie dont il est l'émanation, le support et le vecteur. Donc, dans nos sociétés, le rapport de force aurait absorbé le rapport de sens même si certains nuancent la liaison directe entre les symboles et le pouvoir – qui s'occulterait en s'imposant à travers eux – et parlent plutôt de « biens symboliques », ces « biens sans maître » dont la valeur fluctue sur le marché de la distinction¹³. Quoi qu'il en soit le symbole reflète le social ou bien le dénie sur un mode fantasmatique qui garderait la forme en creux de ce réel que l'on refuse, ou encore contribue parfois à le produire, à instaurer la possibilité de sa transformation : toute révolution se décline d'abord dans la langue du symbole. En conséquence, pour comprendre celui-ci convient-il de remonter vers sa « raison » sociale : ce reflux explicatif, notons-le au passage, penche vers une conception du symbolique comme panoplie d'objets, d'attributs et d'usages déterminés par une situation concrète, celle, *hic et nunc*, des rapports sociaux que, par fonction, le symbole exprime.

Au-delà de la diversité et de la subtilité des formulations, le constat est net : toutes les classifications dualistes des sociétés, qu'elles soient savantes ou de sens commun, impliquent une dif-

férence réelle dans la forme, la place et l'insertion sociale du symbolisme. Là se constate la coupure entre les « sauvages » et nous, entre nous au présent et nos ancêtres, entre chrétiens et païens, entre lettrés et illettrés, entre gens des villes et gens des campagnes... Logique intellectuelle ou logique politique des symboles, tel serait l'inévitable choix en termes d'exclusion mutuelle ou, au moins, de prééminence. Cette croisée des chemins s'impose d'autant plus à l'esprit qu'elle s'accorde avec la constitution du discours que l'ethnologue de l'Europe – et de bien d'autres sociétés – reçoit de la bouche de ses témoins. Pour eux en effet l'écume du présent est portée par les hauts fonds de leur passé. Là sont les repères sûrs, les valeurs exprimables. « Autrefois » et « aujourd'hui » sont les deux territoires, les deux pays du sens et du non-sens dont l'ethnologue du proche renforce la différence en la conjuguant avec sa propre conscience du temps qu'il a vécu et dont la parole de l'autre lui restitue soudain la présence. Bien des textes de grande valeur sur les sociétés paysannes ou les anciens quartiers urbains rassemblent ainsi deux passés et assurent la fermeté de leur élucidation d'un temps, révolu mais si vivement remémoré, par une opposition rhétorique avec ce présent où presque tout est effacé. Le très vieux *topos* – *O tempore! O mores!* – vient soutenir le jeu de la participation et de la distance¹⁴. Le dilemme est donc là, implicite ou patent, exprimé ou sous-jacent : comment ne pas être pris dans ses multiples filets?

Sans doute en se portant sur les lieux où émergerait cette différence entre les deux régimes du symbolisme. Quelques travaux, trop rares encore, nous présentent des cas concrets. Ainsi l'écriture, cet accompagnement obligé d'un nouvel ordre social, qui procède, comme l'a montré Jack Goody (1977), à une « domestication de la pensée sauvage », c'est-à-dire à une transcription qui la trahit et révèle la coupure entre sociétés de l'oral et sociétés de l'écrit quant au fonctionnement même de la pensée. Or l'ethnologie européenne s'est le plus souvent limitée à l'espace « authentique » de la parole alors même que les usages de la lecture et de l'écriture n'induisent pas automatiquement un saut qualitatif, comme le rappelle Dominique Blanc * (1987). Au cœur de l'institution qui forme les maîtres d'école, une façon d'écrire prend place dans le rite d'intronisation. D'autres travaux ont montré comment le traitement de l'accès à la féminité (Y. Verdier, 1979) et à la virilité (D. Fabre, 1986) a pénétré et manipulé les plus élémentaires apprentissages scolaires, en particulier celui de l'abécédaire; et, sur cette lancée, il serait possible de penser les lectures d'enfance et d'adolescence comme transformation du dis-

positif symbolique de formation et non plus seulement comme des indices de la discrimination sociale¹⁵. Considérant, à son tour, le christianisme dont la théologie du sens marquerait – comme effet ou comme cause – le pas décisif vers le « désenchantement du monde », J.-P. Albert * démontre, à partir de la culture médiévale, comment les opérateurs par lesquels l'exégèse se développe relèvent en fait d'une « logique du sensible » qui n'est autre que celle du mythe : « Aucun sens ne se donnerait à lire, le texte même serait inconcevable, si des valorisations et des choix de symboles dictés par le mythe ne venaient combler les vides et motiver secrètement l'expansion de l'allégorie. » Et cette pensée ne s'est pas réfugiée dans les marges d'une religion populaire, elle reste au contraire pleinement active au cœur du dogme chrétien. Une analyse très proche pourrait être proposée à propos des matières et des contenus de la culture de masse. Dès que l'on considère finement les usages qui en sont faits – songeons, par exemple, à la photographie comme élément central du rite de passage – elle apparaît moins comme un mode d'imposition d'un répertoire de signes que comme un déplacement et une ouverture de l'horizon sémantique du rite¹⁶.

Il est donc très troublant de ne pas découvrir la faille à l'endroit où on l'avait *a priori* située. Un doute est jeté non sur l'existence de différences mais sur ses points d'appui et sur les conséquences qu'on avait cru bon d'en déduire quant aux principes d'analyse. Aussi retrouvons-nous maintenant des questions plus générales qu'il faudra reprendre plus loin : peut-on dépasser la distinction latente entre logique du pouvoir et logique des symboles ? Faut-il confondre le discours exégétique à l'intérieur d'une société avec la mise à nu d'un système symbolique ?

Faute de reconnaître la présence insidieuse de ces plis de la pensée, bien des approches fines et érudites s'y empêtrent et s'y dévoient alors même que le symbolisme est l'objet qu'elles se donnent. Reconnaissons donc, en forçant à peine le trait, les caractères communs de ces interprétations piégées et limitons-nous, pour cela, à des travaux sur les fêtes religieuses récemment menés en Italie.

L'enquête, nous l'avons vu, invite à la dichotomie. Le discours des informateurs s'organise sur l'opposition du présent et du passé ; la confrontation entre l'observation directe qui voit fourmiller les conflits, les attitudes individuelles, les improvisations, et ce qui est dit de la fête ancienne et de ses normes vient confirmer l'impression de changement radical. Si la fête continue, son sens est donc ailleurs. G. L. Bravo (1984) étu-

diant deux rites de Belvedere Langhe, en Piémont – la Passion et la Fête des Pains –, cherche à comprendre leur survivance et leur reviviscence paradoxale dans une région très industrialisée. Il constate, par la fine sociographie des participants, que les plus attachés à ces fêtes sont justement ceux qui ont quitté le pays et se trouvent en situation de mobilité dans l'espace géographique et social. Leur ferveur est, en quelque sorte, compensatoire, elle reconstitue une identité perdue. A ce point de notre débat le problème que pose cette analyse saute aux yeux : il n'est jamais question du contenu de ces fêtes religieuses, et ceci en vertu d'une conviction sous-jacente : dans le contexte de leur émergence ancienne elles avaient un sens que le christianisme fondait, aujourd'hui elles expriment une identité. Le passage du « temps du sens » au « temps de l'identité » – qui devient, en fait, l'unique sens de toute manifestation symbolique – est, il faut bien le dire, un lieu commun bien installé. Il se prolonge parfois d'une autre pétition de principe : aujourd'hui les acteurs de la fête ne peuvent dire que les grandes lignes de la coutume et leur attachement à celle-ci, la plupart n'ont rien à proférer sur le sens de leurs gestes; il n'en était pas de même quand fut instituée la cérémonie, le « temps du sens » était aussi celui de la transparence du symbole et la recherche du sens perdu doit remonter, jusqu'à l'origine, le courant de l'histoire. C'est ainsi que R. Cipriani (1985), dans un très riche ouvrage sur *Il Cristo rosso*, le Christ rouge, situe précisément ce rôle muet dans la procession du Vendredi Saint en Italie du Sud, présente en détail ses acteurs puis, quand il aborde la rougeur de ces Christ, se sent obligé de convoquer des « signifiés archaïques » : sous la pourpre il y aurait la mort, le Diable et bien d'autres choses... Et l'on voit l'objet éclater entre des plans d'explication parallèles et inconciliables. Transféré au sein de notre société et de notre histoire, le « grand partage » donne naissance à une anthropologie claudicante.

Ces contre-exemples éclairent peut-être mieux ce qui, jusqu'à présent, a été, vu sous plusieurs angles, le nœud de notre débat. S'il est bien « de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement », non seulement aucun fait n'est spécifiquement symbolique mais encore *tout fait n'est social que parce qu'il est symbolique*. Il est donc mutilant de chercher à séparer ces deux propriétés. L'importante conséquence à retenir en cet instant est qu'il est impossible de déduire le sens d'une pratique des caractéristiques sociales de ses acteurs, mais ces caractéristiques – sociales comme personnelles – sont bien, en tant que telles, pensées, traitées symboliquement¹⁷. Ce point acquis, reste à voir

maintenant l'interprétation en acte et le champ actuel de ses inflexions possibles.

Chemins de l'analyse

Les jalons posés à chaque étape de la confrontation, les exemples esquissés jusque-là permettent d'aller à l'essentiel, de désigner, au-delà de la diversité des sujets, l'allure homogène de cette anthropologie qui s'affirme en se faisant. Retenons surtout l'effort pour mettre en évidence des configurations significatives dans un mouvement qui, tout en raffinant dans la description des faits et dans l'attention au dire, n'hésite pas, en sens inverse, à élargir son angle de vue. Prenant élan sur l'énigme d'un geste ou d'un mot, l'analyse en repère les échos et les transformations et ce premier balisage dessine un objet, inattendu par le jeu des relations qui le constituent. Agnès Fine (1987 a, b) se demande ainsi pourquoi un précepte toulousain – dont elle découvre, ailleurs en France, des équivalences – stipule qu'on ne peut croiser sur la poitrine les mains du défunt qui n'a jamais été parrain; ce qui laisse entendre que le parrainage est une obligation puisque ces mains disjointes sont aussi le lot du maudit, de l'hérétique. Or, si l'Église impose le baptême, elle n'a jamais rien édicté quant à une nécessaire ascendance spirituelle, comment alors comprendre cette norme? En parcourant l'ensemble des relations du parrain et de la marraine avec leur filleul. Elles s'organisent en effet selon un plan symétrique : le parrain fait entrer son filleul dans la vie chrétienne et ce dernier doit lui assurer une bonne mort, un bon destin posthume. A vrai dire, surtout quand le Purgatoire fut situé à la place centrale que l'on sait, la parenté spirituelle s'est affirmée comme une des institutions d'assurance sur l'au-delà. Les liens sociaux qu'elle fonde incontestablement, et qui ont été maintes fois étudiés, se prolongent et s'appuient sur cette solidarité des âmes. D'où ces récits énigmatiques, et de plus en plus nombreux à l'automne du Moyen Age, où de part et d'autre de la mort, parrain et filleul se cherchent et s'assistent; d'où la stratégie de reproduction des prénoms et de confusion entre consanguinité et parrainage. La logique de la double naissance, que le baptême chrétien reprenait, s'est développée en une logique des échanges entre morts et vivants qui est un des points les plus ardemment débattus de la métaphysique chrétienne.

Partie d'un de ces *membra disjecta* dont fourmillent, depuis

deux siècles, les études ethnographiques, cette analyse exprime donc pour finir un rapport capital et inaperçu. Pour cela elle a dû renoncer à chercher un lien de causalité direct et spécifique avec le contexte immédiat de la pratique – Toulouse au xvi^e siècle – puisque était en jeu un trait général mais non dogmatique de la parenté spirituelle chrétienne. Aussi, échappant au prétendu axiome du *hic et nunc* qui serait la condition même d'une entreprise explicative, a-t-il fallu construire l'espace et le temps où le sens a pris corps. Si, au bout du compte et dans ce cas précis, un vaste territoire culturel et historique a été sollicité, ce n'est pas au nom d'une volonté comparative – comme on le croit trop souvent – mais bien pour mettre en évidence des régularités qui manifestent des règles à partir desquelles les réalisations localisées, les aires différenciées et les mutations historiques pourront prendre sens. La démarche s'assure, se conforte au fur et à mesure, par sa capacité à intégrer des éléments autrement épars et incompréhensibles; la matrice logique permettant même, dans quelques cas, de prédire la possibilité de certaines relations que manifesteront des croyances, des rites ou de simples observances. Comme on le voit l'exploration de l'institution sociale – ici la parenté parallèle – et celle de sa logique symbolique avancent d'un même pas; la question de leurs rapports ne vient pas, comme trop souvent, *a posteriori*, pour recoller les deux moitiés d'un objet brisé, elle est, au contraire, initiale, constitutive. Elle intègre donc aussi bien les antagonismes politiques autour de cette parenté que les différences sociales dans la manipulation de ces liens. Alors les distinctions dans la manière d'être parrain et filleul n'expriment pas seulement la diversité des fortunes et des puissances – ce qui serait, au fond, d'une extrême banalité – mais cette diversité-là expérimente dans la pratique des solutions possibles au problème qui reste cependant partagé : comment associer les vivants et les morts et faire que leurs destins séparés se compensent?

Qu'un système symbolique soit le lieu d'inscription des différences sociales qui, par là même, se trouvent comme naturalisées, est donc un principe de portée générale comme l'ont bien montré, dans leur diversité, les recherches anthropologiques sur la chasse. A Minot, en Bourgogne, Tina Jolas (1982) reconstitue, par la parole des chasseurs de sangliers, ce temps, aboli dans les années soixante, où la communauté des hommes s'affirmait « au bois » dans la fraternité du partage égalitaire. Observant dans les Corbières une chasse aujourd'hui très vivante, Claudine Fabre-Vassas (1982) retrouve certes la séparation des sexes mais fait surtout apparaître que la participation au « sauvage », enjeu véritable de la passion de chasser, est minutieusement modulée : le

territoire de la chasse, le corps du sanglier, le groupe des chiens, celui des chasseurs sont répartis du fort au faible. Les nuances, plus ou moins édulcorantes, des préparations culinaires entérinent cette palette des goûts; elles relativisent, sans l'effacer complètement, la distance entre certains chasseurs et les femmes. A partir d'une chasse pourtant différente, celle du cerf en Alsace, Bertrand Hell (1988) retrouve le même continuum, le même traitement des différences qui hiérarchise le groupe des chasseurs en fonction de leur capacité « physique » à affronter le goût des chairs les plus noires, les plus sauvages. C'est donc bien cette distribution inégale de la force qui est l'expérience et la pensée commune, celle qu'il convient de débusquer sous le discours de la participation unanime et égale, celle qui véritablement donne forme à une passion d'autant plus collective qu'elle est aussi distinctive.

Les mêmes faits pourraient être exprimés en termes d'identité, à condition de construire celle-ci comme une question que la société se pose et non de la plaquer à la fin, comme le liant universel entre symbole et société. L'analyse déjà présentée sur le long face à face des chrétiens et des juifs met en relief la nécessité – *a priori* évidente, en pratique souvent oubliée – de penser l'identité non comme panoplie de différences emblématiques ou pur sentiment d'appartenance mais bien comme un incessant traitement symbolique de l'autre qui déplie et fouille les incertitudes qui habitent toute société, tout groupe, quant à ses propres fondements et à sa propre cohérence. Et, en ce domaine, les représentations *a priori* les plus fantasmatiques de l'absolue différence partent des rapports sociaux – avec l'autre mais aussi entre soi – et y reviennent toujours.

N'est-ce pas cette relation nécessaire que désigne la notion d'efficacité symbolique si l'on veut bien lui donner toute son ampleur? D'abord formulée à propos de l'efficacité réelle des agressions et des cures de la magie, elle ne saurait être réduite à un simple mécanisme psychologique, à une suggestion à deux, même si elle devient sensible, quasiment palpable, sur la scène restreinte de cette confrontation. Car l'effet n'advient que par la croyance partagée : on se voit souffrir, mourir ou guérir dans le regard, les mots et les gestes des autres. C'est bien pour cela que l'efficacité symbolique est le lieu où s'éprouve l'existence forcément sociale du symbole et le déploiement nécessairement symbolique de tout bien social (Augé, 1979 a). Giordana Charuty (1987) explore tout particulièrement ce deuxième versant : les groupes du catholicisme charismatique contemporain n'existent comme tels que parce qu'ils produisent – sans le revendiquer

explicitement parfois – une cure de ce qui est considéré comme le mal à vivre de notre siècle : la dépression. La quête de l'origine de ce mal d'être seul et la mise en œuvre de sa guérison sont les deux moments conjoints d'une intense production symbolique; on y réapprend le christianisme comme croyance, comme récit exemplaire et comme communauté : là le groupe s'instaure et le « charisme » prend sa force et son sens.

Dans ses grandes lignes, l'accord sur la démarche apparaît donc comme bien réel. On se défie de la réduction sociographique, on dessine l'objet en cheminant au long des fils métaphoriques que tresse la pensée, contre une conception évanescence du symbolisme on s'attache à son très concret ancrage¹⁸. Mais ces affinités masquent des débats essentiels dont nous voudrions, pour finir, désigner les enjeux.

Le premier porte sur la notion même de symbole. Faut-il s'attacher à une définition réaliste? L'ethnologue aurait alors à inventorier les concrétions d'une pensée très ancienne, portée par une oralité et des techniques séculaires, souvent détenue et exprimée par les femmes et dont il doit révéler le sens profond (J. Bonnet *). La démonstration volontiers présentée consiste à décoder une activité productive comme métaphore des moments de l'existence, du passage entre vie et mort ou de l'initiation... Sans nier l'effet de dessillement de certaines propositions, il apparaît que leurs présupposés comme leurs références conduisent à une lecture quasi-archétypale des symboles, réduisent à très peu de chose leur insertion sociale et se révèlent incapables de tirer parti de leur diversité. L'analyse ne manque-t-elle pas son but si elle se suffit de constater que jardiner c'est enfanter ou que les contes narrent des initiations? Entre le symbole et le système symbolique il n'y a donc pas une simple nuance lexicale mais une rupture qui fait passer de la traduction statique des éléments – fussent-ils assemblés en une sorte d'architecture – à l'exploration dynamique des relations dont on peut s'accorder à dire qu'elles sont, dans un tel projet, l'objet même de la recherche¹⁹.

L'autre question est tout aussi décisive : à quel moment peut-on considérer qu'une analyse sémantique est achevée? Reprenant une distinction de Freud, Nicole Belmont * propose de distinguer deux étapes. La première, nommée *reconstruction*, consiste à ordonner des traits épars, fragmentaires – puisque toute réalité sociale, qu'elle soit lointaine ou présente sous le regard, ne se livre jamais que dans cet état – selon leur logique interne. La seconde, nommée *interprétation*, opère sur cette configuration une réduction qui peut être légitimée et vérifiée par sa

coïncidence avec les règles de fonctionnement de l'inconscient formulées par la psychanalyse : ainsi pourrait être exprimé le sens proprement dit. On peut discuter de cette distinction, dont on se rend compte combien elle reflète la conception commune qui pose que des formes presque infinies expriment un tout petit nombre de significations, mais on sait combien il est difficile de s'en déprendre. N'est-ce pas pourtant à cette sorte d'ascèse que nous convie Wittgenstein lorsque, à propos de Frazer, il avance : « Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler correctement ce que l'on sait et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication, se donne d'elle-même ²⁰. » Si la signification est un jeu de relations, il n'y a rien au-delà de celles-ci, elle est comme un tissu dont on suit le motif en ses tours et détours. Il n'y a donc ni essence cachée, ni noyau intime et ultime, le sens n'a pas de profondeur, il n'a que des horizons et c'est lorsque ceux-ci se répètent et se referment, lorsque aucune relation nouvelle ne se dessine sous le regard que l'on peut décider que, selon le point de vue choisi, l'interprétation est finie.

Daniel FABRE

Chapitre V

Anthropologie de la parenté et sociétés contemporaines

Les recherches sur la parenté en Europe ont connu un très vif développement depuis une vingtaine d'années, sous l'impulsion d'ethnologues qui orientèrent alors les études vers des petites sociétés de type occidental. Toutefois leurs recherches se situaient dans le cadre des sociétés locales, ce qui autorisait une démarche relativement analogue à celle utilisée classiquement par les ethnologues dans les lieux exotiques. Lorsque le regard de l'ethnologue se tourne vers des univers peuplés, industriels et urbains, l'échelle d'analyse débordant alors des petits groupes humains, lorsque les modernités, dans toute leur complexité, doivent être prises en compte, comment étudier la parenté? Existe-t-il même toujours une place pour la parenté dans le champ social¹?

Formulons d'abord un certain nombre de questions sur des aspects de méthode ou de définition de l'objet qui pourront servir de jalons à l'étude de la parenté dans nos sociétés contemporaines, marquées par les formes diverses de l'urbanisation, de l'industrialisation et de la post-industrialisation, l'instabilité des populations ou encore l'effacement des frontières entre le rural et l'urbain. Dans cette entreprise, le dialogue avec l'anthropologie sociale, dite traditionnelle, c'est-à-dire celle qui s'intéresse aux sociétés non européennes, peut se révéler fructueux pour autant qu'une même évolution marque les terrains d'étude, lointains ou européens. Dès lors, c'est l'appareil des principaux concepts traditionnellement employés par l'anthropologie sociale classique qu'il convient de rendre apte à l'étude des modernités.

Etre apparenté dans la société contemporaine

Des recherches d'histoire sociale ont montré le poids de la parenté dans les processus de mobilité géographique, professionnelle et sociale intervenus lors des grandes étapes de l'urbanisation et de l'industrialisation des pays européens. On sait que le développement capitaliste, à ses débuts, s'est appuyé sur les réseaux familiaux, et que dans les usines et les ateliers, les communautés ouvrières se sont souvent organisées autour de groupes de parenté, parfois sécants avec des groupes ethniques. Qu'en est-il aujourd'hui du poids et de la place de la parenté dans cette ère de post-modernité qui s'ouvre aux sociétés occidentales : une société de salariat pour la majeure partie de la population, une société de cols blancs, une société de haute technologie, d'activités de services, vivant dans des espaces péri-urbains au bâti plus lâche que celui des villes anciennes et des banlieues classiques (J. Gutwirth, 1987)?

Résider, travailler, entreprendre

L'exploration des relations entre la parenté et la société contemporaine, dans ses rapports avec l'environnement de résidence, de travail, de loisir en est encore à ses balbutiements. Un vaste champ de recherches s'ouvre ici, et l'on pourrait reprendre la célèbre étude de M. Young et P. Willmott (1957) sur un quartier ouvrier typique d'une urbanisation ancienne en l'appliquant à un de ces lieux de construction récente que sont les villes nouvelles ou les complexes urbains périphériques.

Dans le domaine des relations professionnelles, des travaux historiques portant sur la fin du XIX^e siècle ont montré comment des familles entières ont « appartenu » en quelque sorte aux entreprises qui recrutaient de père en fils et fournissaient une formation sur le tas. Il convient d'étudier aujourd'hui les conséquences de la disparition de ces pratiques de népotisme sur les relations entre les générations ou encore sur les attitudes familiales à l'égard de l'éducation, des jeunes... et ce dans les régions particulièrement touchées par la désindustrialisation et la disparition des postes de main-d'œuvre requérant une faible qualification et un apprentissage sur le tas. De la même manière, on a pu faire

apparaître le rôle pédagogique des entreprises fondées et dirigées par des groupes familiaux et employant, au fil des générations, de nombreux parents : les enfants y acquièrent une formation avant de trouver un emploi ailleurs; les raisons sociales d'entreprises familiales associant le patronyme du beau-père et du gendre ou de deux beaux-frères, etc., donnaient le « ton » à toute une éducation, à des manières de vivre, de se comporter. De telles relations ont-elles toujours cours à l'ère des managers et des ingénieurs issus des grandes écoles?

Des travaux pourraient ainsi porter sur le développement industriel à l'échelle locale et chercher dans quelle mesure les « vieilles » familles originaires de telle ville ont pris part à son essor récent, ou, du moins comment elles se sont intégrées dans un développement sur lequel elles n'avaient pas prise. D'abord formulée à propos des villes industrielles du Nord de la France vers la période 1850, puis des banlieues des grandes métropoles dans les années 1930, une telle question peut être posée dans le cadre des développements locaux les plus actuels, qu'il s'agisse du tourisme dans les stations de sports d'hiver, des activités de pêche très spécialisées et rentables, comme les activités crabières ou mytilicoles. Elle permettrait de découvrir comment dans ce nouvel âge économique se redéfinissent les identités locales et familiales lorsque les vieilles parentèles ont réussi à se réserver le développement économique, ou au contraire n'ont pas pu s'imposer face aux investisseurs étrangers, quels sont alors les bénéficiaires du pouvoir politique et par quels moyens, dans chaque configuration, les représentations de la communauté se reconstruisent.

Ces interrogations ne sont pas limitées au seul domaine européen. Les effets de l'industrialisation touchent toutes les cultures. Ainsi, l'étude de la bourgeoisie commerçante de Singapour fait apparaître la réactivation dans le cadre d'une logique capitaliste des valeurs familiales anciennes : « le maintien de la tradition de dispersion familiale, héritée des communautés marchandes de la période pré-coloniale, et de l'importance des solidarités claniques à l'intérieur d'un espace élargi, donne ainsi à ces bourgeoisies des capacités de redéploiement spatial de leurs activités toujours très importantes » (Paix et Petit, 1986).

L'évolution des relations entre faits de parenté et faits économiques est variable dans le domaine patrimonial et ce, tout particulièrement dans le monde rural, lui aussi soumis à la modernité.

Parenté et patrimoine

Bien qu'il n'existe pas, à l'heure actuelle, d'études de géographie culturelle des façons de transmettre les héritages dans les sociétés paysannes à l'instar de celles que les historiens du droit (J. Yver, 1966) ont produites pour l'Ancien Régime, les travaux réalisés dans le monde rural témoignent de l'existence de plusieurs modèles de transmission des biens qui, au moins jusqu'au milieu du xx^e siècle, perpétuent la diversité antérieure à la Révolution (G. Augustins, 1986; M. Salitot, 1988).

On oppose ainsi le modèle inégalitaire où seul un héritier reçoit l'ensemble du patrimoine représenté par la « maison », au modèle égalitaire où le patrimoine est divisé entre tous les héritiers. Égalité et inégalité constituent les pôles extrêmes entre lesquels se développe une série de modèles intermédiaires. A chacun d'entre eux correspond un système de résidence, de dévolution des biens, de modes d'alliance, s'articulant selon des configurations culturelles et sociales diverses où tantôt l'accent est mis sur la parentèle, tantôt sur la lignée. Dans les sociétés paysannes européennes, la parenté a donc une fonction instrumentale fondamentale : elle sert à gérer l'unité familiale, la terre, le pouvoir local, etc.

Les recherches contemporaines doivent prendre en compte les effets des modifications qui affectent les biens patrimoniaux. Dans la mesure où l'on a pu constater dans certaines régions que la transformation de l'espace pastoral en espace touristique brisait l'ordre domestique coutumier, il conviendrait d'analyser de quelle façon l'extension des résidences secondaires dans les zones rurales ou littorales, ou inversement, l'abandon de terres cultivées et les processus de désertification rurale (comme industrielle) induisent une transformation d'échelle dans la reproduction sociale et affectent, par voie de conséquence, la parenté. Celle-ci demeure-t-elle, comme par le passé, la base de l'intégration sociale ou se trouve-t-elle relayée par d'autres institutions ?

On peut s'interroger de même sur les effets de l'insertion des sociétés rurales dans le marché agricole européen. N'observe-t-on pas aujourd'hui, dans certaines régions du Nord, une intégration des quotas laitiers parmi les éléments composant le patrimoine, reléguant en quelque sorte au second plan l'importance du foncier ? L'élargissement de la base économique des familles paysannes et plus particulièrement l'extension du salariat hors de l'agriculture entraîne un bouleverse-

ment des rapports familiaux et par suite de l'idéologie de la parenté. Il y a là un ensemble de recherches sur les rapports entre économie et parenté qu'il serait urgent d'entreprendre, si l'on souhaite comprendre la façon dont les sociétés rurales vivent le changement social et économique.

Il apparaît nécessaire aussi de développer des investigations sur les rôles matériels et symboliques de parentèles qui associent ceux des villes et ceux des champs.

Les différences culturelles perçues dans l'opposition entre système à lignée et système à parentèle sont-elles observables en milieu urbain? On peut s'interroger ainsi sur le maintien de la force des parentèles bretonnes, dans un contexte de salariat et de mobilité géographique, qui peut être en continuité avec un système familial dont l'ossature est plus liée à des appartenances symboliques qu'à un patrimoine. Proche ou lointain dans l'espace, l'individu breton reste un parent, ce qui ne serait pas le cas dans les régions d'anciens systèmes préciputaires où l'esprit de la « dot-exclusion » régnerait toujours.

On sait par exemple qu'en Grèce, l'appartement en ville est devenu une forme répandue de la dot, facilitant le transfert du patrimoine rural vers la ville : aujourd'hui ce type de propriété immobilière s'impose dans toute négociation matrimoniale (R. Shapiro, 1985).

La présence de la dot et sa fonction ont été bien étudiées dans certaines sociétés du sud ou de l'est de la France. Élément essentiel des pratiques matrimoniales, la remise de la dot au mari ou aux parents de l'époux est le signe de l'alliance soit entre deux « maisons », soit entre deux familles. On peut s'interroger alors sur les conséquences de son recul ou de sa disparition et chercher que devient le support de l'alliance dans les sociétés où sa disparition est parallèle à la diminution des contrats de mariage et à l'extension des donations-partage (où la part d'héritage se substitue à la dot).

Inversement, dans les sociétés où la dot subsiste, son changement de composition et plus particulièrement l'accroissement de sa valeur marchande ne renforce-t-il pas le rôle de l'alliance?

Dès lors l'existence de la dot devrait faire l'objet d'études approfondies où l'on se demanderait s'il n'y a pas dans les sociétés actuelles substitution d'autres formes de dotation à la dot traditionnelle, s'il ne faut pas voir dans sa disparition un recul des fonctions de l'alliance dans notre société, et où l'on chercherait comment s'articulent des choix plus individuels, des formes de dotation changées.

Du groupe à l'individu

Etudier les relations entre parenté et économie, à travers la constitution de la clientèle ouvrière des entreprises, les formes du développement local, ou la reproduction des unités de production agricole, fournit à l'analyse un cadre intégré de référence. Cette optique privilégie encore le rôle instrumental de la parenté. Si l'on cherche à s'interroger sur ce que c'est que d'être apparenté dans la société contemporaine, à travers la résidence, on quitte l'unité de référence du groupe constitué ou de l'espace relativement circonscrit, on s'intéresse davantage au rôle symbolique de la parenté et par ailleurs, l'unité d'observation se restreint à l'individu.

Doit-on dès lors conjuguer individu et modernité? Les idéologies contemporaines sont promptes à attribuer tous nos maux sociaux à la montée de l'individualisme. Or le concept d'individu est une construction très ancienne, issue de l'interaction entre droit romain et droit canonique : c'est un produit culturel et historique. L'illusion de la modernité de l'individualisme prend sa source dans le constat de la restructuration contemporaine des groupes et des identités, moins souvent qu'autrefois ancrés sur un territoire, dans un espace, dans une culture, ou une activité professionnelle. L'observateur doit alors quitter le groupe pour se pencher sur le réseau, au centre duquel se trouve l'individu, en tenant compte du fait que celui-ci peut se réaliser en dehors de ces relations de groupe.

Les métaphores de la parenté

En quoi la parenté constitue-t-elle encore une des composantes de l'identité individuelle, au niveau local, selon que l'on habite un quartier ancien d'une grande ville, une banlieue, une petite ville rurale, une zone péri-urbaine? Dans l'investigation de ces nouvelles identités individuelles, il faut élargir le champ aux autres pôles sociaux de regroupement : amitié, voisinage... et se demander dans quelle mesure ces parentés parallèles fonctionnent sur le même modèle que la parenté dite biologique. Ainsi voit-on se profiler les différents cercles d'appartenance, les réseaux de solidarité qui jouent de la « familiarité » pour fonder

leur légitimité. Peut-être a-t-on trop entretenu l'illusion de la force de la parenté dans les sociétés (paysannes ou non) européennes, délaissant l'étude des autres modes d'association (O. Löfgren, 1987). Les catégories de la parenté apparaissent alors comme une matrice culturelle donnant forme à la façon dont les gens se représentent leurs rapports avec autrui, un lieu qui se prête à des symbolisations à travers lesquelles passent les oppositions du genre vie privée/vie publique, classe/communauté, nous/eux. Pourquoi la parenté est-elle la métaphore d'un vocabulaire qui cherche à organiser le social? Pourquoi l'usage est-il venu de dénommer le Président de la République française, en 1988, « tonton »?

Dans nos sociétés contemporaines, mais après tout cette analyse est également pertinente pour les sociétés paysannes ou exotiques, la parenté est une des variables qui entrent dans le stock dont disposent les individus pour s'identifier à un espace, un groupe; ces derniers n'ont pas nécessairement des limites physiques ou géographiques: ce peut être le groupe de travail, de sport, d'amitié, mais, à un niveau ou un autre, l'individu construit une communauté dans laquelle la parenté est un élément, aux côtés d'autres, de cette construction symbolique que constitue son identité (A. Cohen, 1985). Dans un village proche de Cambridge qu'habitent principalement des professeurs de l'Université, seuls quelques vieux résidents étaient apparentés. Pour eux, la relation familiale était beaucoup plus qu'un lien généalogique ou un réseau d'entraide: se déclarer « parent », c'était une façon de se dire du « village », d'un niveau social modeste, par opposition aux autres résidents appartenant à un milieu social plus élevé ou aux intellectuels, qui étaient tous des « étrangers » (M. Strathern, 1981).

Il serait nécessaire de poursuivre, en d'autres lieux géographiques, en d'autres espaces sociaux, l'analyse de ces stratifications sociales où la parenté apparaît et disparaît au gré des circonstances, des convenances des individus.

Dans le même temps où, dans nos sociétés occidentales, se dessine une montée de l'individualisme, un repli sur l'intimité du groupe parental s'amorce. Que connaissons-nous des limites, des frontières de cette sphère du privé, des pratiques et des valeurs qui y ont cours? Du domaine public dans lequel nous devons prendre la mesure du rôle et de la place de la parenté, il nous faut tourner nos regards vers le domaine privé où la parenté et la famille gardent un poids fondamental.

Les frontières du privé et du public

Une des premières démarches consisterait, peut-être, à prendre l'exacte mesure de ces deux espaces de vie où se déploient les réseaux et les relations de parenté qui enserrant l'individu. Les deux domaines, public et privé, ne se conçoivent pas l'un sans l'autre; ils ne constituent pas des éléments exogènes, mais des entités interdépendantes qui n'ont de signification que l'une par rapport à l'autre. Il est d'ailleurs des civilisations où la frontière entre public et privé est quasi impossible à tracer. Pensons au Japon, par exemple, où vie privée et vie publique s'interpénètrent constamment au point que, dans la langue même, on ne trouve pas d'équivalent du terme « privé » pris dans son sens occidental. Il manque, au Japon, pour que s'instaure une claire distinction entre le public et le privé, une pensée à la fois nette et proprement japonaise du sujet (A. Berque, 1982). D'autres civilisations, au contraire, ont édifié, entre le public et le privé, des frontières strictes, comme les sociétés anglo-saxonnes, où le concept de *privacy* s'est peu à peu forgé au cours des temps modernes pour prendre toute sa force, son sens de domaine interdit à la puissance publique, au XIX^e siècle. Les structures mentales et sociales des peuples, mais aussi leur histoire politique et économique, prennent alors une part fondamentale dans la signification et la représentation que les hommes se font de leur appartenance parentale.

Au demeurant, ce domaine privé qui englobe le domestique et relève, croit-on, du pouvoir familial, n'est pas complètement soustrait à la puissance publique et ce même dans nos sociétés occidentales. Les interventions du législateur à propos des nouveaux modes de fécondation dont on aurait pu penser, au départ, qu'ils relevaient de la seule décision de l'individu ou du couple, le montrent bien. Il faut donc reprendre, dans ses aspects les plus actuels, l'étude et l'analyse de ces configurations entre le public et le privé, entre l'Etat et la famille, entre ces deux pouvoirs qui, au fil du temps et de l'histoire, mènent une lutte sans fin où chacun tend à étendre ou à préserver son territoire aux dépens de l'autre. Dans l'ensemble des sociétés dites occidentales, c'est la puissance publique qui l'emporte aujourd'hui sur le privé. Or, dans ces sociétés, les structures mentales des hommes et leur histoire sont telles que cette emprise pose des problèmes fondamentaux.

L'anthropologie sociale, en élargissant la vision vers d'autres sociétés, montre à la fois l'universalité d'un certain nombre de traits qui structurent l'esprit humain, organisent familialement

la société des hommes et aussi les variations culturelles d'un groupe à l'autre, d'un pays à l'autre. Elle peut permettre d'aborder autrement les débats de notre monde contemporain sur la gestion des familles au quotidien. Encore faudrait-il qu'on en sache plus sur les cadres matériels, sociaux et mentaux sur lesquels s'organise la parenté aujourd'hui.

La parenté au quotidien

La demeure de l'homme est le cadre par excellence où se déroule sa vie de famille, où se fixent ses actes les plus intimes comme ses activités domestiques les plus quotidiennes. Naguère comme maintenant, ces lieux de vie sont des lieux de mémoire, des espaces d'identité familiale, des lieux de (re)présentation des valeurs familiales, des rapports entre générations et entre sexes. De là l'importance que les hommes ont accordée, et accordent encore, à leur demeure et les drames que provoque sa destruction, ou simplement le fait de devoir la quitter. Cette inscription spatiale, territoriale, du groupe familial de résidence doit être prise en considération dans les conjonctures contemporaines qu'entraînent les bouleversements démographiques ou économiques.

La réflexion sur la parenté dans les sociétés contemporaines est riche de questionnements et l'emploi du terme de « modernité » se révèle, à l'usage, aussi, polysémique et peu performant que celui de « traditionnel ». Aux ethnologues revient la tâche de démontrer comment et en quoi notre monde actuel fait une place à la parenté. Une telle démarche s'accomplit en dialogue avec les autres disciplines qui conduisent des investigations dans le même champ². La continuité avec l'anthropologie sociale se marque dans la double fidélité à la position épistémologique et à la méthode ethnographique : en s'intéressant aux menus faits du quotidien, aux gestes et aux mots pour parvenir au général. L'observation du monde moderne contemporain pose en revanche de sérieux problèmes au plan des concepts et des théories.

Une critique doit être conduite de concert avec les ethnologues qui étudient le changement dans d'autres contextes sociaux et culturels. Ainsi peut-on penser à propos des paysans musulmans, mais cela est aussi pertinent pour le domaine européen, qu'« il est difficile de trouver aujourd'hui en anthropologie sociale une théorie qui puisse embrasser tous les fondements et

toutes les manifestations d'une société, de son idéologie à son organisation parentale, matérielle, économique, politique et culturelle » (M. Gast, 1987). De même on peut espérer nouer un dialogue avec les indianistes qui analysent maintenant les sociétés hiérarchisées à travers l'outil conceptuel de la « maison », distinguant entre maison-institution et maison-fétiche, autrement dit entre organisation sociale effective et modèle cognitif (Ch. Mac Donald, 1987).

La révision critique des concepts passe d'abord par une évaluation des théories ethnologiques et de leur contenu conceptuel. Doit-on par exemple continuer d'accepter les divisions auxquelles nous a accoutumés la littérature ethnologique qui utilise le terme de « parenté » pour désigner les groupes en corps (*corporate groups*), de « ménage » pour décrire l'unité de résidence dans la société paysanne, tandis que « famille » renvoie à des critères sociaux, qualifiant plutôt la bourgeoisie et la ville (J. de Pina-Cabral *)? La « parenté » désigne-t-elle toujours un groupe physiquement observable et qui peut servir d'unité d'analyse? N'est-elle pas aussi une valeur, une idéologie, celle du domestique, du privé, qui varie considérablement d'une culture à l'autre (M. Bouquet *)? L'ethnologie de la France peut prolonger le dialogue qui est en train de se nouer depuis une quinzaine d'années dans le domaine de la parenté avec l'anthropologie sociale : si mettre en évidence la continuité entre systèmes élémentaires, semi-complexes et complexes n'est plus aujourd'hui l'enjeu, on peut observer, dans chaque contexte spécifique, des problèmes identiques. La tâche ne doit pas rebuter : le présent apparaît toujours désordonné, incompréhensible. Si l'apparente clarté historique n'est que l'effet d'un ordre imposé *a posteriori* sur les faits, cela ne doit pas décourager d'entreprendre la difficile lecture du présent.

Michelle SALITOT
Martine SEGALEN
Françoise ZONABEND

Anthropologie politique et sociétés contemporaines

Si une tradition intellectuelle s'est constituée de longue date autour de la question du politique, c'est seulement au cours des toutes dernières années, avec les travaux de Marc Abélès notamment, que l'anthropologie de la France a commencé de soumettre ce champ à des questions et investigations qui lui soient propres. Jusqu'à présent, elle avait laissé ce soin aux historiens, sociologues, politologues, juristes et philosophes, mais aussi aux anthropologues des sociétés exotiques. Les raisons de cette mise à l'écart sont complexes, tenant à des causes académiques de partage des disciplines et plus fondamentalement à des raisons historiques et épistémologiques de définition de l'objet. Quant à l'anthropologie historique, si elle avait ouvert une voie féconde dans des directions diverses (on songe aux travaux d'André Siegfried et de Paul Bois), elle n'était pas parvenue à élaborer une méthode d'appréhension contemporaine de la relation politique, qui devient peut-être envisageable maintenant que des redéfinitions du politique sont à l'œuvre dans l'ensemble des disciplines qui en font leur objet.

En France au XIX^e siècle, les fondements de la discipline sont fortement liés à la démarche des folkloristes. Ceux-ci visaient essentiellement à mettre en lumière ce que l'Etat moderne individualiste et les procédures d'homogénéisation culturelle et sociale qui l'accompagnent, avaient laissé subsister à côté de lui. Ce quelque chose qui subsistait était rattaché dans leur esprit au « peuple » et plus généralement aux paysans et s'opposait par là au pôle rationnel, historique de la définition contemporaine du poli-

tique, pour en constituer, du côté du religieux, des croyances, le pôle inerte, éternel, anhistorique. C'est que parallèlement l'histoire (l'histoire historisante) et donc le politique étaient strictement conçus comme action de gouverner.

Implicitement, la notion de temps différents pour des êtres différents était, au moins provisoirement, bien présente dans la notion de survivance : les uns, se donnant dans l'économie de la raison, transportaient dans le présent les vestiges du passé; les autres, dans celle de la croyance, projetaient le futur dans le présent. Cette idée s'accompagnait d'une croyance en la réduction à terme de ces différences grâce au pouvoir et aux moyens de conviction rationnels de l'Etat. Les appréciations morales et idéologiques liées à cette position, inscrite dans une notion étroite d'évolution, firent que les folkloristes ne purent en inférer les conséquences méthodologiques que Fernand Braudel en tira bien plus tard.

Prémises : les « théories du contrat » et leurs opposants

Or, les préoccupations contemporaines de l'anthropologie scientifique naissante, durant les années 1860-1880, étaient bien différentes et axées sur une question précise qui aura pour conséquence d'ouvrir à de nouvelles conceptions du lien politique : qu'est-ce qu'un groupe? pourquoi et à quelles conditions peut-il durer? quelle est la genèse des groupes humains, comment se transforment-ils? (sous-entendu, pour en arriver à la complétude de l'Etat). De fait, ces questions centrées sur la morphologie excluèrent de l'interrogation les « sociétés à Etat », bien que celles-ci aient été présentes – comme modèle implicite – dans le raisonnement : elles étaient en effet pensées comme un horizon nécessaire, un aboutissement logique et donc à quelque égard déjà contenu dans la matrice initiale, sous les traits en général de l'Etat issu des révolutions (anglaise et française). L'Etat joua ainsi un rôle décisif de référent dans la constitution des catégories de l'anthropologie politique. De plus, en Europe depuis longtemps, les questions de morphologie sociale étaient pensées au sein d'une longue tradition historiographique qui considérait comme souverainement établies et suffisantes les catégories de village, terroir, communauté, féodalité, etc.

Les anthropologues de cabinet, préoccupés souvent de sociétés grecques et romaines – sources des classifications classiques

de la philosophie politique et de la pensée réflexive concernant le politique – adoptèrent une position empirique nouvelle à l'égard de ces mêmes sociétés considérées non plus comme types idéaux mais comme réalités concrètes : ils furent rapidement suivis par les premiers anthropologues de terrain, qui eurent devant eux des sociétés sans position de pouvoir institué.

L'intérêt novateur pour les sociétés concrètes et pour « les faits » avait été rendu épistémologiquement possible par les prises de position de Montesquieu au sein de la philosophie politique de son temps. Ses positions autorisent, comme on sait, la possibilité empirique du questionnement anthropologique; il corrèle un nombre jusqu'alors inusité d'éléments considérés comme hétérogènes, pour dresser le tableau d'une logique interne, nécessaire, immanente des sociétés. Il établit en effet un rapport de nécessité dans le lien de correspondance à valeur cohésive qui unit une psychologie, une nature, une société civile et un gouvernement rapportés à un principe (la vertu, l'honneur, etc.) – principe qui, du point de vue qui nous occupe, fonctionne comme un recours permettant d'omettre, dans le système du « tout » de la société politique, l'intervention de la volonté divine et donc les thèses providentialistes.

Cette mise en relations de facteurs hétérogènes, le fait que les investigations de Montesquieu ne portaient pas sur la seule spéculation (qui fascinera la génération des Lumières à l'exception de Voltaire, admirateur de Montesquieu) concernant la nature du pouvoir et l'art du gouvernement mais prenaient plutôt en considération le lien logique unissant les agencements de la société civile aux formes diverses du pouvoir, l'accent mis sur la notion de régulation interne des sociétés civiles, la suspension du thème du droit naturel et des théories du contrat suscitérent un intérêt intellectuel pour les sociétés particulières et les érigèrent en objets problématiques sans les diluer dans le simple relativisme. Les sociétés décrites par Montesquieu sont « ouvertes », un changement affectant un de leurs éléments peut modifier l'ensemble du système et sa hiérarchie; enfin elles sont analysables, non arbitraires et comparables. La philosophie politique de Montesquieu et la philosophie politique empiriste anglaise furent à l'origine des premiers travaux de l'anthropologie politique, souvent par l'intermédiaire des réflexions sur le droit – romain notamment – et les « institutions », qui purent être interrogés désormais différemment.

Le premier penseur issu de cette lignée, Henri Sumner Maine (1861) envisagea d'ailleurs son œuvre comme une réaction aux spéculations des Lumières sur l'origine des sociétés, l'état de

nature et les théories du contrat. Il se propose de « retracer l'histoire réelle des gens civilisés, à l'encontre de leur histoire imaginaire ou fondée sur des suppositions arbitraires » (1884). Il se donne pour objet la question de la formation initiale des groupes dans une perspective historique concrète, basée sur des sources vérifiables. Pour ce faire il décide, comme les philologues à la même époque, de comparer entre elles les sources juridiques du domaine indo-européen pour ce qu'elles indiquent d'un état social et politique. De ces sources diverses (essentiellement les plus anciens textes de la jurisprudence romaine et les textes juridiques sanscrits), il infère l'existence originaire ou très ancienne de familles séparées patriarcales, soumises à l'autorité de l'ascendant mâle aîné. L'agrégation de ces familles, dit-il, forme la *gens* ou la « maison » et l'agrégation de maisons forme la tribu. Ce groupe social originaire (et non la horde indifférenciée) possède intrinsèquement la capacité naturelle fondamentale de s'exprimer en termes de droits et de devoirs, selon une hiérarchie naturelle de statuts soumis à l'autorité de l'ascendant mâle aîné. Maine fait ainsi résider dans la famille l'origine du politique et du droit. Ce corrélat aura un destin durable en anthropologie comme modèle d'unité politique élémentaire.

Ses idées sont synthétisées dans sa thèse « du statut au contrat » : les liens du sang – et non ceux du territoire comme on le dit souvent, les peuples archaïques n'étant pas encore, selon Maine, capables de penser aucune forme de propriété ou d'usages réitérés au sein d'un terroir propre – contiennent en eux-mêmes la définition essentielle et historiquement première du politique. Ils associent immédiatement sur le modèle du donné biologique les principes fondamentaux de la cohésion : organisation sociale, limites « dans le sang » de la validité du droit et de l'exercice politique (contrôle des sanctions, espace de vengeance dépendant de critères de consanguinité), etc. Dans le modèle de Maine, le contrat (au sens technique juridique et non au sens de la philosophie politique) sera le signe de la modernité, de l'individualisme – la capacité de contracter supposant que soient défaits les liens qui enserrent l'individu dans le groupe en le privant de la possibilité d'engager son libre arbitre ou sa volonté en propre. S'ensuit une assomption de la responsabilité dont vont se trouver exclus les « peuples primitifs » auxquels est attachée une autre série de connotations. Les primitifs sont obéissants, passifs, en proie à une constante terreur superstitieuse et ne peuvent se dégager ou jouer des sévères injonctions de la loi collective. Rivers par exemple, décrit la cohésion sociale de ces groupes dans les catégories psychologiques du *group's sentiment*.

Malinowski (1927) s'insurge contre les thèses qui ne voient dans la vie sociale et politique des « sauvages » que peur, obéissance et soumission passive à la règle. Il leur oppose les catégories sociologiques de « contrainte de réciprocité » dans lesquelles il laisse ouverte aux individus la possibilité d'estimer leurs intérêts et de faire des choix. Chez Malinowski cependant, les intérêts bien compris de l'individu recouvrent sur le long terme, et l'individu chez lui en a conscience, l'intérêt collectif du groupe selon les lois de l'interdépendance économique à travers des médiations successives, de tous envers chacun, et de chacun envers tous.

Se pose d'emblée la question, qui traverse toute l'histoire du domaine de l'anthropologie politique, de l'usage de principes descriptifs, oscillant, ou pris tour à tour, entre une position réaliste et une position idéaliste, d'ailleurs souvent mal différenciées dans les textes. Ainsi une distinction technique d'objet et donc une distinction de catégories analytiques s'établit entre les peuples qui sont inscrits dans les relations statutaires, instaurées une fois pour toutes, selon une position de parenté et ceux qui ont surmonté la prégnance de ces liens et sont capables d'exercer une responsabilité construite autrement, la citoyenneté par exemple. Maine identifie une position intermédiaire dans la progression de l'organisation politique : pour forger une unité pertinente, aux liens du sang s'ajoute, à un moment donné – comme il pense pouvoir le lire à travers l'évolution des textes juridiques et législatifs anciens – la notion de contiguïté territoriale porteuse de solidarités plus abstraites et élaborées. Dès lors, se met en place un cadre d'analyse (dont le paradigme est associé à la révolution française) qui associe la difficile conquête de l'individualisme et de la constitution de l'Etat à l'abandon des solidarités familiales.

Cette thèse aura un long avenir et ne sera contestée dans son universalité qu'assez récemment, par Tardits notamment (1973) : « [...] les thèses qui voient dans l'Etat et la parenté deux modes antinomiques n'en prévalent pas moins. [...] Lorsqu'une organisation politique se développe, le pouvoir central tend à éliminer les groupes de parenté ou à réduire le champ de leurs fonctions. Il est souvent rappelé que les loyautés exigées par le pouvoir central deviendraient incompatibles avec les solidarités parentales. [...] L'étude de la société Bamoun du Cameroun nous a permis de mettre au jour des modes d'organisation où l'Etat se développe précisément au moyen des groupes patrilineaires, s'appuie sur leur hiérarchie et résout à travers eux les problèmes que lui pose son histoire : absorption des populations conquises, réduction de

la violence. » Dans une autre perspective, P. Bonte (1987-1988) analysant le processus de construction des émirats maures montre la coexistence de lignages et de l'Etat, et la manipulation idéologique interne de la parenté comme mode d'exercice et de construction du politique.

Aux thèses de Maine s'opposent, du point de vue des conceptions du politique, celles de Morgan qui reprend lui, les « théories du contrat ». Morgan (1877) fonde en effet son anthropologie politique¹ sur la conviction, établie à partir des récits qu'il a recueillis auprès des indiens iroquois, de l'existence d'une convention initiale des sociétés humaines appuyée sur le consentement : le peuple se donne à lui-même la forme de gouvernement qu'il souhaite et se lie par cette libre décision à l'obligation d'obéissance civile envers ses gouvernants. Morgan déduit ce modèle aussi bien de la constitution des Etats-Unis que de la constitution (dont il rapporte le récit par tradition orale) de la Ligue Iroquoise. Si Maine s'appuie principalement sur l'étude des anciens Romains et Grecs, Morgan étudie une population vivante, les Indiens d'Amérique du Nord vivant de son temps. A l'inverse de Maine, il fonde le modèle de cohésion originaire non sur celui de la famille patriarcale, mais sur celui de la horde amorphe initiale évoluant vers une composition matriarcale. Puisque l'un et l'autre cherchent un modèle originaire universel, cette divergence leur pose des problèmes de logique : soit l'une des théories est fautive, soit l'humanité n'a pas de commune origine. Une telle conclusion ne sera recevable par aucun d'eux et la contradiction qui les oppose sera surmontée, dans une réponse de Maine à Morgan et Mc Lennan (1884) par un recours à la diversité des situations sur l'axe temporel de l'évolution : Morgan conçoit le groupe originaire comme amorphe (horde), évoluant au gré de phases vers une organisation familiale de type matriarcal ; Maine pense qu'il peut y avoir des circonstances sociales qui, sur un axe historique, permettent de passer d'un modèle à l'autre. Cette position qui ramène l'humanité à une commune origine est un des acquis politiques essentiels de l'évolutionnisme. Cependant, la théorie de Morgan du « choix rationnel » et son assimilation par Engels écartèrent pour un temps les thèses de Morgan des filiations reconnues de l'anthropologie politique et c'est pour la force de sa théorie de la parenté et des systèmes classificatoires que l'anthropologie le reconnaîtra d'abord.

Mauss, après Durkheim, reprend en effet explicitement les thèses de Maine : « Les sociétés qui nous ont précédés sont des sociétés où le germe du contrat ne se trouve pas dans le consentement des parties, mais dans leur état civil, politique et familial,

où il ne s'agit pas seulement dans le contrat de choses ou de services mais du statut civil, politique, ou familial des contractants; les contrats se passent ès qualités et non ès volontés, l'individu qui ne rend pas un potlatch est écrasé sous le poids de la honte et perd sa noblesse. C'est seulement dans notre société que les contrats se passent abstraction faite des qualités du contractant qui doit simplement être capable de s'obliger.» (1967).

Ce thème sera repris par R. Maunier (1942), élève de Mauss dans les années 30, qui fut chargé en Algérie d'une nouvelle tentative de refonte des coutumiers locaux au sein d'un Code civil et dont les positions dans l'anthropologie coloniale sont exemplaires pour notre propos. La question qui le hante est la suivante : comment établir un contact entre des unités aussi disparates qu'une tribu et un Etat, un citoyen et un homme de la tribu? Comment créer un droit commun non religieux, capable de briser les particularismes qui dépassent les liens de la parenté comme l'a fait la Révolution française? – il fait souvent allusion à *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* de Siéyes, dont il cite la phrase dont il se prévaut : « C'est la loi commune qui fait la nation »; « En vérité et comme on l'a dit, la première loi d'ordre général qui a régné chez nous sur tout le territoire, qui a eu vigueur et sans restrictions pour tous les Français fussent-ils juifs ou protestants, fussent-ils provençaux ou fussent-ils bretons, c'est le Code civil. C'est donc chez nous un fait nouveau et tout récent que cette apparition, que cette institution du phénomène Etat au sens du droit en tant qu'il est l'imposition d'un droit commun. »

Le paradigme africain

Les années quarante à soixante voient se multiplier les travaux de terrain et on commence d'explorer la diversité des formes que peut revêtir le politique considéré désormais selon une définition « minimale », « diffuse » dira Lucy Mair (1962), comme agencement capable de produire un mécanisme de cohésion, à défaut de l'expression « maximale » du politique qui s'exprime par un pouvoir institué et séparé du pouvoir spécialisé.

Les Systèmes politiques africains (1940), ouvrage collectif publié sous la direction de Meyer Fortes et E. Evans-Pritchard offre les premières vues systématisées de la théorie du partage politique. Désormais un cadre théorique est en place pour décrire les sociétés selon un clivage dont on a vu qu'il était

présent sous différentes formes dès le début de la discipline : sociétés possédant des positions de pouvoir instituées et les moyens coercitifs de les faire respecter, à savoir un gouvernement et un Etat, et sociétés dites segmentaires lignagères, sans position de pouvoir spécialisé, sans Etat. Cette partition eut pour conséquence logique de réinterroger la question du politique : où donc réside le politique lorsque celui-ci n'est pas purement assimilable à l'art et aux moyens de gouverner et lorsqu'il manque une instance observable de décision et un débat pour la valider ou la contester ?

La mise en évidence du « paradigme africain », entraîna un grand nombre de monographies, décrivant la richesse et la multiplicité des formes du politique selon toutes sortes de critères. S'agissant de royaumes ou de chefferies, des recherches furent consacrées aux aspects symboliques du pouvoir, de la souveraineté, à ses composantes mystiques comme d'ailleurs aux aspects techniques d'exercice de la gestion et de l'administration. Des travaux sur la symbolique du pouvoir royal avaient déjà été l'objet d'approches très novatrices chez Hoccart pour l'Inde (1978), et dans cette veine, en France, les travaux d'Alfred Adler (1973), de Luc de Heush (1958), fournirent des approches exemplaires d'études du symbolisme du pouvoir; Michel Izard (1973) interroge de façon systématique l'univers sémantique indigène des catégories du politique, se gardant d'y projeter *a priori* des constructions occidentales hétérogènes.

A propos des sociétés africaines sans position de pouvoir spécialisé, on s'interrogea sur les modalités effectives du contrôle social devenu implicitement synonyme de ruse cachée du politique, ruse dont les effets visibles seraient induits par l'agencement complémentaire de fonctions sociales capables de saturer tout conflit ou force centrifuge. Ces fonctions sont elles-mêmes au service du maintien de l'ordre et de la cohésion du groupe dont elles assurent, par des jeux différentiels, l'équilibre global. Cette loi d'équilibre, centrale dans les théories fonctionnalistes, est pensée comme fin et comme nécessité. Elle est cette force supra-individuelle, sorte de mesure inconsciente d'entropie ou de gestion immanente de l'intérêt général échappant aux consciences individuelles.

Cette partition impliquera à terme un certain nombre d'effets. Si le politique ne peut être assignable au seul art de gouverner, il devient identifiable à l'organisation sociale comme telle ou plutôt à certaines de ses propriétés.

Les travaux de cette période (1940-1960) s'attachent à discerner le jeu des divers groupements, clans, classes d'âge, groupes

initiatiques et groupes de filiation et de résidence; ils insistent sur le rôle du rituel. Max Gluckman (1955) renouvelle notamment la question de la cohésion sociale par le biais de l'étude privilégiée du conflit qui occupe d'ailleurs dans l'anthropologie en général une position analytique centrale pour repérer le lien politique. Le conflit et ses modes de résolution sont chez les auteurs – et tout spécialement chez Gluckman – un point d'observation et un objet de toute première importance, de même que le dispositif empirique ou le montage théorique dans lequel on le fait jouer, deviendront déterminants dans l'histoire et les inflexions de l'anthropologie politique.

Ainsi Evans-Pritchard définit d'abord la tribu comme « unité territoriale » mais ce trait ne lui semble pas suffisant pour la distinguer de ses divisions internes et il ajoute à la notion de territoire, la notion de solidarité telle qu'elle se révèle dans les conflits (configuration de la vendetta). Le règlement du conflit détermine une aire de solidarité, partie essentielle de la définition de la tribu qui est « la communauté la plus étendue qui considère que tout différend entre ses membres doit être réglé par arbitrage et qui doit agir de concert contre les autres communautés de même type et contre les étrangers ». Suit une analyse sur le rôle de la vengeance et ses conséquences : « Dès lors ou bien la contradiction engendrée par les différends est ressentie et ces derniers sont réglés ou bien les différends restent si longtemps pendants, que les gens perdent tout espoir et tout désir d'y mettre fin. La tribu tend alors à se scinder et deux nouvelles tribus se trouvent ainsi constituées » (in Fortes et Evans-Pritchard, 1940). Ici s'intercale le problème de la fusion et de la scission des groupes dont les fonctionnalistes ont fait une analyse mécaniste qui sera controversée plus tard, par Jeanne Favret notamment (1968). Mais au-delà de cet aspect de technique anthropologique, toute la difficulté de définition des traits pertinents de l'unité d'un groupe est ici présente : qu'on songe aux problèmes posés au XIX^e siècle par la question des nationalités en Europe orientale...

M. Gluckman (1955) pour sa part fait du conflit la source même de la cohésion sociale. Prenant l'exemple des Nuer étudiés par Evans-Pritchard, il montre qu'un conflit dans un groupe, d'ailleurs partiellement induit par les règles de ce groupe, qui tendent par un jeu de tuilage à des dissociations partielles entre groupes et intérêts – conflits de loyautés par exemple dus à la pluri-appartenance – ouvre à des solidarités plus vastes et plus contrastées. Les rituels ont toujours en dernière instance fonction de réunifier les groupes.

L'exercice du pouvoir

Ces analyses axées sur les opérations cohésives et décrites par le biais de l'intégration fonctionnelle ne laissent pas place à la description de l'exercice politique; de telles sociétés semblaient être le modèle (jusqu'à l'intervention externe du colonisateur par exemple) du degré zéro de la stabilité, projection d'une raison sociale régulant et reproduisant à l'infini sa simple conservation. Leach notamment s'en prit à l'usage de la notion fonctionnaliste d'équilibre concernant les sociétés segmentaires. Dans *les Systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie* (1972) il souligne les effets d'une sociologisation abusive (où l'accent est exclusivement porté sur le point de vue synchronique) ne prenant jamais en compte ces sociétés dans leur engagement historique. Contrant les analyses de Gluckman, il met en doute les usages fonctionnalistes de la notion d'équilibre et les agencements descriptifs qu'elle requiert et qui au fil des ouvrages prennent peu à peu un poids de réalité, perdant leur statut véritable d'hypothèse analytique, induisant alors de pures fictions ethnographiques. Il prend parti pour un « réalisme des structures » et propose une approche permettant de rendre compte de l'effective possibilité individuelle ou collective de choix politico-idéologiques afin que puissent ainsi être objectivées les alternatives du jeu individuel. Son approche veut éclairer les conditions endogènes du changement social, par la mise en lumière des stratégies et objectifs individuels sans cesse renégociés et par la manipulation politique opérée en terme d'intérêts individuels consciemment gérés.

L'individu n'apparaît plus alors seulement identifié à l'être collectif du lignage ou du groupe, réduit à un état de pure passivité. On sent sur ce point l'influence des remarques de Malinowski. Leach met en doute, dans le même temps, le dogme fonctionnaliste de la fonction intégratrice du rite : « mythes et rites sont un langage de signes par lesquels les hommes expriment leurs droits et leurs statuts, mais c'est un langage pour discuter, ce n'est pas un chœur harmonieux. Si le rite est parfois un mécanisme d'intégration, on peut avancer qu'il est bien souvent un mécanisme de désintégration » (1972). Leach exerce sa critique à l'encontre de l'utilisation systématique en anthropologie de catégories politiques présumées descriptives mais synthétisées une

fois pour toutes et substantivées, catégories qui se donnent tour à tour, sans explication préalable, comme descriptives dans un champ qu'on suppose empirique et analytiques dans le champ théorique. Il s'interroge de même sur la validité de notion comme celle de tribu, et sur l'identité de relation culture/structure. « J'irai jusqu'à affirmer au contraire qu'il n'y a pas de situation ethnographique normale où l'on trouve ordinairement des tribus bien distinctes réparties sur la carte dans un ordre déterminé et séparées par des frontières nettement délimitées. Il s'agit là dans une large mesure d'une fiction académique. » (1972).

Par certains aspects de ce débat, et notamment sa polémique avec Claude Lévi-Strauss, Leach entre dans la question moderne du sens et des errances du mot structure et leurs conséquences sur les théories de l'observation dans l'anthropologie sociale et dans l'anthropologie politique parmi tenants du réalisme ou de l'idéalisme des structures. La question porte sur le jeu alternatif ou concomitant des emplois du mot, quelquefois chez le même auteur, utilisé soit dans sa valeur de structure cognitive (dans sa valeur structuraliste) soit dans celle de simple système et organisation dont la capacité d'abstraction varie (valeur fonctionnaliste) et des interprétations qui en découlent. Jean Pouillon, dans sa postface au livre de Leach, rétablit la rigueur du terme et sa portée théorique exacte.

Les travaux de Leach et de Nadel ont suscité des approches dynamistes qui, de nouveau, vont permettre de définir autrement le politique. Depuis les travaux de Balandier (1967, 1985) la prise en compte du changement dû aux processus de décolonisation, d'urbanisation, entraîna une série d'études mettant en relation le couple tradition/modernité. Un certain nombre de recherches, indianistes et africanistes mais aussi dans l'anthropologie en général, s'inscrivent dans cette voie.

Moses Finley (1983) définit le politique par la présence d'un débat au sein des sociétés. Reprenant cette position, Emmanuel Terray (1986) montre à l'aide d'exemples pris dans l'Ouest africain comment le « débat », le palabre ont un rôle central dans les sociétés africaines et produisent un effet politique. Cette polarisation sur l'action et non plus sur les formes et les catégorisations historiques de l'anthropologie, rend visible (ni totalement libre, ni surdéterminé) le choix, le libre arbitre chez des sujets qui ne sont plus alors perçus comme automatiquement soumis ou identifiables aux différents diktats et impératifs idéologiques de la culture à laquelle ils appartiennent. Il conteste, en effet, la tradition dans laquelle le politique est pensé en anthropologie, qui privilégie les déterminismes (le milieu géographique, la logique

inconsciente des représentations, l'intériorisation des prescriptions religieuses) et tente d'introduire une relativisation de ceux-ci, une position dans laquelle les contraintes culturelles, idéologiques et sociales laissent une place aux choix du sujet, à la négociation. La présence d'un débat proprement politique dans ces sociétés est montrée, dans sa capacité de transformation et de maîtrise, par Terray qui propose que soit portée pour les sociétés africaines plus d'attention, par exemple, à la technique politique du palabre et à la philosophie politique qui le sous-tend.

Les unités du politique en question

Ces vues ou certaines d'entre elles, en partie ouvertes par Leach, sont systématisées dans *Au cœur de l'ethnie* (Amselle et M'Bokolo, 1985). Dans son introduction à l'ouvrage, Amselle recense les variétés disparates de références utilisées pour construire la catégorie d'ethnie. Il insiste sur les conséquences pratiques et théoriques de ces catégorisations substantivées, productrices d'un « effet de réel ». Il propose de ne plus se situer, pour la compréhension politique du monde africain, au niveau de ces unités closes que sont les ethnies, et dont la réalité est d'usage momentané, historiquement constituée à des fins pratiques particulières mais qui finit par obtenir statut de réalité. Il suggère de se placer dans l'espace des flux réels de relations et d'échanges plus pertinent pour ce continent, tout comme le fait Braudel avec son concept d'économie-monde.

Le recours à l'histoire apparaît nécessaire dans les années 60-70 en anthropologie. Mais à quelle histoire? Cette discipline étant elle-même fortement perplexe quant à ces notions, la question peut se poser. Le souci d'une dimension historique a toutefois contribué à relativiser le rôle joué par certaines catégories utilisées par l'anthropologie politique et par la notion d'ethnie elle-même. Jean-Pierre Dozon (1986), pour les Beté de Côte-d'Ivoire, et Jean Bazin (1986), pour les Bambara du Mali, montrent les avatars sémantiques, la construction arbitraire et les usages qui sont faits de ces classifications par leurs utilisateurs successifs : colonisateurs, ethnologues puis journalistes. Ceux-ci, reprenant le terme de « tribalisme », construisent et diffusent des analyses concernant la constitution des Etats du Tiers-Monde, notamment africains, dont les prémisses sont déjà contenues dans le terme de tribu et les connotations idéologiques qu'il véhicule. Ce

terme, en effet, est significatif, comme l'a bien montré Dozon, du dualisme des méthodes et des objets de l'anthropologie politique : sous les espèces, pour la même nation, d'une description des sociétés lignagères d'une part, et d'une description de l'Etat d'autre part. Ce qui pose problème lorsque ces deux mondes sont co-présents dans l'Etat moderne et qu'ils continuent d'être analysés selon deux modes quand ce n'est par des disciplines différentes.

Ces analyses, et leur vision de la colonisation, ne font jamais place à une vision propre, interne de l'Etat, mais le conçoivent toujours comme lié dans sa constitution à un processus exogène. Ceci a pour corollaire une position inadéquate pour penser l'Etat, ici la Côte-d'Ivoire, et « de la priver simultanément de toute dimension qui lui appartienne en propre, de toute analyse des logiques et des processus qui ont façonné son identité et dont l'Etat contemporain est peu ou prou, dépositaire. C'est du reste le propre des théories dualistes (quelles que soient leurs options théorique ou idéologique) que de manquer le Sujet (en l'occurrence le pays) dont elles parlent. D'un côté le poids des traditions, des ethnies, toutes choses qui relèvent de l'investigation et du regard ethnologique (et qui pour la Côte-d'Ivoire s'illustrent par une collection de monographies couvrant la plupart de ses ethnies); de l'autre, les différentes sphères de la modernité (développement, classes sociales, urbanisation, structures et vie politique) généralement appropriées par les sciences économiques et politiques. Un certain liant corrige toutefois ce dualisme par trop tranché. Il est généralement le fait des sociologues des années cinquante qui, inspirés par les travaux novateurs de Balandier (et de quelques auteurs anglo-saxons), se sont appliqués à étudier les changements, les dynamismes à l'œuvre en Afrique noire, et à dialectiser quelque peu le couple tradition/modernité. » (1986).

Par ailleurs plus récemment, comme le remarque Bazin (1986) : « L'anthropologie politique s'occupe en général assez peu de politique; des textes qu'elle produit, du savoir qu'elle construit, la politique est souvent étrangement absente – la politique en notre sens quotidien du terme, celle dont on dit qu'on en fait ou qu'on ne veut pas en faire, celle dont on regrette parfois qu'elle soit trop politicienne. Nous décrivons des coutumes, des institutions, des systèmes, des appareils qui relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler " le politique ", mais beaucoup moins ce que font politiquement les acteurs, au point qu'on peut parfois se demander si les peuples dont nous parlons ont vraiment la capacité, ce minimum de distance par rapport à leur propre organisa-

tion qui leur permet d'en débattre et éventuellement d'en changer. »

On assiste donc depuis deux décennies à un redéploiement des questions qui touchent à la construction de l'Etat et à des conflits d'appréciations idéologiques et théoriques. Ainsi Pierre Clastres (1974) analyse la chefferie amérindienne, chefferie sans pouvoir, comme un rejet conscient et anticipé de l'Etat, les Indiens ayant eu, selon lui, prescience du caractère uniquement oppressif et coercitif du pouvoir. Opposées à ces analyses, d'autres positions voient dans les sociétés lignagères des sociétés totalitaires. La prégnance absolue des positions de parenté s'y répercute dans l'ensemble de la vie sociale en y transférant ses interdits, ses injonctions sans ouverture possible, l'ensemble étant inséré dans un jeu d'échos circulaires, ce que Marc Augé nomme « l'idéo-logique » (1975).

Pour une anthropologie politique de la France

Ces réflexions sur la construction de l'Etat émergent également des préoccupations actuelles des historiens français et anglo-saxons de la France comme le montrent par exemple les nombreux débats axés sur les traditions d'interprétation des révolutions française et anglaise. L'« événement », et à sa suite le politique, ont subi depuis l'historiographie de Langlois et Seignobos une série d'avatars qui ont eu pour conséquence de poser la question des déterminations et des imputations de causalité. Un certain nombre d'études d'ethnologie historique comme celles de Maurice Agulhon (1973, 1988) notamment avec son intérêt pour le politique tel qu'il est perçu, reçu par ses usagers, mais aussi la reconsidération de la notion d'événement par François Furet (1978) offrent à l'anthropologie faite en France l'occasion de confrontations problématiques.

Si le détour par l'anthropologie exotique, quand il s'agit d'anthropologie politique menée en France, n'est pas pertinent du point de vue de la stricte application des concepts, il l'est à d'autres titres. Le problème de l'Etat est devenu universel et demande une méthodologie qui rapproche des échelles d'analyses autrefois séparées.

L'anthropologie de la France ne peut que bénéficier des analyses critiques auxquelles la notion de politique a été soumise, tant en anthropologie générale qu'en histoire : le politique est en

effet souvent défini aujourd'hui comme un lien mettant en œuvre des opérations entre les individus, opérations qui restent à expliciter, au sein de situations qui pourraient posséder dans différents univers socioculturels un degré de comparabilité.

Mais si l'on tient à la théorie du « partage » des sociétés, s'ouvre avec Louis Dumont une perspective novatrice essentielle pour tenir une parité différentielle fondée sur une dichotomie structurellement irréductible : individualisme et holisme. S'agissant des sociétés modernes, il fait apparaître la configuration individualiste dans sa genèse particulière, configuration au sein de laquelle peuvent se penser les catégories modernes du politique. « L'idéologie moderne est individualiste – l'individualisme étant défini sociologiquement du point de vue des valeurs globales. Mais c'est d'une configuration qu'il s'agit, non d'un trait isolé si important soit-il. L'individu comme valeur possède des attributs – telle l'égalité – et des implications ou des concomitants auxquels la comparaison a sensibilisé le chercheur. » Dumont introduit ainsi un effet de relativisation des sociétés qui ne donne plus de prééminence particulière à l'Occident, qui n'a plus rang d'horizon logique du développement mais devient une forme, une configuration particulière dont on peut faire la genèse et montrer le dispositif structural. Cette position arrache les sociétés au classement auquel elles sont soumises d'ordinaire et leur redonne respectivement une dignité.

Elizabeth CLAVERIE

Deuxième Partie

Identités et Cultures

L'identification d'un autre dans les sociétés contemporaines remet en question les définitions classiques de l'ethnie, de la communauté, du groupe et de leurs identités. Des formes partagées d'expression culturelle cachent des différences sur le plan des significations et n'expriment pas des contenus identiques. Une culture ne saurait être davantage définie de l'extérieur : c'est un processus qui implique recompositions, chocs, malentendus. Les anthropologues, en effet, ne doivent pas se convertir en historiens de sociétés mortes mais prendre en compte la dynamique des groupes. Cette nouvelle appréhension de la culture redonne à l'individu et à ses capacités stratégiques toute sa place et l'on considère aujourd'hui que les formes d'expression collective des identités autorisent la mise en scène de situations singulières.

Dépassant l'inventaire des diversités culturelles (ethniques, professionnelles, etc.) les chapitres de cette seconde partie développent des cadres de réflexion pour mieux saisir identités et cultures dans leur devenir et leurs recompositions. L'expression identitaire contemporaine, moins exclusivement déterminée par l'appartenance ethnique ou professionnelle, s'inscrit désormais également dans le cadre de la Nation, cadre majeur dont il ne peut être fait abstraction. Cette partie s'ouvre ainsi sur l'analyse du fait nationalitaire et montre le rapport dialectique entre culture et identité, à travers les exemples contrastés de l'identité française et de l'identité espagnole, toutes deux filles d'histoires particulières et produits d'imaginaires sociaux spécifiques.

La fabrication de la France, problèmes et controverses

De toutes les « fabrications du culturel », la moins complexe n'est pas celle de la France. La nationalité, élément de notre culture, est évidemment historique. Mais en quel sens? par quels procédés? par quelles étapes? comment les historiens voient-ils la chose?

Les plus nombreux sont ceux qui se consacrent à l'histoire de France, et ils ont nécessairement une idée sur sa chronologie, sur sa périodisation, sur sa dynamique. Ils y sont d'autant plus incités que les Français instruits et politisés ont une longue tradition d'inquiétude sur le destin national, et de disputes sur son identité. Inquiétude et disputes sont à leur paroxysme depuis quelques années, à en juger par la profusion d'histoires nationales, individuelles ou collectives, publiées ou republiées, qui paraissent en librairie ¹. Plus ou moins âpres, ces débats ne sont pas répétitifs. Lorsqu'on parlait au siècle dernier de « faire la France », on faisait surtout allusion à l'œuvre diplomatique et militaire des rois rassembleurs de provinces ²; aujourd'hui, « faire la France » ferait plutôt penser à « faire des Français », par l'inculcation, à l'école ou ailleurs, du sentiment national. Même variation dans la nature des craintes... il y a quelques siècles, avoir peur pour la France, c'était craindre qu'elle soit démembrée ou étouffée par le voisin anglais, ou par « la maison d'Autriche », ou par tout autre; aujourd'hui la peur serait plutôt celle d'une dislocation par l'intérieur (séparatismes, immigrations non assimilables, anti-patriotisme, ou tout cela ensemble). On voit qu'il existe déjà bien des problèmes à distinguer.

De ce besoin de sérier les questions, on trouverait encore la preuve en lisant le fort intéressant numéro spécial de l'*Histoire* intitulé « Mille ans d'une Nation »³. On est frappé de voir combien varient les réponses à cette question simple : la France, depuis quand ? depuis 2 000 ans ou depuis moins d'un siècle ? tout dépend évidemment de ce que l'on considère, l'Etat ? la Nation ? le Peuple ? ou la conscience que ce peuple a de lui-même ?

Nous serons obligés de distinguer ces niveaux de réalité, et nous les prendrons successivement en allant du plus simple au plus complexe (ou du plus évident au moins perceptible).

L'Etat

La question de sa date de naissance est récemment réapparue, puisque 1987, année du cinquantenaire du Musée des arts et traditions populaires est aussi celle de la commémoration de l'élection de Hugues Capet. Le tapage intéressé fait autour de cette dernière célébration (je suis de ceux qui soupçonnent qu'elle est largement utilisée pour faire concurrence ou contrepoids au bicentenaire de 1789) tend à accréditer dans l'opinion l'idée que notre Etat aurait 1 000 ans ! ce qui serait une théorie assez nouvelle !

La tradition royale (et même royaliste) a toujours enseigné que Hugues Capet fondait la troisième dynastie (ou « race ») des rois de France, les Capétiens, succédant aux Carolingiens et aux Mérovingiens, et que, par conséquent, l'histoire du royaume de France remontait à l'origine de la « première race » (Mérovée, ou, de préférence, son petit-fils Clovis, premier conquérant important et premier roi franc converti au catholicisme). Donc à la fin du ve siècle.

A cette tradition très monarchique, et un peu cléricale, la République a opposé la thèse de l'origine gauloise (« Notre pays s'appelait autrefois la Gaule, et ses habitants les Gaulois »), ce qui faisait de Vercingétorix, défenseur malheureux du pays contre le conquérant romain, le premier acteur de notre histoire nationale. Donc au 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne.

Entre ces temps lointains et les nôtres, il y eut tant de péripiéties, tant de partages, et surtout tant de variations territoriales, que ces continuités sont un peu illusoire. Il me semble qu'un certain consensus était raisonnablement établi dans notre enseignement pour voir naître la France vers le milieu du ix^e siècle,

lorsque le traité de Verdun partagea l'Empire de Charlemagne et sépara ainsi définitivement la Francia occidentalis (entre l'Océan et la Meuse) de la Lotharingie et de la Germanie, époque aussi où apparurent les premiers textes connus de la langue française. Donc, le royaume de Charles le Chauve, si l'on veut absolument un Etat originel, plutôt que ceux de Vercingétorix, de Clovis ou de Hugues Capet. La continuité de ce royaume, du IX^e au XVIII^e siècle, fut souvent ébranlée, et d'abord par la dispersion féodale. Ce qui devient net, avec les Capétiens, c'est la distinction et même le contraste, entre leur petit domaine direct (la « France » *stricto sensu*, l'Île de France) et le grand royaume dont ils étaient les souverains en principe, mais non les maîtres effectifs, à cause de l'autonomie et de l'indocilité des grands féodaux. L'histoire politique de la France aura dès lors pour fil conducteur la mise en coïncidence de l'un avec l'autre, autrement dit le passage sous le gouvernement effectif du roi de tous les duchés, comtés et autres fiefs. Les dernières principautés de ce genre tomberont seulement au XVIII^e siècle (les Dombes, Salm). C'est à cette réalité que s'applique la formule célèbre inventée (je crois) par Charles Maurras : « les quarante Rois qui, en dix siècles, ont fait la France ». « Faire » la France c'était, pour le roi de France, se faire reconnaître duc à Rennes ou à Dijon, comte à Aix ou à Toulouse, dauphin à Vienne, etc.

Cette histoire, résultat d'un rare mélange de chance et d'habileté, et d'un solde finalement positif de défaites et de victoires, a été mille fois racontée (y compris d'ailleurs par les historiens et les maîtres d'école républicains). Il suffisait d'en rappeler le principe. Ajoutons seulement ceci, qui sera plus utile à notre propos. Les Capétiens n'étaient pas seuls à bâtir un grand Etat, d'autres rois en faisaient autant, et la fabrication de la France n'a cessé d'interférer avec les luttes contre l'étranger. C'est ce qui aide à comprendre que les rois de France aient dépassé les limites de 843, aux dépens, notamment, de la Lotharingie (Dauphiné, Provence, etc. jusqu'à la Lorraine, dernière venue, en 1766). Dans ce glissement historique qui a porté notre frontière orientale de la ligne Meuse-Saône-Rhône à la ligne Rhin-Alpes, les Capétiens ont utilisé des arguments nouveaux (l'idée, empruntée aux histoires romaines, du Rhin, comme limite entre Gaule et Germanie – et l'idée, convergeant avec la précédente, des « frontières naturelles »).

Surtout, ils ont détruit ou bloqué dans leur développement possible d'autres ensembles territoriaux qui, s'ils avaient pu se stabiliser et durer, nous paraîtraient aujourd'hui aussi « naturels » que notre hexagone : un royaume anglo-angevin au

xii^e siècle, une Occitanie au xiii^e siècle, un Etat flamand-bourguignon au xv^e, ou une Bretagne, qui pourrait être aujourd'hui à notre flanc occidental comme un Portugal à côté de l'Espagne, ou la Corse, qui, sans telle péripétie d'il y a deux siècles, pourrait être une deuxième Sicile autonome et probablement contestataire de l'ensemble italien, etc.

Mais, comme dit l'adage populaire, « ce qui est fait est fait » ; l'ensemble français est stable depuis les derniers Capétiens (les Bourbons), et cette stabilité a soudé ce que l'artificiel de la diplomatie et des armes avait rassemblé. La France n'est pas naturelle, mais quelle autre formation historique l'est vraiment ? et y a-t-il d'autre « nature » en histoire que de l'artificiel qui ait duré ? L'essentiel en tout cas de notre configuration était acquis en 1789.

Il n'aurait pas été impensable que l'incorporation révolutionnaire de la Belgique et de la rive gauche du Rhin à la France réussisse à durer (après tout, celle de l'Alsace n'était pas si ancienne). Les défaites de 1814 et 1815 en décidèrent autrement. Le xix^e siècle n'eut qu'à compléter sur les Alpes nos « frontières naturelles », avec Nice et la Savoie.

Les pays ainsi rassemblés par l'Etat français (royal, puis républicain, puis impérial, etc.) forment finalement un bloc territorial assez ramassé, mais aux justifications historiques incertaines ou variables, et, surtout, à l'homogénéité contestable. Les Bourbons n'avaient pas réussi à effacer complètement la diversité religieuse de leurs sujets, et ils savaient fort bien que, dans plusieurs provinces périphériques, le peuple (et parfois la bourgeoisie) n'était pas de langue française. Au reste, que l'Etat fût plus résolument français que les sujets, la chose a déjà cent fois été dite.

Le Peuple

Dans quelle mesure, en effet, un peuple français existe-t-il ? L'essai récent, et fort remarqué, de Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, *l'Invention de la France* ⁴, a beaucoup insisté sur le fait que notre peuple est bien le plus inexistant de tous les peuples – entendons le moins homogène, le moins « pur » –, qu'il fut un vrai désespoir pour l'anthropologie physique du siècle dernier, et un obstacle exemplaire au racisme conscient ou inconscient de ses « mesureurs de crâne ». C'est indiscutable en effet. Aucune homogénéité de race, bien moins que chez nos principaux voisins.

Le mélange d'autochtones et de migrants (ou plutôt de migrants de diverses époques et de diverses provenances) est avéré depuis les plus anciennes époques connues. L'idée d'un « peuple gaulois », dont on se plaît à décrire, avec le costume, l'habitat, et la religion, le tempérament hardi, éloquent et querelleur dont « nous » aurions hérité, est surtout un thème littéraire; pis encore, ces Gaulois en Gaule n'étaient ni les premiers ni les derniers arrivés.

En réservant pour un développement ultérieur la question de savoir si l'ensemble des ressortissants de l'Etat français a accédé (et, éventuellement quand?) à une unité culturelle et morale, on peut s'interroger ici sur le problème de l'unité anthropologique (physique) – moins importante, peut-être.

Après la fin des grandes invasions, il y eut toujours des hommes pour circuler d'une région à l'autre, tandis que certains vivaient dans leur petit pays, générations après générations. L'histoire économique et sociale a tendu évidemment à accroître la proportion des premiers et à réduire celle des sédentaires. Avant la révolution industrielle, il était peut-être possible de distinguer à l'œil nu les types physiques propres aux originaires des divers coins de France. Avec l'urbanisation, l'exode rural, les carrières professionnelles itinérantes, les inter-mariages, on pourrait tendre à un brassage massif, complet et homogénéisant (nous en verrons la limite dans un instant). Si, aujourd'hui, on peut encore à la rigueur identifier ou soupçonner quelques types, le flamand ou l'alsacien, le pyrénéen ou le corse, voire le breton, au siècle dernier la chose était certainement plus facile et plus usuelle. Louis Chevalier a montré dans *La formation de la population parisienne au XIX^e siècle*⁵ que le peuple de la capitale, encore recruté pour l'essentiel dans les régions entre Loire et Belgique, était physiquement plus homogène et plus « nordique » qu'aujourd'hui. Curieuse anticipation de cette thèse, lorsqu'en 1902 Romain Rolland écrivit, pour exalter la Révolution, sa pièce de théâtre populaire intitulée *14 Juillet*⁶, il y plaça pour héroïne une fillette de dix ans, Julie, qui devait, au final, être sacrée « déesse de la Liberté »; et il stipula que Julie avait (devait avoir) les yeux bleus. Parisienne et Française typique du peuple, elle devait donc provenir du fonds réputé vraiment national, le gaulois ou celtique, dans les idées du temps. Ceci, bien entendu, nous renseigne davantage sur les représentations que sur les réalités. Mais précisément les représentations ont peut-être pesé davantage dans l'histoire que les recherches des anthropologues physiques d'hier ou des démographes d'aujourd'hui.

L'une d'entre elles est bien connue, et nous y avons déjà fait

allusion, c'est l'idée d'après laquelle les Gaulois, précisément, formaient le fonds roturier du peuple français, alors que les Francs étaient à l'origine de la noblesse. Il n'y aurait donc pas eu fusion des races mais prolongement de l'invasion et de la conquête par l'affrontement social. Ainsi une anthropologie physique erronée, ou mille fois exagérée, était-elle mise au service de la lutte des classes.

Il est à peine besoin d'ajouter qu'aujourd'hui, au moment où la fusion, par brassage, des populations anciennes des diverses régions, entre elles comme avec les immigrés d'origine européenne, est très largement avancée, la perception de la diversité physique des hommes se ré-active du fait des immigrations venues d'outre-mer. C'est indéniablement une nouvelle époque de mixité ethnique de la France qui s'ouvre, mais il est trop tôt pour la commenter, et à plus forte raison pour risquer des prévisions.

Cependant, l'intégration des Arabes, des Antillais ou des Vietnamiens, même si elle est *a priori* moins aisée que celle des Occitans ou des Alsaciens, a quelque chance de passer par les mêmes conditions, qui sont éminemment culturelles, et qui, par conséquent, ne sont pas sans précédent ni sans loi. Arrivons donc au mental (au mental conscient, aux idées) qui ajoutent un degré de difficulté de plus.

Le sentiment national : les maîtres et les lettrés

Le sentiment national serait très ancien. Cette thèse est rendue tout à fait convaincante par le livre de Colette Beaune *Naissance de la nation France*⁷ et l'article de Philippe Contamine⁸. Dès le début du Moyen âge, dès qu'il y eut un État français, il y eut des princes et des clercs pour en parler, le percevoir, le distinguer des autres entités politiques et nationales, l'aimer et le faire aimer. Sentiment qui a connu, avec la guerre de Cent Ans, un degré supplémentaire d'extension et d'approfondissement, dont Jeanne d'Arc témoigne (même si les Jeanne d'Arc étaient encore fort rares en milieu populaire!).

La conscience nationale, et la conscience nationale accompagnée d'une affectivité positive (bref, le patriotisme) remonte très loin, chez les gens du moins assez cultivés pour être capables d'idées et de sentiments d'un contenu aussi abstrait. Son histoire est celle d'un *crescendo*, des origines médiévales jusqu'à la Grande Guerre. Même dans la tradition monarchique cette progressive

insistance est parfaitement démontrable. Reparlons de Jeanne d'Arc, exemplaire puisqu'elle représente un amour de la Patrie déjà partiellement distinct de la dévotion au Roi et de l'obéissance à l'État. Les historiens d'avant 1789, qui l'appelaient usuellement « la Pucelle d'Orléans », en parlaient avec sympathie certes mais sans insistance pieuse, plutôt comme d'une intéressante anecdote. Le culte de Jeanne n'était alors guère célébré que dans les deux villes liées à son histoire, Orléans (celle du triomphe) et Rouen (celle du supplice). Une étape est franchie en 1819 : c'est alors que le Conseil général des Vosges rachète la maison natale de Domrémy pour en faire un musée et que le roi Louis XVIII, informé de cette initiative, l'approuve, ajoute un financement supplémentaire, et ordonne l'érection d'un monument commémoratif (une fontaine surmontée d'un buste⁹). La célébration de Jeanne d'Arc accède ainsi à une dimension nationale. On sait la suite.

Ce *crescendo* de patriotisme se trouve naturellement aussi (et l'on en parle davantage) du côté républicain. Contrairement à ce que prétend souvent la polémique, les républicains n'ont jamais dit ni que la France commençait en 1789, ni même que la conscience nationale datait de 1789 (son extension populaire, oui – sa légitimation par consentement conscient, oui –, mais ce sont des problèmes différents). L'historiographie et la pédagogie républicaines ont au contraire beaucoup cru à l'ancienneté et de la France comme État et du patriotisme comme sentiment. Jeanne d'Arc a été adoptée, quoique royaliste et mystique, mais parce que peuple et patriote. Et tous les rois se sont vu reconnaître des côtés positifs, même les plus autoritaires, pourvu qu'ils eussent contrarié les papes, abattu du féodal et conquis du territoire. Particulièrement typique est la lecture républicaine de la bataille de Bouvines, gagnée en 1214 par Philippe-Auguste contre l'Empereur et le Flamand. Avec le roi et sa chevalerie combattaient des contingents de milices bourgeoises venues des villes, c'était donc la première amorce, digne d'éloge, d'une armée vraiment nationale.

Si opposées à d'autres égards, les traditions royalistes et républicaines, sur le terrain national, étaient capables de convergences par adoption de héros réciproques. Nous disons bien réciproques. Car à l'adoption par la Gauche de Philippe-Auguste, de Jeanne d'Arc, de Henri IV ou de Turenne finira par répondre l'adoption, par la Droite, d'abord de Napoléon, puis même des soldats de l'An II. Les royalistes de 1815 ou de 1830 détestaient encore la totalité de la Révolution française; à la fin du XIX^e siècle leurs descendants auront adopté du moins la Révolution combattant aux frontières. Charles de Gaulle, à la différence de tel de ses partisans d'aujourd'hui, respectait Lazare Carnot...

Ce consensus patriotique visait naturellement à s'étendre, avec l'extension de la participation démocratique à la vie nationale.

Le sentiment national : les gens ordinaires

C'est ici le domaine de la chronologie courte. Ceux qui disent que la France existe depuis cent ans à peine veulent évidemment signifier que, au siècle dernier, on pouvait encore trouver des habitants de la France qui n'avaient pas conscience de leur identité nationale, tel enfant pauvre dans un hameau reculé de la Lozère vers 1860 – pour prendre un exemple trop célèbre¹⁰. Comme on l'a compris par cette allusion, ce sont souvent les historiens anglais et américains, facilement irrités ou amusés par notre triomphalisme national, qui prennent à rebrousse-poil nos croyances familières, nationalité comprise. Un certain masochisme français leur fait aisément écho aujourd'hui, ce qui a assuré, au-delà de leurs mérites propres, qui sont réels, les succès de vente inattendus de Laurence Wylie, de Theodore Zeldin ou d'Eugen Weber¹¹. Ce dernier, avec *Peasants into frenchmen, the modernization of rural France 1870-1914*, a puissamment exprimé l'idée que l'acculturation nationale en milieu rural s'était faite dans le dernier quart du siècle dernier et au début de ce siècle-ci. Vérité partielle, cependant.

En fait, on pourrait dire de l'acculturation nationale étudiée par Eugen Weber ce que Furet et Ozouf dans *Lire et Écrire*¹² avaient rappelé sur l'instruction publique à la Jules Ferry : ce ne fut pas une révolution, ce fut la suite et le parachèvement d'un processus qui venait de loin. La transformation de simples gens qui se sentaient simplement hommes et femmes de telle paroisse ou de tel petit pays, en personnes conscientes d'être françaises et l'acceptant, s'est étalée de la Guerre de Cent Ans jusqu'au début du xx^e siècle en gagnant, comme tant d'autres faits de culture, les villes avant les campagnes, les plaines avant les montagnes, les villages avant les bocages, et les régions du Nord et de l'Est avant celles du Centre, de l'Ouest ou du Midi. Tout a été dit sur ce dernier avantage, depuis le mot échappé à Michelet : « la vraie France, la France du Nord¹³ ». En effet, la région parisienne, la Normandie, la Picardie, l'Artois, la Champagne, la Lorraine sont à la fois les provinces qui sont les plus rapprochées de la capitale, celles où l'on appartient à la même famille linguistique que

celle-ci, où l'on a de l'avance en matière d'instruction populaire (au-dessus de la fameuse ligne Saint-Malo-Genève), et où l'on a plus ou moins l'habitude des guerres, des invasions et parfois des résistances, tous caractères dont les absences se cumulent autour de l'enfant de la Lozère cité plus haut.

Le vrai mérite du livre d'Eugen Weber, historien donc, non pas de la nationalisation de la France mais de son ultime étape, est d'avoir montré comment avaient convergé, à la haute époque de la Troisième République, les effets naturels du déblocage économique (la route, le commerce, le marché) et le résultat d'une éducation nationale et civique délibérée, par la caserne et surtout par l'école. Une école dont, pour ce qui est de la nationalité, l'Eglise rejoignait désormais l'enseignement plus qu'elle ne le contrecarrait.

Culture nationale? hier

Ainsi, sur des peuples ethniquement bien divers – nous n'avons pas oublié cette réalité et nous allons la retrouver – un Etat puissant a fondé une nation bien délimitée, administrée selon des règles et des cadres uniformes d'un bout à l'autre du territoire; et il s'est finalement surimposé à cette construction politique une conscience d'appartenance française qui était acceptée par l'immense majorité des gens, et même intériorisée. Ceci au début du xx^e siècle, et la victoire de 1918 ne se comprendrait d'ailleurs pas sans cela.

On pourrait ajouter encore que la pédagogie nationale, élément de la pédagogie tout court, s'était accompagnée de la diffusion d'un bagage culturel aussi valorisé, aussi uniformément répandu et aussi généralement accepté que le bagage historique, que la nomenclature géographique, que les poids et mesures du système métrique, et que la langue elle-même. La culture (au sens intellectuel et esthétique du mot) avait ses classiques, dont certains appris dès l'enfance, génération après génération, étaient devenus assez familiers pour passer du statut de souvenir scolaire à celui d'un nouveau folklore. Les animaux des fables de La Fontaine, des personnages archétypiques comme Panurge, Tartuffe, Harpagon ou Gavroche, étaient des références universelles. Des citations littéraires même, pourvu que leur caractère emphatique les ait mises hors de pair et leur ait accroché le surcroît de notoriété qu'apporte la dérision, accompagnaient la gaieté nationale

bien au-delà des cercles de gens lettrés : « Et s'il n'en reste qu'un... » – « Donne-(nous) tout de même à boire... » – « Rodrigue, as-tu du cœur ? ». Pas de belote petite-bourgeoise sans ce Corneille détourné.

Ce n'est pas le lieu de faire ici l'inventaire complet d'une culture nationale qui, de bon ou de moins bon aloi, de Jeanne d'Arc à la Tour Eiffel, de Montaigne à l'Almanach Vermot, avait réellement atteint tous les recoins du territoire hexagonal et de très larges couches, sinon la totalité, du peuple.

Il est plus utile de rappeler, en contrepartie, que cette unification, impressionnante au niveau politique et au niveau culturel (au sens scolaire du mot culturel), laissait place à de non moins frappantes diversités, dont certaines peuvent aussi être appelées culturelles, quoiqu'en une autre acception. Lesquelles ?

– La France de 1914 (et, à certains égards, de 1940 ou peut-être même de 1950 encore) avait, en politique, une Droite et une Gauche qui étaient, on l'a dit, d'accord sur la légitimité d'un sentiment national, mais qui s'opposaient à tous autres égards avec la passion que l'on sait. Sans compter une petite extrême gauche révolutionnaire qui contestait le patriotisme même.

– La France de 1914 – ou même celle de 1940 – où la quasi-totalité de la population savait le français, pratiquait largement dans les milieux ruraux de diverses régions sept autres langues distinctes (flamand, alsacien, breton, basque, occitan, catalan, corse). L'école de Jules Ferry, quoi qu'on en dise, ne les avait pas mises à mal. Le coup mortel leur serait porté – disons-le par anticipation – par la grande et multiforme mutation de nos quarante dernières années.

– La France de 1914, et même encore de 1940 ou 50, avait, surtout dans les campagnes, mais aussi à un moindre degré dans les villes, des habitudes quotidiennes restées très diverses. Distractions, jeux usuels, nourriture et boisson, nuances de langage, etc.

– Enfin, au-delà de ces différences ostensibles que les voyageurs, les folkloristes puis les ethnologues savent repérer, il existait les différences profondes que les sociologues et les démographes nous ont plus récemment révélées, et qui se rattachent principalement à la structure de la famille. C'est ici qu'il faut évoquer à nouveau l'ouvrage déjà cité de Le Bras et Todd, *l'Invention de la France*. Ouvrage important, en ce qu'il rappelle et qu'il adapte l'apport des sociologues français déjà classiques (Durkheim, Tarde, Le Play) et celui des écoles démographiques anglaise et française récentes. Important parce qu'il met cette diversité politique – voire morale – maintenue (la France a sur son sol plu-

sieurs systèmes de structuration familiale, donc sociale) en rapport avec la séculaire diversité culturelle dont nous lui avons tout à l'heure emprunté l'évocation. Important enfin en ce qu'il s'efforce d'utiliser cette diversité culturelle profonde, intime (les conceptions de la vie familiale, et les dispositions mentales induites par elles) pour expliquer des diversités de comportements régionaux (piété, vote congénitalement à Droite ou à Gauche, alcoolisme, suicide, etc.) qui sont connues depuis longtemps mais qui avaient résisté – il faut bien le dire – aux tentatives d'interprétation économique ou sociale, celles d'André Siegfried incluses.

Sans que leur nouveau système (en matière d'explication électorale notamment) soit toujours convaincant, cet ouvrage a cependant le mérite de compléter précieusement l'inventaire des diversités. Des diversités décisives, nous dit-on, et durables. Toutefois, reconnaît-on parfois, ce système de structures familiales était lié aux modes de vie des ruraux, était important pour eux, et tenait par eux. Or, il y a de moins en moins de paysans. Et même si l'on admet que les habitudes et mentalités « paysannes » sont conservées pendant une ou deux générations par leurs enfants devenus citadins, il y a tout de même une limite aux traditions, et aux survivances...

Nous arrivons ainsi au problème de la caducité des diversités culturelles, par lequel nous voulons terminer.

Culture nationale? aujourd'hui

C'est aujourd'hui – disons depuis le grand essor économique du milieu des années 50, qui a mis fin au marasme du dernier après-guerre – que les diversités sociobiologiques et culturelles tendent à s'effacer. La révolution de l'agriculture, « la fin des paysans », ont permis l'effondrement des langues régionales dont elles étaient le principal support. Avec l'exode rural et l'urbanisation accentuée, le brassage national s'est approfondi (jusqu'à ce qu'il bute – provisoirement? – sur un nouveau seuil avec les nouveaux migrants). Avec le niveau de vie amélioré, les voyages de vacances et l'inter-connaissance des régions, les habitudes quotidiennes sont en voie d'unification. Pour ne prendre qu'un exemple, trois spécialités comme la pizza, l'apéritif anisé et le jeu de boules dit « pétanque », qui étaient propres à la région marseillaise il y a un demi-siècle, sont connues, et souvent pratiquées ou consommées, partout désormais.

Popularisé par la télévision, grande pédagogue de l'interconnaissance et de l'unification, le tennis glisse de la bourgeoisie vers le peuple et le rugby du Sud-Ouest vers le reste du pays.

Pour sauter du plus familier au plus grave, le vote politique tend aussi à se dé-régionaliser. Les cartes électorales, dont la stabilité de 1848 à 1956 était un lieu commun de la science politique, et dont Le Bras et Todd trouvent encore des lignes de force en 1974, sont indéniablement de moins en moins traditionnelles et de moins en moins culturelles.

Tout ceci est banal. Il l'est peut-être moins de suggérer qu'en réalité deux évolutions se croisent. D'une part l'évolution profonde vise à unifier les comportements du peuple français, ou plutôt tend à gommer, dans ses comportements, qui restent socialement et politiquement divers, la composante de diversité d'origine anthropologique. Mais d'autre part, et à l'inverse, une autre inflexion, celle-là politique, a mis fin au volontarisme de la pédagogie nationale. On n'enseigne plus guère à l'école primaire ni Jeanne d'Arc ni les fables de La Fontaine, ni même la *Marseillaise*. La valeur France est concurrencée par mainte valeur, idole ou appartenance diverses. Il ne nous appartient ici ni de développer cette dernière assertion en termes descriptifs, ni de nous interroger sur ses causes, ni – moins encore – de porter un jugement de valeur sur cette évolution, ses mérites ou ses risques.

Il suffisait de signaler le caractère non concomitant de ces transformations diverses, leur croisement, disions-nous ci-dessus.

En clair et en schématisant beaucoup, on pourrait dire que, en 1914, les Français étaient *unis* dans la conscience nationale, et *divers* dans les comportements culturels, alors qu'aujourd'hui ils sont *divers et divisés* par rapport au National, mais *plus unis* dans les comportements culturels.

C'est ce qui explique, soit dit en passant, le paradoxe des régionalismes d'aujourd'hui. Ils se développent sans entraves, dans l'ordre intellectuel et politique, dans « l'espace » idéologique laissé vacant par le déclin de la valeur Nation, mais cet essor intervient au moment précis où s'effacent les originalités provinciales objectives qui les auraient justifiés.

Mais on n'avait plus à découvrir que les cheminements de l'histoire sont emplis de malices et de contradictions.

Maurice AGULHON

Les Espagne des Espagnols

Masson de Morvilliers, dans son article paru à Paris, à la fin du XVIII^e siècle (1782) dans l'*Encyclopédie méthodologique*, nous assure que le Danemark, la Suède, la Russie, la Pologne, l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre et la France « ont fait des découvertes très utiles pour le bien de l'Humanité ». Contrastant avec ces contributions, il demande avec insistance : « Mais, que devons-nous à l'Espagne? Depuis deux siècles, depuis quatre siècles, depuis six siècles, l'Espagne a-t-elle fait quelque chose pour l'Europe? » On ne peut pas attendre grand-chose des Espagnols, poursuit-il, car en tant que personnes, ce sont encore des enfants et en tant que nation, c'est « la plus ignorante d'Europe ». Davantage : il nous qualifie textuellement de pygmées, d'ignorants, de paresseux et d'arrogants, de décadents. Les causes? Le climat, d'abord mais aussi sur un registre plus sérieux : le gouvernement qui paralyse le pays, l'Inquisition, les moines, les cérémonies religieuses et les prêtres. Les Espagnols sont à ce point paresseux qu'ils ne peuvent même pas fabriquer une chaise sans l'aide des autres nations.

L'auteur est-il impartial? Ou manque-t-il d'imagination et de sensibilité morale? La science du passé ne serait-elle pas, après tout – comme nous incite à le penser l'écrivain français – une construction spécifiquement culturelle? Pour préciser le sens de ce texte, on doit le situer dans un cadre historique et comparatif plus ample.

Un Castillan eût pu prendre immédiatement la plume pour répondre à l'article de l'*Encyclopédie* et montrer ce que ses

compatriotes ont apporté à la culture universelle. La carte mentale de l'histoire culturelle de l'Espagne tourne autour d'un axe de production quasi exclusivement castillan dans ses moments de gloire : les Siècles d'Or. Ils sont sans doute d'une part la source la plus importante de mythes et de mythification de périodes et de personnes, de l'autre le moment de production de valeurs artistiques et littéraires. Le Castillan est l'hidalgo, type même de l'homme d'honneur, tel Segismundo, personnage symbolique de Calderon. Le Picaro et le Conquistador sont des archétypes de l'humanité; le Cid et Don Quichotte sont des formulations castillanes de la conscience morale de tout groupe humain, l'incarnation de valeurs universelles. Tous ces héros littéraires présentent sur un mode dramatique un sens transcendant de la vie, un équilibre prodigieux entre la réalité et la fantaisie, entre la folie et la sagesse, ou plus abstraitement, entre le sublime et le grotesque. Ce sont des symboles, et ils expriment des principes permanents, universels. Les Castillans, enfin, ont inventé un autre archétype universel : Don Juan, mythe éternel qui fut cultivé ensuite par Byron, Molière, Baudelaire, Mozart, Strauss, etc. Sans oublier une autre configuration mythico-culturelle : la Celestina ou l'exaltation du corps humain, du divertissement, du plaisir et de la joie de vivre.

Evoquer ces apports de l'élite castillane aurait pu faire partie de la réponse à Masson de Morvilliers ¹. Cependant, il eût été difficile d'appuyer l'argumentation sur l'exaltation culturelle d'une période que beaucoup d'Espagnols considèrent et considèrent toujours avec prévention et inquiétude. Gracian lui-même a surnommé son siècle – le XVII^e – « le siècle de la boue » et les intellectuels de l'époque partageaient cette vision de décadence intolérable. Pour les Espagnols, jusqu'à l'époque romantique, le Quichotte manque de prestige artistique et intellectuel tandis qu'en France et en Angleterre il est un élément important de la culture littéraire – c'est même en Angleterre que fut publiée la première édition critique du Quichotte en espagnol ². Les néo-classiques et les académiciens cultivés du XVIII^e siècle se complurent à humilier le théâtre du XVII^e siècle : Calderon, Gongora et Lope de Vega tombèrent virtuellement dans l'oubli jusqu'à leur récupération au début de ce siècle, par la génération de 1927.

Les *Literati* du XIX^e siècle ont souligné avec délectation les aspects purement négatifs du roman chevaleresque ³, et quoique cela puisse paraître surprenant, la production artistico-littéraire du Baroque dans son ensemble n'a eu qu'un faible écho en Espagne avant l'explosion romantique allemande ⁴. Même le

Greco, qui reproduit sur plusieurs tableaux le type de l'hidalgo castillan, fut méprisé par Philippe II et sa cour et sous-estimé par les érudits des XVIII^e et XIX^e siècles, qui jugeaient son art comme « une simple aberration »⁵. Comment concevoir cette notoire indifférence envers des productions artistiques si fondamentales pour un peuple obsédé par la question de son identité pendant plus de quatre siècles? Des générations entières d'érudits, de magistrats, de médecins, de théologiens, d'historiens et de juristes, appartenant à des géographies et à des temps divers, ont affronté la question : qu'est-ce que l'Espagne? Le résultat en a été une luxuriante moisson d'Espagne mentales. Partisans d'une vision totalisante, ces auteurs oublient que ce qui est intéressant et significatif agit au niveau du détail; l'essence commune qu'ils défendent est intolérablement vague et arbitraire. Ils ne peuvent apporter qu'une réponse unique à une question à caractère nettement ontologique, formulée à partir de douteuses prémisses épistémologiques : l'Espagne est sans mesure, lyrique, ineffable, comme la poésie et la musique, c'est-à-dire, comme la beauté et l'art, *an affair of the mind*⁶. S'il en est ainsi, devons-nous donc renoncer à dire quelque chose de légitime sur l'Espagne et les Espagnols? Nous voulons suggérer ici, en nous appuyant sur des périodes particulières du passé, que si nous laissons de côté l'ontologie – définir l'être en tant que tel – pour adopter un point de vue anthropologique, c'est-à-dire comment, où, quand, peut-être arriverons-nous à éclairer certains des processus qui modélèrent ces fabrications discordantes de notre passé.

Décadence

Depuis quatre siècles, la rhétorique du discours historique se développe en Espagne autour de deux puissantes métaphores anti-thétiques : Décadence/Siècle(s) d'Or. Il n'existe pas de manuels, aussi élémentaires soient-ils, ou de monographies spécialisées qui ne participent de cette bipartition symbolique. Plus encore : cette aporie sémantique a constitué un *genre* historiographique omniprésent, une catégorie historique immanente pour voir et interpréter le passé hispanique.

La première métaphore – décadence – rappelle le schéma biologique (naissance, croissance, mort) que Polybe (et Herder, Hegel, Schelling, Gobineau, quelquefois Marx, etc.) appliqua aux nations. La seconde métaphore – Siècle(s) d'Or – prit naissance

au milieu du XVIII^e siècle (1754), se consolida pendant le siècle suivant en Allemagne et devint universelle grâce à la génération des poètes qui écrivirent aux alentours de 1927. L'histoire de notre patrie est ainsi ourdie par un mythe classique qui part d'Hésiode, en passant par Cervantès, pour arriver aux poètes de 1927. Deux métaphores, deux représentations synthétiques pluriséculaires continuent encore de nos jours à structurer l'interprétation historiographique de notre passé. Devant l'impossibilité de raconter en détail l'histoire de la conscience de tout ce qui concerne l'Espagne, suggérons quelques brèves idées.

La vie devint de plus en plus difficile, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle et au cours du XVII^e. Les mauvaises récoltes, la famine, les pestes et les guerres entraînèrent la mort de plus d'un million et demi d'Espagnols. Dans la période de transition entre les deux siècles, des bandes de paysans faméliques et de mendiants envahirent la plupart des villes de toute la péninsule⁷. La dévaluation de la monnaie, les crises agricoles, les banqueroutes et la pénurie économique devinrent coutumières à partir des dernières années du règne de Philippe II.

La défaite subie par l'Invincible Armada (1588), puis les revers successifs de l'armée entre 1623 et 1640, aussi bien à l'intérieur de l'Espagne (contre la rébellion de la Catalogne) qu'à l'extérieur, obligèrent à réfléchir. La perte du Portugal et la défaite désastreuse des « tercios » espagnols à Rocroy (1643), où furent perdus 200 drapeaux, puis la paix de Westphalie (1648) et celle des Pyrénées marquent le déclin de l'Empire. L'idée-valeur pour laquelle on avait tant lutté, l'équation Europe-Chrétienté, avait échoué. Mélancolie, résignation, amertume et rage composèrent le requiem pour ces idéaux et pour une monarchie dégradée. Mais la crise échelonnée et *in crescendo* fut aussi à l'origine d'un grand mouvement de réflexion et de critique, d'auto-examen collectif et de jugement comparatif. Qu'était devenue cette énergie sans égal des capitaines et des conquérants, des missionnaires et des marins, des aventuriers qui crièrent le nom de l'Espagne à travers le monde entier? A quoi était due cette étrange accumulation d'adversités, de misères, d'échecs politiques et de défaites morales? Les Espagnols n'étaient-ils donc plus le peuple élu, les porte-drapeaux de la foi catholique et les exterminateurs des hérétiques? Dieu les avait-il abandonnés? Quelle faute fondamentale avaient-ils commise, et en regard de ce passé, quelle pouvait bien être leur identité contemporaine?

Ce déclin historique prolongé, vécu par toute une société, a servi de matrice à une sorte de pensée collective, pessimiste. Des médecins, des théologiens, des réformateurs, des moralistes et des

magistrats, poussés par leur patriotisme, s'appliquent à l'investigation de ces malheurs; leurs discours, consignants leurs diagnostics, inventent l'histoire. L'usage répété de termes comme soigner, restaurer, récupérer, réussir, et leur contraire : être malade, subir une déchéance, etc., en vient à produire une conscience collective associée à l'image de la décadence.

Cette représentation laisse transparaître une vision de leur société et accompagne toujours la perception et l'expérience, lors des moments de crise; elle exprime leurs désirs, elle leur inspire des remèdes, comme elle élabore une histoire de l'Espagne. Cependant, même si l'outil mental au départ est identique, les interprétations relatives aux causes de la décadence n'ont pas cessé de se diversifier jusqu'à aujourd'hui.

Étant donné les possibilités offertes par la Contre-Réforme, l'explication éthique et l'argument moral occupent un espace primordial. A la suite de l'échec de l'Invincible Armada, apparaît un mémorial dédié à Philippe II⁸ dans lequel le désastre est attribué à la tiédeur religieuse et aux péchés des élus, du peuple et du roi.

Le jésuite Ribadeneira ne doute pas du fait que ce terrible changement des temps est dû à ce que « les hommes politiques » préfèrent la machiavélique raison d'Etat à la loi de Dieu. Un accord avec les hérétiques apparaît impossible, de même que la séparation de la religion et de la politique⁹. Juan de Mariana, autre jésuite, impute les échecs subis à la corruption et à l'immoralité de la société, aux loisirs, au luxe excessif, au goût pour le théâtre et aux corridas. Philippe IV lui-même a attribué la ruine de la Monarchie à ses propres péchés : « Je pense que Dieu notre Seigneur est fâché contre moi, contre mes royaumes, à cause de nos péchés et en particulier des miens¹⁰ ».

Des siècles plus tôt, saint Augustin avait de la sorte associé la chute de Rome à la corruption morale des Romains. Dans les chroniques médiévales castillanes, aragonaises et navarraises, la destruction « du peuple espagnol » et son assujettissement aux Maures, à cause de ses nombreux péchés, apparaît comme une figure récurrente. Les vertus des rois, des nobles et du peuple chrétien, bien au contraire, contribuent à sa régénérescence¹¹.

A partir de prémisses métaphysiques, les moralistes accordent donc un sens aux faits des dernières décennies. En réalité, ils ne font pas de l'histoire : d'une part ils transmutent la spécificité spatio-temporelle de la décadence en desseins divins éternels; d'autre part, ils la magnifient jusqu'à en faire une allégorie du mal.

D'autres historiens, tout en acceptant en principe la version contre-réformiste de l'histoire hispanique, font une autre lecture

de cette même métaphore. Ils recherchent les causes de la décadence dans trois domaines spécifiques : l'économique, le politique et l'analyse de valeurs. Luis de Ortiz, Arrieta et Pons l'attribuent au mauvais état de l'économie nationale, au dépeuplement et à l'appauvrissement, principalement; Guttierrez de los Rios, au faible prix du travail. Cellorigo défend le travail comme moyen décisif pour se soustraire à « l'abîme de tant de misères »¹². Pérez de Herrera, un médecin, estime que le malaise général provient des problèmes démographiques et agricoles, de la cherté des prix, de la mendicité et de la politique mercantiliste; une meilleure organisation de l'agriculture et de l'élevage d'une part, le contrôle des mœurs d'autre part rendraient à la Monarchie sa splendeur passée. Pour Sanchez Moncada, l'absence de toute activité industrielle serait la cause des maux de la nation. Les guerres, le système des majorats, l'émigration vers l'Amérique et la concentration de la population dans les villes, sont les facteurs principaux du malaise général, d'après Fernandez de Navarrete.

Un second groupe d'auteurs propose une autre image de l'Espagne : en rendant les gouvernants responsables du déclin de la Monarchie, ils s'interrogent sur des principes de nature politique dont la réorganisation permettrait de maintenir l'Empire qui chancelle. Cevallos dénonce les maux qui proviennent de la vente des charges publiques, du nombre excessif de juges et de juridictions, et de l'obsession de la pureté du sang. Alvarez de Toledo (1621) dénonce la faible unité interne des nations annexées ou conquises, « avec leurs différences d'inclinations, de gouvernements, de langues et de monnaies, ce qui a pour cause de conserver plus vivement la mémoire du passé, la haine provoquée par la supériorité ». Toute différence, insiste-t-il, produit l'inimitié, et tant que la spécificité régionale existera, la Monarchie restera faible.

D'autres aspects de la représentation de la décadence nous mettent en contact avec des modalités plus élaborées de la réalité baroque. Des idéaux, des croyances, des attitudes et des valeurs culturelles sont la cause principale, d'après certains écrivains, de la ruine de la nation. Plus concrètement, la mentalité collective tissée par la trame dominante de l'honneur et de l'arrogance des lignages – fondés sur le mépris du travail, la puissance des « majorats » et des ordres nobiliaires – forme l'ulcère qui ronge la société¹³. Murcia de la Llana propose de raviver les anciennes valeurs héroïques en les canalisant vers les Ordres militaires qui, en dépérissement, pourraient redevenir le bastion de la Monarchie. Sa condamnation de l'idéologie et de la praxis de la pureté de sang est radicale : il faut les supprimer immédiatement. Lopez

Bravo, analysant les conséquences de l'application des statuts de pureté, estime que les fautes ne sont pas transmissibles.

Les auteurs de projets, de recommandations composent, d'un point de vue anthropologique, un groupe ambigu au sein de la société de l'époque. Intellectuels isolés, médecins philanthropes, économistes observateurs, utopistes, pseudo-prophètes, etc., tous prétendent sauver la Monarchie, et devenir la voix de la conscience d'une Espagne en péril. Aussi ne peut-on s'étonner de trouver parmi leurs écrits des solutions au caractère magique. D'autre part, cette situation tend à stimuler la créativité culturelle. La conscience de l'échec et l'expérience de l'instabilité sont en effet des facteurs décisifs pour développer l'introspection nationale.

Les penseurs cités traversent fréquemment des frontières mentales, oscillent entre le présent, le passé et le futur : ainsi se constitue la conscience des différences. Exilés d'eux-mêmes – de ce qu'ils ne sont pas, mais qu'ils croient devoir être –, écartés de l'Europe, ils essaient de surmonter la double structure d'exclusion dans laquelle ils vivent. Délogés d'un présent dans lequel ils se trouvent mal, détenteurs d'un savoir historique, ils tendent à voir le passé comme un drame aux multiples péripéties dans lesquelles s'imbriquent des situations, des intérêts, des stratégies, des causes, des effets et des décisions humaines hasardeuses. Leurs œuvres proposent des prévisions politiques fantaisistes, prônent le travail de tous, suggèrent de canaliser les valeurs honorifiques et les idéaux chevaleresques vers les vertus civiques; tout cela afin de rendre à la Monarchie amoindrie la place qui lui revient.

Pour ces auteurs qui refusent le présent et misent sur un futur plus digne, la catégorie générique de décadence en tant que discours ne manifeste pas seulement la complexité d'une situation de déclin, mais élabore une Espagne novatrice.

Siècles d'Or

La perception de l'infériorité politique et militaire de l'Espagne en Europe fut à l'origine d'un mythe : celui du mini-siècle d'Or des Rois Catholiques, durant lequel prennent place les plus hautes réussites castillanes. Cette période d'expansion et de grandeur fascina beaucoup d'esprits dans ce XVII^e siècle si abattu. Un mythe national prit naissance : le mythe de la Grande Tradi-

tion Hispanique, incarné d'abord dans les deux figures royales, puis dans les héros épiques, les batailles glorieuses et les conquêtes extraordinaires. Détournant leur regard fixé sur la défaite, empreint de l'amertume du présent, pour observer un passé glorieux, ils en recréent non pas l'histoire, mais la supra-histoire. Au cours du XVIII^e siècle, ce noyau originel s'ornera au fur et à mesure de la construction des interprétations de l'Espagne et des Espagnols jusqu'à atteindre ses expressions les plus élaborées, les unes dans la génération des écrivains des années 1898, les autres dans celle des poètes des années 1930.

La polémique ouverte par Masson de Morvilliers en 1782 était toujours vive un siècle plus tard. Deux réponses surgissent de deux esprits situés à l'écart de nos frontières, et qui par conséquent voyaient l'Espagne de l'extérieur : l'abbé et botaniste Cavanilles, résidant à Paris (1784) et l'abbé Denina, fonctionnaire à la cour de Prusse. Tous deux considèrent l'article du Français comme insultant. Le mélancolique polygraphe de l'Estrémadure, Juan Pablo Forner (1754-1797), transplanté à la cour, relança la querelle en défendant les apports espagnols à la culture, spécialement ceux des écrivains en prose du XVIII^e siècle. Une période de misère littéraire, celle de son propre XVIII^e siècle, avoue-t-il, a suivi cette période dorée.

L. Canuelo est à la tête de l'autre faction. L'ignorance, le retard et l'erreur, l'absence de livres ainsi que des institutions féodales rendent les Espagnols « ridicules et méprisables, écrit-il, aux yeux des nations cultivées et illustres ¹⁴ ».

Forner et ceux qu'il représente sont du côté des conservateurs et des monarchistes, traditionalistes et catholiques convaincus; ils ont recours à de vieux principes éthiques et à des vérités pérennes; ils se laissent conduire par la sagesse des grandes figures hispaniques et ils exaltent les valeurs et les actions héroïques du « siècle littéraire de Philippe II ». Voilà l'Espagne éternelle, celle d'hier et d'aujourd'hui, celle de toujours. Cela n'a pas de sens, clament les encyclopédistes et les francisés progressistes, d'évoquer des artistes sans vigueur, ankylosés. L'esprit scientifique, l'expérience sensorielle, l'observation et l'expérimentation ont supplanté définitivement la pensée philosophico-théologique dominante quelque temps auparavant; moins de livres scolastiques et plus de laboratoires, moins d'introspection philosophico-littéraire et plus d'études de la nature, répètent-ils en méprisant le passé. La tradition classique des siècles dorés n'est pas adaptée au présent. C'est le progrès scientifique et non l'art qui mène les peuples vers un avenir meilleur. C'en est fini de l'*Imperium Catholicum*, du théocentrisme et de l'hispanité tra-

ditionnelle; l'heure est arrivée de nous transformer en une société anthropocentrique, d'atteindre une modernité européenne. Il faut construire une autre Espagne.

Mais il existe aussi une troisième Espagne. Feijoo, Sarmiento, Isla, Peñaflores, Aranda, Jovellanos, Floridablanca, les Caballeritos de Azcoitia et bien des membres des Sociétés économiques d'amis du pays¹⁵ tendent une main pacificatrice à chacun des groupes adverses parce qu'ils se sentent solidaires et fiers de tout un ensemble de valeurs et d'institutions liées aux Siècles d'Or. En même temps, ils sont tout à fait persuadés du besoin d'introduire des réformes radicales dans la société et de la possibilité d'être à la fois baroque et scientifique, espagnol et européen.

La polémique, souterraine et latente pendant plusieurs décennies, fait irruption à nouveau, et cette fois sur un ton aigre et personnel. Nunez de Arce prononce en 1876 un discours à propos de la décadence espagnole. Manuel de la Revilla dépeint le Siècle d'Or sous les teintes les plus noires : l'Inquisition, l'« intolérance systématique », les « institutions barbares », le « despotisme », « la superstition » et l'« oppression constante » ont rendu impossible toute création scientifique et toute pensée profonde dans notre patrie¹⁶. En somme, les institutions, les monarques, les valeurs et l'idéologie catholique – outre le tempérament héroïque hispanique et un genre littéraire spécifique – nous ont placés dans le fourgon de queue de l'Europe. Ce que d'autres vantent comme l'essence de ce qui est hispanique n'est en réalité qu'une cause d'obscurantisme et de barbarie.

Le discours de Nunez de Arce fut qualifié par Menendez Pelayo d'« attaque sanglante contre notre culture » dans un article de 1876 intitulé significativement « Mr. Masson redivivo (ressuscité) » qu'il rédige contre Revilla, stigmatisé comme intolérant, anticatholique. Menendez Pelayo fut accusé à son tour par celui-ci d'être « un ennemi implacable de la civilisation et de la patrie » et d'être un « néo-catholique inquisitorial, un défenseur des institutions barbares ». Dans sa réponse de 1876, « Mr. Masson redimuerto (mort à nouveau) » on peut lire : « je suis *catholique*, ni nouveau ni ancien, mais *catholique* convaincu [...] comme toute l'Espagne historique, fertile en saints, héros et sages, beaucoup plus que l'Espagne moderne [...]. Je considère le fait que l'hérésie ne prit pas racine dans notre patrie pendant le *xvi^e* siècle comme un blason très honorable pour celle-ci, et je comprends, et j'applaudis, et je bénis même l'Inquisition comme formule de pensée unitaire qui dirige [...] la vie nationale [...] comme fille de l'esprit authentique du peuple espagnol [...]. Je

refuse ces prétendues persécutions contre la science, cette annulation de l'activité intellectuelle et toutes ces atrocités qui se répètent d'une façon routinière et sans fondement ¹⁷. »

Deux images prédominantes schématisent cette lutte bipolaire : les catholiques, dits aussi conservateurs, traditionalistes, caldéroniens et réactionnaires optent pour la Contre-Réforme, pour la théologie et la philosophie imprégnées d'hispanismes; ils se rappellent avec satisfaction Trente et Lépante, ils pleurent le courage des conquérants; ils citent saint Ignace et sainte Thérèse et se délectent du théâtre des « Autos Sacramentales » ¹⁸; ils relisent la littérature classique et s'émeuvent devant les tableaux de Murillo et de l'Escorial. Ils misent, en un mot, sur les Siècles d'Or qu'ils reconstruisent et fixent dans leurs écrits.

L'autre représentation qui prévaut – en exagérant toujours intentionnellement le paradigme – est antithétique. Elle allie les valeurs libérales progressistes, laïques, républicaines, scientifiques et innovatrices. L'Espagne d'Or, celle de l'« épouvantable, de l'abominable empire espagnol », celle des expulsions, celle du Saint-Office et des autodafés, dominée par l'Inquisition et par les statuts de pureté de sang est prise en horreur. Les prouesses d'Espagnols si nombreux et si renommés, qui, selon les traditionalistes, menèrent jusqu'à son apogée la potentialité de l'*homo hispanicus* ne représentent que le gaspillage insensé d'énergies irrécupérables; l'histoire de ces deux siècles, si vénérés par leurs opposants, pèse sur leurs consciences progressistes comme une *damnosa haereditas*. Ils l'exorcisent.

Le caractère polémique des écrits aboutit nécessairement à la polarisation des débats. Le déguisement conservateur et le masque progressiste imposaient des tensions, des refus, des symboles; les adversaires en arrivèrent dans leurs expressions au-delà de ce que leur pensée leur dictait, comme l'a avoué Menendez Pelayo. Ainsi qu'il était prévisible, les deux factions se lancèrent des accusations, se traitant d'anti-Espagnols et d'anti-patriotes. La force du langage employé, les fonctions heuristiques et imaginatives du récit ont produit, dans la fureur de la bataille, un Siècle d'Or et une Décadence cruels, excessifs, propres au XIX^e siècle. Les penseurs ont créé, dans une certaine mesure, leur objet ¹⁹.

La génération de 1898 a également forgé son objet. Deux genres de vision rétrospective du passé espagnol ont été fixés : la première – marquée par le rejet, pessimiste et négative – coïncide à grands traits avec la fin du XIX^e siècle, et la deuxième, fruit d'un âge mûr, au caractère positif, est un produit du XX^e siècle.

La première Espagne de ce groupe résulte de la réaction

contre la société de fin de siècle qu'ils connaissent; elle est aussi fille du désastre d'outremer de 1898 – « brutale réalité historique » (Salinas) – faits qu'ils subissent simultanément²⁰. La société espagnole dans laquelle ils commencent à vivre et à écrire leur déplaît intensément, c'est pourquoi le dédain qu'ils en éprouvent est âcre et la critique « féroce » (Azorin). L'horizon qu'ils entrevoient ne pourrait pas être plus sombre : l'esprit borné des conservateurs, hypnotisés par des principes démodés et périmés, la lâcheté civile, le dogmatisme intransigeant, l'intellectualisme superstitieux et la grossièreté intellectuelle des républicains et des libéraux font naître chez eux un malaise et de l'amertume. Les hommes et les institutions n'ont rien de libéral ni de moderne, selon Unamuno. Le pays en décomposition, pour Baroja, détraqué, pour Azorin, n'est à la limite qu'une représentation grotesque de la civilisation européenne, à en croire Valle Inclán.

Rejet virulent, de la part de toute une génération d'écrivains, de la société et de la vie hispanique qu'ils observent et expérimentent à Madrid : ceux qui ne trouvent pas de place appropriée dans cet univers culturel, ceux qui jugent la demeure sociale intolérable s'en auto-excluent; ceux qui sont différents refusent un aujourd'hui amer et mythifient le passé. Mais ils connaissent auparavant une autre situation apocalyptique stimulante : le désastre politique et naval de 1898. La perte du dernier rempart de l'empire colonial est vécue comme une authentique tragédie par les Espagnols : « j'ai reçu cette terrible et angoissante nouvelle comme une bombe », dit Ramon y Cajal; « dernière défaite et date terrible », s'écrie Ortega. La date est restée symbolique dans l'histoire de l'Espagne; elle clôt une période et incite les hommes de 98 d'abord à « régénérer » l'Espagne, ensuite à remettre en question son histoire, *sine ira*, dans les manifestations de ses siècles les plus importants.

La première réaction de ces esprits jeunes et généreux devant le marasme social qu'ils décrivent est en accord avec celle de l'époque : il faut régénérer l'Espagne. Azorin écrit : « Le groupe ne pouvait demeurer inerte face à la douloureuse médiocrité espagnole. Il fallait intervenir. » Le groupe constitué par Azorin, Maeztu et Baroja²¹ voit la régénération du pays dans son développement technique, à l'image du modèle européen. Unamuno commence aussi par plaider en faveur de l'euro péanisation de l'Espagne, c'est-à-dire en faveur de l'ouverture des frontières pour que les Espagnols puissent participer à une Europe modernisée. J. Costa rend célèbre la formule : « reconstruire et euro péaniser l'Espagne »²². Ortega y Gasset écrit : « on a vu clairement

dès le début que le problème c'était l'Espagne, et l'Europe la solution », assimilant l'Europe à la science, aux mathématiques et à la philosophie ²³. « En entendant le mot Espagne », Ortega ne pense pas à « Calderon ou à Lépante », il ne porte pas sa pensée vers « les victoires de la Croix » : « Nous devons lutter contre la tradition », poursuit-il, « nous devrions brûler dans un énorme et douloureux incendie l'inerte aspect traditionnel, l'Espagne qui a existé. »

Cependant, une meilleure connaissance de l'Europe – qui est en crise – comme de l'histoire de la patrie, et l'entrée dans l'âge adulte, ont rendu moins sectaires leurs analyses. Unamuno développe une nouvelle argumentation : il faut espagnoliser l'Europe. L'Espagne des Siècles d'Or contient un ensemble de valeurs humaines suprêmes, avec lesquelles il est fort possible de conquérir spirituellement l'Europe. Pour l'Ortega, déjà mûr, de l'*España invertebrada*, il n'y a pas de raison de s'attrister devant le fait « que l'Espagne n'ait jamais été un peuple moderne ». Bien au contraire : « Il se peut que l'heure soit arrivée où les populations quelque peu barbares puissent instaurer leur vie selon la dernière règle de leur caractère ²⁴. » Azorin nie même la possibilité de parler de décadence quand un peuple a découvert un nouveau monde et peuplé un continent. « Le catholicisme espagnol, si sévère, si simple, si sombre [...] catholicisme tragique, pratiqué par une multitude austère dans un pays ténébreux », écrit-il dans *la Voluntad* en 1902. Que pense Azorin une vingtaine d'années plus tard ? « Le christianisme est en harmonie avec ce qu'il y a de plus intime et de plus profond en Espagne » ; « notre idéal était aussi élevé et aussi légitime que l'idéal du reste des pays européens. Il est faux que Descartes soit supérieur à sainte Thérèse, ou Kant à saint Jean de la Croix », assure-t-il convaincu dans *Una hora de España* (1924). Baroja exprime aussi le trajet parcouru. En 1934, il écrit : « Il se peut que notre culture soit incomplète, mais il me semble absurde de nier sa participation à la civilisation universelle. Avec l'esprit espagnol une grande partie des héros de la littérature universelle ont été créés, c'est grâce à l'Espagne que nous avons le Cid, Don Juan et Don Quichotte, qui ont fécondé les imaginaires du monde entier ; avec l'essence de l'Espagne les figures des conquérants et des guérilleros, des casuistes les plus audacieux et des moralistes se sont formés comme le type triste et pensif du chevalier dont le Greco a fait le portrait ; de cette essence espagnole surgit la dame réservée, du genre de Teresa de Cepeda, et d'essence espagnole est l'œuvre de Calderon, de Velasquez et de Goya ²⁵. »

Unamuno change bientôt son cri « A mort Don Quichotte ! » ; il a voulu devenir lui-même ce héros. Résultat ? Il découvre que

l'être et le destin de l'Espagne s'identifient et se confondent, et que tous les deux sont composés ontologiquement d'une spiritualité d'essence religieuse. C'est de ce raisonnement qu'il part, croit-il, pour nous offrir le quichottisme en tant qu'essence nationale, lorsqu'en réalité cette vision métaphysique n'est qu'une féconde projection de sa folie personnelle sur l'immortalité. Unamuno parvient à cette configuration par le biais d'un concept fertile, qu'il nomme de façon appropriée *intrahistoria*. L'histoire, selon Unamuno ²⁶, raconte des faits éphémères, mais lui veut découvrir des savoirs secrets permanents, les essences des valeurs éternelles. On ne peut les trouver parmi les livres, mais dans l'intrahistoire d'un peuple, c'est-à-dire au sein de l'humanité silencieuse, dans la besogne quotidienne qui se répète jusqu'à l'infini, dans les faits humains stables, spontanés et permanents, dans les gestes éternels. Où s'exprime cette race, cette tradition de notre peuple? Dans l'attachement aux mœurs intrahistoriques, dans l'Espagne des Indes, de saint Ignace, de la Contre-Réforme et de Philippe II. Et bien plus encore : dans notre philosophie diffuse, « dans notre littérature, dans notre vie, dans nos actions, dans notre mystique [...]. Les *coplas* de Jorge Manrique, le *Romancero*, *el Quijote*, *la Vida es sueño*, *la Subida al Monte Carmelo*, impliquent une intuition du monde et une conception de la vie, *Weltanschauung und Lebensansicht* ». Unamuno invite tous les Espagnols à faire revivre Don Quichotte, à le coiffer du heaume, à le ceindre de l'épée et à lui faire traverser les frontières pour ainsi inculquer à l'Europe une certaine mentalité espagnole.

Qu'est-ce que l'Espagne?

Des théologiens, des magistrats, des progressistes, des caldéroniens, des libéraux, etc., ont psychanalysé l'Espagne malade, la couchant sur un divan au cours des différents moments de son histoire. Malgré les époques variées et les divers thérapeutes, les questions fondamentales proclamées ou latentes ont toujours été identiques : Qu'est-ce que l'Espagne? Qu'est-ce qu'être Espagnol? espérant découvrir dans les réponses un caractère hispanique fondamental et stable, une psyché unique et permanente, qui pourrait expliquer et fournir une solution aux malheurs de chaque époque. La nostalgie des uns, l'agressivité des autres, le narcissisme, l'austérité et la subjectivité de tous, affleurent dans les diagnostics, autant que les excès rhétoriques et la construction de

schémas globaux. Chaque recette finale – et elles sont nombreuses, on l'a vu – dessine une parabole culturelle du présent, avec des intuitions et des critiques pénétrantes, bien sûr, mais sans vérification possible. On ne peut pas interpréter une société à partir d'un ou deux principes généraux non fondés sur des faits.

Décalage, retard, décadence, échec : ces termes relatifs impliquent non seulement une différence mais aussi une infériorité qui, dans ce cas-là, parvient à se constituer en catégorie morale. Le retard, indésirable, s'oppose au progrès, paré de toutes les vertus au XVIII^e siècle. L'Espagne demeure ancrée dans un passé obscurantiste, dans un ancien régime scolastique, fait d'*ethos* religieux, d'entités et d'explications transcendantes, techniquement arriérée, appauvrie. Isolée, détachée de l'Europe idéologiquement, elle ignore la science, les mathématiques, la rationalité philosophique nouvelle et la connaissance empirique. Au lieu de fusionner avec la nouvelle Europe, l'Espagne donne l'impression de reproduire et de se glorifier d'une contre-culture périmée. Au XIX^e siècle, la comparaison prend comme point de référence une Europe plus libre politiquement, issue de la Révolution française et de l'industrialisation anglaise. Le point culminant de l'effondrement sur l'échelle des comparaisons se situe en 1898, symbole de l'achèvement de l'échec politico-militaire espagnol. Les conséquences négatives des deux révolutions se font bientôt sentir en Europe occidentale – du moins est-ce ainsi que la génération de 98 l'a estimé, tournant ses regards vers les Siècles d'Or pour les revaloriser. Du « Nous ne sommes rien » à l'européenne, ils passent au « Nous sommes tout » à l'espagnole.

Le décalage entre l'Espagne et l'Europe entraîne la formation des constructions idéologiques, Décadence et Siècles d'Or. L'autodévalorisation et l'excellence prêtée à autrui doivent être perçus et valorisés en tant que tels par les membres – une minorité est suffisante – de la société. Il y a trois options fondamentales : soit refuser le passé, opter pour l'avenir et se rallier à l'Europe : c'est l'attitude des européenistes; soit revaloriser le passé dans ses principes éthiques et ses vertus pour faire face à l'avenir : c'est l'attitude des caldéroniens; soit s'engager dans une voie intermédiaire : ce sont les rénovateurs. Ce groupe des rénovateurs combine des éléments qui définissent les deux autres catégories comme antithétiques. Mais la réalité est encore plus complexe. Décadence et Siècles d'Or distillent une grande ambiguïté, se prêtent difficilement à une définition précise; ils fonctionnent comme réceptacles de nombreux éléments et de signifiés hétérogènes.

Aujourd'hui, les images de la décadence et des Siècles d'Or n'ont plus les significations qui avaient cours dans chacun de leurs différents moments, pour ceux qui les ont créées et qui y ont cru; bien plus, elles ne sont pas faciles à traduire, et l'on n'accepte ni leur statut ontologique sous-jacent ni la logique de leur construction. D'un point de vue critique, ces métaphores semblent usées; elles suggèrent des schémas catégoriels datés, elles apparaissent comme des camisoles de force. Et pourtant, en tant qu'univers signifiant, elles font sens, en dehors de tout support ou causalité historique. En produisant une réalité, elles forcent l'imagination et mettent en marche le moteur de la culture. Elles fonctionnent comme des symboles; en tant que mythes, elles se caractérisent autant par leur mode de vision synthétique que par leur fonction spéculative, qui clarifie d'une façon légitime des espaces sombres de la vie sociale, les régions marquées par la relativité et par l'ambiguïté. Une fois mythifiées, ces deux moitiés analytiques ont reproduit les rêves d'un peuple en éveil, elles ont légué une double narration significative du destin hispanique en optant entre la tradition et l'innovation. La science avance ainsi en même temps que l'imagination et la poésie.

La complexité merveilleuse de ce qui est humain et, concrètement, la pluralité des voix du passé radicalement différent, mais cependant et en même temps organiquement en continuité avec le présent, ont besoin pour être interprétées d'un *genre* narratif ou discours symbolico-rhétorique, d'une histoire culturelle. La sensibilité et la profondeur descriptive y dominent l'échafaudage scientifique, l'imagination rhétorique, la logique unique. L'appréhension anthropologique et la configuration romancée des événements passés confèrent familiarité, communion et intériorité; l'historien de la culture peut transformer les événements en faits épiques, lyriques, dramatiques, héroïques et dire quelque chose d'intéressant et d'intelligible, de valable et de scientifique. La description culturelle historiographique peut être fort significative, persuasive et convaincante, bien que sa base empirique soit faible et que quelques-unes de ses données soient objectivement inexactes.

Le passé est, à n'en pas douter, une fonction du présent, mais cette projection ne nous empêche pas de respecter scrupuleusement les événements, les textes et les documents; il faut écouter les voix du passé, leur pluralisme, celui de leurs discours, et non pas l'évacuer. Le chercheur n'engage pas un monologue mais un dialogue avec lui; il vit entre le pluriel et le singulier. Il transforme, certes, les événements en faits par le biais

d'un discours qui est plus symbolique que scientifique; il interprète plus qu'il n'explique, mais toujours à travers un argument strictement rationnel, une réflexion critique, une pensée historique. Il possède des connaissances sur les conditionnements et les limitations du moment, il sait la dynamique propre et irréductible des idées; il interprète herméneutiquement, en obéissant à des présomptions, tout en se déplaçant entre les exigences de l'écologie et l'argument par analogie, entre le *sanchopancismo* des événements et le *quichottisme* des idées. Aussi avoue-t-il que tous les points de vue ne sont pas légitimes et acceptables.

Si l'on est partisan d'une anthropologie en construction permanente, *in fieri*, à la façon de Nelson Goodman, on ne peut admettre qu'il y ait une Espagne essentielle, préexistante et indépendante de l'activité symbolico-mentale qui la produit. Chaque époque, chaque groupe, chaque moment critique, chaque désajustement du pouvoir, chaque prise de position personnelle idéologique dessinent des Espagne multiples, toutes réelles mais toutes fausses en même temps, toutes filles de l'esprit. Chaque Espagne est alors un fascinant faisceau de symboles pour un anthropologue.

Carmelo LISON TOLOSANA

Entre le local et le global : les figures de l'identité

Le débat autour du concept d'identité est sans doute un détour obligé des disciplines anthropologiques : débat certes déjà ancien, que l'on trouve par exemple engagé chez Max Weber posant la question du « sentiment de communauté ethnique ¹ », il est récurrent et non clos. Il a connu depuis des décennies, on le sait, une faveur renouvelée, à laquelle n'est sans doute pas étrangère une crise épistémologique de ces disciplines, conduites à réévaluer leurs objets ².

Il s'organise autour de deux termes, que l'on pourrait résumer par deux propositions :

– l'identité n'existe pas comme objet social, ce que rappelait Claude Lévi-Strauss en conclusion d'un séminaire consacré à cette notion : « l'identité se réduit moins à la postuler ou à l'affirmer qu'à la refaire, la reconstruire », elle est « une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle ³ »;

– de la même manière qu'elle est une donnée première de l'existence individuelle, l'identité apparaît comme indissociable de la formation sociale, modalité de l'existence du groupe, qui ne peut se reconnaître comme tel qu'à travers un principe d'unification identitaire.

Ces deux termes, qui ne sont certes pas contradictoires ni exclusifs, restent, semble-t-il, malaisés à penser conjointement, et la prise en charge du concept d'identité se fait le plus souvent au

travers d'une oscillation constante entre ces deux polarités, entre objectivation et perte dans l'historicité.

Héritière d'une tradition totalisante de l'anthropologie française, construite sur l'étude de groupes sociaux de taille réduite, compris comme des ensembles naturels contenus dans les limites concrètes d'un territoire repérable dans l'espace, qui sont ses objets habituels d'étude, l'ethnologie de la France n'échappe pas à ce débat, et à la nécessité de prendre en charge la notion elle-même.

Sollicitée par les acteurs sociaux, elle peut être alors parfois tentée de produire un discours réaliste sur l'identité, ou appelée à élaborer des outils de légitimation de revendications identitaires de la part de groupes qui en appellent au stable, au singulier, au local. Cette fabrication d'outils identitaires est depuis quelques années un des axes qui structurent l'ethnologie de la France, au moins dans sa dimension institutionnelle.

Mais dans le même temps, élargissant son champ et ses perspectives, l'ethnologie de la France se trouve désormais confrontée, sur son terrain même, à un nouvel objet, qui repose différemment la question des identités, ou à une dimension sur laquelle l'ethnologie classique n'a guère eu à s'interroger : celle du fait nationalitaire ou régionaliste, où prennent place des niveaux spécifiques de saisie du social et du culturel – ceux de l'Etat, de la société globale, de la stratification en classes – et où agirait l'histoire.

Délaissant, ou plutôt repensant, l'échelon micro-social, individualisant, qui constitue en quelque sorte le territoire hérité de notre discipline, l'anthropologie prend aujourd'hui en compte l'émergence récente du fait nationalitaire dans les pays nés des indépendances postcoloniales. Dans la même perspective, l'ethnologie de la France doit reconnaître ce nouvel objet et engager une réflexion sur la place et le rôle, dans les sociétés qu'elle étudie, de cet échelon global, unifiant. Elle doit aussi tirer les leçons épistémologiques d'un autre constat : l'éclatement progressif des unités traditionnelles d'insertion collective (communauté villageoise, « pays », etc.) et l'émergence de nouvelles formes dominantes d'affiliation sociale (réseaux translocaux, collectivités délocalisées ou territorialisées sur le mode de l'éphémère, tels les rassemblements convergents – ludiques, sportifs, etc. – que génère la vie contemporaine).

On aimerait ici esquisser, puis développer, quelques interrogations qui nous paraissent dessiner des directions où peut se déployer, aujourd'hui, le débat autour du concept d'identité.

Dans quelle mesure, et à quelles échelles, peut-on auto-

nomiser à l'intérieur d'un ensemble national, au sein de la société globale, des groupes sociaux, territorialisés ou non, détenteurs d'une culture spécifique?

Comment prendre en compte, dans cette perspective, l'émergence de nouvelles formes de vie sociale et d'expression culturelle, construites autour des phénomènes de masse, et comment nous entraînent-elles à repenser les catégories classiques de l'analyse ethnologique?

Quel serait alors le degré de validité des notions de localité et de territorialité pour la compréhension des processus de production du culturel, et quelle serait la légitimité des approches fondées sur la notion d'*ethnie*, telle que l'ethnologie classique l'a construite – dans ses multiples avatars exotiques ou hexagonaux?

Définition, production et histoire des identités ethniques et régionales

La notion d'identité ethnique – comme celles d'identité régionale ou locale, qui en sont, nous semble-t-il, des avatars non exotiques – telle que l'a construite l'ethnologie classique, fonctionne aujourd'hui, un peu à notre insu, comme un postulat : cette notion donnée comme acquise tendrait à justifier la démarche ethnologique, qui pose *a priori* la spécificité du groupe, et privilégie l'approche monographique, sous ses divers habits. L'identité ethnique, font remarquer M. Agier et P. Bonnafé ⁴, joue pour l'ethnologue comme un concept indiscutable et indiscuté, qui assure tout à la fois la légitimité scientifique de l'objet social désigné, mais aussi celle, institutionnelle, du chercheur, qui voit de la sorte validés dans un même mouvement son « terrain » et son discours.

Il y a donc pour le moins une incertitude sur l'objet lui-même, à propos duquel J.-L. Amselle parle de « la régression à l'infini de l'ethnie ⁵ », sur sa définition et sur sa validité, et le discours balance d'un pôle substantiviste, qui prend acte de la réalité de l'objet, à un pôle soupçonneux, ancré dans le fonctionnalisme, qui pose à la clé stratégies de définition et manipulations d'énoncés.

Cette notion d'identité ethnique, qui semble s'évanouir à l'examen, conserve-t-elle alors une pertinence? L'ethnie n'est-elle qu'une abstraction, produite par l'ethnologue à travers sa pratique scientifique et son rapport à l'autre, eux-mêmes parties du

jeu économique et politique global? Au contraire, l'objet scientifique construit renvoie-t-il à un objet social, dont l'on pourrait légitimement repérer les contours et observer le fonctionnement?

Les recherches rassemblées selon cet axe d'interrogation illustrent cette ambiguïté, en explorant une première voie : dans une perspective ontologique ou culturaliste, on cherche à mettre en évidence les contenus objectifs des identités (ce que l'on pourrait appeler les *indicateurs* culturels, traits de différenciation, formant une série ouverte, illimitée, que révèle une analyse substantiviste et contrastive des faits) et, sur cette base, on construit des typologies des lieux et des propriétés de l'identité. Précieuse pour constituer des corpus d'indicateurs, pour repérer des ensembles micro ou macro-culturels, cette étape ne conduit toutefois qu'à renouveler et à affiner les interrogations, qui subsistent.

Si l'on ne peut, en effet, réduire l'existence de cultures particulières à la sommation d'aires d'extension d'un nombre indéfini de traits culturels, que les sentiments d'appartenance ne feraient que reproduire mécaniquement, il semble alors nécessaire de s'interroger sur la légitimité de ce mode de représentation du social : l'identité ethnique ne peut plus ainsi être considérée comme un donné, hors du temps et hors du monde, qui traduirait dans des représentations et dans des comportements – c'est-à-dire à travers des indicateurs culturels – une réalité ethnique objectivée, repérable dans un territoire ou dans un espace social, mais comme un projet, dans lesquels les individus et les groupes sont en permanence engagés. En ce sens, ces représentations et ces comportements joueraient comme autant de procès d'identification, et l'identité vécue ou revendiquée par un groupe, comme la convergence – à un moment de son histoire – de ces procès⁶. Ceux-ci s'exprimeraient, entre autres, à travers une série limitée (et non ouverte comme dans le cas des indicateurs) de *marqueurs* emblématiques, traits reconnus et retenus par les usagers comme symboles d'identité et d'altérité, et de *stéréotypes*, jugements de valeur sur l'en-groupe et l'hors-groupe. On privilégierait donc ici le point de vue *emic* par rapport au point de vue *etic*.

L'on se trouve alors, si l'on accepte de lire ainsi les processus de formation de l'identité, dans une situation qui n'est pas sans correspondances avec celle de la linguistique lorsqu'elle tente de définir l'extension spatiale d'un dialecte : en ce cas, il est possible de mesurer et de cartographier des *distances linguistiques*, mais, ainsi que l'a montré J. Séguy, une aréologie dialectale n'est pas envisageable « lorsqu'on prétend définir des aires dialectales par l'empilage de faits linguistiques. Elle n'existe pas pour la bonne raison que son objet n'existe pas⁷ ». Le modèle de la linguistique,

qui construit la notion de dialecte par la somme des procès de communication potentiels entre un nombre indéfini d'individus ou de groupes, mérite d'être ici rappelé, dans la mesure où la culture, traitée sous le rapport de la sémiotique, relève aussi des procès de communication⁸.

Mais il est une autre manière de prendre en charge cette notion d'identité ethnique ou régionale, qui privilégie les processus à l'œuvre dans la production historique et l'affirmation contextuelle des identités, à l'intérieur des cadres culturels contraignants ou structurants que sont les habitus, et les mémoires – individuelles et existentielles, ou collectives et mythiques. A cet égard, la notion d'« imaginaire régional » mériterait certainement d'être reprise et précisée, comme un lieu où peuvent se mettre en forme et se reproduire ces mémoires collectives qui structurent et nourrissent l'affirmation identitaire et les pratiques qui la symbolisent.

De ce type d'analyse pourrait se dégager le modèle suivant : à l'intérieur de « nébuleuses » culturelles et sociales les acteurs opèrent des choix d'identification, variables en nature, en intensité et en niveau, en fonction de situations qui mettent en jeu, notamment, la forme des rapports entretenus avec la société englobante et ses institutions d'une part, avec les groupes ou les individus avec lesquels la communication et les échanges de biens sont intenses, d'autre part.

Cette proposition rejoint les observations de Cl. Karnouh sur le village lorrain, mais dont on peut légitimement étendre largement la validité. Pour un village de référence, l'on relève deux manières de poser son identité, au travers de deux niveaux où le groupe pense l'altérité : un premier niveau, où l'on reconnaît l'« étranger », avec lequel les rapports ne sont que contingents, ne joue guère, semble-t-il, dans les processus de l'identification collective ; le second niveau, qui a une valeur opératoire beaucoup plus grande, est celui du « forain » ou « faux étranger », représenté par les villages alentours, qui définissent une aire d'échanges économiques, et surtout matrimoniaux, préférentiels, et avec lesquels on entretient des rapports d'altérité hostiles, mais fictifs, fondant ou confortant l'identification locale⁹.

L'identité, en ce sens – et si l'idée n'est pas neuve elle est réaffirmée – se construit moins dans le rapport à soi et à l'identique que dans le rapport à l'autre et dans la différence, définie tout à la fois par l'autre et contre l'autre.

On se trouve alors proche des propositions, désormais classiques, avancées par F. Barth s'interrogeant sur la nature des pro-

cessus qui organisent la persistance des divisions ethniques : « En premier lieu, nous voulons insister sur le fait qu'à travers les catégories ethniques ce sont les acteurs eux-mêmes qui se désignent et s'identifient, et donc que ces catégories mettent en place des phénomènes d'interaction entre les groupes [...] En second lieu, nous souhaitons inscrire notre analyse dans une perspective générative : plutôt que de travailler à partir d'une typologie des formes que revêtent les groupes ethniques et les relations ethniques, nous nous efforçons d'examiner les procès à l'œuvre dans l'apparition et la reproduction des divisions ethniques. Enfin, pour observer ces processus nous déplaçons notre interrogation d'une étude des composantes propres de chacun des groupes, et de son histoire, vers une étude des frontières ethniques, et de la persistance de ces frontières dans l'histoire ¹⁰. »

C'est dans une telle perspective que Pierre Centlivres conduit une recherche sur l'identité nationale et le pluralisme culturel en Suisse. Centrée sur le passage à la citoyenneté helvétique considérée comme un révélateur de cette identité nationale, cette recherche se propose de dégager une image de la Suisse et des Suisses au travers du processus de naturalisation : il s'agit, là encore, de faire apparaître un ensemble de normes – exprimées ou implicites – qui régissent les rapports entre des groupes d'origine diverse, tout à la fois distincts et confrontés, de repérer le maintien ou l'affaiblissement des frontières culturelles, et de préciser les modes d'articulation entre les diverses cultures d'origine et l'identité nouvelle.

L'identité en représentations

Une seconde voie pour approcher cette notion d'identité nous semble être celle qui partirait des conditions de la production et de l'emploi des marques emblématiques à travers lesquelles les acteurs sociaux mettent en scène l'identité : rituels, représentations d'une culture et d'un groupe, systèmes de signes et de blasonnement social, concourent ainsi à objectiver, pour le groupe lui-même, son identité.

Si l'accord se fait semble-t-il sans mal sur le risque qu'il y aurait à traiter de ces signifiants comme d'un signifié, l'importance culturelle des représentations de l'identité ne permet sans doute pas de se satisfaire d'une lecture qui les réduirait à de simples épiphénomènes.

Et il est nécessaire, sans doute, de s'interroger d'abord sur la notion même d'*emblématique identitaire* : sommes-nous en présence, à travers cette notion, d'un système de signes, d'un ensemble de pratiques et de valeurs survalorisés par une collectivité, dont l'absence ou la disparition mettrait en cause l'identité même? Ou bien faut-il n'y voir, plus banalement, qu'un insigne, un drapeau, dont la fonction ne serait que de renvoyer, de façon contiguë, à une réalité qu'il est censé représenter?

Deux modes d'analyse semblent alors possibles, qui distingueraient entre une fonction classificatoire et une fonction performative de l'identification. Le premier tendrait à traiter ces emblèmes comme des formes de mise en scène de l'identité, qui en révéleraient en quelque sorte les structures latentes ou inexprimées. En ce sens, les acteurs livreraient à travers la production d'une emblématique les signes tangibles des phénomènes de diffusion, de focalisation et de division qui organisent l'identité ethnique ou régionale.

L'autre manière d'interpréter cette emblématique serait de la lire comme autant de discours performatifs contribuant aux procès d'identification, et de privilégier, pour l'analyse, le contexte de performance, et la gestion de l'emblématique par les groupes, plutôt que le contenu de ces discours.

Au travers de l'expression emblématique des identités serait alors à l'œuvre, ainsi que le propose Jean Camy *, « un travail social de qualification des pratiques, passant par une négociation autour des valeurs dont les acteurs sont porteurs ». On déboucherait dès lors sur une interprétation polémologique de l'identité, qui considérerait l'emblématique comme un lieu crucial où se jouent les luttes pour accorder ou refuser aux acteurs sociaux la légitimité de dire l'identification. Mais la question reste posée, qui, d'une certaine manière, distribue les positions scientifiques autour de la nature et du rôle des marqueurs emblématiques : est-on en droit de reléguer l'emblème et le blason au rang de simple parure factice dont se draperaient stratégies et manipulations?

La localité en question. Sens et enjeux de l'identité

Une troisième interrogation, qui représente une troisième façon de questionner la notion d'identité, met en question la validité des notions de *territorialité* et de *localité* dans l'analyse ethnologique.

Ces notions qui, elles aussi, échappent d'ordinaire à la réflexion et sont posées comme un postulat, semblent représenter pour l'ethnologue un point de passage obligé : en effet, le plus souvent, faisait-on remarquer, affirmer l'identité renvoie immédiatement à la notion de groupe social territorialisé, objet privilégié et pendant longtemps exclusif de l'ethnologie; cette proposition, bien sûr, appelle son corollaire, qui veut que les groupes sans territoire repérable restent caractérisés selon le même mode, mais par défaut.

Ce poids de la localité et du territoire au cœur de l'analyse induit des lectures en termes d'oppositions du type local / global, centre / périphérie, centration / décentration, qui semblent pouvoir permettre de rendre compte de ce qui serait une logique des polarités organisant, à ce niveau, le social.

Mais, à bien les considérer, ces oppositions, commodes et dans une certaine mesure opératoires, signifient peut-être plus qu'une simple topologie. On peut ainsi se demander si, dans l'usage pratique qui en est fait, elles ne viennent pas recouvrir et masquer l'assignation implicite de places sur une échelle des valeurs qui conduirait, du global vers le local, d'un vide vers une plénitude d'identité.

Trois voies, alors, paraissent se dessiner, pour tenter de réduire ou de mieux maîtriser cette présence, que certains estiment tout à fait excessive, de la localité.

La première propose d'interroger et de contester la notion de *globalité* plutôt que celle de *localité* : s'il est certes difficile, fait remarquer Bernard Poche *, de penser et d'élucider la notion d'identité locale, il apparaît encore plus difficile de concevoir ce qui serait une agrégation sociale infinie. Il conviendrait alors, dans cette perspective, de lire la construction des sous-ensembles du corps social en privilégiant les logiques de la *coupure* et de la *fragmentation*, de loin les plus fortes et les plus opératoires, plutôt que celles de l'affirmation d'une totalité ou des représentations de l'unité.

On peut également être conduit à se demander si la localité ne joue pas dans la pratique comme un leurre scientifique, introduit par l'absence de prise en compte de la notion d'échelle dans la construction de l'objet, sur laquelle insistent les lectures « architecturales » de l'espace social. Cette notion d'échelle, à laquelle l'ethnologue n'est peut-être pas suffisamment sensibilisé, permettrait sans doute de mieux articuler, plutôt que d'opposer sommairement, local et global, centre et périphérie.

Une troisième position introduit la notion de localité comme lieu de négociation d'une tension entre deux systèmes de repré-

sentation et d'affirmation identitaire : l'un, organisé autour de la différenciation et de la pluri-cité, serait producteur d'« identité construite »; l'autre, organisé autour de l'unicité et de l'intégration, fonctionnerait comme producteur d'« identité imposée », au profit, notamment, et à travers les réseaux des diverses structures de pouvoir. Entre une mémoire et une société, entre une « communauté et une historicité » se posent alors les problèmes du développement local et endogène, à l'intérieur de ce qui serait un espace d'initiative pour les acteurs locaux, à l'interface du local et du global.

La nature même du débat ainsi engagé n'autorise pas à formuler ce qui serait une conclusion. La diversité et l'éclatement des recherches témoignent certes de l'intérêt que les anthropologues portent à ce débat, mais aussi de la crise qui traverse le concept d'identité. Si la notion a sans cesse été mise en avant dans les études ethnologiques depuis une dizaine d'années, les interrogations à son sujet restent, force est de le reconnaître, récurrentes. Peut-être devrions-nous alors nous demander pourquoi l'identité, à la différence d'autres concepts anthropologiques, ne semble pas avoir donné lieu, depuis le temps que se poursuit le débat, à la constitution d'un savoir cumulatif.

Christian BROMBERGER
Pierre CENTLIVRES
Gérard COLLOMB

Chapitre X

Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines

Culture populaire ou cultures populaires? Au fil de l'évolution des recherches, l'accent est mis alternativement sur l'unicité d'une culture dans son extension la plus grande et sur la diversité, la pluralité de ses manifestations particulières. Cette divergence n'est pas seulement le résultat d'une différence d'optique qui porterait l'intérêt tantôt sur le général, tantôt sur le particulier. Elle reflète le parti pris d'écoles de pensée qui se sont souvent opposé. A quel type de groupe social se réfère-t-on lorsqu'on parle de culture populaire? S'agit-il du peuple en général, pensé comme un assemblage de plusieurs composantes, collectivité segmentaire et différenciée à plusieurs titres? Ou bien s'agit-il du peuple laborieux, c'est-à-dire d'individus partageant la même appartenance de classe et les mêmes privations ¹?

De nouveaux référents

Selon les époques, selon les mouvements successifs de recomposition de la population qui ont affecté les couches dites populaires, selon les options théoriques des chercheurs aussi, l'étude de la culture populaire a été rapportée à des groupes sociaux différents.

Aujourd'hui, la culture populaire ne renvoie plus à une culture de la terre, produite par une paysannerie vieille d'un mil-

lénaire et en voie de marginalisation, mais davantage à une culture du travail. Il s'agit même particulièrement du travail industriel, lequel est porteur d'une *culture du monde ouvrier* qui ne s'inscrit plus dans les mêmes continuités, mais qui comporte néanmoins des traditions et des connaissances spécifiques qui se transmettent. Cet intérêt pour le monde ouvrier s'est doublé d'un intérêt pour le *local*, comme espace d'autonomisation des pratiques sociales et culturelles. L'enracinement local a des effets qui semblent au moins aussi pertinents que l'appartenance de classe. Pour les sociologues des années 70, la culture du monde ouvrier ne devait plus être appréhendée comme celle d'une classe sociale caractérisée par un mode d'existence fondé sur la sujétion. Elle était perçue comme multiforme, composée d'une pluralité de cultures ouvrières, inscrites dans des lieux chargés d'histoire et aussi nombreuses que les collectivités industrielles ayant engendré, en regard d'une expérience spécifique du travail et d'un environnement social et culturel particulier, des mentalités originales. La recherche sur les cultures ouvrières devait alors s'attacher aux styles d'utilisation, d'appropriation, de réintégration des ressources communes à l'ensemble des classes populaires tout autant qu'au mode de réponse à des conditions matérielles propres à la classe ouvrière.

Les ethnologues ont trouvé là un terrain à leur mesure et ils se sont intéressés ces dernières années à des pratiques culturelles qui n'étaient plus seulement spécifiques à la classe ouvrière mais qui appartenaient à un milieu plus large, à dominante ouvrière. Il y a eu ainsi des recherches sur les jardins populaires, le cabanon marseillais, le langage du travail, la grève et la mémoire syndicale, l'amicale laïque, « l'être ensemble » populaire et les pratiques de sociabilité, la fête de l'*Huma*, le cahier de chansons du conscrit, le décor ouvrier, les écrits et les chansons ouvrières, etc.

La question du local

Lors d'un colloque sur les cultures populaires (1983), deux questions furent soulevées. Celle tout d'abord de l'autonomie de ces phénomènes : peut-on les analyser du seul point de vue d'une logique dominante dans le champ où ils sont appréhendés? Celle aussi de la spécificité des pratiques observées localement : au-delà des variantes locales souvent minimes, quel statut donner à ces pratiques? Sont-elles propres au groupe considéré ou bien appar-

tiennent-elles à l'ensemble des classes populaires? Guy Barbichon et Marc Abélès avaient sur ce point invité les chercheurs à ne pas confondre donné vernaculaire et donné populaire². Ces mêmes questions ont été reprises lors du colloque *Identité locale, identité professionnelle* organisé en 1984 à Montpellier, où les débats portaient sur le statut du local, devenu un enjeu idéologique et politique. Ainsi doit-on remettre en question la conception du local comme espace d'autonomisation des pratiques et des objets porteurs de stratégies symboliques spécifiques: « Au travers du "local" n'est-ce pas ainsi subrepticement tout un modèle social qui s'impose? [...] Un modèle qui, sous couleur de s'accrocher au terrain, mettre en relief les spécificités, préserver les particularismes, effectue en fait tout un travail fondamental de mise aux normes des différences [...]? »³ Les forces qui agissent au niveau local auraient leur spécificité mais elles s'exerceraient au profit de la logique dominante, celle de l'Etat et des couches sociales au pouvoir. Cette réflexion sur les effets du local rejoint celle, plus générale, qui porte sur la constitution des cultures populaires, au caractère hybride, perçues comme un agrégat d'éléments de provenances diverses, engendré par une sorte de « sédimentation ». La culture populaire emprunte au local ses particularismes, tout en se construisant à partir d'une situation de classe générale et en reflétant la culture dominante. C'est ce qu'illustre Florence Weber⁴ sur une coutume très ancienne, la pose des Mais à Montbard, petite ville industrielle de Bourgogne. Elle montre comment sont utilisés conjointement, dans le cycle des fêtes de mai, des éléments folkloriques hétéroclites, les uns d'origine ouvrière (bal de la C.G.T., fête du travail, fête du quartier ouvrier, carnaval transformé en cavalcade raillant le capitalisme), les autres empruntés à la culture populaire traditionnelle ou locale (pose des Mais, cavalcade carnavalesque, Reines).

La culture du quotidien

Plus récemment, les centres d'intérêt se sont déplacés de nouveau. La population ouvrière évolue rapidement. Le nombre des ouvriers diminue, les femmes participent au monde des classes moyennes, les brassages sociaux s'accroissent et les quartiers ouvriers sont remplacés par des lieux de résidence sans tradition. Avec la multiplication des études d'anthropologie urbaine, le domaine des cultures populaires porte moins sur les collectivité

tés ouvrières localisées, entreprises et petites villes mono-industrielles, que sur les collectivités résidentielles. Les pratiques ouvrières, déjà en voie de folklorisation, sont délaissées au profit d'une réflexion sur les pratiques ordinaires, sur la vie quotidienne même dans ce qu'elle peut avoir de banal : celle que connaissent par exemple des populations habitant les grands ensembles urbains, qui ont fait l'objet de beaucoup d'études ces dernières années.

Sylvette Denèfle * s'interroge sur la validité de telles recherches et sur la cohérence des données recueillies puisqu'on ne sait pas si elles témoignent de la culture d'un groupe spécifique ou d'un simple agrégat transitoire. Parlant de la population qu'elle a étudiée, celle d'un grand ensemble nantais qui rassemble des gens ayant des professions, des origines et des nationalités différentes, elle note que tous ceux qui travaillent ont leur vie rythmée par des horaires bien proches, que tous les enfants fréquentent les mêmes établissements scolaires... Tous regardent continuellement la télévision, tous ont des aspirations décoratives identiques que savent exploiter les grandes surfaces de meubles, pratiquement tous ont une automobile, rêvent de vacances mais plus sûrement et plus unanimement encore d'un pavillon avec jardin, tous rassemblent leurs espoirs dans des grilles de loto... tous attendent de sortir de leurs ennuis, tous « tirent le diable par la queue ». En bref, « les différences sont-elles ici plus marquées qu'entre le notable élu d'une petite commune rurale et l'ouvrier agricole, la femme du boulanger et celle de l'inévitable alcoolique sans travail, l'instituteur et le curé? Et pourtant la monographie villageoise ne semble pas troubler la théorie ethnologique ». A la pseudo-unité territoriale villageoise peut-on substituer une pseudo-unité résidentielle? Sylvette Denèfle s'interroge également sur la construction de l'objet étudié par l'ethnologie moderne, se demandant s'il faut rechercher les différences, les spécificités, ou bien prendre en compte l'ordinaire et risquer d'aboutir à la description d'une culture populaire dans ce qu'elle a de plus général, culture qui serait celle de la France urbaine de la fin du xx^e siècle.

La focalisation actuelle des recherches ethnologiques sur des pratiques culturelles banales (comme celles des « mémères à chat » par exemple) montre bien que la recherche tend aujourd'hui à privilégier l'analyse des rapports sociaux – pratiques, relations sociales et représentations. On a longtemps étudié des traits culturels que l'on étiquetait « populaires » par opposition à d'autres formes de culture. L'intérêt portait surtout sur la transmission, la diffusion, l'évolution et la survivance de ces

traits appréhendés d'un point de vue *etic*⁵ : étude des Cathé-
rinettes, des productions symboliques ouvrières, des formes de
sociabilité. Les processus de construction sociale de la réalité
semblent maintenant devenir la préoccupation première. La
culture est définie comme un univers mental, une vision du
monde, considérés dans leur cohérence propre en fonction de
l'intelligibilité que les acteurs ont de leur situation et des
contraintes qu'ils subissent de par leur position sociale. Dans
cette perspective, qui privilégie le point de vue *emic*, une grande
attention est donnée aux processus de la différenciation interne,
imperceptible de l'extérieur et parfois infime, mais essentielle aux
yeux des acteurs. De nombreux travaux, ainsi, examinent les
formes et les supports multiples de la différenciation sociale.

La mise en œuvre des distinctions

Comment se constituent et se définissent les appartenances,
avec quels éléments, quels « marqueurs » ? Comment se
construisent les identités collectives, selon quelles stratégies ? En
quoi ces formes sont-elles caractéristiques d'une culture popu-
laire ? Cette problématique axée sur les oppositions sociales per-
met de revoir dans une autre perspective certains domaines tradi-
tionnels des études sur la culture populaire : dialectes, mobiliers
régionaux, littérature orale, sociabilité paysanne et ouvrière, jeux
et sports, fêtes votives... Par exemple, on ne considère plus la fête
locale seulement dans ses fonctions manifestes et ses dimensions
symboliques, mais aussi pour ce que son déroulement révèle des
oppositions entre les divers groupes locaux, à différents niveaux
de segmentation : pays contre pays, village contre village, agri-
culteurs et gens du bourg, rouges et blancs. On cherche alors à
détecter les stratégies que les groupes et les individus mettent en
œuvre afin de valoriser leur identité. La fonction symbolique de
la fête ne renvoie pas seulement à une éthique populaire mais
aussi à l'expression des diversités sociales⁶. C'est ce qui permet à
Florence Weber⁷ d'affirmer que les fêtes locales « mettent
d'abord en scène les divisions de la population locale ».

Les recherches récentes sur l'identité locale montrent que
deux logiques majeures se mêlent dans ces problématiques⁸.
L'une traite de la représentation de cette identité et met l'accent
sur la construction et le contenu de l'image de référence. L'autre
porte sur les modalités du sentiment d'appartenance; elle privilé-

gie l'étude de la sociabilité, des modes d'insertion, des solidarités territoriales, de la variation des aires des différentes pratiques, afin de définir les espaces sociaux, qu'ils soient de structure segmentaire ou hiérarchisée. Le choix des unités de référence est très ouvert : il s'agit soit d'unités territoriales de dimensions variables, soit de configurations particulières construites par l'ethnologue pour rendre compte d'un phénomène culturel (par exemple, le monde du football, les élèves de l'Ecole Normale, les manifestants de rue, le personnel d'une entreprise, les détenteurs d'un savoir spécifique ou les « mémères à chat »!). La culture populaire se fractionne alors en une multitude d'expressions différentes qu'il est difficile de rassembler en un ensemble cohérent. Comment éclairer ces phénomènes culturels par les conditions sociales qui les ont engendrés en l'absence d'un groupe social de référence aisément identifiable? L'explication est alors cherchée du côté d'un principe unificateur des pratiques trouvées, dans le sens que les différents individus donnent à ces phénomènes, quel que soit leur groupe d'appartenance.

Référent local, référent universel

Une étude sur les matchs de football⁹ aborde de façon très pénétrante la culture populaire contemporaine sous un de ses aspects le plus familier, le plus proche et le plus répandu : un sport de masse, à la fois spectacle, ensemble de pratiques et support d'investissement symboliques. Bien que les auteurs ne l'emploient pas, le terme « populaire » est ici justifié. Il s'agit de la culture du peuple dans son plus grand nombre. Dans le stade, toutes les catégories sociales sont présentes même si les couches dominées sont les plus nombreuses. Ce phénomène possède la double qualité des cultures populaires d'être à la fois de grande extension (le football appartient à la culture mondiale) et de se prêter à des constructions de la réalité localisées et articulées sur les différentes strates sociales.

La spécificité d'une équipe de football est perçue à travers son style de jeu : il est « symbole d'un mode spécifique d'existence collective, [...] l'image stéréotypée enracinée dans la durée qu'une collectivité se donne d'elle-même [...]. Le style participe d'une mentalité ou d'un imaginaire collectif ». Au niveau le plus large, l'équipe de France se distingue par « sa vivacité », sa créativité, son intelligence, caractéristiques du « football champagne », du

« jeu à la française ». La vision du monde propre à la culture populaire marseillaise privilégie le goût du spectaculaire et l'équipe est composée de manière à pouvoir produire sur le terrain des actions d'éclat. A cette conception du jeu s'oppose celle de l'équipe subventionnée par la Fiat de Turin, la Juventus, qui s'inspire d'une autre vision du monde, celle d'une entreprise, rigoureusement organisée. La Juve a pour principe la simplicité, le sérieux, la sobriété, les « 3 S » de la famille Agnelli. A ce type, les auteurs opposent celui de Bernard Tapie, le nouveau président de l'Olympique de Marseille, qui a pris pour devise les « 3 R » : « rêve, risque, rire ».

Les spectateurs, selon leur catégorie sociale et leur style de vie, s'identifient à tel ou tel joueur. « A Turin, en 1984-85, beaucoup de jeunes et d'ouvriers préféraient l'avant-centre Boniek, le « cheval fou », fonceur et baroudeur, peu avare de ses efforts, à Platini, le stratège, le meneur de jeu et d'hommes, calculateur et évitant les gestes inutiles, qui recueillait davantage la faveur des cadres ». Ainsi, l'un des mérites de ce travail sur la passion du football est-il d'aborder un ensemble de comportements et de valeurs qui appartiennent à une culture populaire très largement répandue et délocalisée, tout en montrant les formes qu'elle peut prendre au regard des contextes culturels locaux. En fait l'agrégation d'éléments empruntés à des domaines différenciés (culture dominante, culture de masse, culture locale, culture de classe, culture du travail) ne serait-elle pas le propre des cultures populaires?

Malgré les apparences, le sujet de cette étude n'est pas différent de celui qu'observaient les ethnographes qui traitaient des coutumes, croyances et superstitions populaires d'autrefois. Le football est aussi, en effet, le lieu de pratiques magiques où l'on tente d'exercer une « efficacité symbolique ». « Parmi les joueurs actuels de l'O.M., c'est sans doute Alain Giresse qui a poussé le plus loin les applications de la loi de similitude : « J'ai une pièce, un cellier, chez moi, où je range toutes mes chaussures; j'en ai 50-60 environ. Chaque chaussure a son histoire. Je connais tous les matchs qu'a faits une paire de chaussures, et souvent j'en tiens compte [...] Il m'est arrivé de dire : Je prends ces chaussures parce qu'elles ont déjà fait un 0-0 [...] et effectivement, ça a marché [...] Inversement, avec une autre paire, j'ai pu jouer deux fois et me blesser deux fois, donc, je ne les mets plus. » D'autres joueurs enfilent toujours la chaussure droite avant la chaussure gauche, ou encore frappent leurs semelles, avant le début du match, contre les poteaux, pour amadouer le destin. Le choix des emplacements est aussi régi par des lois similaires : occupation de la

même place dans l'autocar qui mène au stade ou au vestiaire, coutume de débiter la partie, nous l'avons dit, du même côté du terrain (quitte à inverser cette pratique si le sort s'est montré défavorable). D'autres usages témoignent encore de cette même vigilance fétichiste : ne pas se raser lors d'un cycle de matchs de coupe (complexe de Samson), fixer la photo de son adversaire direct pendant les jours précédant une rencontre importante, etc.

Ce qui a changé, en revanche, c'est la façon de concevoir la recherche. Celle-ci se donne pour objectif de rendre intelligible un ensemble de comportements, d'attitudes, de croyances dont la cohérence n'est pas donnée *a priori*. Tâche d'autant plus délicate que les individus étudiés appartiennent à des groupes différents, qu'ils subissent des influences culturelles variées, qu'on ne les considère que dans une partie de leur existence. Ce sont là les difficultés propres aux travaux menés dans le cadre des sociétés dites complexes.

Les auteurs de l'étude consacrée au football à Marseille et à Turin ont choisi d'analyser un groupe qui joue un rôle important dans le spectacle du football : les supporters. Ils ont combiné à l'analyse de leurs comportements une étude de phénomènes plus proprement culturels, afin de dégager les points de croisement entre le champ sportif et les champs symboliques. Ils ont mis en évidence les correspondances et les associations que joueurs, supporters et public peuvent établir entre les divers registres de leur culture, très composite. Le football peut être alors « un condensé exemplaire de l'éthos qui modèle le monde urbain », offrir « une image idéale de la culture d'une ville, d'une entreprise », comporter « les caractéristiques saillantes de la société industrielle », servir de support à l'expression d'identités sociales et les catalyser, symboliser les drames, les joies, les étapes de l'existence, être un raccourci symbolique, un reflet idéal, un condensé exemplaire, une métaphore des univers collectifs dont on participe. Correspondance à double sens : si le football est pensé sur le modèle de la société, celle-ci emprunte au sport certains de ses modèles. Ceci est bien mis en évidence dans les propos d'un chef d'entreprise, J.-L. Lagardère, reproduits dans cet article, qui vantent l'acceptation de la compétition et l'esprit d'équipe : « J'ai eu la certitude que le modèle sportif est la clé de la réussite pour les entreprises qui se battent. » Analysé en terme de modèle de société et de cérémonies ritualisées, le football apparaîtrait comme un lieu moderne et populaire où s'expriment des rapports sociaux et des antagonismes fondamentaux, nécessaires à la représentation de soi et de l'autre.

Des savoirs pratiques

Les travaux récents sur les cultures populaires permettent-ils de préciser la notion de « culture populaire » ? Peut-on l'opposer à d'autres cultures : la culture savante ou la culture universaliste des classes dominantes ? La culture populaire, ce serait la culture de l'usage et du sens pratique, une culture de la tradition et de la mémoire issue de l'expérience, une culture enracinée et localisée, à la différence du savoir scientifique qui serait, lui, délocalisé. Elle aurait un caractère d'immédiateté, défini par l'appréhension opératoire des choses, par la participation du corps, par l'informalisme des communications (en opposition à l'abstraction et à la rationalisation) ¹⁰. Pierre Bourdieu dans *la Distinction* insiste sur le rôle joué par le « nécessaire » qui dicterait les choix et l'esthétique : la culture populaire subordonnerait la forme à la fonction, privilégierait le contenu expressif, le franc-parler, la familiarité et le laisser-aller. L'esthétique populaire donnerait la priorité à la substance sur les apparences, à la simplicité sur les « manières », au réel sur le symbolique, à l'être sur le paraître. La culture populaire paraît ainsi plus aisément caractérisée dans la différence qu'en elle-même. Les études sociologiques tendent souvent à définir la culture populaire comme lacune ou comme écart par rapport à la culture dominante, négligeant ainsi de chercher ce qui en constitue le fondement ¹¹.

Comment s'élabore une culture qui ne se constitue pas comme la culture savante ? Ne serait-ce pas justement du côté de la pratique, de l'usage qu'il faudrait chercher ? Dans une manière propre d'appréhender le monde, appréhension pratique qui nécessite des connaissances théoriques, systématiques ou explicites. L'ethnologie de la France a trouvé là un terrain en friche, peu exploré par les autres disciplines, sur lequel elle s'est engagée comme sur une nouvelle terre à découvrir. Les savoirs populaires ont constitué un nouveau champ de recherche : savoirs naturalistes, savoirs techniques, ouvriers et industriels, mais aussi savoirs sociaux ¹². Des études ont aussi été entreprises par exemple sur les savoir-faire verriers en Lorraine, le plâtre gros dans l'Aisne, la production de fromages à la ferme en Brie, la cisellerie/coutellerie de Nogent, les arts du feu en Franche-Comté, la parfumerie à Grasse. Le statut de ces savoirs a aussi changé. Autrefois considérés par les scientifiques, et les technocrates, comme des curiosités ou, plus souvent, comme des reli-

quats archaïques entravant le progrès technique, ils ont été réhabilités et promus comme partie précieuse du patrimoine culturel français, dignes d'être protégés, à l'instar d'une politique déjà mise en œuvre par les Japonais en faveur des « trésors vivants ». A ce changement de perspective les ethnologues participent en contribuant à faire connaître au public cultivé l'existence de ces savoirs.

Pourtant, ces savoirs sont déjà souvent inventoriés et publiés dans des guides et manuels de toutes sortes. Outre les innombrables livres de cuisine, il existe aussi les collections de livres de techniques qui se proposent de transmettre les savoirs de métiers artisanaux, destinés à ceux qui veulent réaliser eux-mêmes certains travaux (construire un mur, tapisser un fauteuil...). S'agit-il de compléter les lacunes, de défricher les domaines ignorés par les éditeurs de manuels? Que font les ethnologues lorsqu'ils se sont donné pour projet de recueillir et de sauvegarder des savoir-faire? Le plus souvent, ils dressent un catalogue de schémas opératoires propres à une technique donnée, ils établissent des règles à suivre, et s'ils ont eu un bon informateur, ils ajoutent des recettes d'efficacité. Ces recettes ne sont pas générales mais vernaculaires, car les savoirs étudiés sont liés à des contextes locaux et ont une efficacité dans le contexte spécifique d'un ensemble de pratiques culturelles localisées, adaptées à une qualité particulière de conditions matérielles et naturelles.

Mais ces recettes explicitées ne donnent pas pour autant la maîtrise technique, qui procède d'un savoir incorporé, le plus souvent indicible parce qu'il relève d'une mémoire qui n'est pas verbale. Mémoire des mouvements, mémoire des sens aptes à produire des évaluations, qui permettent d'obtenir, après correction, un résultat conforme à des normes pratiques et esthétiques, alors que les conditions et les éléments de départ ne sont pas toujours identiques.

On a pu croire que l'explicitation et la description des techniques étaient un moment critique dans la transmission des savoirs. Or, comme l'ont montré Geneviève Delbos et Paul Jorion ¹³, il s'agissait d'une illusion, car ce qui est transmis, ce ne sont pas des savoir-faire, mais du travail. L'apprenti apprend par frayage dans un milieu en faisant ses propres expériences. A défaut de devenir véritablement « l'un des leurs », l'ethnologue ne peut donc que s'en tenir à ce qu'on peut et veut bien lui expliquer. Mais l'objectif n'est-il pas autre? Il nous semble qu'il a mieux à faire que des manuels rationalisés, fussent-ils de qualité. Il lui faut montrer que ces savoirs pratiques ne se limitent pas à des savoir-faire, c'est-à-dire à des modes d'emploi; qu'ils ouvrent

l'accès à une certaine forme de culture commune à une collectivité qui y trouve ses points de repère et un ensemble de significations diversement partagées mais susceptibles de constituer un territoire commun. Une recherche sur les savoirs populaires et les savoir-faire ne trouvera sa pleine mesure que si elle associe l'analyse de la construction du monde concret à celle du monde social.

On se donnera ainsi les moyens de décrire positivement les cultures populaires, avec leurs logiques et leurs imaginaires propres, sans les référer nécessairement à d'autres formes de culture. La relation entre ces différents aspects des cultures populaires n'est ni évidente ni perçue par les acteurs sociaux. C'est à l'ethnologue de la révéler après avoir noué les fils conducteurs, détecté les analogies et analysé la dimension symbolique des phénomènes.

Alain MOREL
Anne-Marie THIESSE

Culture et universalité du particulier

Hors ou à l'intérieur des grandes catégorisations sociales de la culture – qui se réfèrent à des ensembles ethniques généralement étendus, appréhendés dans leur totalité, à des religions dominantes, aux classes économiques, aux régimes nationaux... – il semble bien qu'on soit en droit d'évoquer la notion de culture particulière, ne serait-ce que pour s'interroger sur sa consistance et sa validité, lorsqu'on considère des réalités étroites, partielles, incluses telles que l'univers mental et pratique des chasseurs en telle partie de l'Europe, de la génération française de la décennie 1965-1975, des mœurs propres à tel établissement ou corps professionnel, ou de l'esprit ambiant d'un territoire rural étroit.

L'ethnologie n'a pas, dans sa confrontation avec des groupements humains fortement individués et intérieurement différenciés, rencontré dans la question de l'existence sociale du particulier un tourment épistémologique très vif. Au-delà du champ des cultures premières, l'analyse des cultures qui nous sont le plus proche et les interrogations sociologiques plus générales, corrélatives, sur la nature et le fonctionnement de la culture demandent que soit accordée une attention soutenue à la notion de culture particulière, ne serait-ce qu'en raison de l'importance des travaux qui implicitement l'évoquent par leur objet.

Une définition négative et une désignation arbitraire des cultures particulières.

La notion du particulier présente ici ne répond pas aux stricts termes de la définition de la logique aristotélicienne de la classification qui ordonne les êtres en suivant la gradation consacrée des genres, espèces et différences spécifiques. Puisque la nature même du particularisme est ici en examen, puisqu'il s'agit d'une certaine manière d'un propos général sur le particulier, la notion ne peut être posée que sous une formulation opératoire. La définition adoptée est négative, et générative. On se réfère aux manifestations, plus, aux formations de culture qui ne sont pas rapportées aux « grands » facteurs ou composantes (si l'on adopte un point de vue objectiviste), ou aux « grandes » catégories (si l'on adopte un point de vue idéaliste) parmi lesquelles on note plus spécialement la classe sociale (culture ouvrière, culture bourgeoise, aristocratique...), les populations sociales déterminées par le sexe, la dualité rural-urbain, la religion (les monothéismes mondiaux, ou leurs grandes fractions, tel le protestantisme), ou les grands ensembles ethniques, nationaux (étatiques ou non).

La particularité, au sens ici adopté, ne doit être réduite *ni au microscopique ni au local, et pas davantage aux groupes organisés, institutionnalisés ou non*, même si ces caractères sont susceptibles d'entrer dans la description de certaines manifestations de culture particulière. Une culture, « temporelle », de « génération », par exemple, tout en couvrant l'ensemble des classes d'un ensemble de nations, exclut tous ces critères. Elle ressortit néanmoins au particulier, au même titre que l'espèce de culture, d'un ordre combien différent, qu'est celle des « Ulmiens »¹ ou de la collectivité des « Khâgneux », exemples pris dans une étroite partie de la société nationale française.

Les cultures considérées concernent donc des populations d'individus issues du même moule culturel, dont l'agglomération sociale varie considérablement : de la dispersion spatiale et sociale extrême à la concentration dans un micro-groupe territorial compact et institutionnalisé, ou de l'imprégnation commune dans un climat éthique diffus, international, à la culture fermement structurée d'une secte. La notion de culture retenue ici est délibérément la plus extensive. Elle assure un continuum entre les cultures dont l'articulation avec l'univers social étendu est immédiate (c'est le cas de la culture de génération) et celles qui

sont le propre des entités les plus minuscules telles que la culture de telle « entreprise » ou, à la limite, de telle famille nucléaire. Cette continuité des formes se transcrit notamment dans la *continuité des disciplines* qui les appréhendent, de l'anthropologie sociale et de la psychologie sociale : la cohérence de cette connexité n'est pas problématique pour des esprits comme Marcel Mauss ou Claude Lévi-Strauss.

Dans la conception ici formulée deux catégories de culture particulière peuvent être distinguées sous le point de vue de la *densité d'organisation* :

a) La culture de populations composées d'individus qui sont soumis à une ou plusieurs conditions sociales communes. Ces individus ne sont pas organisés (dans le cas extrême, ils ne se connaissent ni ne se rencontrent et pourraient même ignorer que leur cas n'est pas singulier) : on peut mentionner pour illustrer cette catégorie les aristocrates émigrés isolés en Angleterre à l'époque de la Révolution Française, les gardes champêtres, les grands voyageurs et explorateurs, le chasseur solitaire d'aujourd'hui, tous acteurs dont l'historien et l'ethnosociologue s'efforcent de cerner la condition et le style d'être.

b) La culture de populations d'individus appartenant à un même groupe organisé selon une ou plusieurs dimensions d'organisation. Parmi celles-ci on pense à celle de la production et de l'échange et, par exemple, à celle de la profession en ses divers degrés d'intégration : les professions fermées, comme celle des cheminots, telles que les décrit C. Paradeise ², le compagnonnage, les grands corps de l'Etat français; dans le voisinage de la profession, on notera les écoles et autres institutions de formation, qu'il s'agisse d'établissements dont la fonction consiste à imprimer une culture préparant à des rôles sociaux, c'est le cas des Ecoles d'arts et métiers étudiées par Denys Cuche *, ou de lieux d'enseignement moins spécialisés, voire résiduels, comme les collèges d'enseignement technique observés par J. Testanière ³. Le champ social religieux soumet à l'observateur maintes formations qui s'insèrent régulièrement dans les organisations majeures, ou qui s'en détachent : communautés, confréries, sectes, églises...

Deux critères, touchant respectivement à *l'espace et au temps*, viennent se combiner avec ceux qui fondent les deux précédentes catégories (la communauté de condition, sans organisation, la communauté d'organisation).

Les cultures particulières peuvent être inscrites dans un *espace*, continu ou discontinu, dans la fixité ou le mouvement : aux populations non organisées est associée la notion « d'espace », ou « d'aire » (espaces constatés à l'intérieur desquels s'insèrent ou

entre lesquels se meuvent les populations culturelles soumises à des conditions sociales analogues – les ouvriers mobiles du bâtiment de tel pays, les réfugiés politiques de ce même pays installés en tel autre). Aux populations organisées est associable la notion de *territoire* (espace traité socialement) puisque maints groupes « intégrés » cherchent dans *l'aire* où ils exercent à s'assurer des points reconnus d'établissement. L'inscription d'une population culturelle dans un espace limité fonde la notion de *culture localisée*. Une distinction qui n'est pas purement scolastique s'impose. Cette culture localisée peut être attachée à une simple *population sociale localisée* (les émigrés de la Révolution en Angleterre) dans une aire de distribution (non collectivement adoptée ou gérée), dans une aire « de fait »; elle peut en revanche être attachée à une *formation sociale locale* qui « s'assimile » à son espace de distribution, qui en fait une aire socialisée – un « territoire » (la colonie des « Pieds noirs » en Algérie) ⁴.

L'attention portée aux formations locales est familière dans la tradition ethnologique classique. Elle se retrouve dans les entreprises nouvelles de l'ethnologie et de la sociologie des faits culturels qui s'appliquent aux sociétés complexes. On voit se multiplier les recherches qui tendent à cerner des formes de culture locale (cultures au sens où elles composent un fonds qui est commun et communiqué) : culture paysanne des terroirs, culture de formations urbaines individuées, et plus généralement « esprit des lieux » pour reprendre le titre expressif de la synthèse d'un ensemble récent d'études conjointes de « localité », intéressant la France contemporaine ⁵.

Le temps est une autre dimension remarquable de la particularisation. Un climat particulier est susceptible d'affecter de manière temporaire, partiellement réversible, des segments de l'histoire d'une culture. Un ensemble de manières de faire, de sentir et de penser ont, par exemple, individualisé en maints pays les années vingt, les « années soixante-huit ». Un état du temps (« un air du temps », et l'on pourrait dire « un climat » si la science météorologique ne réservait le terme à des propriétés de longue durée) caractérise telle période, influençant collectivement des sujets de la culture, qui dans le futur ne seront certes plus ce qu'ils étaient auparavant mais qui seront loin d'être néanmoins, dans ce même futur, ce qu'ils étaient au cœur de la période considérée. Parmi les sujets d'une conjoncture culturelle, les « générations » dont une phase de formation (d'apprentissages scolaire, professionnel, politique, etc.) coïncide avec ladite conjoncture sont à l'évidence les plus affectées ⁶. Si elles « évoluent » et « se rangent », il n'en reste pas moins, comme le dit

l'observateur de bon sens, qu'elles ont été « profondément marquées par la période ». L'affirmation même du caractère temporaire, passager, de certains arrangements culturels du moment n'exclut pas la reconnaissance de l'assemblage des moments dans les plus amples mouvements de l'histoire, que cet assemblage soit déterminant ou connexe 7.

La durée et l'instabilité des cultures temporelles particulières sont variables : entre la limite de la mode quasiment réversible et celle des cultures associées à des moments cruciaux de changement socio-culturel, entre, par exemple, une succession antithétique d'agnosticisme neutre et diffus et de religiosité active dans le laps de quelques décennies et les renversements durables des rapports à l'enfance, confinant aux mouvements séculaires de civilisation.

En bref, les cultures particulières telles qu'elles sont ici définies sont propres à des « populations » dont les sujets ont en commun un ou plusieurs des traits suivants. Ils sont exposés à une même « situation » ou « environnement », ou « milieu » social à l'intérieur ou en marge des grandes populations discriminées par une division sociale capitale (classe, religion...). Cette condition est suffisante pour fonder une configuration de *culture commune* (n'impliquant pas nécessairement une communauté de culture, ce qui est le cas d'une juxtaposition des sujets, sans intégration particulière). La condition objectivement commune peut être associée à une situation définissable dans le temps : une conjoncture culturelle, un « courant » culturel, un « mouvement » inscrit limitativement dans une plus longue évolution. Elle peut être liée à un espace commun sans ou avec conscience de communauté de sort, sans ou avec rapports entre les acteurs (une illustration du premier cas, qui n'est pas d'école, serait la commune culture des ermites contemporains dont Serge Bonnet a révélé l'existence dans l'espace urbain français 8. Enfin ces populations qui partagent une condition de similitude (dans la juxtaposition spatiale ou non) peuvent appartenir à des ensembles organisés. On sait l'affinité entre identité de sort et organisation de consorts qui est partie intégrante du fait social. L'organisation peut dans un cas être la résultante d'une communauté de position et de culture : le syndicat, produit de la condition ouvrière, ou certaines agrégations délinquantes suscitées par la marginalité (organisations secrétant à leur tour une culture). Dans d'autres cas l'organisation préexiste en quelque sorte, antérieure à la culture, souvent reçue de la société globale, et détermine chez ses membres la communauté des manières culturelles : la culture locale villageoise engendrée par l'organisation villageoise, ou la culture d'école par l'institution scolaire.

Subordination ou autonomie du particulier

L'examen des rapports, de subordination ou d'indépendance, entre les traits ou arrangements particuliers et les divisions majeures, consacrées par la représentation savante de la culture ⁹ est immédiatement lié à la question : *que cherche-t-on dans l'étude de formations culturelles particulières?*

Selon une première conception les formations culturelles particulières peuvent être comprises et traitées comme des manifestations accessoires dans des compositions éminentes, faites de dichotomies à l'intérieur d'un arbre classificatoire où chaque catégorie est exclusive des catégories de même rang. La diversité des entités périphériques renvoie alors à l'unité qui les subsume : derrière la différence, l'identité.

A l'opposé, les formations culturelles particulières peuvent être aussi comprises (dans une appréciation des puissances et des autonomies du fonctionnement) comme faites de différences qui concurrencent jusqu'à les éclipser les caractères imputés aux déterminations et principes culturels majeurs (ou majorés). Les différences comprises comme périphériques et subsidiaires dans la première perspective tendent ici à devenir centrales (ou, plus exactement, focales).

Chacune de ces deux perspectives opposées se manifeste dans l'étude ethnographique ou sociographique des formations particulières.

Première figure : le spécifique s'efface dans le générique

Selon la première orientation, l'entité concrète observée – une collectivité villageoise française par exemple – est traitée comme représentative de la catégorie d'ordre supérieur qui est censée l'intégrer : l'ensemble des communautés paysannes françaises. L'entité étudiée est considérée comme un individu représentatif de l'espèce – la société villageoise d'une certaine région française – elle-même représentative d'un genre – la société paysanne française. L'étude, aujourd'hui classique en France, de Bernot et Blancard sur *Nouvelle, un village français* ¹⁰ relevait de cette orientation, indépendamment de sa finalité de démonstration méthodologique, inaugurant une nouvelle ethnographie de la

France rurale, après la Seconde Guerre mondiale. Ses inspirateurs n'ignoraient pas la forme et les limites de généralité de leur entreprise. A preuve l'influence qu'a exercée Claude Lévi-Strauss sur le choix opéré ultérieurement par Laurence Wylie d'un village du Sud ¹¹ comme pendant du village du Nord – décrit par les précédents auteurs. Dans cette première perspective, le modèle d'analyse appliqué est celui de l'étude expérimentale qui porte sur certains phénomènes – le mécanisme de la marche par exemple – ou de la description naturaliste d'une espèce – animale, minérale,... – à partir d'un seul cas minutieusement décrit. L'entreprise est appuyée sur l'assurance que peuvent être tenues pour négligeables les variations entre les représentants d'une même classe d'objets. La formation culturelle concrètement individualisée est traitée comme spécimen d'une culture dont on pose implicitement qu'elle est plus générale. La monographie de village (l'argumentation vaudrait pour la monographie de ménage) met en lumière le « composé » d'une société locale et d'une culture paysanne au sein d'une société complexe. Cette combinaison, qu'elle soit comprise comme organisation, fonctionnement, structure, etc., est l'espèce sociale et culturelle véritablement cernée dans l'opération alors que l'observateur peut paraître immergé dans l'univers du particulier. Les différences qui ne laissent pas d'apparaître avec des formations analogues sont traitées comme des variations qui masquent les composantes majeures communes. Pour ne pas être restrictif, il faut préciser que le composé culturel visé ici n'est pas nécessairement l'ensemble villageois, comme organisation, mais peut être un des éléments de culture paysanne (coutume, rite, norme de comportement...) observable en milieu villageois.

La monographie, étude d'une formation individualisée, peut donc être au service de la généralisation. Derrière le particulier est visée une espèce. Elle n'exclut pas la comparaison explicite ou implicite, avec des formations analogues mais la référence à d'autres cas particuliers et l'identification des différences concourt à une généralisation par mise en relief de caractères communs. Il en est de même de l'étude systématiquement comparative lorsque celle-ci aboutit, elle aussi, à faire ressortir des différences qui sont données seulement comme des variantes d'une forme maîtresse, comme des modulations secondaires qui apportent une solution à un problème identique, de même que des synonymes expriment en une pluralité de manières une commune unité de signification. A la limite la variété peut être tournée en argument de l'unicité culturelle. Ainsi en est-il avec l'appel au paradigme de la France culturelle unique par sa diversité même (la France aux innombrables fromages...).

Seconde figure : l'exaltation de la singularité

L'étude monographique d'une entité individualisée telle qu'un village ou une corporation (qu'elle soit incorporée ou incorporable dans une analyse comparative) peut, il faut le répéter, aboutir à établir les caractères originaux de la forme étudiée. Mais à l'inverse l'identification de la particularité peut aller jusqu'à l'affirmation de la pure singularité : l'entité observée n'est le spécimen que d'elle-même.

La distinction des orientations « généralisante » et « particularisante » ne coïncide pas avec une distinction de programme d'observation, monographique ou comparative; elle repose sur une divergence des orientations ou conclusions d'analyse qui selon les cas font ressortir l'unité d'un arrangement culturel (processus, configuration de traits, configuration de facteurs) ou au contraire sa différence irréductible, par rapport à des catégories capitales qui ont pu inspirer le choix même de la chose, particulière, observée. Que l'on considère l'une ou l'autre figure, de la spécificité dépendante ou de l'autonomie, il faut donc ne pas se dissimuler que pour une bonne part il est question sous l'analyse de l'*orientation* de l'analyste dont on sait la capacité à infléchir l'examen et l'interprétation des données.

Les tempéraments s'opposent, d'une anthropologie et d'une sociologie qui par ferveur théorisante, sinon dogmatique, inclinent à chercher et découvrent les grandes classes de phénomènes, les facteurs, régularités et organisations impériales dans les miettes du réel, et d'une anthropologie ou d'une sociographie dont la propension est de quêter et dégager d'irréductibles originalités.

Il faut remarquer que dans la première perspective, le modèle de la classification hiérarchique, univoque et unique imprègne les représentations les plus radicales en dépit des progrès de la théorie de la classification et des techniques de l'analyse classificatoire qui introduisent une notion de pluralité et de relativisme par le croisement de multiples critères et fournissent des arguments aux tenants de l'autre approche.

Il est une circonstance méthodologique où les formations particulières, incorporées dans une procédure comparative, sont mobilisées pour apporter un appui discutable à la conception d'une classification hiérarchique fondée sur les composantes sociales majeures (ou décrétées telles) de la culture. Il s'agit du cas où l'on s'efforce d'estimer dans quelle mesure et sous quelle

forme chaque condition sociale majeure (ethnie, classe, religion...) intervient pour déterminer des faits et des physionomies de culture. On opposera ainsi l'ouvrier britannique protestant à l'ouvrier allemand de même affiliation confessionnelle, et parallèlement les ouvriers catholiques de chacun des deux pays, pour avancer une estimation des forces respectives de la condition religieuse et de la condition socio-ethnique à classe sociale maintenue constante. Ce jeu d'équations peut être théoriquement établi puisque tous les cas de figures nécessaires sont disponibles dans la réalité : dans l'exemple précédent, on a des ouvriers catholiques dans le Royaume Uni et en Allemagne. Or, en cette circonstance « d'expérimentation naturelle » les combinaisons les moins fréquentes sont souvent concrétisées par des minorités dont la parenté avec les ensembles particuliers tels qu'ils sont ici définis est très étroite, qui se distinguent à la fois par les conditions de leur installation, leur situation et leur organisation dans la société qui les englobe : colonie, ghetto, corporation de fait ou de droit... Cette circonstance particulière introduit une asymétrie dans la comparaison ¹².

L'exemple de l'ensemble minoritaire évoqué ici comme l'une des sortes d'ensemble particulier illustre le problème de l'éventuelle discontinuité entre une culture particulière et la culture parente qui paraît la subsumer.

L'attention au particulier comme attention au processus de la particularisation.

Deux orientations, et deux finalités, de recherche qui ont trait aux formations culturelles particulières viennent d'être rappelées : selon la première l'universel est visé sous les dehors du particulier, selon la seconde l'attention est portée sur la différence irréductible. En deçà des interrogations définitives sur l'unité et la différenciation l'on peut examiner les formations particulières en vue de mieux saisir les processus de leur naissance et s'interroger sur les sources mêmes, et sur l'universalité de la différenciation, en d'autres termes, sur la *particularisation* comme phénomène général, digne donc d'attention scientifique. On peut s'appliquer à discerner par quels mécanismes socio-culturels les différences mineures ou essentielles naissent et s'entretiennent, tant de l'intérieur que de l'extérieur, tant en vertu de déterminations matérielles du comportement où l'inven-

tion, subjective, occupe peu de place, qu'à la faveur d'un travail, symbolique, de représentations et d'intentionnalités collectivement exprimées.

Grâce à cette démarche il s'agit de détecter le jeu ou une partie du jeu qui engendre les fameux « produits de l'histoire » dont si souvent il est affirmé implicitement qu'ils relèvent d'une contingence négligeable.

La particularisation par les déterminismes ordinaires de spécialisation

Comment agissent donc les conditions qui engendrent la différence? Sont d'abord distinguables des processus « de réponse primaire » de particularisation, réactions immédiates à des contraintes de situation, et des processus « intentionnels », manifestations symboliques actives ou réactives de différenciation, plus ou moins explicites.

En premier lieu, en effet, les formations particulières procèdent des réponses apportées de manière semblable et mécanique à des *situations semblables*. Certaines « réponses » découlent des rapports primaires, les plus automatiques entre l'individu et le milieu particulier, rapports qui peuvent s'analyser comme relativement indépendants des interactions liées aux conditions sociales propres à ce milieu : les comportements entraînés par une certaine espèce de conditions techniques de travail, de liaison objective entre tâche et rétribution, d'environnement physique... D'autres réponses, nombreuses, sont subordonnées aux conditions d'interaction propres à la situation collective qui est le sort d'un ensemble particulier, interaction qui s'élabore dans la continuité, de répétition ou de contraste, des conjonctures auxquelles ledit ensemble a été successivement exposé. On reconnaîtra, par exemple, que l'histoire et le présent culturels de la population des mineurs du charbon sont le produit d'une situation, et d'une succession de situations, faite de conditions techniques spécifiques, de rapports institutionnels, formalisés ou informels, inhérents à une certaine organisation de la production et du travail auxquels viennent s'adjoindre des formes institutionnelles elles-mêmes engendrées par l'interaction à l'intérieur du groupe de mineurs ou entre les groupes des exploitants et des mineurs.

En second lieu, un groupe social, quelle que soit sa taille, est animé par un autre automatisme de particularisation : il est conduit, par la médiation de ses acteurs, à se distinguer d'une manière expressive d'autres populations. Les institutions cultu-

relles que détermine le rassemblement social sont inséparables des processus symboliques de distinction, active et passive, du groupe. Le groupe assume des actions pratiques collectives, identitaires, de singularisation, de nature défensive ou dominatrice et (souvent de manière simultanée) il se différencie par des opérations essentiellement *symboliques* conscientes ou inexplicites. Par ailleurs, il subit de la part de groupes coexistants, antagonistes ou adjacents, une pression à l'altérité puisque ces formations tendent, pour continuer à s'individualiser, à lui assigner une image distinctive.

Les coutumes et les rites des écoles, des corps militaires spécialisés, procèdent, pour une part, de cette double détermination de particularisation active. L'autorité dont dépendent ces formations les distingue formellement en leur attribuant des insignes; les formations concurrentes leur appliquent une image dépréciative contre laquelle elles doivent réagir, en la dépassant par l'hyperbole ou en l'effaçant par antithèse. Le dépassement par l'hyperbole se rencontrait chez les étudiants parisiens des Beaux-Arts qui forçaient à l'extrême le style négligé, bohème, associé à l'image publique de l'artiste; et le même excès se remarque parmi les bandes de jeunes gens qui se trouvent tenues de semer la terreur dans les bals populaires pour soutenir leur réputation. A l'inverse, l'effacement d'une image négative par son antithèse est décelable dans le comportement de surcorrection que relève Bernard Gardin ¹³ dans la langue ouvrière des tracts syndicaux qui pêche par excès, par crainte de faillir aux règles du bien parler ou dans le style collectif d'indiscipline que Denys Cuche ¹⁴ observe chez des élèves des écoles d'ingénieurs des Arts et Métiers et dont il trouve l'origine dans une opposition à la puissante volonté moralisatrice de l'autorité scolaire durant la période de création de l'institution.

La particularisation de rupture antagonique

Le processus et l'état de particularisation sont spécialement accentués lorsque le mouvement différenciateur, atteignant un maximum, est le développement ou l'entretien d'un état d'opposition. Il ne s'agit plus alors du mouvement de *spécialisation* mais d'un mouvement d'*antagonisme*; il n'est plus question de « chapelles » mais de « sectes », plus question de distinction mais d'affrontement. La dialectique du même et de l'autre fait place à une dialectique de l'autre et du contre.

Les faits culturels de rupture et leurs conséquences sur les

formations restreintes n'ont pas toujours le caractère de faits organisés. Les petites fluctuations de génération (style de l'indiscipline civique des années soixante-dix en France et retour au moins partiel, dans les années quatre-vingts, à la soumission à des régulations et règles collectives), les modes (qu'il s'agisse du style politique, du rapport à la nature ou à l'argent) qui touchent aux manières d'être quotidiennes sinon aux plus profondes dispositions socialisées alimentent l'analyse des variations temporelles fondées sur l'opposition : rupture, décrochage, déviance, atypie...

Les formes *organisées* de l'opposition offrent un matériau que les ethnosociologues, regardant le présent ou le passé, ont abondamment traité. On peut soupçonner que la nature de la particularisation antagonique organisée (mais aussi de l'antagonisme non organisé) varie selon que l'opposition de la formation en rupture est le produit d'une dissidence, d'origine interne, au sein d'un ensemble relativement unitaire (la secte, la « faction », le parti scissionniste issu d'une tendance minoritaire, les minorités régionalistes en rupture avec une culture nationale dominante), c'est-à-dire le détachement antagonique d'un groupe par rapport à un ensemble parent, ou qu'au contraire elle est une manifestation d'opposition à un groupe extérieur, qui vise à la rupture de liens de similitude, de réciprocité ou de dépendance (la minorité des Carbonari, les groupes et « groupuscules » militants des mouvements nationalitaires en situation coloniale...). Toutefois les traits repérables à la fois dans les groupes du clivage interne et dans les groupes de l'affrontement externe sont probablement les plus visibles. Ainsi en est-il de l'ascèse, du loyalisme, du surinvestissement emblématique des minorités oppositionnelles.

S'appliquer à comprendre un processus de particularisation, c'est se donner des moyens de comprendre les conditions d'apparition et en partie celles de la perpétuation de formes culturelles qui, sinon, risquent d'être rapportées à l'aveugle aléa ou à l'histoire indéchiffrable.

La dynamique de fonctionnement, de reproduction et de transformation des cultures particulières : sa connaissance est-elle instructive?

L'analyse des formations culturelles particulières offre un moyen, dont il faut voir s'il est unique, ou au moins excep-

tionnellement efficace, de détecter les processus de la permanence et de la modification de la culture.

Les formations particulières peuvent être regardées comme des laboratoires d'expérimentation naturelle offrant des matériaux qui, par leurs dimensions, sont plus aisément collectables et manipulables que les données intéressant de vastes ensembles sociaux. Il serait irréaliste de méconnaître cet aspect prosaïque de la pratique. Ce qui dans le champ social est petit n'est pas nécessairement ce qui scientifiquement est le plus précieux, mais c'est ce qui peut offrir un objet de recherche au moindre coût.

Indépendamment de cette considération il demeure légitime de se demander si une certaine compréhension des processus de transformation culturelle dans des milieux étroits, dissociables en une large partie des grands mouvements, offre exclusivement l'intérêt d'une connaissance de phénomènes locaux ou conjoncturels ou, au contraire, si elle est capable d'aider à l'appréhension des permanences et des transformations globales majeures. Découvrir des transformations et des permanences dans ce qui est isolé ou éphémère, connaître par exemple les variations, d'une période étroitement délimitée à une autre, des comportements sexuels ou alimentaires ou des rapports à l'autorité dans une classe d'âge peut contenter une certaine curiosité et donner de précieux moyens pour l'action. Cela est-il susceptible de nous apporter un autre savoir ?

Sur un premier registre, les phénomènes culturels particularisés peuvent, en certaines circonstances seulement, offrir la *reproduction miniaturisée de processus* qui se développent à l'échelle des sociétés humaines étendues, « complètes », qui conjuguent la totalité des fonctions sociales.

C'est frôler la tautologie que de noter, propos classique, que les ensembles sociaux et culturels partiels ne peuvent être assimilés à des formations « complètes », sinon autarciques, de la population humaine puisqu'ils ne s'ordonnent pas par rapport à la totalité des multiples univers et aspects selon lesquels se règlent un fonctionnement social et les agencements culturels connexes : l'économique, le politique, le religieux, la formalisation institutionnelle, l'hétérogénéité sociale, la temporalité historique... Cette différence fonde les limites d'une transposition. Il est toutefois possible de remarquer des identités et des parentés entre certains processus qui sont en œuvre dans les deux espèces, alors même ou parce que ces processus ne mettent pas en jeu des relations entre toutes les dimensions qui sont présentes dans les formations sociales complètes. Cette identité se rencontre par exemple dans le phénomène de la progressive institutionnalisa-

tion formelle des rapports sociaux observable aussi bien dans les formations et mouvements globaux que dans des mouvements et formations partiels ¹⁵.

La transposabilité peut être également attendue dans l'analyse des processus de transformation que l'on peut interpréter comme des ajustements qui ont pour effet de préserver l'essentiel d'un donné socio-culturel. Anne Raulin *, par exemple, montre comment la minorité chinoise du XIII^e arrondissement de Paris entretient son unité sociale et sa cohérence culturelle en annexant des pratiques de consommation, des célébrations de fêtes propres à la population de tradition française. La même addition d'éléments, on le sait, se constate dans la rencontre des grands courants de civilisation. Le culte chrétien cumule ou fusionne des fêtes issues de la tradition judaïque et des fêtes inscrites dans un courant indo-européen.

Les autres figures multiples de la transformation des cultures évoquent les mêmes capacités de transposition entre formation particulière et formation majeure : union de deux flux culturels dans un syncrétisme plus ou moins asymétrique ou dans une création concentrée sur leurs seuls traits communs ¹⁶, résistance à la disparition et inauguration des formes culturelles nouvelles avec l'utilisation symbolique d'une tradition qui a perdu son utilité initiale ¹⁷, extinction des cultures ne laissant derrière elles que des vestiges voués à l'effacement ou à l'annexion par des cultures extérieures. Dans la mesure où une fraction du fonctionnement de la formation particulière se manifeste, sous l'espèce d'éléments symboliques, il est naturel que se reproduise chez elle une bonne part des transformations lisibles dans des ensembles sociaux plus vastes. Que la langue s'actualise dans un message universel ou dans un message restreint, la grammaire est la même.

Délibérément sont esquissés ici des transferts entre la connaissance de processus observés dans des champs particuliers et celle des processus observés dans les champs globaux qui ont trait aux transformations plutôt qu'au fonctionnement ou à la morphologie, propres à un état relativement stable – mieux vaudrait dire répétitif. Les similitudes morphologiques (divisions des rôles, rapports avec l'extérieur, etc.) entre mouvements ou groupes particuliers et mouvements ou formations majeures sont manifestes et elles signalent des correspondances de pratiques et de représentations.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le risque d'identifier à l'excès des homologues entre formations particulières et formations sociales totales, que ces homologues mettent en coïncidence

les modèles de fonctionnement globaux des deux formations ou certains processus inscrits, plus étroitement, dans l'ensemble du fonctionnement et des transformations de chacune d'elles. Les formations particulières s'offrent à un autre emploi, plus sûr, pour aider à la compréhension des formations globales. Sur un second registre elles peuvent servir à éclairer ou signaler *une partie d'un processus plus général*, sans le reproduire pour autant en sa totalité. Un mouvement de culture « subjectivisé » tel qu'une modification de comportement dans le travail, qu'on le considère comme déterminant infinitésimal, comme reflet, ou comme corrélat dans une interrelation causale complexe, est susceptible de signaler un mouvement de plus grande ampleur. Ainsi, aujourd'hui, est-il possible, sur le terrain de la sociabilité, de scruter dans leurs aspects les plus discrets les manières d'être et de faire, et leurs transformations, des groupements humains divers qui se forment autour des animaux et d'observer par exemple des modifications beaucoup plus générales du rapport de l'homme à l'animal, et probablement des relations réciproques homme-animal¹⁸. La recherche d'une analogie entre le climat particulier, la conjoncture culturelle de sociabilité intense, qui s'est développée autour des animaux dans de grands pays industrialisés et les transformations éventuelles des rapports sociaux dans l'ensemble des sociétés totales serait vaine et risible. L'animal n'est pas nécessairement et exclusivement le remède de l'anonymat ou de l'anomie des vastes concentrations urbaines. Mais la remontée du fait particulier à la région des phénomènes globaux peut être tentée. On peut par exemple avancer l'hypothèse que les nouveaux rapports avec l'animal de compagnie ont leur place dans un mouvement de civilisation beaucoup plus étendu où s'exalte un culte de la vie individuée qui ne s'analyse pas simplement en termes d'une substitution « démographique », de compensation, de l'animal à la présence de l'enfant ou d'un remplacement, sous la pression de l'isolement, de relations de compagnie entre adultes. L'exemple est allusif, voire fragile. Mais les analystes de l'histoire de la culture, Norbert Elias ou Michel Foucault pour n'en citer que deux, invitent à tenter ces dépassements de la constatation tautologique que le particulier est fragment du général¹⁹.

Les mouvements sociaux particuliers offrent peut-être un terrain d'observation des plus propices à la démonstration de la possibilité d'adopter un mode d'interrogation « ascendante ». Un mouvement particulier – concrétisé dans une secte, un ordre religieux ou un parti politique nouveau, etc. – peut, on le sait, exprimer la réaction inventive à une transformation globale tout

autant que représenter une résistance conservatrice. Les historiens devinent dans la naissance du mouvement franciscain au XIII^e siècle une réaction de cette espèce : réaction à une ambiance d'accumulation temporelle dans le contexte de l'activation d'une économie marchande européenne. Le déchiffrement des utopies sociales possède la même vertu. La minorité offre une information sur la majorité puisqu'elle est influencée, informée, par la majorité et que, également, comme l'a argumenté Serge Moscovici, elle informe, activement, la majorité ²⁰.

Circulation culturelle entre les unités particulières et les formations sociales principales

Hors d'une utilisation analogique (du tout ou du processus particulier, au tout ou au processus global) et d'une utilisation à des fins de signalisation (en quelque manière métonymique) les phénomènes culturels particuliers peuvent être directement sollicités sous un autre aspect : celui de deux mouvements de fabrication culturelle, l'un se développant du particulier au global, mouvement qu'a évoqué la précédente réflexion sur le processus de particularisation, et l'autre procédant d'une unité capitale à une unité particulière.

En considérant le devenir de cultures particulières et en s'attachant plus spécialement à analyser leur disparition (cf. Patrick Prado *), on peut opposer notamment deux formes de celle-ci.

La disparition de la première forme s'opère *par exaltation* – la formation particulière engendre une formation nouvelle, dominante, qu'elle envahit tout entière et dans laquelle elle se transfigure. La secte devient église, l'hétérodoxie religion, le réseau de la résistance patriotique parti national, le noyau conquérant État, l'impulsion révolutionnaire régime.

La seconde espèce est en sens opposé *l'absorption* de la formation particulière autonomisée, qui se fond dans la masse. L'un des cas les moins complexes de cette absorption est probablement celui de la banalisation d'une pratique initialement localisée (la pizza, pratique culinaire des Méridionaux pauvres de l'Italie, liée à un territoire et à une classe, devient en France ²¹ pratique de migrants, entrepreneurs, qui répondent à l'appétit culturel de membres des classes moyennes sédentaires trouvant dans la tartine du Mezzogiorno à la fois aliment et exotisme à faible coût, et

à profit symbolique élevé, avant que l'innovation ne se dissipe dans la banalisation industrielle et commerciale). Un autre cas de figure est offert par l'effacement des formations ethniques minoritaires. D'une formation culturelle, complète, minoritaire peuvent disparaître en ordre varié les caractères distinctifs de la langue, de la pratique et de l'affiliation religieuse, des spécialisations socio-économiques pour ne laisser place qu'à « une tradition culturelle ». De celle-ci peuvent se réclamer à titre de descendants les lointains héritiers de la minorité absorbée. *In fine*, le processus alimente le difficile travail d'analyse culturelle, et les affirmations impressionnistes conventionnelles, plus commodes, sur les fusions : on s'applique à retrouver dans une formation dominante, sous l'aspect de traits diffus, les traces et les apports des formations composantes.

Dans la double circulation entre formations mineures et formations majeures les mouvements qui vont des premières aux secondes ne sont pas seuls à mériter examen. Si les formations particulières peuvent alimenter des formations principales en instruments symboliques ou pratiques elles peuvent également, on le sait, contribuer à leur propre composition en puisant dans le capital des grandes formations. Elles sont d'ailleurs capables ainsi d'exercer une action médiatrice de diffusion et de préservation de formes reçues d'une culture dominante : le rôle des minorités ethniques dans le jeu de la pérennisation partielle de cultures majeures disparues dans l'histoire de la planète n'est qu'une des configurations de la circulation entre formation particulière et formation majeure. Pour recenser ces configurations, il faudrait tenir compte notamment du degré d'intégration ou d'isolement de la première formation par rapport à la seconde. La formation particulière, en effet, peut initialement s'insérer de manière plus ou moins étroite dans l'ensemble majeur : une dissidence régionaliste dans un État national ne procède pas des mêmes opérations sociales que l'auto- ou l'hétéro-exclusion d'une minorité ethnique immigrée.

Enfin, en gardant une vision qui ne réduit pas tout échange à des rapports verticaux, il est nécessaire d'insister sur la tierce configuration où une formation particulière, parfois en se dissipant, alimente une autre formation particulière. Un dialogue silencieux fonctionne du « particulier au particulier » (l'expression sociologique rencontre l'intitulé des petites annonces de ventes privées). Des traits propres à une culture particulière sont recueillis ou annexés par une autre culture particulière. Les avatars prosaïques de la pizza, mobilisée pour une précédente illustration, peuvent être à nouveau mis à contribution. A l'origine du

processus décrit plus haut dans sa totalité on observe qu'une minorité migrante, italienne, sert en France une autre minorité, culturelle, parisienne, de jeunes citadins en mal de dépaysement, de distinction sociale, et d'argent. Un autre cas de transfert apparaît dans l'utilisation de la langue bretonne dépréciée et quasi éteinte dans le domaine pratique mais reprise et soutenue par une nouvelle minorité, à la recherche d'une assise culturelle originale (cf. Patrick Prado *). L'adoption d'un trait relativement étranger (les nouveaux usagers de la langue ne sont ni militants régionalistes ni spécialement originaires de familles liées à une tradition linguistique récemment rompue) sert à la limite une particularisation à l'état pur, la pratique linguistique devenant pour l'essentiel l'emblème de la différence en soi.

Utilité et critères d'utilité de l'étude des formations particulières

Dans quelle mesure l'étude des cultures particulières concourt-elle à la connaissance des réalités culturelles les plus fondamentales? L'interrogation s'appuie sur l'affirmation implicite du primat d'intérêt de la connaissance du général par rapport à celle du particulier. Il n'est rien là que de très conventionnel dans une démarche scientifique. Si donc l'on s'applique à ne retenir, au service d'une finalité proche ou lointaine, que ce qui est utile à la connaissance des phénomènes généraux, il faut s'efforcer de mieux cerner dans quelles conditions l'étude des formations culturelles particulières satisfait à ce critère ²².

Le critère central de pertinence, thématique et méthodologique, demeure celui de la capacité, dont sont douées les recherches sur les formations particulières, de contribuer à des degrés divers à un savoir plus général. Dans une conception très opératoire, l'intérêt de l'étude de telle formation particulière ou de tel processus de particularisation peut être décidé *a posteriori* par la réponse à l'interrogation indirecte négative suivante : si l'étude de tel cas particulier n'avait pas été accomplie aurait-on obtenu une information générale équivalente à celle qui en a pu être tirée? Peut-on accéder par exemple à la perception fine des phénomènes de composition culturelle qui touchent des formations majeures sans voir ceux-ci en œuvre, ou en élaboration, dans certaines formations secondaires? Max Weber aurait-il pu argumenter sa thèse sur les affinités entre protestantisme et

esprit du capitalisme s'il ne s'était appliqué à pénétrer l'éthique des sectes fondatrices ou héritières de la Réforme?

Dans le domaine des processus, comment éclairer la nature historique du fractionnement culturel, comment expliquer le constat que l'introduction d'un facteur est capable de changer toute une configuration, sans passer par l'examen de formations particulières? S'interroger sur l'idéologie et la symbolique de la solidarité communautaire de la ville flamande²³ et sur les pratiques et représentations de la bipolarité socio-politique dans la société corse²⁴ n'est-ce pas, en proposant des éléments historiques d'explication, contribuer à mettre en évidence des oppositions, bien plus générales, de formes consolidées de l'organisation sociale territoriale? Pour rendre intelligible les formes originales des cultures régionales – limousine, auvergnate, bretonne par exemple – sans se contenter d'invoquer la riche contingence des faits, peut-on ne pas retenir l'analyse des migrations ou des non migrations et de leurs effets sur la population²⁵? Sur un autre registre, qui est celui des aspects identitaires du processus de particularisation, s'attacher à décrire dans ses subtiles différences l'appareil emblématique d'un groupe territorial ou corporatif, ou le monde collectif de référence au passé dans un tel groupe, c'est sur un plan plus général confirmer l'existence d'un principe de singularisation locale symbolique, parallèle au principe de singularisation pratique²⁶. C'est en quelque sorte contribuer à la théorie générale du particulier, déjà évoquée plus haut.

Le thème du propos développé ici n'est pas celui de la dialectique du particulier et du général envisagée dans l'ensemble des sciences de la société. Pour l'essentiel il a trait à la particularisation sociale et culturelle, active, en soi, comme phénomène général, et sur les capacités « signalétiques » qu'ont les formations sociales et culturelles particulières, « produits consolidés du processus de particularisation », de contribuer à nous instruire sur les mécaniques supérieures qui règlent l'édification et le fonctionnement des formations sociales complètes, et des individus qui les peuplent. L'objet visé ici – les formations culturelles particulières – ne s'inscrit pas, il faut le rappeler, dans une pyramide bien étagée de la classification hiérarchique univoque où des critères descriptifs et des facteurs explicatifs rendent compte d'un arrangement de cultures et de sous-cultures, de facteurs principaux et de facteurs secondaires, mais relève plutôt de la problématique de l'autonomie partielle ou de l'interaction de la partie et du tout.

Enfin il n'est point question, au nom du grand principe « qu'il n'y a de science que du général », de récuser toute étude de

formation particulière ou de processus de particularisation qui ne viserait pas à servir le grand dessein de contribuer à la compréhension des choses qui se nouent dans les hautes altitudes de l'anthropologie sociale. La curiosité de voir comment sont ou furent les choses et les événements singuliers ne peut-elle se justifier, pour ceux que ne lient point un contrat avec un commanditaire de la science, par un hédonisme du savoir sans horizon transcendantal, qui préfère l'unique à l'unité? Cette curiosité se justifie en tout cas sans conteste quand elle participe du souci de connaître afin d'agir sur les réalités que l'on observe et, par transposition, sur des réalités analogues, plus éloignées. Mais l'intuition pratique qui inspire l'application immédiate ou la transposition implique déjà une démarche de généralisation. Et la description qui ne vise pas à rapporter son produit à des régularités plus générales, pourvu qu'elle satisfasse à certaines exigences de rigueur, sert, discrète mais efficace, l'entreprise comparative et récapitulative et sa lente avancée vers une compréhension des choses humaines et sociales plus étendue.

Guy BARBICHON

Troisième Partie

Ethnologie et demande sociale

10/10

L'accumulation d'un savoir ethnologique, notamment dans ces domaines sensibles de la société que sont par exemple les relations interethniques, les problèmes de la famille, la pratique médicale, rend aujourd'hui l'ethnologue visible dans sa propre société. Le besoin d'une connaissance sur les cultures non européennes venait autrefois de l'Etat colonisateur, d'en haut, et l'on sait l'usage qui en fut fait; la demande d'ethnologie du soi vient du dedans, des entreprises, des institutions médicales, familiales, ou encore des institutions ou groupements chargés de prendre en charge le patrimoine local. L'ethnologue se trouve alors placé dans une situation ambiguë : celle de l'expert, celle aussi de « passeur » entre deux univers culturels, mais dont le savoir est strictement contrôlé, voire détourné, par l'instance qui l'a commandé. La demande sociale adressée à l'ethnologie est si pressante, si complexe, si pleine d'embûches, qu'il a semblé nécessaire d'y consacrer la troisième partie du volume.

Peut-on voir dans cet intérêt récent pour l'ethnologie, en dehors du monde scientifique, un signe de sa diffusion? Une certaine vulgate ethnologique s'est certes développée, amplifiée par les médias. Mais une expression communément employée aujourd'hui comme celle de « culture d'entreprise » n'est-elle pas privée de tout contenu scientifique pour devenir simple recette de management, l'ethnologie prenant alors la relève de la psychologie? Comment échapper à de telles contradictions? L'ethnologie du proche a ceci de véritablement particulier par rapport à l'anthropologie sociale qu'elle produit du savoir sur des groupes sociaux qui ont accès à ce

qui s'écrit à leur propos. L'image que leur renvoie le miroir ainsi tendu ne leur agrée pas toujours, plaçant ainsi parfois l'ethnologue dans une position délicate. Les chapitres de cette dernière partie posent avec netteté, à partir de la relation et de la discussion d'expériences concrètes, les questions que soulève la demande d'ethnologie. S'agit-il d'un risque de dérive contre lequel il convient de lutter? Ou bien doit-on reconnaître qu'il existe des voies et des voix plurielles en ethnologie des sociétés complexes?

Le rôle de l'ethnologue dans sa société

L'ethnologue est peut-être celui qui, dans le concert des sciences humaines, a le plus de mal à faire entendre sa voix couverte par celle d'instruments plus sonores. Chercheur de cette complexité qui échappe trop aux décideurs, homme de la diversité et de la nuance, sa virtuosité passe inaperçue. De sa connaissance des autres patiemment accumulée, comparée, que transmet-il réellement? De son regard particulier, à la fois distancié et intérieur, qui se soucie? De ses interprétations des mécanismes en œuvre dans les sociétés humaines – tant en sourdine qu'institutionnalisés – nul n'a cure. Ses travaux publiés à deux mille exemplaires, sans appui médiatique, cheminent au hasard. Il est dépourvu de rôle dans la société, hors le corps de ses pairs et l'Université, alors que, humaniste désintéressé, épris de la différence, il est constamment heurté par la méconnaissance, à laquelle il pourrait remédier, et le discours général qui sévit partout. Nulle place n'est octroyée à sa discipline. Il n'est pas invité à prendre part ès qualités à la formation du citoyen de la France d'aujourd'hui et de l'Europe de 1992.

Cependant, depuis quelque temps déjà, il commence à avoir ses « fans ». Ses interventions se multiplient ici ou là, sous forme de conférences souvent, à la demande émanant d'ailleurs, plutôt que du sommet hiérarchique, de la base en proie à un malaise professionnel dans une société multiculturelle (tel est le cas, entre autres, du corps médical). D'autre part il est désormais, et d'une manière plus constante, fait appel aux services de l'ethnologue comme expert. Parfois le contenu de l'expertise reste énigmatique

et dans ce cas le recours à l'ethnologie s'avère d'ordre magique. Les résultats obtenus sont rarement conformes aux résultats escomptés, et l'écart conduit à des incompréhensions susceptibles de nuire à l'ethnologie. Faut-il répondre à la demande, voire la susciter ?

Le politique

Les ethnologues régionaux engagés dans le sillage de la Mission du Patrimoine, notamment dans les écomusées, sont en prise directe avec les collectivités locales et territoriales. Ils posent la question de savoir à quelle place se maintenir, quel rôle jouer sans danger pour notre discipline. Tous considèrent que l'ethnologue peut, ou doit, avoir, à côté de l'économiste, du juriste, du sociologue, de l'aménageur du territoire... une place d'expert due à son savoir et à son savoir-faire. Tout se passe bien, en effet, sans conflit de pouvoir tant que l'ethnologie reste à cette place paisible qui lui est souvent assignée de la mémoire retrouvée, de la reconstitution de techniques oubliées, de la conservation et de la transmission de savoir-faire anciens. Qu'il s'agisse de sucre de canne, de fromage de chèvre, de cidre, de verrerie, de petite métallurgie, de plâtre ou de torchis, la réhabilitation de techniques artisanales ne met en cause personne. Elle revêt même un certain prestige dont bénéficient les acteurs locaux. Les choses se compliquent du fait que des initiatives, souvent parties des écomusées, débouchent sur le développement local « d'une part de la relance de certaines techniques incluant sociétés coopératives et stages de formation, opérations auxquelles des ethnologues sont invités à participer, d'autre part parce que l'ethnologie fait évoluer le concept de patrimoine qui s'élargit en prenant en compte globalement des éléments matériels et immatériels qui composent le patrimoine » (D. Chevallier *). Ce mouvement se concrétise par des créations de postes d'ethnologues coordonnateurs ou de conseillers sectoriels à l'ethnologie auprès des Directions régionales des Affaires culturelles ou des Régions.

De quelle autorité l'ethnologue est-il alors investi ? Dans quelle hiérarchie entre-t-il ? Quels rapports de force s'instaurent ? L'élimination du pouvoir de décision par la création d'un titre ou d'un poste est une stratégie bien connue. « L'ethnologue est alors nanti du modeste pouvoir d'instruire des dossiers et de faire appliquer la politique décidée par le Conseil régional. Il devient

bureaucrate et même fossoyeur rappelé sur ses terres mais prié de guider ses pas hors des terrains à haut risque que peuvent constituer les bassins d'emploi essoufflés » (P. Desseix *).

Si l'ethnologie, ainsi que la définissaient nos maîtres, est la science des équilibres humains, le recours aux ethnologues devrait être la règle dès qu'il s'agit de définir une politique portant sur le réaménagement de l'espace, notamment urbain, les ruptures d'emploi, le développement de nouvelles techniques. Les équilibres que l'ethnologue sait découvrir ne constituent pas un enjeu pour le pouvoir politique qui, toujours et quel qu'il soit, considère ce savoir comme subversif. Dans ce contexte que peut faire un chercheur isolé et de moins en moins libre de ses actes? « Il ne faudrait pas l'abandonner trop longtemps au bon plaisir du Prince. Le danger de déviationnisme le guette. » Quoi faire et comment? A cette interrogation, il n'est pas encore répondu. Les ethnologues peuvent-ils aborder les questions de l'investiture du pouvoir pour eux-mêmes, ou de leur collaboration avec le pouvoir politique, du rôle de conseiller réel que certains souhaitent ou du pôle d'influence qu'ils voudraient exercer? Peut-être une certaine culpabilité héritée du temps colonial les hante-t-elle encore; peut-être craignent-ils de ne pas conserver assez de la neutralité que la profession exige.

Il s'agit pourtant d'une question d'importance dont il faudra bien un jour débattre scientifiquement, la création de postes et la quête d'emplois étant une réalité, si nous voulons éviter de scinder la communauté en recherche fondamentale et recherche appliquée.

La demande équivoque

Certains chercheurs sont confrontés à une demande de connaissances ou d'aide de la part d'acteurs sociaux tels que les instituteurs, les infirmières, les travailleurs sociaux, les animateurs et formateurs de toutes catégories. Ils sont également sollicités par des institutions particulières comme la Caisse d'allocations familiales, par exemple. Ayant analysé ces demandes à la lumière de leur expérience, tous concluent, non sans amertume, à une fausse demande ou du moins à une demande qui ne correspond pas à leur désir et à leur capacité de transmission des connaissances. A une « demande-prétexte » répond « une ethnologie bradée, une parodie ». Pour diffuser à la fois une culture

générale de l'ethnologie et les connaissances dont auraient besoin les élèves-maîtres qui ignorent tout du pluriculturalisme auquel ils auront à faire face, un directeur d'École Normale a offert six heures annuelles et refusé d'augmenter ce temps d'enseignement. Ayant proposé à une école d'assistantes sociales, afin de prolonger son intervention, une courte sélection bibliographique, un chercheur reçut cette réponse : « Votre conférence suffira, nous voulons seulement un saupoudrage. »

Ces exemples éclairent la manière dont l'ethnologie est perçue : elle semble être entourée d'une aura et n'avoir en même temps d'autre valeur qu'anecdotique. Faut-il se résigner, refuser ou s'imposer ? Le choix dépend généralement des tempéraments individuels.

Les autres demandes émanant de petits groupes agissant sur le terrain ont les mêmes soucis d'information sur l'autre, de compréhension et de réflexion, mais aussi, et étroitement mêlé, le souci ou l'inquiétude de la pratique professionnelle. C'est pourquoi, à l'ethnologue perçu comme un expert, il est demandé davantage de recettes pratiques que de connaissances : que faire dans nos classes ? Que faire avec les femmes africaines ? Nombre d'entre nous ont entendu ces interrogations auxquelles mieux vaut répondre que l'ethnologue ne détient pas de solution. « Il peut fournir des outils de compréhension mais il ne doit pas résoudre les problèmes à la place de ceux qui se les posent » (I. Simon *). Il n'est pas un praticien. Quand, à la suite d'une observation dûment menée, il fait prendre conscience à des institutrices d'école maternelle de leurs pratiques ethnocentristes, il joue un rôle dans un champ qui n'est pas le sien. Il peut persévérer dans ce type d'exercice destiné à changer le regard d'autrui, mais « à condition de garder toute sa lucidité, d'être vigilant à l'égard de lui-même et prudent vis-à-vis des idées et des concepts qu'il manipule ».

Lorsqu'une discipline s'expose devant de non-initiés, le risque de contresens est toujours à craindre mais aussi celui d'une récupération susceptible d'engendrer de graves erreurs d'interprétation. Une bonne description est toujours préférable à toute réponse en forme de conseil.

Le travail au sein d'une institution se révèle la plupart du temps être un piège pour le chercheur surtout s'il a accepté que son contrat soit basé sur « la recherche de nouveaux modes d'action ». On lui fait alors jouer « le rôle de catalyseur des conflits qui révèlent les enjeux de chacun des partenaires » (D. Camus *). Il ne peut définir aucun objet de recherche, car à son désir d'approcher la population on oppose le secret profes-

sionnel, et personne – ni la direction, ni le personnel qui sont en opposition n'attend de lui la production d'une connaissance désengagée. Ses discours sont à la fois récupérés par un camp et rejetés par l'autre.

L'ethnologue n'a pas à accepter le rôle d'arbitre sauf à l'utiliser sciemment pour le décryptage de l'institution elle-même, auquel cas il ne remplit pas son contrat mais sert la recherche fondamentale, ce qui est sans doute la meilleure manière d'aider l'institution.

Les sujets tabous

Il est des sujets, et donc des terrains, que le chercheur ne peut aborder que muni d'une autorisation d'y pénétrer. Ces sujets peuvent être choisis dans une double optique, d'abord fondamentale puis, à terme, utilisable pour un développement mieux concerté de la région ou une meilleure gestion. C'est le cas de l'étude du bilinguisme en Alsace ou de l'ethnographie des entreprises, qui, entre autres exemples, se sont heurtées à la résistance, voire au refus, entourant la production de la connaissance.

L'étude de la pratique des langues en Alsace risquant de mettre en lumière des langues minoritaires de populations immigrées un peu trop vivantes face à la désaffection de la jeunesse pour l'alsacien, les chercheurs se sont vu « opposer un complot du silence qui réunissait " Français " et Alsaciens » (C. Veltman et M.N. Denis *). Ils n'ont pu se livrer à leur recherche et trouver un financement qu'à la condition de modifier leur projet et le réduire dans le sens qui convenait le mieux au Rectorat, instance qui, manifestant son intérêt, était devenue demandeur.

Attribution de fonds et liberté du chercheur sont rarement conciliables. Dès lors, quelle valeur accorder à un projet tronqué et édulcoré dont les auteurs ne sont pas maîtres? Ce problème se pose partout, même aux Etats-Unis quoi qu'on pense. « Il faudrait endosser le rôle du prophète qui refuse d'être payé. » Nous connaissons la difficile situation de nombreux chercheurs, mais la réalité économique ne doit pas nous empêcher de savoir que l'on risque fort de refermer sur soi le piège, à réclamer des fonds à ceux que l'on veut étudier.

En ce qui concerne l'entreprise, personne n'a intérêt à publier sa description ethnographique. Le milieu du management affecte avec courtoisie de bien vouloir laisser l'entreprise être étu-

diée, mais à condition de contrôler discrètement l'ethnographe qui s'engage à ne rien publier qui n'ait été lu et approuvé par la direction. Comment alors trouver les voies de l'investigation ? En sachant endosser le rôle d'expert-indigène : entrer dans l'entreprise sous la couverture d'une qualification monnayable comme la comptabilité, l'informatique etc., puis, après une recherche de longue durée rendue possible par la condition de salarié, sortir de l'entreprise, être pris en charge par le C.N.R.S. et avoir le loisir et la liberté d'organiser ses matériaux et de les publier (*cf.* M. Villette *).

La question posée là est celle de savoir comment être à la fois dehors et dedans. Ce problème lancinant pour des ethnologues qui travaillent dans leur société ne se résout pour certains que dans la clandestinité, position que d'autres refusent, pensant au contraire trouver la solution dans l'accès au pouvoir médiatique.

Une science appliquée présente toujours des dangers de manipulation, de récupération, de distorsion. Le terme d'expert peut signifier la détention d'un savoir, mais, contrairement à l'expertise, le savoir est désintéressé, et il doit le demeurer. Qu'il s'agisse de populations ou d'entreprises, c'est en apportant une autre vision – sa vision – que l'ethnologue peut se rendre le plus utile, et non en offrant des connaissances jugées par lui, à tort ou à raison, utilisables.

S'il est vrai que des ethnologues « hédonistes » mènent leurs recherches sans veiller à promouvoir leurs publications, que le conseiller du Prince est contesté ou rejeté s'il s'écarte du sillage, que le contractuel indifférent à l'option militante essuie des refus, qu'un chercheur affublé du rôle de « conscientiseur social » risque de prendre parti, il n'en reste pas moins que l'ethnologue en toute situation doit rester l'homme de sa discipline qui, sinon, disparaît.

Nous ne sommes ni investis d'une mission prosélyte, ni moralement liés à des partenaires sociaux. « Rien ne nous empêche de négocier, de refuser des critères non définis selon nos souhaits, de n'accepter que des demandes claires émanant de milieux donnés » (F. Loux). Tout essai vécu comme infructueux ou décevant prouve le bien-fondé de ce précepte.

Il conviendrait d'opérer une meilleure distinction entre le regard ethnologique, qu'il est possible de faire acquérir à autrui, et la profession d'ethnologue, qui n'a pas à être bradée, ni enseignée au rabais.

A la recherche d'une identité

Les ethnologues qui, au terme de leur formation, n'ont pu en effet trouver place dans les universités ou dans les institutions de recherche ressentent parfois durement l'isolement post-universitaire auquel ils sont confrontés. Pour y remédier, pour consolider leur identité professionnelle, et éventuellement se livrer à « la chasse au contrat » auprès des différents partenaires sociaux, certains adhèrent à des associations existantes ou en créent de nouvelles. L'*Association française des anthropologues* fournit parfois à l'ethnologue désorienté par les mécanismes de la société médiatique et qui fait ici figure de « sauvage démuni » non seulement un support logistique mais une autorité morale et une légitimité sociale dont la profession manque aux yeux des commanditaires potentiels. Dans d'autres cas, quelques chercheurs se regroupent et fondent leur propre association, telle l'*Association languedocienne de recherche sociologique et ethnologique* ou, ailleurs, *Ethnos*. Toutefois il arrive qu'ils constatent, au bout de quelques années, que le groupement a plus fonctionné comme dispensateur de formation professionnelle que comme organisme de recherche.

Mais qu'il s'agisse de l'enseigner ou de la « faire », de quelle ethnologie est-il question ? Parlons-nous tous de la même chose ? Sommes-nous en présence d'un savoir unifié, et d'une pratique clairement caractérisée ? Le problème se pose avec acuité à ceux qui, du jour au lendemain, se sont retrouvés sur le marché du travail en concurrence avec différents experts en marketing, en gestion, en psychologie sociale ou en analyse institutionnelle. Il leur a fallu apparaître alors comme des experts « crédibles », et l'insistance avec laquelle ce qualificatif revient dénote un point particulièrement sensible. Crédibles, c'est-à-dire, dans ce contexte, efficaces sur le plan concret à relativement court terme, et disposant d'un arsenal de méthodes reconnues comme fiables. Ainsi, se présenter comme un ensemble homogène, bien délimité et bien structuré, serait la condition pour que l'ethnologie devienne « visible » dans la mosaïque des savoirs utilisables sur le marché. Or, précisément, la discipline est mouvante, en pleine évolution, et la question de son identité, si elle concerne très immédiatement ceux dont on pourrait dire qu'ils pratiquent une ethnologie « de service », est également à l'ordre du jour pour ceux qui apparaissent dans ce contexte comme des « privilégiés » censés s'adonner en toute liberté, ou presque, à l'aventure anthropologique.

En effet, les doutes concernant la fiabilité et l'identité d'un tel mode de connaissance ne sont pas seulement imputables aux partenaires susceptibles de faire appel, en profanes, aux compétences de l'ethnologue. Ils ressortent aussi des interrogations internes de la discipline en grande partie engendrées par la modification du contexte historique et géographique qui fit les beaux jours de l'ethnographie coloniale. Que les indigènes et les ethnologues soient devenus des compatriotes, et même parfois des concitoyens, et qu'en dernière analyse, ce soient les ethnographiés qui payent « leurs anthropologues », voilà qui a porté un coup à la position dominante du discours anthropologique par rapport aux groupes et aux faits sociaux qu'il tente d'enserrer dans un réseau d'interprétations.

Un savoir dangereux

L'ethnologie ne se trouve-t-elle pas aujourd'hui dans la situation vigoureusement dénoncée par les étudiants en sociologie en 1968? Ceux-ci, on s'en souvient, refusaient de devenir les réparateurs d'une machinerie sociale dont ils contestaient les fondements. Aux ethnologues maintenant de faire leur choix, choix d'autant plus difficile que l'enseignement qu'ils ont reçu, encore fortement marqué par les prestiges de l'ethnologie exotique, ne les a aucunement préparés à la navigation à vue parmi les récifs et les vasières de leur propre société.

Or, dans le cas où, contraints et forcés par la nécessité, certains ethnologues travaillant sur le domaine français produisent du savoir « à la demande », comment s'étonner de la résistance opposée à cette production de connaissance, et puisque l'anthropologue cherche à mettre en lumière des processus collectifs inconscients, comment s'attendre à ce que ce savoir fasse plaisir et emporte l'adhésion? Sans compter que toute interprétation dans ce domaine recèle bien une violence faite au groupe comme sujet de sa propre existence et de sa propre histoire... Quoi qu'il en soit, le rôle de l'ethnologue consiste au moins à transmettre une attitude critique par rapport aux données du sens commun, à enseigner la désobéissance aux idées reçues, à donner l'exemple de l'irrespect relativement aux valeurs considérées comme évidentes.

Ainsi « l'ethnologie chez soi » serait, par essence, subversive. C'est pourquoi, à ce poison, on recourt à doses homéopathiques,

ou encore en contrôlant sévèrement la publication des résultats de la recherche. Quant à la censure exercée sur la publication des résultats d'enquête, si elle est un obstacle familier à ceux qui ont eu à mener une recherche dans une entreprise ou une institution, elle peut aussi bien intervenir lorsque l'analyse scientifique semble compromettre telle ou telle action militante au sein d'une région. De la sorte bien des rapports restent confidentiels, et non seulement la communauté scientifique perd ainsi une partie de ses moyens de réflexion, mais l'environnement social continue d'avoir de bonnes raisons de considérer l'ethnologie comme une pratique et une discipline obscures.

Une nouvelle aventure

Faut-il pour autant prendre le parti inverse et se lancer à la conquête des médias? Il s'agit d'une arme à double tranchant et, dans ce domaine, l'audio-visuel fait encore figure de parent pauvre. Quant à la vulgarisation à destination du grand public, cela reste un problème. Pourtant, si l'un des rôles de l'ethnologue c'est d'être l'accoucheur qui permet à différents acteurs sociaux de prendre conscience des savoirs dont ils sont les dépositaires, et celui qui fait émerger les connaissances que les gens ont de leur propre pratique, alors le retour de l'information et de l'analyse aux groupes étudiés ou même à la collectivité dans son ensemble prend une importance considérable.

Source de conflits et d'ambiguïtés, l'« ethnologie chez soi » apparaît finalement riche de potentialités. L'ethnologie appliquée, en dépit de toutes les difficultés évoquées, impose de nouveaux partenaires à l'ethnologue, l'oblige à sortir du cercle d'initiés où le chercheur risque de s'enfermer. Dans cette mise à l'épreuve parfois inconfortable, voire cruelle, se profile une « aventure du savoir » dont la discipline tout entière peut profiter.

Colette PÉTONNET
Marie-Christine POUCHELLE

Ethnologie et demande médicale : de l'académisme à la désobéissance

Un domaine particulièrement exemplaire des difficultés et des ambiguïtés que l'on rencontre lorsque l'on travaille sur sa propre culture est le champ spécialisé de la demande médicale, qui éclaire la situation de l'ethnologue entre « académisme » et « désobéissance ». En effet, celui-ci doit constamment se défendre de considérer comme « naturels », rationnels ou justes les savoirs qu'il partage. Par ailleurs, la demande sociale adressée à l'ethnologue par les professionnels de la médecine est particulièrement ambiguë. Enfin, pour parvenir à démêler les fils de la cohérence des discours et des savoirs qu'il étudie, le chercheur doit, nécessairement sans doute, passer par une phase d'identification. Le domaine de la médecine, parce qu'il touche au corps, est probablement un de ceux dans lesquels la distinction entre pratique personnelle et pratique professionnelle est la plus difficile à établir. D'où la tentation de certains ethnologues de fixer des règles très strictes de distanciation par rapport à leur objet d'étude, sans lesquelles ils estiment que d'autres risqueraient de se perdre.

A ces discussions souvent assez vives entre spécialistes des sciences humaines, s'ajoute, depuis quelques années, une confrontation avec certains praticiens de la santé et en particulier avec des infirmières.

Anthropologie et soins infirmiers

Les interrogations développées ici sont celles d'anthropologues concernés par les pratiques thérapeutiques de tous ordres : qu'elles soient illégitimes (hors de l'Académie) et illégales, rejetées dans l'« archaïsme » et le « populaire » ou qu'elles soient « légitimes » relevant de la médecine avalisée par le savoir scientifique dominant.

Les auteurs ont également en commun le fait de travailler sur le domaine français, de questionner les connaissances et les pratiques de notre propre société, alors que la séduction que l'anthropologie exerce sur les professionnels de la santé, tout au moins sur la majorité des médecins, concerne plus les thérapies exotiques que les médecines populaires en France, trop rapidement rejetées ou niées. Une question se pose alors : si intérêt il y a chez les professionnels, ne s'agit-il pas d'une curiosité purement intellectuelle, visant à acquérir une connaissance supplémentaire, coupée de toute pratique médicale, faisant de l'ethnologue un collègue dans la confrérie des maîtres du savoir, fût-il parfois jugé quelque peu impertinent ? Et cette acceptation abstraite n'a-t-elle pas pour effet et avantage, pas toujours secondaire, de renforcer le passéisme supposé des ethnologues et l'exclusion des praticiens traditionnels ? Une partie des chercheurs travaillant avec des professionnels de la santé pense au contraire que c'est à partir d'une interrogation sur soi, sur ses propres traditions que l'on parviendra à formuler des interrogations sur les autres cultures.

La demande que l'institution médicale adresse aux ethnologues est souvent équivoque, ambiguë et fluctuante ; soit elle les convie à étudier son propre fonctionnement, soit elle tire bénéfice de la présence d'un ethnologue dans son organigramme, soit elle les charge de délivrer un enseignement aux différents personnels médicaux et paramédicaux. La demande des médecins, quand elle existe, semble concerner ce qu'ils considèrent comme des « obstacles socio-culturels » limitant les effets des équipements sanitaires et de l'organisation médicale ; ainsi sont par exemple qualifiées des représentations de la santé et de la maladie différentes de celles inhérentes au discours scientifique : les médecins reprochent aux malades de ne pas être rationnels, c'est-à-dire conformes aux exigences de l'institution (*cf.* Bernard Hours *).

Il en découle la distinction couramment admise entre l'ethnomédecine, qui se situe à l'intérieur du champ médical, et

l'anthropologie de la santé qui considère l'ensemble du champ social et analyse les représentations dont la santé est l'objet dans des contextes socio-politiques et culturels déterminés. Sans concession à l'appel des médecins, l'anthropologie de la santé prend pour objet les choix de société en jeu dans la politique de santé menée. Ainsi, en réponse à la demande des médecins, beaucoup d'anthropologues pensent qu'ils n'ont pas à donner des recettes et à fournir des moyens pour surmonter les obstacles rencontrés mais à « produire et transmettre une connaissance globale sur les pratiques et les représentations des gens, africains ou français ». Certains d'entre eux estiment qu'il ne saurait être question de favoriser l'intégration de la médecine occidentale dans les sociétés qui résistent à cette assimilation, même si c'est apparemment le seul objectif susceptible d'être partagé par les sciences humaines et la médecine. Quoi qu'il en soit, il apparaît important de souligner l'indépendance nécessaire par rapport au champ médical. L'anthropologue ne doit pas se laisser enfermer dans une tâche qui consisterait à aider le médecin à mieux soigner en lui donnant des recettes pour mieux faire accepter les thérapeutiques. C'est, de façon plus générale, tout le problème de l'anthropologie appliquée qui est ici posé. Doublement difficile, parce que l'anthropologue n'est pas toujours clair sur ses positions à l'égard du changement culturel, et parce que, même s'il est également médecin, il ne peut se comporter comme soignant dans le cadre de l'enquête de terrain, bien qu'il ne puisse pas non plus s'abstraire totalement du contexte biomédical.

Une telle attitude du chercheur en sciences sociales n'est pas toujours bien comprise par les professionnels de la santé. Elle l'est d'autant moins que sa démarche le conduit à mettre sur le même plan les domaines « populaires » et scientifiques. Beaucoup d'ethnologues sont maintenant d'accord pour analyser le discours tenu sur la maladie sans se préoccuper des lieux dont ses différents éléments sont issus, et pour ne pas distinguer ce qui, proche du discours médical, serait rationnel, de ce qui le serait moins. Une recherche étudiant, après un terrain africain, les représentations de la maladie dans une commune suburbaine de la région parisienne, insiste sur l'importance de la pratique d'un terrain « autre », aidant à effectuer ce travail de relativisation par rapport aux savoirs scientifiques. C'est au discours des individus sur l'interprétation de la maladie que doit s'intéresser l'anthropologue et non à la réalité de la maladie. A la limite, elle n'a pas besoin d'exister, d'avoir une réalité biologique pour être l'objet d'un examen anthropologique; il suffit qu'elle soit l'objet d'un discours. Sur son terrain, Sylvie Fainzang * a ainsi mis en évi-

dence deux types d'interprétation de la maladie. L'un proche du discours médical préventif classique, l'autre imputant à des individus, à l'*autre*, la responsabilité de la maladie. Pour elle, et la majorité des anthropologues sont d'ailleurs d'accord sur ce point, ces deux types de discours doivent recevoir un traitement identique, peu importe si le discours scientifique semble plus juste, plus près de celui qu'adopterait peut-être l'anthropologue dans sa vie quotidienne. Dans sa pratique professionnelle, ce dernier n'a pas à se poser les questions en ces termes.

Dans le champ conflictuel de la santé et de la maladie où s'opposent culture savante et culture profane, quelle position l'ethnologue peut-il donc assumer, compte tenu de sa fonction d'observateur et de décodeur du sens caché, mais cependant détenteur d'un savoir « scientifique » ? Pour beaucoup d'anthropologues et certains professionnels de la santé, la contribution que les sciences humaines peuvent apporter à la médecine officielle est de l'amener à se relativiser grâce à la reconnaissance d'autres savoirs, d'autres pratiques concernant le corps, la prévention, le diagnostic et les soins. L'ethnologue retrouve ici la fonction d'intermédiaire à laquelle on l'assigne souvent, parfois malgré lui, avec les problèmes que cela lui pose – ou devrait lui poser –, le moindre n'étant pas celui de sa propre implication.

Analysant ce qu'il en est de l'introduction des médecines douces à l'hôpital, Jean-Pierre Héлары * montre que l'ethnologue se refuse à susciter des changements au bénéfice de la médecine officielle; il est plutôt l'observateur d'une expérience de nouvelles pratiques de soins, issues de remèdes populaires, réalisée par des infirmières et des aides soignantes, au profit des malades et à leur demande. L'introduction de thérapeutiques différentes dans un service hospitalier met en évidence le rapport étroit existant entre d'une part la perception et la représentation de la maladie et du corps, ainsi que les réponses adoptées, et d'autre part l'incidence manifeste de cette innovation sur les relations sociales et de travail. Cela se remarque particulièrement dans le choix d'accorder une priorité à l'humain, à la personne soignée et non à l'organisation hospitalière.

Cette intégration de médecines douces aux soins infirmiers est menée en région parisienne, dans un service de pneumologie dirigé par un médecin privilégiant les techniques de soins inspirées de Virginia Henderson, notamment le nursing. Avec l'introduction d'une pratique de bains et de massages associés à l'usage de plantes, de techniques de visualisation et d'acupressing, c'est tout un ensemble de changements qui est mis en œuvre : dans l'appréhension de sa maladie et de son corps par le malade

(notions de confort, de réconfort, de choix, croyance en l'efficacité de ces bains); dans les relations entre soignant soigné (relations au corps, à l'intimité, voire au plaisir, communications, échanges plus importants), dans l'organisation du travail (plus de souplesse, prise en compte des problèmes relationnels, ambiance moins crispée, esprit différent des autres services). Qu'elles croient ou non à l'efficacité de ces produits, les soignantes alimentent une caisse destinée à leur achat, ce qui semble traduire leur attachement à cette manière de soigner. Cette prise de conscience d'une possible amélioration de la relation au malade, modifiant radicalement les fondements du système médical hospitalier, s'effectue chez les infirmières et les aides soignantes et non parmi les médecins qui ne perçoivent dans ces pratiques qu'un « effet placebo ».

L'anthropologue ne joue donc pas le premier rôle dans cette prise de conscience. Pour qu'il y ait rencontre entre ethnologue et thérapeute, il faut sans doute qu'il y ait eu questionnement préalable du professionnel de l'art de guérir sur sa pratique. C'est ce que montre une étude dans un autre domaine à propos de techniciens d'élevage, conseillant aux éleveurs l'usage d'une pratique traditionnelle : le bouquet suspendu contre le « muguet » des jeunes agneaux. Ces techniciens se posaient eux aussi auparavant des questions sur leur profession et leurs savoirs. L'ethnologue intervient après, jouant un rôle de révélateur apportant matériaux et méthode qui ne peuvent être acceptés qu'au prix d'une réflexion préalable. Le propos de l'ethnologue convie à analyser l'existence et la cohérence d'autres savoirs, les liens du champ médical avec d'autres domaines de la vie sociale, les différents types d'efficacité et notamment l'efficacité symbolique, les problèmes du changement social et du champ médical. Mais c'est au soignant, non à l'anthropologue, de raisonner en termes d'efficacité. Le travail du soignant se situe en termes d'efficacité et d'action, celui de l'anthropologue en termes de connaissance et d'explication; et il est sans doute essentiel de dissocier les deux niveaux. Un des grands intérêts de l'analyse d'Anne-Marie Brisebarre * est de bien montrer cette différence entre l'anthropologue et le technicien d'élevage. Ces derniers adoptent une pratique traditionnelle qui leur semble efficace et la conseillent. Ce faisant, ils la modifient, la dépouillant de ses aspects symboliques et magiques. Alors que l'ethnologue étudie cette pratique dans sa totalité, le technicien, comme l'infirmière, a un souci premier d'efficacité.

Il est à remarquer que les infirmiers sont les plus « demandeurs » de l'ethnologie chez soi, sans qu'il faille pour autant géné-

raliser ce constat à l'ensemble de cette profession. L'intégration d'une réflexion anthropologique à leur pratique de soins prime sur l'accumulation de connaissances. Le fait qu'eux seuls soient confrontés à la fois au savoir médical auquel ils sont soumis et qu'ils doivent appliquer, à leurs propres origines qu'ils doivent accepter pour trouver et définir leur identité, et au quotidien des malades, n'est évidemment pas étranger à cette attitude.

Certaines infirmières, après avoir intégré une démarche anthropologique à leur réflexion, remettent en cause les principes hospitaliers de la division du travail thérapeutique et mettent en œuvre, dans leur pratique, une nouvelle définition des soins infirmiers qui ne doit qu'à elles. Marie-Françoise Collière (1982) a dit la première cet apport indispensable à sa profession, articulé à l'analyse historique de la dépossession des pratiques soignantes des femmes, de l'occultation d'un savoir traditionnel féminin transmis oralement au profit de la domination d'un savoir scientifique masculin, celui des médecins. Elle insiste, comme le font les anthropologues, sur la nécessité de sortir du champ médical et professionnel *stricto sensu*. Les infirmières ne veulent pas être des techniciennes mais rester des femmes soignantes dans une situation de soin qui est d'abord une rencontre avec l'autre, celle de deux vies. Au cours de formations permanentes en anthropologie, Catherine Le Roy, Marie-Christine Niel *, infirmières psychiatriques, ont découvert que leurs savoirs professionnels avaient une histoire, devaient être l'objet d'une étude, d'une mise en question, qui est sans doute le premier apport de l'anthropologie et explique peut-être aussi les réticences que rencontre cette dernière. Et c'est également en se remettant en question que les professions peuvent s'ouvrir à la dimension anthropologique.

Désobéissance et implication

Ainsi pour les professionnels de la santé comme pour les chercheurs ethnologues, une certaine désobéissance, ou tout au moins une mise en question des normes couramment admises est-elle sans doute un préalable. La désobéissance et l'irrespect ont bien souvent joué un rôle moteur dans l'histoire des sciences. La recherche anthropologique échapperait-elle à cette règle de la découverte? Au contraire n'est-elle pas – ou ne devrait-elle pas être – le lieu privilégié de la remise en cause des dogmes et des autorités? Lorsque la discipline se voue à décrypter les fonde-

ments culturels de la société même qui lui a donné naissance, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de « l'ethnologie du soi », la question prend un relief particulier. Et elle s'impose d'elle-même lorsque, dans le cadre de cette ethnologie du soi, le chercheur travaille sur les savoirs rejetés par la culture dominante (soit ici la culture scientifique) à laquelle il appartient cependant et dont il tire sa légitimité sociale, voire ses moyens de subsistance.

Comme depuis longtemps la médecine « populaire », les médecines dites douces, parallèles ou alternatives trouvent en face d'elles un pouvoir médical académique qui prétend avoir le monopole de l'efficacité et de la vérité thérapeutiques. La confusion du langage commun – l'emploi indifférencié du terme médecine – manifeste ici la manière dont les usagers font, eux, de la médecine officielle une thérapie parmi d'autres.

Qu'un anthropologue se penche sur les médecines différentes, et qu'il tente d'analyser la diversité des systèmes thérapeutiques accessibles aujourd'hui aux patients, le voici qui s'inscrit de fait dans une situation conflictuelle, ne serait-ce qu'à cause de sa propre appartenance scientifique. Et il lui est d'autant plus illusoire de prétendre à la neutralité que la qualité de l'information qu'il recueille sur le terrain dépend de la position que ses interlocuteurs lui ont assignée dans ce contexte. La situation est rendue plus complexe par le fait que ce conflit entre la médecine officielle et les thérapies parallèles n'oppose pas simplement deux catégories de la population, mais divise parfois intérieurement les consciences : l'ethnologue a parfois affaire à des attitudes ambiguës de ce point de vue. Au niveau de la pratique toutefois, chez les patients, ce conflit s'atténue souvent jusqu'à disparaître parfois totalement. Les malades ont tendance à percevoir la différence entre les médecines plutôt comme source de complémentarité que d'antagonisme.

Cet inconfort épistémologique est décelable dans la position de Bernard Vandewiele * à propos des discours et des pratiques de l'instinctothérapie, ainsi que dans les rejets passionnels que cette dernière suscite bien souvent, au sein de l'environnement social en général. Voilà en effet un nouveau dogme alimentaire – et thérapeutique – qui depuis une vingtaine d'années prône le retour à l'instinct, un instinct « individuel », « pur » et débarrassé de toutes les perversions induites par la vie culturelle et sociale. Les travaux consacrés à ce rousseauisme radicalisé et porté à sa plus extrême conséquence mettent en lumière une dimension qui traverse aujourd'hui l'ensemble des discours tenus dans les marges de la médecine et des religions dominantes. Il s'agit de revenir à sa propre nature, à une nature originelle supposée authentique et

bonne. Se nourrir d'aliments crus, non épluchés, voire non lavés, en fonction d'une appétence supposée brute et liée à l'odorat, fonde une nouvelle « rationalité » que le chercheur est tenté de proposer comme modèle, par réaction contre la condamnation intransigeante prononcée par les médecins.

Sur cette dernière question, les chercheurs sont divisés. Pour certains, l'anthropologue n'a pas à se demander si un discours est plus rationnel ou plus irrationnel qu'un autre. D'autres ont une position plus nuancée, estimant que l'ethnologue n'a pas à décerner des brevets de bonne ou mauvaise rationalité, mais qu'un de ses rôles est sans doute de montrer la cohérence du discours qu'il étudie, les différents types de rationalité qui peuvent exister en dehors de la rationalité biomédicale proprement dite. En cela, il est vrai que l'anthropologue peut parfois sembler prendre fait et cause pour ces « autres savoirs » dont la cohérence est souvent à démontrer : cet écueil est souvent difficile à éviter, d'autant plus que toute bonne recherche ethnologique commence souvent par une phase d'implication personnelle.

Pour échapper à ce genre d'impasse (remplacer un dogme par un autre) sans doute faut-il profondément accepter que la vérité – thérapeutique, ethnologique ou autre – soit plurielle. Mais c'est aller contre une habitude mentale profondément enracinée dans notre culture. Ainsi la désobéissance de l'ethnologue se situera-t-elle sur un autre plan que celle des minorités auxquelles il a affaire. Il ne s'agit pas pour lui de s'enrôler sous la bannière de la contestation propre à la population qu'il étudie, mais d'interroger les mécanismes de toute croyance, de manière à comprendre comment se construisent, se légitiment et se perpétuent les systèmes de savoirs comme les comportements qui en procèdent.

En matière de sorcellerie et de pratiques magiques, les catégories « naturelles » du chercheur sont mises en question plus radicalement encore que dans tout autre domaine. Jeanne Favret-Saada (1987) l'a bien montré, en insistant sur la nécessité heuristique, pour l'observateur, d'être impliqué dans les situations qu'il analyse; et de travailler sur cette implication. C'est grâce à ces avancées qu'il est possible aujourd'hui de continuer dans cette voie, en souhaitant seulement que cette dernière ne devienne pas à son tour un académisme, c'est-à-dire une référence magique à l'autorité. Il y a bien longtemps que Geza Roheim a recommandé aux anthropologues d'enlever leurs « lunettes vertes », leur conseillant ainsi de prendre l'exacte mesure de leur propre implication dans leur champ de recherche et de la manière dont celle-ci pouvait perturber leur observation et leur interprétation.

Si une implication profonde est nécessaire pour acquérir une véritable familiarité avec le domaine étudié, elle n'a de valeur scientifique que pour autant qu'elle est maîtrisée, contrôlée, qu'elle est elle-même objet d'observation et qu'elle devient alors l'occasion d'une véritable distanciation fondatrice d'objectivité. Pour Patrick Gaboriau *, c'est parce que les universitaires ont été aveuglés par leur propre utilisation du livre qu'ils n'ont pas su reconnaître le statut assigné aux « mauvais livres » par les protagonistes des affaires de sorcellerie. Pour les universitaires, en effet, ce qui compterait dans un livre, c'est son contenu. En revanche ce qui importerait aux ensorcelés, aux désenvoûteurs et aux sorciers ce serait d'abord le livre comme objet, comme support de pouvoir et de toute-puissance. Patrick Gaboriau fonde sa démonstration sur ce qu'il estime être le non-sens et l'absurdité, et donc l'inefficacité, des recettes figurant dans le Grand Albert, le Dragon Rouge et autres recueils traditionnels. D'autres chercheurs en revanche estiment que le contenu des recettes a une signification symbolique tout à fait cohérente. Au lieu de cette grande opposition entre fonction et contenu, qui d'une certaine façon rejoindrait l'opposition classique entre anthropologie sociale et anthropologie culturelle, ne serait-il pas possible d'adopter une position plus nuancée, mettant en relation la fonction et le contenu? Un tel point de vue permettrait également à l'ethnologue d'analyser la façon dont s'agencent de manière cohérente, rationnelle, ou non, les différents éléments de ce savoir à l'intérieur du discours.

Toutefois il est vrai que, en matière de magie et de sorcellerie, un statut particulier est attribué à l'écrit (et plus généralement à tout système de représentation) : le livre est censé diffuser des forces autour de lui indépendamment de toute lecture du texte. Débordant du cadre sorcellaire, Patrick Gaboriau voit alors dans la suspicion qui s'attache au possesseur de livres – toujours supposés « mauvais » – un symptôme du rejet et de la fascination qu'inspirerait au « populaire », défini par son engagement dans l'oralité, la culture lettrée. Qu'on adhère ou non à cette dernière proposition, il reste que la sorcellerie est affaire de force et de pouvoirs; et que l'ethnologue qui y trempe est très vite placé dans la nécessité d'assumer la place qui lui est imposée par ses informateurs, c'est-à-dire d'abandonner dans un premier temps la posture de maîtrise qui lui a été enseignée pour se laisser porter par les situations dans lesquelles il se trouve immergé. Un tel lâcher-prise peut l'amener à prendre en considération l'aspect concret des faits de sorcellerie, ainsi que l'existence précise du sorcier, de quelqu'un qui cherche à nuire à autrui en se servant de procédés empiriquement observables.

Rentrer en apprentissage auprès d'un sorcier peut apparaître à certains ethnologues comme l'unique façon d'avoir accès à un savoir dont la possession est déjà en elle-même action. Refusant de s'en tenir aux interprétations sociologiques ou psychanalytiques, ils tentent d'affronter la réalité concrète des forces mises en œuvre dans l'envoûtement comme dans le désenvoûtement (cf. Dominique Camus *).

Cette exigence est-elle, ou sera-t-elle, celle d'autres chercheurs? Un tel questionnement sur la nature de l'efficacité symbolique rencontre les préoccupations des scientifiques – et non des moindres – qui, au tournant des XIX^e et XX^e siècles ont tenté de saisir les dimensions objectives des phénomènes spirites et médiumniques. La différence est qu'ici le chercheur, devenant sorcier, constitue pour lui-même son propre objet d'analyse, tout en récupérant, du moins sur le plan fantasmatique, une certaine emprise.

Dira-t-on que cet engagement dans l'action magique – avec tout ce que cela suppose comme contestation des lois de causalité ordinaires – constitue une transgression majeure qui fait que le chercheur est alors « perdu pour la Science »? C'est à une réflexion sur les conditions de validité du savoir scientifique que nous conduisent ainsi les chemins parfois périlleux de l'ethnologie du soi.

De façon moins dramatisée, se pose aussi le problème de la divulgation de la publication des savoirs ainsi explicités par le chercheur, de l'intervention des médias et du rôle d'intermédiaire, de nouveau, assigné au chercheur, cette fois bien souvent malgré lui. A ce danger, la tentation de certains est de répondre par le silence, de ne pas vouloir, ou pouvoir, tout publier.

Ce problème de l'implication reste, de toute façon posé, et il faudra sans doute encore de nombreux débats pour parvenir à un accord sur ce point. Remarquons cependant un acquis: quoi qu'elle semble en penser, Jeanne Favret-Saada (1987) a été entendue et son mode d'approche ne fait plus scandale même s'il est rarement suivi. S'il est évident que dans tout travail de terrain implication et « désimplication » doivent se succéder, les modalités n'en sont pas simples à mettre en œuvre. L'anthropologue peut-il rester neutre? Ne doit-il pas faire une différence entre relativiser et mettre en question, entre expliquer et approuver? Cependant, dans les faits, ce ne sont souvent que des nuances qui séparent telle attitude de telle autre.

Ne serait-il pas temps, dans une anthropologie parvenue à maturité, de dépasser quelques faux débats? Une fois admises un

certain nombre de bases communes – comme la nécessité de mettre sur le même plan tous les types de discours, ou de ne pas séparer le champ médical des autres champs sociaux – il est peut-être utile de travailler sur le concret de la pratique. Il faudrait alors réfléchir sur les différentes situations que l'anthropologue rencontre au cours des phases successives de sa recherche : situation à l'intérieur du champ médical, puis à l'extérieur, implication puis relativisation. Il faudrait surtout, à partir d'expériences précises, continuer à réfléchir sur les rapports que l'anthropologue entretient avec la demande des acteurs du champ médical.

Jean-Pierre CASTELAIN
Françoise LOUX
Marie-Christine POUCHELLE

Conclusion

Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, dans l'avenir?

Avant d'offrir des conjectures pour l'ethnologie de demain, il convient de rendre hommage à Georges-Henri Rivière, à ce merveilleux esprit qui a sorti notre discipline des vieilles fripes et des recettes de cuisine, des légendes racontées par les vieux et des comptines pour les enfants, pour en faire une science de la réalité française réunissant les sciences sociales avec l'histoire. Grâce à Georges-Henri Rivière, les arts et traditions populaires ne sont plus une collection de dictons de commères et de toponymes fantaisistes, mais le vécu contemporain de l'hexagone que symbolise, au Musée, la vitrine de la montagne où l'on trouve à côté de ce qu'on s'attend à trouver – l'exploitation du sapin et des pâturages – une paire de chaussures de skis attachées à des skis. La réalité de la vie en montagne aujourd'hui, c'est, en hiver, le ski (Pitt-Rivers, 1980).

Cette conception de la fonction d'un musée qu'avait Georges-Henri Rivière et que nous avons, exige qu'on conçoive la culture comme une totalité qui comprend tout ce qui se fait en réalité dans une population donnée.

Le contraste entre le folklore d'autrefois et l'ethnologie d'aujourd'hui est frappant. Le Robert dit : *Folklore*, 1887, anglais 1846, science (lore) du peuple (folk); sciences des traditions, usages et arts populaires d'un pays, par extension ensemble de ces traditions : chants, légendes populaires nationales ou provinciales; aspects pittoresques mais sans importance ou signification

profonde, par exemple « le folklore des prix littéraires » ;locution familière, folklore = « pas sérieux ». Et puis, *folklorique* : danses, coutumes, groupes folkloriques; familier 1969, pittoresque mais dépourvu de sérieux, par exemple, une réunion politique un peu folklorique; abréviation, folklo, par exemple, « une vieille dame *folklo* ».

Il est évident que ce dernier usage, daté de 1969, est de l'argot : un sous-produit de mai 1968, une arme dans l'arsenal des jeunes dans la guerre intergénérationnelle célébrée à cette date. De ces citations désobligeantes, on peut tirer la conclusion que « le folklore est mort, vive l'ethnologie ¹ ».

La conscience de *l'autre-chez-soi* est présente continuellement dans des travaux sur les relations inter-ethniques, sujet que le folklore d'autrefois ignorait. On note d'ailleurs dans les publications récentes une grande extension de la notion du rituel. Pour le folklore, et pour bien des anthropologues sociaux jusqu'à une date récente, le rituel était limité au rite, religieux ou magique, une manifestation de la mentalité primitive ou paysanne. Mais maintenant on voit des rites partout : dans les syndicats, dans l'industrie, dans les manières de table et dans les affaires où le rituel de la commensalité semble jouer un si grand rôle (on ne signe plus jamais un contrat important la panse légère). Et pourquoi pas, puisque le rituel c'est l'aspect symbolique des actes et que tout acte a un aspect symbolique?

Le vêtement est toujours parmi les sujets étudiés, mais les méthodes employées et même les intentions ont beaucoup changé. Ce n'est plus le nombre de points autour du cou qui intéresse l'investigateur mais la signification, la présentation de soi qui est impliquée. La signification d'un vêtement se manifeste dans l'acquisition et dans l'emploi, et pas seulement dans la fabrication. La manière d'« assurer son cuir » (Roué, 1984) fait partie de la totalité du vêtement étudié.

L'expansion du sujet se marque aussi en musicologie qui s'étend jusqu'à inclure la communication entre le vacher et son troupeau (C. Marcel-Dubois et M. Pichonnet-Andral, 1975). Les folkloristes qui admettent encore de se nommer ainsi développent un genre de critique littéraire et ne se contentent plus du simple recueil de proverbes comme autrefois. La paralinguistique s'ajoute à la linguistique. L'étude de l'événement exceptionnel, tel un cas de possession, prend une place prioritaire par rapport au recueil de la norme auprès d'un informateur unique. Le social vient enrichir le culturel et vice versa.

L'observation directe (et plus fine) a replacé le problème de la culture sur une base nouvelle. Puisque c'est la signification qui

est l'essentiel, on s'est rendu compte que la même règle, la même coutume, les mêmes mots n'ont pas forcément le même sens pour tout le monde. Déjà il y a vingt-cinq ans, dans leurs débats sur le sujet, les anthropologues américains qui cherchaient à se libérer de l'emprise de la culture matérielle avaient proposé comme définition de la culture *the body of common understandings* (le corpus de l'entendement collectif). Il fallait rajouter *and misunderstandings*, (et de malentendus). Aujourd'hui on va plus loin, en essayant de distinguer qui entend quoi par les mêmes mots. La culture est en quelque sorte fragmentée au niveau du terrain pour être reconstituée au stade de l'analyse. Le même objet, par exemple un joug de bœuf, change totalement de signification quand il quitte la grange pour devenir le lustre d'un restaurant touristique. Après avoir été le témoignage d'une certaine activité agricole, il devient le signe de la récupération d'une identité campagnarde par les classes urbaines en vacances, le symbole de la destruction de la société paysanne. De cette réorientation, on peut se réjouir. Pour la comprendre, il faut se rappeler ce vieil axiome des anthropologues, bien trop souvent oublié hélas! « jamais le culturel sans le social, et *vice versa* », car la dialectique entre société et culture est essentielle pour l'analyse de chacune; ce sont deux aspects différents de la même totalité dont on a parlé. Or, la déchéance du folklore à l'ancienne venait du fait que les folkloristes traitaient leur matériel comme des « objets en soi » sans référence au contexte, comme les pièces d'un musée d'autrefois que leur seule beauté suffisait à rendre intéressantes; elles n'étaient pas « la preuve du fait social » de Marcel Mauss, ni le témoignage de rien. C'était du culturel sans le social.

Le péché contraire, et Anthony Cohen, le montre bien (*cf.* chapitre II), a été commis par les anthropologues sociaux britanniques. Malinowski se préoccupait toujours de la culture et Evans-Pritchard mettait dans la marge de ses premiers livres les dessins des objets dont il faisait mention, mais, par la suite, les disciples de Radcliffe-Brown se sont désintéressés de la culture en faveur d'explications plus mécaniques des relations sociales, le transactionnalisme, les réseaux : ce que Meyer Fortès appelait *billiard-ball sociology*, la sociologie du billard, une simple série de coups rebondissant les uns sur les autres, qui envoient la boule dans le trou. Et comme pour justifier le scepticisme de Meyer Fortès, F. G. Bailey (1970) proposa comme modèle universel des relations sociales le jeu de football dont il était passionné. Mais la situation s'est bien retournée; le foot, comme Christian Bromberger (1987) nous l'explique n'est qu'un agglomérat de détails rituels et Marc Abélès (1987) a analysé le comportement du pré-

sident Mitterrand en termes de rite. La tradition de l'anthropologie sociale britannique est revenue à la culture. L'état des lieux de l'ethnologie et de l'anthropologie sociale en France autorise une certaine satisfaction en pensant au trajet parcouru en un demi-siècle : de leurs différentes origines, elles sont arrivées à établir une certaine unité dans le traitement du phénomène social et culturel français.

Mais regardons un instant ce qui reste à faire. La remise en question comme bases de la solidarité sociale des critères de la territorialité et de la parenté, sujets traités ici même, ouvre la fenêtre sur des possibilités de retourner aux sources et de prendre un nouvel essor théorique. Très souvent la « communauté » n'est plus fondée sur la communauté locale ni sur la parenté, mais sur l'autosélection par des attitudes ou des connaissances communes ou la coïncidence de goûts ou d'intérêts fortuits. Les structures changent. Ce qui était autrefois la marge est devenu le centre et ceux qui restent attachés à une conception périmée du pouvoir dominant se retrouvent en marge. A la lueur de l'immense extension des possibilités de communication dans le monde moderne, un réexamen des liens de solidarité sociale et de la communauté s'impose, autant que de la valeur de la tradition et du changement culturel.

Sur le plan des thèmes à développer dans l'avenir, un champ d'investigation qui promet beaucoup est l'étude de la guérison, pas seulement la technique des guérisseuses d'autrefois, mais les techniques de guérison, telles que la radiesthésie, qui emploie un vocabulaire pseudo-médical mais qui suit les principes de la magie que Frazer avait expliqués dans *le Rameau d'or*. Ces guérissons magiques, refaçonnées selon le modèle médical, posent d'une manière éclatante la question de l'unité d'une culture et des malentendus qu'elle est capable de recouvrir. Et ce n'est pas tout, car une considération générale des différentes façons de penser la maladie et la guérison exige la présence de la médecine « scientifique ». En effet, le monde médical lui-même devient un sujet d'intérêt pour les ethnographes dont bon nombre s'intéressent aux relations entre le souffrant et le médecin (cf. chapitre XIII).

Par ailleurs, inspirée par la même mentalité que les radiesthésistes, c'est-à-dire la tentative de cacher sous l'apparence d'une science des modes de pensée bien traditionnels, l'astrologie gagne du terrain sur tous les fronts, occupant une place considérable dans la presse d'aujourd'hui : une colonne ou une page dans les journaux à grand tirage et un nombre important de revues spécialisées dont trois se dévouent entièrement à l'horoscope des animaux de compagnie. Les voyantes se vantent de l'éminence

sociale de leurs clients, vedettes de cinéma ou de télévision, hommes politiques ou personnes royales auprès desquels leurs succès ont été « constatés par huissier », comme on peut le lire dans leur publicité.

D'un autre côté l'étude des relations humaines avec des animaux domestiques ou sauvages (ou plus souvent pseudo-sauvages puisque nés dans un élevage) a déjà attiré l'attention des ethnographes; des études de la chasse ont été réalisées, mais les valeurs symboliques du bestiaire entier, traité comme un code, restent à examiner.

Nous avons aussi déjà entamé une discussion sur la culture du monde des affaires. Etudier le pouvoir chez le *bigman* de la Mélanésie qui en a peu et ignorer les puissants de chez nous qui en ont peut-être trop, paraît pour le moins relever d'un strabisme. Qui nous a offert une étude de la valeur sacrée de la noblesse en France – à part Marcel Proust? De la culture familiale des grandes familles? Tâche difficile, sans doute, mais une étude ethnographique du pouvoir politique est beaucoup plus faisable. Là, les données abondent au contraire, pourtant ce travail est laissé en grande partie aux journalistes et aux romanciers. Nous, nous ne visons pas plus haut que le conseil municipal du village breton (cf. Patrick Le Guirriec *).

Une ethnographie de l'Etat, institution ô combien digne d'une tentative de démystification! Le livre collectif de Henri Mendras qui s'intitule *la Sagesse et le Désordre* (1980) était une tentative dans la bonne direction. Les mouvements nouveaux de « libération » sont la conséquence, en fin de compte, de changements plus ou moins inaperçus dans la structure de l'Etat. La tâche, aussi primordiale que redoutable, mérite qu'on y persiste en plaçant l'étude de ces mouvements dans le cadre de la restructuration des Etats modernes et les changements de la valeur accordée à la culture populaire depuis la Première Guerre mondiale. Un de ces mouvements nouveaux que nous ne pouvons pas esquiver – puisque nous sommes les seuls à posséder l'outillage nécessaire pour l'étudier – est la renaissance culturelle de la région. Le phénomène est le même partout, en Europe comme en Amérique, chez les Basques espagnols comme chez les Quiché du Guatemala, ou les Zapotèques de l'isthme de Tehuantepec. Il y a vingt-cinq ans, les jeunes de la classe moyenne se mettaient à apprendre de leurs grands-parents la langue traditionnelle parce que leurs parents ne l'avaient pas apprise. A ce sujet, les paradoxes abondent, et Maurice Agulhon a attiré l'attention sur plus d'un. Paradoxe supplémentaire : ceux qui mènent le combat pour la renaissance de la culture régionale ne viennent pas en général

du milieu rural parlant la langue traditionnelle dans la famille. Deux observations semblent toutefois fournir une clé à ce paradoxe.

D'abord le fait que la plupart des publications sur ce thème sont d'inspiration idéologique plutôt que fondées sur une ethnographie solide, détaillée et complète. Ensuite, le fétichisme de l'orthographe chez les militants qui semblent passer beaucoup de temps à corriger la façon dont sont écrits les noms de lieux sur les signalisations routières, même s'il ne s'agit que de changer une seule lettre entre le catalan et l'espagnol ou entre la langue d'oïl et la langue d'oc. La parole est toujours sacrée, surtout la parole écrite, et aujourd'hui l'orthographe l'est aussi pour tous ceux qui cherchent à s'attribuer une identité dissidente (Pitt-Rivers, 1987 a).

Cette obsession pédante pourrait-elle s'expliquer par le fait que ces jeunes militants appartiennent à la classe dont sortaient autrefois des notables locaux. Dans la terminologie de l'anthropologie sociale américaine, ceux-ci étaient des *cultural brokers*, c'est-à-dire des intermédiaires, échangeurs de la culture, car ils comprenaient aussi bien le monde politique national que les exigences de la région, et ils devaient leur succès à leur habileté à effectuer un compromis entre les deux. Aujourd'hui les moyens de communication se sont tellement multipliés qu'on n'a plus besoin d'eux, on parle directement au téléphone depuis la capitale. La culture se généralise grâce à la télévision, à la facilité du déplacement physique, à la connaissance de la capitale, avec le résultat que les intermédiaires n'ont plus de raison d'exister. Est-ce que ces jeunes militants ne sont pas en train de remplacer les barrières géographiques disparues par une barrière linguistique qui leur rendrait le pouvoir, en recréant une spécificité régionale menacée dont ils deviendraient les chefs naturels?

Toutes les tendances actuelles qui viennent d'être évoquées vont certainement s'élaborer dans les cinquante années à venir – et sans doute d'autres aussi! Terminons cependant par une petite mise en garde: il ne faut pas oublier le bon travail des folkloristes d'autrefois.

Le vêtement nous semble plus intéressant que jamais. Mais si on s'interroge sur la signification qui s'attache au choix dans la présentation vestimentaire de soi, il faut toujours compter les points autour du cou de la chemise. L'étude de la fabrication de l'objet culturel sera toujours le point de départ.

La nourriture: la signification du goût est un champ à peine entamé; Lévi-Strauss nous a mis sur la bonne piste quand il a parlé des « gustèmes », mais il reste encore beaucoup à faire dans

l'analyse du goût : pourquoi choisit-on ce que l'on mange? on sait bien que ce n'est pas tout simplement une question d'esthétique gustative cernée d'un côté par la physiologie, de l'autre par la société. On se « distingue » par son palais. Mr. Weller, le valet de chambre de Mr. Pickwick aimait beaucoup les huîtres, mais Mr. Pickwick les méprisait – les huîtres n'étant pas chères à l'époque, elles représentaient un délice populaire. Aujourd'hui les professeurs d'université ont du mal à se payer des huîtres à Londres, car elles « ont réussi une ascension socio-économique » comme diraient certains. L'étude du goût devrait toucher à la fois à la chimie et à la sociologie et chercher à établir un lien entre les deux en passant par la valeur symbolique. Mais pour effectuer ce passage il va falloir commencer par les vieilles recettes de cuisine des folkloristes qui sont à l'origine de l'anthropologie culinaire.

Le premier de ces deux champs de recherche concerne la signification par les yeux, le second par la langue. Le vêtement est un objet en trois dimensions, le goût ne s'inscrit dans aucune. L'analogie avec la linguistique qui a beaucoup apporté à l'anthropologie sur le plan de la méthode dans le passé ne va peut-être pas nous aider plus qu'elle ne l'a déjà fait car la langue qui parle, contrairement à la langue qui goûte, opère dans l'unique dimension temporelle, qui lui impose ses limites; elle est insuffisante pour rendre compte des trois dimensions du visuel; soumise à la contrainte du temps, elle n'a pas la flexibilité de l'autre langue qui tâte; celle-ci ne connaît aucune contrainte pour arriver immédiatement à sa signification – elle est ravie ou dégoûtée sans l'intervention de l'intelligence. Nous avons encore à trouver des méthodes pour étudier le visuel et le gustatif.

Les légendes et les rituels sont toujours à étudier, et les folkloristes nous ont légué un corpus de grande valeur, pas seulement de textes mais d'interprétations. (L'œuvre de Van Gennep, en particulier, est riche en idées théoriques). Cependant les légendes et les rites qui vont faire l'objet des recherches à venir ne seront pas uniquement ceux qui ont survécu à une époque révolue, mais ceux qui se créent aujourd'hui et dont on pourra rendre compte des procédés de création. Car les croyances en font naître continuellement. Marie Bonaparte, l'élève de Freud, en avait recueilli déjà pendant la Seconde Guerre mondiale. Les nouveaux rituels dans l'industrie ont déjà attiré l'attention des ethnographes et en Provence les rituels taurins se développent aujourd'hui. Le « taureau-piscine » qui ne peut être organisé que grâce à la collaboration des pompiers, est une invention du dernier quart de siècle et en Espagne on assiste parfois à une renaissance sous une forme

modifiée de l'antique coutume du « toro nupcial » à l'occasion des mariages (Pitt-Rivers, 1987 b).

Les jeux et les comptines pour enfants, aussi macabres parfois que peu convenables pour les petites filles, posent un défi à la théorie de la culture, un défi, car on s'est contenté de les recueillir sans remettre en question leur origine ni leurs voies de transmission par les adultes. Prenons deux exemples, un jeu et une comptine qui viennent de l'Angleterre : le jeu, accompagné d'un refrain, s'appelle *Ring a ring of Roses*. Les enfants dansent une ronde avant de se jeter par terre en mimant l'éternuement (*atishoo! atishoo! we all fall down*). C'est une représentation de la grande peste de 1665 qui a tué les trois quarts de la population de Londres. La comptine dont l'origine historique appartient au même siècle commence par *Sir Frog he would a-wooing go* et raconte les tentatives de l'ambassadeur de France pour séduire Louise de Kéroual, la maîtresse française du roi Charles II, afin de lui soutirer des secrets d'Etat. Le roi s'en moquait. En bref, deux incidents historiques qu'on ne s'attendrait pas à voir immortalisés dans la culture enfantine.

Or, si ce sont les adultes qui ont perpétué cette culture il est permis de s'interroger sur leurs motivations inconscientes. Prennent-ils un plaisir pervers en enseignant à des petites filles qui n'en comprennent pas le sens des scandales de cet ordre? D'un autre côté, on s'étonne qu'elles aient pu en prendre connaissance autrement. Mais l'article de Georges Augustins sur le jeu de billes (1988) indique que cette culture se transmet plutôt à l'insu des grandes personnes qui en ont réprimé le souvenir en arrivant à l'âge adulte ².

Combien d'autres cultures de groupes minoritaires restent encore à être étudiées par les ethnographes, s'ils ne sont pas déjà en train de le faire? La culture, pas seulement celle des gitans, mais celle de la pègre, pas seulement celle des pêcheurs mais celle des immigrés de la seconde génération. Tant qu'on n'aura pas compris « de l'intérieur », « à travers les yeux de l'indigène », la culture de ces groupes, différents sinon dissidents, on ne comprendra pas le phénomène qu'ils représentent. N'est-ce pas cela la leçon universelle de l'anthropologie sociale depuis Malinowski?

Julian PITT-RIVERS

Notes et références

Introduction

Notes et références bibliographiques

1. Cet ouvrage présente la synthèse des questions discutées en novembre 1987 au cours du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, organisé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la fondation du *Musée national des arts et traditions populaires*, institution au sein de laquelle est née l'ethnologie du domaine français, et qui a marqué profondément son devenir (Isac Chiva, 1986). Il se veut une contribution à une réflexion engagée depuis quelques années entre les deux traditions, autrefois distantes, de l'anthropologie des sociétés exotiques et européennes, s'inscrivant à la suite du colloque de Toulouse consacré aux *Voies nouvelles en ethnologie de la France* (1982), du numéro d'*Études rurales* consacré au *Texte ethnographique* (1985), de celui de *l'Homme*, (*L'anthropologie : état des lieux*, 1986), après les *Ethnologies en Miroir* (Isac Chiva et Utz Jeggle, 1987), et divers numéros spéciaux d'*Ethnologie française*.
L'ouvrage se fonde sur les conférences plénières données au colloque, qui en constituaient les lignes de force, et sur les synthèses des responsables des ateliers thématiques au sein desquels furent discutées les quatre-vingt-dix communications. Chaque auteur ou groupe d'auteurs a choisi soit de rester fidèle au plus près du contenu des discussions tenues dans son atelier, soit de prendre de la distance. Les communications sont publiées in *Actes du colloque Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la direction de Martine Segalen, Louvain, Peeters, sous presse.
2. Rivet, Paul, 1938, in *Travaux du Premier Congrès International de Folklore, Paris, 1937*, Tours, Arrault, p. 26.
3. Dumont, Louis, 1987, *la Tarasque*, Paris, Gallimard.
4. Cuisenier, Jean, 1969, « Pour une anthropologie sociale de la France contemporaine », *Atomes*, 263, 24, mars, pp. 140-150.
5. Lenclud, Gérard, 1986, « En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale

- et les sociétés complexes », *l'Homme*, 97-98, janvier-juin, XXVI, (1-2), pp. 143-153.
6. Lenclud, Gérard, 1988, « Pour une anthropologie de l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva*, 4, pp. 72-76.
 7. Vries, Jan de, 1938, in *Travaux du Premier Congrès International de folklore, Paris, 1937*, Tours, Arrault, p. 438.
 8. Poirier, Jean, (sous la direction de), 1968, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 4.
 9. Mac Farlane, Alan, 1978, *The origins of English individualism*, Oxford, Basil Blackwell.
 10. Messerschmidt, Donald A., 1981, « On anthropology "at home" », in Donald A. Messerschmidt (ed), *Anthropologists at home in North America : methods and issues in the study of one's own society*, Cambridge, C.U.P., p. 13.
 11. Cuisenier, Jean et Segalen, Martine, 1986, *l'Ethnologie du domaine français*, Paris, P.U.F., « Que Sais-Je ».
 12. Bromberger, Christian, 1987, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in Isac Chiva et Utz Jeggle (eds), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, pp. 67-94.
 13. Bernard, Carmen et Digard, Jean-Pierre, 1986, « De Téhéran à Tehuantepec : l'ethnologie au crible des aires culturelles », *l'Homme*, 97-98, janvier-juin, XXVI (1-2), pp. 63-80.
 14. Pouillon, Jean, 1986, « De chacun à tout autre, et réciproquement » in « L'anthropologie, état des lieux », *l'Homme*, 97-98, janvier-juin, XXVI, (1-2), pp. 27-35.
 15. Jackson, Anthony, 1987, « Reflections on ethnography at home and the A.S.A. » in Anthony Jackson (ed), *Anthropology at home*, London and New York, Tavistock, A.S.A. monograph, p. 13.
 16. Gillin, John, 1949, « Methodological problems in the anthropological study of modern cultures », *American Anthropologist*, 51, pp. 392-399.
 17. Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
 18. Meunier, Jacques, 1988, « Les enfants de Malinowski », *le Monde*, 15 avril.
 19. Belshaw, Cyril, 1988, « L'avenir de l'anthropologie sociale et culturelle : une série de défis », *Revue internationale des sciences sociales*, mai, XL, 2, 116, pp. 215-226.
 20. Rivière, Georges-Henri, « Musées et autres collections publiques d'ethnographie », in *Ethnologie générale, op. cit.*, pp. 472-493.

Chapitre premier. L'autre proche

Références bibliographiques

- Diabaté, Henriette, 1984, *Le Sannvin, un royaume Akan de la Côte-d'Ivoire. (1701-1901). Sources orales et Histoire*, Université de Paris I, thèse pour le doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, Paris.
- Geertz, Clifford, 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, pp. 162-163.
- Lévi-Strauss, Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, p. XXVI.

- Mauss, Marcel, 1969, « Méthodologie du folklore comparé » [1900], in *Œuvres*, t. 3, Paris, Editions de Minuit, p. 359, p. 389.
- Nerval, Gérard de, 1974, *Œuvres*, t. I, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, p. 141.
- Perrot, Claude-Hélène, 1982, *Les Anyi-Ndanye et le Pouvoir aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Abidjan, Publication C.E.D.A., Paris, Publication de la Sorbonne, (Série Recherches, 50, Afrique 5).

Chapitre II. La tradition britannique et la question de l'autre

Notes

1. Comparer les lieux étudiés dans *Belonging* (Cohen, ed, 1982) et dans *Symbolism Boundaries* (Cohen, ed., 1986).
2. Bien sûr, le genre avait été créé plus tôt. *Mass observation* avait été considérée en partie comme une anthropologie de la vie sociale « quotidienne » en Grande-Bretagne. *Irish countryman* d'Arensberg (1937) et *Family and community in Ireland* d'Arensberg et Kimball (1948) constituent des œuvres pionnières. Vinrent ensuite des œuvres bien connues, comme *West-rigg* de Littlejohn (1963), les études de Williams sur Gosforth (1956) et Ashworthy (1963), *A north Wales village* d'Isabel Emmett (1964) et une série d'études sociologiques et géographiques dans différentes régions de l'Angleterre et du pays de Galles, dont les plus connues sont les recherches sur Banbury menées par Margaret Stacey et ses collègues (1960) et *Life in a Welsh countryside* d'Alwyn Rees (1951). Cf. Frankenberg (1966); Bell & Newby (1971); et Allan (1984) pour les comptes rendus critiques de ces études et d'autres.
A ce type de monographies sont souvent associées deux études intéressantes la France et l'Irlande : *Village in the Vaucluse* de Wylie (1957) et *Une communauté rurale d'Irlande* de Cresswell (1969). Des études similaires ont été réalisées en Amérique du Nord, mais le genre devait disparaître brusquement des deux côtés de l'Atlantique.
3. Augé va dans le même sens quand il dit : « ... on juge que nos sociétés ont perdu ce qui rend les autres intéressantes : l'authenticité... », in Marc Augé, 1982, *le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, p. 3.
4. Dans le même esprit, Augé a expliqué que l'anthropologie « avait construit une discipline à part pour des sociétés à part ». Cf. *op. cit.*, p. 4.

Références bibliographiques

- Allan, G., 1984, « A geography of postWar British community studies », presented to the *E.S.R.C. Workshop on Community Studies*, University of Aston.
- Arensberg, C., 1937, *The Irish Countryman*, New York, Macmillan.
- Arensberg, C. & Kimball, S.T., 1948, *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Augé, Marc, 1982, *le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- Augustins, G. & Lenclud, G., 1987, « L'ethnologie de la France et les sociétés rurales : une ethnologie des sociétés rurales ? » presented to the *Inaugural Conference of the Franco-British Association for Rural Studies*, University of Oxford, March.

- Bailey, F.G., 1971, « Gifts and Poison », in F.G. Bailey, ed., *Gifts and Poison : the Politics of Reputation*, Oxford, Blackwell.
- Barley, N., 1983, *Symbolic Structures : An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge University Press.
- Barnard, A., 1988, Review of M. Alverson, « Under African Sun », *Man*, (N.S.) 23 (1), p. 174.
- Barth, F., 1969, « Introduction », in F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London, George Allen & Unwin, pp. 1-38.
- Bell, C. & Newby, H., 1971, *Community Studies*, London, George Allen & Unwin.
- Boon, J.A., 1982, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge University Press.
- Bott, E., 1957, *Family and Social Network*, London, Tavistock.
- Burridge, K.L., 1979, *Someone, No One : An Essay on Individuality*, Princeton, N.J., Princeton University Press, p. 8.
- Chapman, M., 1987, *A Social Anthropological Study of a Breton Village, with Celtic Comparisons*, unpublished D. Phil. Thesis, University of Oxford.
- Clifford, J., 1986, « Introduction : partial truths », in *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography* (J. Clifford & G.E. Marcus, eds.) Berkeley, University of California Press, pp. 1-26.
- Cohen, Abner., 1980, « Drama and politics in the development of a London carnival », *Man* (N.S.) 15.
- Cohen, A.P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock.
- Cohen, A.P., 1987, *Whalsay : Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, Manchester University Press.
- Cohen, A.P., (ed.), 1982, *Belonging : Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester University Press.
- Cohen, A.P., (ed.), 1986, *Symbolising Boundaries : Identity and Diversity in British Cultures*, Manchester University Press.
- Crapanzano, V., 1980, *Tuhami : Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press.
- Crapanzano, V., 1985, *Waiting : the Whites of South Africa*, New York, Random House.
- Cresswell, R., 1969, *Une communauté rurale d'Irlande*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Dumont, L., 1986 (1983) *Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, p. 11.
- Dwyer, K., 1982, *Moroccan Dialogues : Anthropology in Question*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Emmett, I., 1964, *A North Wales Village*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Epstein, A.L., 1978, *Ethos and Identity : Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock, p. XII.
- Epstein, A.L., (ed.), 1967, *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Favret-Saada, J., 1977, *les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard.
- Fernandez, J.W., 1974, « The mission of metaphor in expressive culture », *Current Anthropology*, 15 (2), pp. 119-145.
- Firth, J.R. et al., 1969, *Families and their Relatives*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Foucault, M., 1972, *The Archaeology of Knowledge*, London, Tavistock, pp. 9-10.

- Fox, J.R., 1965, « Prolegomena to the study of British kinship », in J. Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth, Penguin.
- Fox, J.R., 1978, *The Tory Islanders : a People of the Celtic Fringe*, Cambridge University Press.
- Frankenberg, R.J., 1957, *Village on the Border*, London, Cohen & West.
- Frankenberg, R.J., 1966, *Communities in Britain*, Harmondsworth, Penguin.
- Geertz, C., 1975, « Thick description : toward an interpretive theory of culture », in *The Interpretation of Cultures*, London, Hutchinson, pp. 3-30.
- Geertz, C., 1988, *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Cambridge, Polity Press.
- Goffman, E., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday Anchor.
- Harris, R., 1987, *Power and Powerlessness in Industry : an Analysis of the Social Relations of Production*, London, Tavistock.
- Hélias, P.-J., 1975, *le Cheval d'orgueil*, Paris, Librairie Plon.
- Hobart, M., 1987, « Summer's days and salad days : the coming of age of anthropology », in L. Holy, ed., *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, pp. 22-51.
- Holy, L. (ed.), 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell.
- Leach, E.R., 1985, « Observers who are part of the system », *T.H.E.S.*, 29th November.
- Littlejohn, J., 1963, *Westrigg : the Sociology of a Cheviot Parish*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Paine, R.P.B., 1984, « Norwegians and Saami : nation-state and Fourth World », in G.L. Gold, ed., *Minorities and Mother-country Imagery*, St John's, I.S.E.R., pp. 211-248.
- Peacock, J.L., 1975, *Consciousness and Change : Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective*, Oxford, Blackwell.
- Pitt-Rivers, J.A., 1971, *People of the Sierra*, (2nd edition) University of Chicago Press.
- Rabinow, P., 1986, « Representations are social facts : modernity and post-modernity in anthropology », in J. Clifford & G.E. Marcus, eds., *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, pp. 234-261.
- Rees, A., 1951, *Life in a Welsh Countryside*, Cardiff, University of Wales Press.
- Schneider, D.M., 1980, *American Kinship : a Cultural Account* (2nd edition), University of Chicago Press.
- Schwartz, T., 1975, « Cultural totemism : ethnic identity primitive and modern », in G. de Vos & L. Romanucci-Ross, eds., *Ethnic Identity : Cultural Continuities and Change*, Palo Alto, Mayfield Publishing Co, pp. 106-131.
- Segalen, M., 1980, *Mari et Femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion.
- Segalen, M., 1985, *Quinze Générations de Bas-Bretons : parenté et société dans le pays Bigouden Sud, 1720-1980*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Segalen, M. et Zonabend, F., 1987, « Social anthropology and the ethnology of France : the field of kinship and the family », in A. Jackson, ed., *Anthropology at Home*, A.S.A. monograph, 25, London, Tavistock, pp. 109-119.
- Sperber, D., 1975, *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press.
- Sperber, D., 1980, « Is symbolic thought pre-rational? » in M. LeCron Foster & S. Brandes, eds., *Symbol as Sense : New Approaches to the Study of Meaning*, London, Academic Press, pp. 25-44.
- Sperber, D., 1985, *On Anthropological Knowledge : Three Essays*, Cambridge University Press, p. 10.
- Stacey, M., 1960, *Tradition and Change : a Study of Banbury*, Oxford University Press.

- Strathern, M., 1981, *Kinship at the Core : an Anthropology of Elmdon, a village in North-west Essex in the 1960's*, Cambridge University Press.
- Strathern, M., 1987, « Out of context : the persuasive fictions of anthropology », *Current Anthropology*, 28 (3), pp. 251-270.
- Taussig, M., 1986, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, University of Chicago Press.
- Tedlock, D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Wagner, R., 1986, *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, p. 1.
- Wallman, S., 1982, *Living in South London : Perspectives on Battersea, 1871-1981*, Aldershot, Gower Publishing Co.
- Wallman, S., 1984, *Eight London Households*, London, Tavistock.
- Watson, J.L., (ed.), 1977, *Between Two Cultures : Migrants and Minorities in Britain*, Oxford, Blackwell.
- Williams, W.M., 1956, *The Sociology of an English Village : Gosforth*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Williams, W.M., 1963, *A West Country Village. Ashworthy*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Willmott, P. & Young, M., 1957, *Family and Kinship in East London*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Wylie, L., 1957, *Village in the Vacluse*, Oxford University Press.
- Zonabend, F., 1980, *la Mémoire longue*, Paris, Presses Universitaires de France.

Chapitre III. L'autre en question

Ce chapitre se réfère à l'atelier « L'autre en question » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Gérard Althabe, Jacques Cheyronnaud, Béatrix Le Wita.

Communications

- Benoit-Lapierre, Nicole, « Mémoire de l'un, savoir de l'autre ».
- Benvéniste, Annie, « Les immigrés de la confection ».
- Bidart, Pierre, « Sens et puissance du néo ou l'exotisme chez soi ».
- Bonnain, Rolande, La Pradelle, Michèle de, « Approche anthropologique des espaces marchands ».
- Courcelles-Lavedrine, Dominique de, « Une sainte martyre et un cruel tyran dans la légende chrétienne, ou le problème du double point de vue ».
- Hovanessian, Martine, « Le réseau communautaire arménien en région parisienne, la quête d'une proximité ».
- Lantz, Pierre, « Repérage dans les marges ».
- Perrot, Martine, « La part maudite de l'ethnologie, le journal de terrain ».
- Selim, Monique, « Distances et proximités : positions, illusions, reconstructions ».
- Zacot, François-Robert, « Les badjos, gens non catégorisables? ».

Références bibliographiques

- Amselle, J.L., 1974, « Sur l'objet de l'anthropologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, LVI, pp. 91-114.
- Augé, Marc, 1987, « Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *l'Homme*, 103, pp. 7-26.
- Bourdieu, Pierre, 1968, *le Métier de sociologue*, Paris, Mouton, Bordas, pp. 35-85.
- Bromberger, Ch., 1987, « Du grand au petit », in *Ethnologies en miroir*, sous la direction de I. Chiva et U. Jeggle, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, pp. 67-94.
- Certeau, M. de, 1972, *l'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel, 1966, *les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel, 1969, *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Geertz, C., 1986, « Diapositives anthropologiques », *Communications*, 43, pp. 70-91.
- Gutwirth, J., 1973, « Pour la méthode ethnologique », *Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Cujas, pp. 775-783.
- Jamin, J., 1985, « Le texte ethnographique. Argument », *Etudes rurales*, janvier-juin, 97-98, pp. 13-24.
- Lenclud, G., 1986, « Être ou ne pas être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », « L'anthropologie : état des lieux », *l'Homme*, 97-98, pp. 143-152.
- Lévi-Strauss, Claude, 1988, Interview donnée à *l'Express*, n° 1925, pp. 124-126.
- Le Wita, B., 1988, *Ni vue ni connue; approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Marrou, H.I., 1971, « Introduction à la philosophie de l'histoire : le point de vue d'un historien », *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Paris, Calmann-Lévy, t. 1.
- Marrou, H.I., 1954, *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil.
- Mauss, M., 1924, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F. (réed. 1968).

Chapitre IV. Le symbolisme en questions

Ce chapitre se réfère à l'atelier « Le symbolisme en questions » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Daniel Fabre et Françoise Lautman.

Communications

- Abraham, Maryvonne, « Réflexions sur la méthode ethnologique à propos d'un culte de possession ».
- Albert, Jean-Pierre, « Mythe et allégorie dans le christianisme médiéval ».
- Belmont, Nicole, « La recherche du sens en ethnologie de l'Europe et en folklore ».
- Bertin, Georges, « L'anthropologie de l'animation culturelle, une démarche transdisciplinaire de recherches de sens dans les situations culturelles ».
- Blanc, Dominique, « L'ethnologie, l'école, les rituels ».

- Bonnet, Jocelyne, « Le sens symbolique et le langage métaphorique ».
- Callède, Jean-Paul, « A propos des pratiques associatives de la culture et de leur signification. Quelques points de discussion ».
- Campion-Vincent, Véronique, « Les légendes urbaines, rumeur du quotidien, objet d'étude pluridisciplinaire ».
- Charuty, Giordana, « Les rituels curatifs du catholicisme pentecôtiste ».
- Fabre-Vassas, Claudine, « Juifs et chrétiens autour du cochon ».
- Fine, Agnès, « Le parrain, le filleul et l'au-delà ».
- Gérôme, Noëlle, « Productions symboliques dans l'industrie et histoire de l'industrie ».
- Gueunier, Nicole, « Pour une ethnologie du langage religieux : la prière ».
- Gueusquin, Marie-France, « Rituels parodiques autour de l'investiture des mannequins de cortège dans les villes du Nord de la France ».
- Hell, Bertrand, « Pensée symbolique et ordonnance sociale. Réflexion à partir d'un cas concret; les gestes de chasse dans la France du Nord-Est ».
- Montez, Maria-Santa, « Le théâtre populaire portugais et ses représentations ».

Notes

1. L'approche du symbolisme par l'anthropologie des sociétés européennes a fait l'objet de débats riches et vifs à Bad Homburg en 1985, à la suite des interventions de Cl. Fabre-Vassas, D. Fabre et E. Claverie (in Chiva et Jeggle, 1987, pp. 123-150 et 389-394). Ce chapitre la prolonge en tenant compte de toute la diversité des points de vue proposés dans l'atelier animé conjointement avec Françoise Lautman.
2. Travaillant sur le théâtre vivant dans le Nord-Est du Portugal, à Tras-ó-Montes, Maria Santa Montez *, en un discours qui est un modèle du genre, exalte la résistance de ces formes culturelles, « survivances des anciens mystères », « enracinées dans l'âme [...] du peuple ».
3. Il faudrait suivre à ce propos l'émergence distincte puis la quasi-fusion des notions de primitif et de populaire ainsi que l'inversion des valeurs qui les a affectées dans le discours savant...
4. Cet état fragmentaire repéré par Nicole Belmont (1986), est-il un trait constitutif de la réalité ou un effet du prisme à travers lequel la « science du peuple » la considère? Nous avons (Cl. Fabre-Vassas et D. Fabre, 1987, p. 124) montré comment, par exemple, la catégorie des superstitions était issue autant du tri de l'orthodoxie religieuse que de l'effet, plus récent, de la désuétude technique et sociale.
5. E. Morin (1953) à propos des stars, J. Prat (1979) à propos de la peur cinématographique ou L. Stomma (1986) à propos des romans de S.A.S. ont ainsi déployé, avec des méthodes différentes, une analyse « mythologique » des produits de la culture de masse.
6. Abordant la réalité des clubs sportifs (Jean-Paul Callède *), de l'usine (Noëlle Gérôme *) ou de l'école (Dominique Blanc *) les ethnologues ont eu à lutter pour proposer un angle de vue qui confère une valeur à ce que les sujets avaient eux-mêmes refoulé dans la catégorie péjorative de « folklore », qui englobe aujourd'hui des comportements collectifs d'autant plus exhibés qu'ils seraient insignifiants.
7. Sur le débat quant aux « Productions symboliques ouvrières » voir *Ethnologie Française*, 1984, XIV-2.
8. Ce fut le thème central de plusieurs exposés des ethnologues allemands à Bad-Homburg (Chiva et Jeggle, 1987).

9. Sur cette définition par M. Mauss de la vie sociale comme « un monde de rapports symboliques » voir le commentaire de Claude Lévi-Strauss (1950).
10. Dominique Blanc (1987).
11. M. Ozouf (1976, p. 31) rappelle et critique ces positions d'A. Aulard; la production contemporaine d'un système symbolique est mise en évidence par M. Agulhon (1979) à propos de l'imagerie républicaine..
12. Voir M. F. Gueusquin (1985).
13. Voir le programme, développé depuis à plusieurs reprises, de P. Bourdieu (1975).
14. Ce jeu entre présent et passé qui est une modalité de la construction du discours peut devenir dans le texte ethnologique un mode rhétorique d'exposition; c'est ce que dénonce, avec une virulence sans nuance, Florence Weber (1981) à propos des travaux ethnologiques sur Minot en Châtillonnais.
15. Y. Verdier (1979), à propos du canevas alphabétique des filles, et D. Fabre (1986) à propos des abécédaires à l'oiseau, illustrent à la fois les continuités et les mutations d'un système symbolique à travers l'exercice scolaire.
16. Cette notion d'*horizon* de la signification, mise au point par l'herméneutique littéraire allemande (cf. H. R. Jauss, 1988) peut être d'une grande efficacité en anthropologie (cf. C. Gallini, 1983, à propos de la photographie).
17. M. Augé a souvent rappelé ce principe, par exemple à propos de la sorcellerie (1979 b, p. 83); on en trouvera une autre formulation vigoureuse dans M. Cartry (1987, p. 54).
18. Sur cette rupture qu'instaure la reconnaissance de la « pensée relationnelle », voir P. Bourdieu (1980, pp. 7-41).
19. Cette conception du symbole n'est pas absente des travaux français sur la France : voir Hell (1981, 1982), Bonnet (1979), qui se présentent comme continuateurs de M. Griaule; une judicieuse critique de ce type de modèle est proposée par P. Bourdieu (1980, pp. 16-18).
20. L. Wittgenstein (1977, p. 36); L. Dumont (1987) prolonge cette réflexion dans sa nouvelle introduction à *la Tarasque*, Paris, Gallimard.

Références bibliographiques

- Agulhon, Maurice, 1979, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque d'ethnologie historique ».
- Augé, Marc, 1979 a, *Symbole, Fonction, Histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette.
- Augé, Marc, 1979 b, « Sorciers du Bocage, sorciers d'Afrique », *Annales ESC*, janv.-févr. 1979, 34.a, n° 1, pp. 74-83 (rep. in *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1983).
- Blanc, Dominique, 1987, « Numéros d'hommes », *Terrain*, n° 8, avril 1987, « Rituels contemporains », pp. 52-62.
- Belmont, Nicole, 1986, « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *l'Homme*, janv.-juin 1986, nos 97-98, « L'anthropologie : état des lieux », pp. 259-268.
- Bonnet, Jocelyne, 1979, « Vigne-Femme, Vin-Homme », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 8, pp. 207-218.
- Bourdieu, Pierre, 1975, « Le pouvoir symbolique », *Annales ESC*, mai-juin, pp. 405-411.

- Bourdieu, Pierre, 1980, *le Sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.
- Bravo, Gian Luigi, 1984, *Festa contadina e societa complessa*, Milano, Franco Angeli.
- Cartry, Michel, 1987, « Le fait religieux », *le Courrier du C.N.R.S.*, « Images des sciences de l'homme », pp. 50-56.
- Charuty, Giordana, 1987, « Guérir la mémoire. L'invention rituelle dans le catholicisme pentecôtiste français et italien », *Social Compass*, XXXIV-4, pp. 437-463.
- Chiva, Isac et Jeggle, Utz éd., 1987, *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande*. Paris, Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France ».
- Cipriani, Roberto, 1985, *Il Cristo rosso. Riti e simboli, religione e politica nella cultura popolare*, Roma, lanua.
- Cipriani, Roberto, 1987, « Formes théâtrales de la religion populaire : le Christ rouge », *Archives de sciences sociales des religions*, 64-1, juill.-sept. 1987, pp. 65-74.
- Claverie, Elizabeth, 1987, « Les symbolismes majeurs », in Chiva et Jeggle, 1987, pp. 139-150.
- Fabre, Daniel, 1986, « La voie des oiseaux, sur quelques récits d'apprentissage », *l'Homme*, n° 99, pp. 7-42.
- Fabre-Vassas, Claudine, 1982, « Le partage du *ferum*, un rite de chasse au sanglier », *Études rurales*, n° 87-88, « La chasse et la cueillette en France », pp. 377-400.
- Fabre-Vassas, Claudine, 1985, « Juifs et chrétiens autour du cochon », in « Identité culturelle et altérité alimentaire », *Cahiers d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel*, pp. 59-83.
- Fabre-Vassas, Claudine et Fabre, Daniel, 1987, « L'ethnologie du symbolisme en France : situation et perspectives », in Chiva et Jeggle 1987, pp. 123-138.
- Fine, Agnès, 1987 a, « L'héritage du nom de baptême », *Annales ESC*, 42° a, n° 4, juill.-août 1987, pp. 853-877.
- Fine, Agnès, 1987 b, « Le parrain, le filleul et l'au-delà », *Études rurales*, n° 105-106, « Le retour des morts », pp. 123-146.
- Gallini, Clara, 1983, « Appunti su alcuni riti fotografici », *La Ricerca folclorica*, 7, pp. 145-150.
- Goody, Jack, 1977, *la Raison graphique*, trad. et prés. J. Bazin et A. Bensa (or. *The Domestication of the Savage Mind*), Paris, Ed. de Minuit.
- Guesquin, Marie-France, 1985, « Cortei profani e emblematica cittadina », *La Ricerca folclorica*, n° 11, aprile 1985, pp. 73-84.
- Hell, Bertrand, 1981, « Le cycle de l'orge/bière », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 10, pp. 141-147.
- Hell, Bertrand, 1982, *L'Homme et la Bière*, Strasbourg, J. P. Gyss.
- Hell, Bertrand, 1988, « Le sauvage consommé. Classification animale et ordonnance cynégétique dans la France de l'Est », *Terrain*, n° 10, avril 1988, pp. 74-85.
- Jauss, Hans Robert, 1988, *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées ».
- Jolas, Tina, 1982, « La part des hommes. Une société de chasse au bois », *Études rurales*, n° 87-88, « La chasse et la cueillette en France », pp. 345-350.
- Lévi-Strauss, Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., pp. IX-LII.
- Michelet, Jules, 1837, *Les origines du droit français, cherchées dans les symboles et les formules du droit universel*, Paris.

- Morin, Edgar, 1953, *les Stars*, Paris, Le Seuil.
- Ozouf, Mona, 1976, *la Fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires ».
- Prat, Joan et Gubern, Roman, 1979, *Las raíces del miedo, antropología del cine de terror*, Barcelona, Tusquets.
- Stomma, Ludwik, 1986, « Géographie mythique. Entre Jules Verne et Gérard de Villiers », *Études rurales*, n°s 103-104, pp. 235-258.
- Verdier, Yvonne, 1979, *Façons de dire, Façons de faire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- Weber, Florence, 1981, « Ethnologues à Minot. Quelques questions sur la structure sociale d'un village bourguignon », *Revue française de sociologie*, XXII-2, avril-juin 1981, pp. 247-262.
- Wittgenstein, Ludwig, 1977, « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », trad. J. Lacoste, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, pp. 35-42.

Chapitre V. Anthropologie de la parenté et sociétés contemporaines

Ce chapitre se réfère à l'atelier « Parenté et modernité » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Michelle Salitot, Martine Segalen, Françoise Zonabend.

Communications

- Barthélémy, Tiphaine, « Qu'est-ce qu'une parentèle? Étude de cas bretons ».
- Bimmer, Andreas, « La culture de la famille, éléments d'une analyse complexe ».
- Boullier, Dominique, « Rapports de générations et espace résidentiel ».
- Bouquet, Mary, « Triangles of the genealogical method of British social anthropological inquiry ».
- Mark, Vera, « Discours de famille chez un cordonnier-poète gascon ».
- Pina Cabral, João de, « L'héritage de Maine : l'érosion des catégories descriptives dans l'étude des phénomènes familiaux en Europe ».

Notes

1. Ce chapitre n'a pas pour objet de présenter un bilan exhaustif et critique des recherches conduites dans ce domaine au cours des vingt années écoulées (pour ce faire, on se reportera à P. Lamaison, F. Zonabend [1987], M. Segalen [1988]), encore moins de proposer des perspectives théoriques qui ne pourront prendre forme qu'à la suite de nombreux travaux empiriques qui font encore défaut.
2. Cf. le n° spécial 1986 de *l'Année sociologique*.

Références bibliographiques

- L'Année sociologique*, 1986.
- Augustins, Georges, 1986, *La perpétuation des groupes domestiques*, Thèse de l'Université de Paris X-Nanterre.

- Berque, Augustin, 1982, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F.
- Cohen, Anthony, 1985, *The symbolic construction of community*, Tavistock, Key ideas.
- Gast, Marceau, 1987, Introduction à *Hériter en pays musulman*, Paris, Éditions du C.N.R.S., p. 10.
- Gutwirth, Jacques, 1987, *les Judéo-chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, Le Cerf, p. 15.
- Lamaison, Pierre, 1987, « La parenté : Filiation et alliance » in I. Chiva et U. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir*, Paris, Editions de la M.S.H.
- Löfgren, Orvar, 1987, « Colonizing the territory of historical anthropology », *Culture and history*, pp. 7-30.
- Mac Donald, Charles, 1987, *De la hutte au palais, Sociétés à « maison » en Asie du Sud-Est insulaire*, Paris, Éditions du C.N.R.S.
- Paix, Catherine et Petit, Michèle, 1986, « Itinéraires et stratégies d'une bourgeoisie, le cas de Singapour », *Strates*, 1, pp. 49-119.
- Salitot, Michelle, 1988, *Héritage, Parenté et Propriété en Franche-Comté*, Paris, A.R.F L'Harmattan.
- Segalen, Martine, 1988, *Sociologie de la famille*, Paris, A. Colin.
- Shapiro, Roberta, 1985, « Echange matrimonial et travail féminin. Les paradoxes de la modernité », in Colette Piaux, *Familles et Biens en Grèce et à Chypre*, Paris, L'Harmattan, p. 313.
- Strathern, Marilyn, 1981, *Kinship at the core : an anthropology of Elmdon, a village in north-west Essex, in the 60's*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Young, Michael and Willmott Peter, 1957, *Family and kinship in East London*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Yver, Jean, 1966, *Égalité entre héritiers et Exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière*, Paris, Sirey.
- Zonabend, Françoise, 1987, « La parenté : Origines et méthodes de recherche. Usages sociaux de la parenté », in I. Chiva et U. Jeggle (eds), *Ethnologies en miroir*, Paris, Éditions de la M.S.H.

Chapitre VI. Anthropologie politique et sociétés contemporaines

Ce chapitre se réfère à l'atelier « Figures comparées du lien politique dans les sociétés européennes et non européennes » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité d'Élisabeth Claverie et Jean-Pierre Dozon.

Communications

- Ales, Catherine, « Modèles africains et "néo-guinéens" en Amazonie. L'exemple Yanomami ».
- Boltanski, Luc, « Les formes du lien politique dans une société critique. Réflexions à propos des "Économies de la grandeur" ».
- Desbois, Évelyne, « L'impôt du sang ».
- Desrosières, Alain, « L'opposition entre deux formes d'enquête : monographie et statistique ».
- Eizner, Nicole, « Agriculteurs et citoyens. Les représentations de la politique ».

- Héran, François, « Une question de généalogie, la théorie de la segmentation ». Le Guirriec, Patrick, « Mariages de raison et séparation d'intérêts. Marins et cultivateurs à l'île de Batz de 1870 à 1970 ».
- Lucas, Philippe, « L'accès à la contemporanéité. Pour une anthropologie de la citoyenneté ».

Notes

1. Le terme n'est pas exact, car il semble d'après Élisabeth Colson (1975), que Morgan ne connaissait pas ces théories sous leur énonciation classique.

Références bibliographiques

- Abélès, M., 1986, « L'anthropologie et le politique », *l'Homme* 97-98, janvier-juin, XXVI (1-2), pp. 191-212.
- Adler, A., 1973, *la Mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.
- Agulhon, M., 1973, *la République au village*, Paris, Plon.
- Agulhon, M., 1988, *Histoire vagabonde*, Paris, Gallimard.
- Amselle, J.L., M'Bokolo, E., 1985, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.
- Augé, M., 1975, *Théorie des pouvoirs et Idéologie*, Paris, Herman.
- Balandier, G., 1967, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F.
- Balandier, G., 1985, « Le politique des anthropologues », pp. 309-333, in *Traité de sciences politiques*, tome I, Madeleine Grawitz, Jean Leca, Paris.
- Bazin, J., 1986, « Genèse de l'État et formation d'un champ politique : le royaume de Segu, Mali ». Communication au Colloque de l'Association française de Science Politique, *L'anthropologie politique aujourd'hui*, mai, p. 1.
- Boltanski, L., Thévenot, L., 1988, *les Économies de la grandeur*, Cahiers du C.E.E., Paris, P.U.F.
- Bonte, P., 1987-1988, « Tribus, factions et État », *Cahiers d'Études africaines*, XXII-3-4, pp. 489-516.
- Bonte, P., 1987, « Introduction », *l'Homme*, 102, avril-juin, XXVII, pp. 7-11.
- Clastres, P., 1974, *la Société contre l'État*, Paris, Seuil.
- Colson, E., 1975, *Tradition and Contract*, London, Heineman.
- Dozon, J.P., 1986, « De deux ou trois choses dont est fait l'état ivoirien », Communication au Colloque de l'Association française de Science Politique, *L'anthropologie politique aujourd'hui*, mai, p. 2.
- Dumont, L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- Dumont, L., 1967, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Favret, J., 1968, « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *l'Homme*, oct.-déc., VIII, 4, pp. 18-44.
- Finley, M., 1983, *Politics in the ancient world*, Cambridge.
- Fortes M., et Evans-Pritchard, E., 1940, *African political Systems*, London, Oxford University Press, p. 240.
- Furet, F., 1978, *Penser la Révolution*, Paris, Gallimard.
- Gluckman, M., 1955, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell.
- Heusch, L. de, 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université Libre de Bruxelles.
- Hoccart, A.M., 1978, *Rois et Courtisanes*, Paris, Seuil.
- Izard, M., 1973, « Remarques sur le vocabulaire politique Mossi », *l'Homme*, janv.-juin, t. XIII, 1-2, pp. 193-206.

- Leach, E., 1972, *les Systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie*, Paris, Maspero, pp. 318, 331.
- Maine, H.S., 1861, *Ancient Law*, London, John Murray.
- Maine, H.S., 1883, *Études sur l'ancien droit et la coutume primitive*, Paris, Ernest Thorin, 1884. Traduction de *Dissertations on Early Law and Custom*, London, John Murray, p. 256.
- Mair, L., 1962, *Primitive Government*, London, Penguin.
- Malinowski, B., 1927, *Crime and Custom in savage society*, London, Kegan Paul.
- Maunier, R., 1942, *Sociologie coloniale*, t. III, Les progrès du droit, Paris, Domat-Montchrestien, pp. 209, 219.
- Mauss, M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, p. 184.
- Morgan, L.H., 1877, *Ancient Society*, New York.
- Tardits, C., 1973, « Parenté et Pouvoir politique chez les Bamoun (Cameroun) », *l'Homme*, janv.-juin, t. XIII, 1-2, pp. 37-49.
- Terray, E., 1986, « Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'ouest : enjeux et formes », Communication au Colloque de l'Association française de Sciences Politiques, *L'anthropologie politique aujourd'hui*, mai.

Chapitre VII. La fabrication de la France, problèmes et controverses

Notes

1. Sur ce point et sur ce qui suit, j'ai donné exemples et développements dans ma leçon inaugurale au Collège de France, publiée dans *Annales E.S.C.*, n° 3, mai-juin 1987.
2. Maurice Agulhon, *op. cit.*
3. *L'Histoire*, n° 96, 1987.
4. Librairie générale française, « Pluriel », 1981.
5. Cahiers de l'I.N.E.D., P.U.F., 1950.
6. Le 14 juillet, *Action populaire*, 3 Actes de Romain Rolland, Paris, cahiers de la Quinzaine, 1902.
7. Paris, Gallimard, 1985.
8. Philippe Contamine, *L'Histoire*, n° 96, 1987.
9. Les documents se rapportant à ces initiatives sont lisibles au musée de Domrémy (maison natale).
10. Rapport cité par Eugen Weber, *la Fin des terroirs*, Paris, Fayard, p. 166. Il s'agit, on le sait, de la traduction de l'ouvrage américain *Peasants into Frenchmen*, Stanford, 1973.
11. Laurence Wylie, *Village in the Vaucluse*; Théodore Zeldin, *Histoire des passions françaises*.
12. 2 vol., éd. de Minuit, 1977.
13. Premier volume de *L'Histoire de France*, publié en 1833. La phrase est écrite à propos de la différence entre le Dauphiné (« français ») et la Provence.

Chapitre VIII. Les Espagne des Espagnols

Notes

1. Antonio J. Cavanilles, Carlo Densina, L. Canuelo, etc., ont répondu à Morvilliers, comme on peut le vérifier dans *La polémica de la ciencia española* (pages choisies par Ernesto et Enrique Garcia Camarero, Madrid, 1970).
2. Russell, P.E., *Temas de « La Celestina » y otros estudios del « Cid » al « Quijote »*, Ariel, 1978, p. 410.
3. Chevalier, M., *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Turner, 1976, p. 65.
4. D. Indurain, Calderon, dans *Historia y Critica de la literatura española*, F. Rico (éd.), vol. III, Barcelone, 1983, pp. 742-765. Menendez Pelayo en est l'exception reconnue. Au sujet du sens changeant et polysémique du syntagme Siècle d'Or, cf. J.M. Rozas, thèmes XIX-XXII, p. 5 et suivantes de l'*Historia de la literatura, Edad Media y Siglo d'Oro*, Universidad Nacional de Education a Distancia, Madrid, 1978.
5. E. Lafuente Ferrari, *Breve historia de la pintura española*, I, Akal, 1987, p. 219. K. Clark, critique d'art bien connu, n'a jamais fait mention, même une seule fois, du mot *espagnol* au cours de son programme télévisé réalisé par et pour la B.B.C., intitulé *Civilization*; il y a pourtant passé en revue tout au long de l'histoire les apports de divers pays au patrimoine culturel de l'humanité. Clark ne fait que reprendre la théorie de Morvilliers. Quevedo écrivait déjà en 1609 : « Quel fait, né au sein de l'Espagne, a été considéré bon aux yeux des autres nations? ».
6. Lain Entralgo, P., *A qué llamamos España*, Austral, 1971. Il s'agit d'un modèle aussi imaginaire que suggestif de cette optique lyrique.
7. Martz, L., *Poverty and Welfare in Habsburg Spain : the example of Toledo, passim*, C.U.P., 1983; B. Benassar, *L'Homme espagnol*, Hachette, 1975, pp. 108 et suivantes; J. Ruiz Almansa, *La población de Galicia 1500-1945*, C.S.I.C., 1948, p. 285; A. Dominguez Ortiz, *Crisis y Decadencia de la España de los Austrias*, Ariel, 1969, p. 203.
8. Vol I. du tome XXVI de l'*Historia de España* (sous la direction de J. Cepeda Adan), p. 378, Espasa-Calpe 1986; ce travail est signé par J.M. Jover et M.V. Lopez Cordon.
9. P. 379 du vol. I de la *Historia*, *op. cit.*
10. Elliot, J.H., (éd.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelone, 1982, p. 206.
11. Maravall, J.A., *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1964, p. 290.
12. P. 250. Tous les renseignements qui suivent proviennent du vol. I de l'*Historia*, *op. cit.*
13. *Idem*, p. 282.
14. *La polémica de la ciencia española*, *op. cit.*, p. 82; la citation suivante se trouve p. 111.
15. *A qué llamamos España*, *op. cit.*, p. 133.
16. *La polémica de la ciencia española*, *op. cit.*, pp. 202 et *sqq.*
17. *Idem*, p. 241.
18. *Los autos sacramentales* sont, sous la plume de Calderon, des pièces allégoriques de plus de mille vers que l'on représentait le jour de la Fête-Dieu dans les rues des villes et des villages et dont le dénouement implique l'intervention divine matérialisée par l'Eucharistie. Calderon de la Barca, Pedro, dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, p. 787.

19. Une vision mesurée de l'ensemble de la polémique est celle de Ramon y Cajal en 1897 : *Deberes del Estado en relacion con la produccion cientifica*, qui constitue son discours d'entrée à l'Académie des Sciences. Pour le XVIII^e siècle, cf. la conférence tenue à l'Académie de Médecine en 1934 par G. Maranon, « Nuestro siglo XVIII y las Academias ».
20. Voir le chap. VI du livre *La generacion del noventa y ocho* de P. Lain Entralgo, Madrid, 1945.
21. Lain Entralgo, P., *España como problema*, Madrid, 1948, p. 65.
22. *España como problema*, op. cit., p. 80.
23. *Idem*, p. 99.
24. *Idem*, p. 115.
25. « Divagaciones sobre la cultura »; j'emprunte la citation à la page 518 du livre *La polémica de la ciencia española*, op. cit.
26. Pour cela on peut consulter n'importe lequel de ses ouvrages : *Educacion para la historia*, *En torno al casticismo* et *El sentimiento tragico de la vida*.

Chapitre IX. Entre le local et le global : les figures de l'identité

Ce chapitre se réfère à l'atelier « Entre le local et le global : les figures de l'identité » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Christian Bromberger, Pierre Centlivres, Gérard Collomb.

Communications

- Abry, Christian, Abry, Dominique, « Entre Savoie, Suisse et France : les paliers de la moquerie ethnique ».
- Bassand, Michel, « Action culturelle et développement local et régional. Entre le local et le global ».
- Bloch-Raymond, Anny, Richez, Jean-Claude, « Configurations alsaciennes : le forestier, le chasseur et le randonneur ».
- Bolle-Zemp, Sylvie, « Carillons d'église et mythe helvétique de l'idylle des Alpes ».
- Camy, Jean, Vincent, Guy, « A propos des joutes et du rock givordins : emblèmes, symboles et identité ».
- Courlet, Claude, Pernet, François, « La question des systèmes productifs locaux ».
- Denis, Marie-Noële, « Ethnologie en Alsace (1830-1980); identité politique et politique d'identité ».
- Dupré, Marie-Claude, « Les Teke Tsayi du Congo : production d'une identité ».
- Formoso, Bernard, « Variations tsiganes sur un mode de vie commun ».
- Fouraste, Raymond-François, Reinert, Max et Tap, Pierre, « Identité collective et identité du Pyrénéen : à propos d'une analyse lexicale et comparative du discours des Pyrénéens dans les Pyrénées centrales et le Pays Basque français ».
- Gosselin, Gabriel, « Sommes-nous tous des romantiques allemands? ».
- Khellil, Mohand, « Identité des Maghrébins issus de l'immigration en France ».
- Mathieu, Jacques, Porter, John R., « Quête et construction d'une mémoire québécoise ».
- Mons, Alain, « Enjeux de l'image sociale du municipal. La sphère municipale, les stratégies de l'apparence ».

- Pellegrino, Pierre, « Transformations globales et structures locales ».
- Poche, Bernard, « L'identité et la coupure. Sous-ensembles autonomes ou fragmentation du corps social ».
- Rocha Trindade, Maria-Beatriz, « Unité, identité, solidarité, les micro-patries de l'hinterland portugais ».
- Segura Rodriguez, Lourdes, « Percussion et identité ».
- Vazeilles, Danièle, « Formes de l'identité et de l'autonomie culturelle, le cas des Indiens Sioux Lakotas ».

Notes

1. Max Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, pp. 415-427 : « Le processus historique tout entier montre avec quelle extraordinaire facilité c'est surtout l'activité communautaire politique qui produit l'idée de la "communauté de sang" – quand des différences par trop frappantes de type anthropologique ne font pas obstacle » (p. 421). Voir aussi à ce propos, G. Gosselin, « Ethnicité au-delà, régionalisme en deçà », in *Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Paris, 1986, pp. 71-80.
2. Il y a de multiples manières d'interroger la notion d'identité culturelle. La dernière en date, sinon la plus nouvelle, étant sans doute le procès que fait Finkelkraut au discours ethnologique, qui pose la relativité des cultures (Alain Finkelkraut, *la Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987). Au-delà, nous dit Finkelkraut, l'ethnologue militerait pour l'affirmation, en chaque lieu, d'un « génie national », et préparerait l'avènement de tous les obscurantismes et de tous les nationalismes, en mettant en cause le primat d'une raison transcendante et universelle.
C'est là une question importante qui nous est adressée; il convient toutefois de s'interroger sur les présupposés philosophiques qui autorisent à la formuler, ainsi peut-être que sur les modalités de la pratique ethnologique qui sont ici mises en cause. (Voir à ce propos G. Gosselin, « Sommes-nous tous des romantiques allemands? », *Éthnologie Française*, 1988-2).
3. Claude Lévi-Strauss, Conclusion du séminaire sur l'Identité – 1974-1975 –, Paris, Grasset, pp. 331-332.
4. M. Agier et P. Bonnafé, « Sur l'Afrique noire pluriculturelle, l'africanisme et la France », *Bulletin de l'A.F.A.*, 25, oct. 1986.
5. J.-L. Amselle, « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolon. », *Annales*, 1987/2, pp. 465-489. A cette notion d'ethnie, J.-L. Amselle propose de substituer celle, plus dynamique, de « groupes les plus anciennement mémorisés ».
6. Voir, par exemple, la contribution de J.P. Dozon à l'ouvrage collectif dirigé par J.-L. Amselle et E. M'bokolo, « Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique », Paris, La Découverte, 1985.
7. J. Séguy, « La dialectométrie dans l'Atlas linguistique de la Gascogne », *Revue de linguistique romane*, 1973-37, p. 24.
8. S. Ostrowetsky et J.S. Bordreuil, « Le social comme socio-genèse; éléments de réflexion sur les rapports actuels de la sociologie et de la sémiotique », *Langage et Société*, juin 1984, n° 28, pp. 9-36.
9. Cl. Karnoouh, « L'étranger ou le faux inconnu », *Ethnologie Française*, 1977, 1/2, pp. 107-122. Voir aussi D. Fabre et J. Lacroix, « L'usage social des signes », in *Communautés du Sud*, Paris, U.G.E., 1975, pp. 564-596.
10. F. Barth, « Introduction », in F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*, Boston, Little, Brown and Co, 1969, p. 10.

Chapitre X. Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines

Ce chapitre se réfère à l'atelier « Cultures populaires, cultures ouvrières » du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité d'Alain Morel et Anne-Marie Thiesse.

Communications

- Bidart, Claire, « Sociabilités et identités culturelles des ouvriers des quartiers Nord de Marseille : regard sociologique ou ethnologique? ».
- Cegarra, Marie, « Les combats de coqs dans le Nord de la France ».
- Daphy, Éliane, Raveyre, Marie-Françoise, « “ Nous, on est du métier. ” A propos des représentations du travail ».
- Deneffe, Sylvette, « La culture des minables? ».
- Gérôme, Noëlle, « Culture ouvrière, culture des ouvriers. L'activité de la section culturelle du Comité d'Établissement de l'usine Renault de Billancourt, 1945-1960 ».
- Vulic, Milan, « La sociabilité de bistrot : approche anthropologique de la culture populaire ».
- Wilson, Stephen, « Cults of saints in modern urban societies ».

Notes

1. *Les cultures populaires*. Introduction et synthèses, Colloque à l'Université de Nantes 9 et 10 juin 1983, Paris, Centre d'Ethnologie française, 1985. Voir en particulier l'introduction de Michel Verret.
2. *Les cultures populaires*, *op. cit.*
3. Bernard Gaune, « Le local, nouveau lieu de la sociologie urbaine », in *Sociologie du Sud-Est*, n° 41/44, juillet 1984-juin 1985, p. 33.
4. « 1^{er} mai, fais ce qu'il te plaît. Réinterprétation contemporaine d'éléments folkloriques dans une petite ville ouvrière de l'Auxois. » *Terrain*, n° 11, octobre 1988.
5. Le point de vue *etic* est celui de l'observateur qui observe, évalue selon ses propres critères en opposition au point de vue de l'observé et à ses propres critères de pertinence (point de vue *emic*).
6. Ollivier de Sardan, J.-P., Boiral, P., Bidard, C., « Stratégies professionnelles et stratégies “ locales ”, étude d'un bourg de Margeride », in *Sociologie du Sud-Est*, n° 41/44, juillet 1984-juin 1985, pp. 119-141.
7. Weber, F., *art. cit.*
8. Comme le notent J.-C. Chamboredon, J.-Ph. Mathy, A. Mejean, F. Weber, « L'appartenance territoriale comme principe de classement et d'identification », in *Sociologie du Sud-Est*, n° 41/44, juillet 1984-juin 1985, p. 63.
9. Bromberger, C., Kayot, A., Mariottini, J.H., « Allez l'O.M., Forza Juve. La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain* n° 8, avril 1987, pp. 8-42.

10. Cf. les travaux de Guy Barbichon, Marc Abélès, Alain Cornu, *Les cultures populaires*, op. cit.
11. Grignon, Claude et Passeron, Jean-Claude, *A propos des cultures populaires*, Paris, EHESS, 1985.
12. On ignore le plus souvent, par exemple, le savoir acquis par les collectivités ouvrières dans la lutte contre le pouvoir patronal. Ce savoir-faire un peu particulier est précieux aux yeux des intéressés qui s'efforcent de transmettre leur expérience aux nouvelles générations.
13. Delbos, G. et Jorion, Paul, *la Transmission des savoirs*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1984.

Chapitre XI. Culture et universalité du particulier

Le développement de cette réflexion a son origine dans le projet proposé par G. Barbichon et J. Gutwirth à l'atelier « cultures et milieux particuliers » qu'ils ont animé au sein du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*. L'auteur remercie cordialement J. Gutwirth du soutien critique éclairé qu'il lui a apporté au cours du dévidement de ces lignes.

Communications

- Cuche, Denys, « La fabrication du "Gadzarts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers ».
- Darré, Jean-Pierre, « Formation et transformation de la culture technique dans des groupes d'agriculteurs ».
- Gourarier, Zeev, « La fête foraine : loisirs collectifs et milieu singulier ».
- Orloff, Nadine, « Les bergeries des Marges en montagne de Lure (Haute Provence) ».
- Perrin-Espinasse, Marie-Thérèse, « Les études monographiques vers une nouvelle théorie des climats? ».
- Prado, Patrick, « Pour une ethnologie de la disparition : de la fragilité des Astomes ».
- Raulin, Anne, « Consommation, échanges et interactions culturelles : à propos des fêtes du Nouvel An asiatique à Paris ».
- Reyniers, Alain, « Mobilités et pratiques de déplacements des tsiganes en France ».
- Simon-Barouh, Ida, « Quelques remarques sur l'étude des collectivités étrangères en France ».

Notes

1. Chacun le sait à l'intérieur du groupe élitaire concerné et dans son voisinage, les « Ulmiens » sont les anciens élèves de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, à Paris.
2. Paradeise C., cf. notamment pour une vue synthétique : « Chaînes logistiques et avenir des professions fermées », in Lersco, *Philographies*, Saint Sébastien, ACL édition, 1987, pp. 177-187.
3. Testanière, J., « Chahut traditionnel et chahut anémique dans l'enseigne-

ment du second degré », *Revue française de Sociologie*, 1967, n° spécial, pp. 17-33.

4. J.-P. Darré * formule et illustre la problématique de la culture territoriale « locale » et de son autonomie relative à propos des cultures techniques confinées dans des aires étroitement circonscrites de l'univers rural.
5. Il s'agit du Programme d'observation du changement social et culturel (O.C.S.) qui a donné matière à la publication de dix-huit volumes (Cahiers de l'observation du changement social – CNRS, 1982) et à un essai collectif de synthèse *l'Esprit des lieux. Localités et changement social en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1986.
6. Le terme de *moment de formation* doit être ici entendu dans un sens large : une génération peut être soumise à un âge avancé de la vie adulte à un événement ou une situation économique, politique, militaire qui la touche directement. La notion de formation peut être distinguée de la notion de socialisation, initiale, que connote souvent l'idée de « reproduction » sociale et culturelle des générations.
7. Tout découpage est relatif et nous voulons simplement souligner l'importance de la distinction de variations plus petites à l'intérieur de plus grandes, et plus amplement réversibles à l'intérieur de moins amplement réversibles. S'il fallait formuler une définition, délibérément relativiste, nous dirions qu'un temps particulier de la culture est le laps de durée qu'une analyse pourrait découper à l'intérieur d'une période, perçue comme de longue durée, de reproduction d'une configuration culturelle dont les composantes sont considérées comme fondamentales.
8. Bonnet, S., Goulen, B., *les Ermites*, Paris, Fayard, 1980.
9. La notion de « marchés francs » ou « d'espaces francs » de la culture proposée par P. Bourdieu, les analyses de C. Grignon et J.-P. Passeron, sur la culture populaire, les réflexions de M. Verret sur la culture ouvrière, de B. Poche sur le milieu rural, ont avivé la réflexion, déjà riche, autour du problème de l'autonomie et de la subordination culturelle dans ses liens avec la dominance sociale.
10. Bernot, L., Blancard, R., *Nouvelle, un village français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1953.
11. Wylie L., *Village in the Vaucluse. An account of life in a French village*, Cambridge, Harvard U. Press, 1957, trad. fr. : *Un village du Vaucluse*, éd. augm., Paris, Gallimard, 1981.
12. Indépendamment des problèmes classiques d'assignation des causes – qu'implique la résolution des équations posées de la sorte, à propos de composantes majeures de la culture – et de la complication supplémentaire introduite par le fait que la minorité constitue souvent, hors de toute organisation, un sous-ensemble socio-culturel qui diffère, dès l'origine, de la population dont il s'extrait et que la position même de minorité est susceptible de produire des effets spécifiques, nous sommes renvoyés à la sempiternelle question de la genèse socio-culturelle : les actifs négociants des diasporas chinoise, libanaise, juive, mozabite, sont-ils devenus d'efficaces négociants parce que relégués dans quelques secteurs d'activité par un jeu de contraintes et d'opportunités ou au contraire ont-ils étendu leurs insertions et réseaux minoritaires parce qu'ils étaient d'habiles échangistes... ? Dans le prolongement de la première hypothèse, les formations confessionnelles minoritaires – de dissidence, de résistance, ou de création autonome – ne seraient-elles pas, par nécessité de survie collective, génératrices de rigorisme éthique, lui-même source d'efficacité économique (l'austérité prévenant la dissolution morale, et sociale) ? La

relation rappelée ici, régulièrement évoquée dans la discussion de l'affirmation wébérienne, tant discutée, de la connexion entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme n'infirme pas la thèse mais s'y superpose par un mécanisme de surdétermination.

13. Gardin, B., « Spécificités du discours syndical », *Ethnologie française*, 1984, t. 14, n° 2, pp. 131-150.
14. Cuche, D., « Rites d'initiation et rites de distinction dans les Écoles des Arts et Métiers », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nov. 1985, n° 60.
15. La formalisation, corrélative de la stabilisation de rapports sociaux, se constate dans des manifestations d'ampleur très inégale : dans la constitution des règles d'action et d'interaction, des codes de la hiérarchie, dans la ritualisation..., plus généralement l'institutionnalisation. Les conditions qui président à la genèse d'une formation sociale ou culturelle – il s'agit là d'une vérité de première évidence qu'a développée l'analyse wébérienne – ne perdurent pas. Le mouvement qui s'observe dans le passage de la naissance d'une forme sociale spontanée à sa reproduction modifiée et consolidée se rencontre aussi bien dans les formations particulières que dans les formations majeures. Ces transformations s'observent en effet autant dans le devenir d'une secte, d'une association ou d'une mode sportive que dans celui d'organisations dominantes de grande dimension, telles que les organisations religieuses mondiales, ou de « sociétés complètes », telles que les sociétés nationales étatiques. La similitude constatée peut être interprétée comme analogie, voire identité.
16. Zeev Gourarier * décrit par exemple le processus par lequel des forains manouches et des forains non manouches tendent aujourd'hui à se confondre dans la même entité socio-culturelle (et la même identité) des « Fêteux ».
17. Patrick Prado *, qui propose de s'interroger davantage sur les formes de la disparition des cultures, évoque les deux aspects, de résistance ultime et de sublimation paradoxale d'une culture particulière dans une orientation universelle, dans le cas de l'apprentissage de la langue bretonne menacée d'extinction.
18. Pour un repérage du champ, cf. le numéro consacré par la revue *Terrain* aux relations homme-animal, dans une perspective générale et non spécialement diachronique, *Terrain*, n° 10, avril 1988.
19. Dans une perspective voisine, Jacques Gutwirth insiste sur l'importance méthodologique de l'observation concentrée en un lieu social particulier – tel village, telle ville – comme espace privilégié de détection et d'examen de phénomènes globaux. Le fait observé en un lieu, sur un « terrain », est observable ailleurs (ceci renvoie au propos, *supra*, sur l'usage de la monographie); mais le fait observé en un lieu est aussi la manifestation d'un élément qui fait partie des phénomènes plus complexes débordant ce lieu d'observation, comme cela est évoqué ici (l'apparition des majorettes dans telle bourgade reflète, et signale, des transformations culturelles et sociales qui touchent la société dans son ensemble; cf. Gutwirth J., « Les associations de loisir d'une petite ville : Châtillon-sur-Seine », *Ethnologie Française*, 1972, t. 2, n° 1-2, pp. 141-180).
20. Moscovici S., *Social Influence and Social Change*, London, Academic Press, 1976. Trad. fr. : *Psychologie des minorités actives*, Paris, P.U.F., 1979.
21. L'aventure socio-culturelle de la pizza en Amérique du Nord s'analyserait probablement de manière différente. Il est vraisemblable qu'elle ait rapidement touché une clientèle sociale et culturelle moins spécifique.

22. Je laisse de côté la discussion sur l'intérêt que comporte l'étude d'une entité particulière qui représente une recherche « pour voir » (j'adopte et adapte la terminologie classificatoire de Claude Bernard) : l'utilité des recherches exploratoires n'est guère contestée. De même, je ne discute pas de la légitimité des études de cas qui ont trait à une formation particulière que des auteurs mènent isolément, et qui servent les projets comparatifs que d'autres auteurs sont susceptibles de mettre en œuvre. Il est patent par exemple que l'opportunité des descriptions monographiques sur lesquelles E. Cornaert a pu s'appuyer dans son ouvrage considérable sur les corporations se trouve confirmée, *a posteriori*, par l'œuvre de l'auteur qui circonscrit une formation particulière dans sa généralité pour la situer par rapport à l'ensemble social qui l'englobe (Cornaert E., *les Corporations en France avant 1789*, Paris, Gallimard, 1941. Les pages finales, 299 à 304, expriment succinctement mais suggestivement les rapports entre études ponctuelles, étude générale d'une forme sociale particulière et compréhension de phénomènes sociologiques généraux).
23. Cf. par exemple Gueusquin, M.-F., « Cortei profani e emblematica cittadina. Un esempio nel Nord della Francia », *La Ricerca folclorica*, 11 aprile 1985, pp. 73-84.
24. Cf. les travaux de F. Pomponi, G. Ravis-Giordani, G. Lenclud (indications bibliographiques dans Lenclud, G., « De bas en haut, de haut en bas. Le système des clans en Corse », *Études Rurales*, n° 101-102, janvier-juin 1986, pp. 137-173.
25. Sur la place des migrations dans le devenir culturel des régions de départ, des orientations bibliographiques peuvent être trouvées dans le numéro d'*Ethnologie Française* (n° 2, 1980) consacré au thème Provinciaux et provinces à Paris.
 – Sur le Limousin cf. Corbin, A., *Archaisme et Modernité en Limousin au XIX^e siècle*, Paris, Rivière, 1975, spécialement pp. 1097 à 1134.
 – Sur l'Auvergne cf. Raison-Jourde, F., *La colonie auvergnate de Paris au XIX^e siècle*, Paris, Commission des travaux historiques de la Ville de Paris, XIV, 1976.
26. M.-T. Perrin-Espinasse * formule une précieuse mise en garde contre l'illusion de particularité. Elle étudie l'insertion des émigrés maghrébins dans le Midi de la France en mettant l'accent sur sa grande différenciation, fonction de la situation de départ et du contexte local, au site d'immigration; tout en insistant sur l'intérêt de cette prise en compte des configurations particulières l'auteur met fort opportunément en garde contre le danger de s'enfermer dans l'affirmation du particulier « à défaut de pouvoir saisir dans l'analyse des processus sociaux les éléments qui relèvent d'un fonctionnement social plus vaste ».

Chapitre XII. Le rôle de l'ethnologue dans sa société

Ce chapitre se réfère à la table ronde organisée lors du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Colette Pétonnet et Marie-Christine Pouchelle.

Communications

- Bachman, Bernard, « L'ethnologue, agent du développement régional ».
Camus, Dominique, « Quel rôle pour l' "ethnologue d'entreprise" ? ».
Chevallier, Denis, « Ethnologie et patrimoine ».
Desseix, Patrick, « Le rôle de l'ethnologue régional placé auprès du Conseil Régional ».
Simon-Barouh, Ida, « Le rôle de l'ethnologue dans sa société ».
Veltman, Calvin, Denis, Marie-Noële, « L'ethnologue face à la politique linguistique régionale ».
Villette, Michel, « Qui veut publier la description ethnographique d'une entreprise? ».

Chapitre XIII. Ethnologie et demande médicale : de l'académisme à la désobéissance

Ce chapitre se réfère à l'atelier « L'ethnologie chez soi, de l'académisme à la désobéissance », du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, sous la responsabilité de Jean-Pierre Castelain, Pierre Lieutaghi, Françoise Loux, Marie-Christine Pouchelle.

Communications

- Brisebarre, Anne-Marie, « Déprise, maîtrise, reprise, une pratique vétérinaire " traditionnelle " dans la modernité ».
Camus, Dominique, « Sorcellerie et ethnologie ».
Fainzang, Sylvie, « L'approche ethnologique d'un discours médical ».
Gaboriau, Patrick, « Les livres de sorcellerie. Rejet et fascination de la culture lettrée ».
Helary, Jean-Pierre, « Des médecines douces à l'hôpital? ».
Hours, Bernard, « L'anthropologie face à la demande médicale ».
Leroy, Catherine, Niel, Marie-Christine, « Infirmières... un hasard? ».
Vandewiele, Bernard, « L'instinctothérapie et ses pratiquants ».

Références bibliographiques

- Collière, Marie-Françoise, 1982, *Promouvoir la vie*, Interédition.
Favret-Saada, Jeanne, 1987, « Les culottes petit bateau... dix ans d'études sur la sorcellerie en France », *Gradhiva*, n° 3, pp. 19-31.

Conclusion

Notes

1. Cette succession se voit d'une façon claire dans les communications discutées lors du colloque *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*. Une seule contribution aux ateliers a osé employer le mot « folklore » dans l'énoncé de son titre, tandis qu'au cours d'un autre atelier, on trouve le mot « identité » mentionné jusqu'à huit fois dans l'intitulé des interventions, sans compter les exposés où l'identité apparaît dans le texte.
2. Berta Alcañiz arrive à la même conclusion.

Références bibliographiques

- Abélès, Marc, 1987, « Inauguration en gare de Nevers, pèlerinage à Solutré », *Les Temps Modernes*, 488, pp. 75-97.
- Alcañiz, Berta, 1988, *Contextos simbólicos y juegos infantiles*, tesis de doctorado, Barcelona.
- Augustins, Georges, 1988, « Le jeu de billes, lieu de la raison, lieu de la passion », *Ethnologie française*, XVIII, I.
- Bailey, F.G., 1970, *Stratagems and spoils*, Oxford, Basil Blackwell.
- Bromberger, Christian, Kayot, A., Mariottini, J.H., 1987, « Allez l'O.M. Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et Turin », *Terrain*, avril, 8, pp. 8-42.
- Le Guirriec *, Patrick, « Mariages de raison et séparation d'intérêts. Marins et cultivateurs à l'île de Batz de 1870 à 1970 », in *Actes du colloque Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, (M. Segalen éd.). Louvain, Peeters, sous presse.
- Marcel-Dubois, Claudie et Pichonnet Andral, Marie Marguerite, 1975, « Musique et phénomènes para-musicaux », *L'Aubrac*, t. V, Ethnologie contemporaine II, pp. 165-290.
- Mendras, Henri, 1980, *la Sagesse et le Désordre*, Paris, Gallimard.
- Pitt-Rivers, Julian, 1980, « Centre et périphérie », *Actes du colloque franco-espagnol sur l'espace montagnard*.
- Pitt-Rivers, Julian, 1987 a, « Estereotipos de nacionalidad e identidad nacional », Actas del colloquio de Barcelona.
- Pitt-Rivers, Julian, 1987 b, « Las fiestas taurinas en Extremadura », Actas del colloquio *Jornadas de cultura popular extremeña*.
- Roué, Marie, 1984, « Assurer son cuir », Modes d'acquisition, de circulation, et fonction de signe dans le vêtement des rockers », *L'Ethnographie*, LXXX, n° 92-93-94, pp. 212-226.

Liste des auteurs

Agulhon Maurice. Professeur au Collège de France
Althabe Gérard. Directeur d'Etudes à l'E.H.E.S.S
Augé Marc. Directeur d'Etudes à l'E.H.E.S.S
Barbichon Guy. Directeur de recherche au C.N.R.S
Bromberger Christian. Maître de conférence à l'Université de Provence
Castelain Jean-Pierre. Sociologue au Centre Hospitalier du Havre
Centlivres Pierre. Professeur à l'Université de Neuchâtel
Cheyronnaud Jacques. Chargé de recherche au C.N.R.S
Claverie Elisabeth. Chargée de recherche au C.N.R.S
Cohen Anthony. Professeur au département d'Anthropologie de l'Université de Manchester
Collomb Gérard. Chargé de recherche au C.N.R.S
Fabre Daniel. Maître-assistant à l'Université de Toulouse
Le Wita Béatrix. Chargée de recherche au C.N.R.S
Lison Tolosana Carmelo. Professeur au département d'Anthropologie de l'Université de Madrid
Loux Françoise. Directeur de recherche au C.N.R.S
Morel Alain. Chargé de mission auprès de la Direction du Patrimoine du Ministère de la Culture
Pétonnet Colette. Directeur de recherche au C.N.R.S
Pitt-Rivers Julian. Directeur d'Etudes à l'E.P.H.E (V^e section)
Pouchelle Marie-Christine. Chargée de recherche au C.N.R.S
Salitot Michelle. Directeur de recherche au C.N.R.S
Segalen Martine. Directeur de recherche au C.N.R.S
Thiesse Anne-Marie. Chargée de recherche au C.N.R.S
Zonabend Françoise. Directeur d'Etudes à l'E.H.E.S.S

Table des matières

Introduction (M. Segalen)	7
---------------------------------	---

Première partie LE REGARD SUR L'AUTRE

<i>Chapitre premier.</i> L'autre proche (M. Augé).....	19
<i>Chapitre II.</i> La tradition britannique et la question de l'autre (A. Cohen).....	35
<i>Chapitre III.</i> L'autre en question (G. Althabe, J. Cheyronnaud, B. Le Wita).....	53
<i>Chapitre IV.</i> Le symbolisme en questions (D. Fabre)	61
<i>Chapitre V.</i> Anthropologie de la parenté et sociétés contemporaines (M. Salitot, M. Segalen, F. Zonabend).....	79
<i>Chapitre VI.</i> Anthropologie politique et sociétés contemporaines (E. Claverie).....	89

Deuxième partie IDENTITÉS ET CULTURES

<i>Chapitre VII.</i> La fabrication de la France, problèmes et controverses (M. Agulhon).....	109
<i>Chapitre VIII.</i> Les Espagne des Espagnols (C. Lison Tolosana).....	121
<i>Chapitre IX.</i> Entre le local et le global : les figures de l'identité (C. Bromberger, P. Centlivres, G. Collomb)...	137
<i>Chapitre X.</i> Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines (A. Morel, A.M. Thiesse).....	147

239

<i>Chapitre XI.</i> Culture et universalité du particulier (G. Barbichon)	159
---	-----

Troisième partie
ETHNOLOGIE ET DEMANDE SOCIALE

<i>Chapitre XII.</i> Le rôle de l'ethnologue dans sa société (C. Pétonnet, M.C. Pouchelle)	183
<i>Chapitre XIII.</i> Ethnologie et demande médicale : de l'académisme à la désobéissance (J.P. Castelain, F. Loux, M.C. Pouchelle).....	193
Conclusion. Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, demain? (J. Pitt-Rivers)	205
Notes, références bibliographiques et listes des communications présentées au colloque <i>Anthropologie sociale et ethnologie de la France</i>	213
Liste des auteurs.	237

Imprimé en France

par la SOCIÉTÉ NOUVELLE FIRMIN-DIDOT

Mesnil-sur-L'Estrée

Dépôt légal : février 1989

N° d'édition : 20 – N° d'impression : 11180

ISBN : 2-87682-024-2



L'AUTRE ET LE SEMBLABLE

Le regard sur l'autre a changé. Plutôt que de rechercher le primitif, le "sauvage" au sein de sa propre société, l'ethnologue s'interroge sur son semblable qu'il veut saisir dans sa diversité culturelle et ethnique. En effet, malgré la mondialisation de l'économie et la modernisation des sociétés, les identités demeurent complexes, avec des particularités locales ou régionales autant que professionnelles ou sociales.

Le rapprochement qui s'opère entre l'anthropologie traditionnelle, qui puise ses matériaux dans les sociétés et les cultures lointaines, et l'ethnologie des sociétés contemporaines favorise une autre approche du symbolique, du social, du politique. Ainsi la remise en question des notions classiques de groupe, de culture, d'identité conduit-elle à redonner à l'individu une nouvelle légitimité.

L'ethnologue se trouve alors détenteur de savoirs qui font l'objet d'une demande pressante mais ambiguë dans sa propre société.

Ouvrage coordonné et présenté par Martine Segalen, directeur du centre d'ethnologie française (CNRS).

ISBN : 2-87682-024-2



9 782876 820241