



HAL
open science

Avant-propos

Anick Coudart, Serge Cleuziou

► **To cite this version:**

Anick Coudart, Serge Cleuziou. Avant-propos. Cahier des thèmes transversaux ArScAn, 2001, pp.163-165. hal-02075181

HAL Id: hal-02075181

<https://hal.science/hal-02075181>

Submitted on 9 Apr 2019

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

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

Avant-propos

Anick Coudart (UMR ArScAn - Protohistoire européenne)
& Serge Cleuziou (UMR ArScAn - Proche- et Moyen-Orient)

Les archéologues, les anthropologues et les historiens sont depuis quelque temps placés devant de lourdes responsabilités, lorsque leurs travaux sont sollicités à l'appui des idéologies nationalistes les plus diverses. La célébration du baptême de Clovis — qui supposait, à l'encontre de toute réalité historique et anthropologique, une permanence de l'identité de la France — montra, s'il en était encore besoin, que ce détournement n'est pas le propre de nations plus récentes ou moins policées que la nôtre. Cette compromission est aussi celle des archéologues, lorsqu'ils évoquent — à l'appui de la préservation du patrimoine — non des nécessités de connaissance scientifique et de diffusion mais un impératif de mémoire et d'identité qui, pour des faits remontant à un ou plusieurs millénaires, est vide de sens.

Soucieux de réalités, les archéologues, les ethnologues et les historiens, qui ont animé les discussions du programme *Identités culturelles* de l'unité mixte de recherche *Archéologies et sciences de l'antiquité* (UMR 7041), se sont penchés sur les questions celtes et des « cultures » africaines. On en trouvera ci-dessous, résumés, les différents développements.

La confrontation des disciplines ainsi mobilisées oblige à revenir sur la notion de « culture », et à reconnaître que le terme est, en France, équivoque. On dit, par exemple, que la France est un pays de *culture* (conçue comme création de l'esprit et progrès des savoirs) — voire, pour certains, de *la culture* ou, au moins, d'un ministère de la culture —, tout en admettant qu'elle est composée de différentes *cultures* régionales (au sens d'identités collectives). Mais, c'est dans le dépassement de la particularité des cultures (au sens précédant) et de leurs variations que le fondateur de l'anthropologie structurale, Claude Lévi-Strauss, entendait trouver les invariants de la *culture* (en tant que capacité cognitive et faculté de raisonnement) — cette qualité universelle et distinctive de l'humanité, à partir de laquelle les différentes cultures élaborent leurs spécificités. Quant à l'*histoire culturelle* des historiens — non sans avoir d'abord fait un détour lexical par les termes de « civilisation » et de « mentalités » —, elle est celle des représentations collectives (Prost 1997) d'un groupe socialement déterminé. Ajoutons que le sociologue Pierre Bourdieu (1972, 1980) lui préfère les notions d'*habitus* et de *pratiques* — la première étant conçue comme un système de dispositions, dans lequel disposition exprime « le résultat d'une action organisatrice présentant alors un sens très voisin à celui de mots tels que structure » ; ce concept désigne, par ailleurs, « une manière d'être, un état habituel (en particulier du corps) et une prédisposition, une tendance, une propension ou une inclination » (Bourdieu 1972 : 247, note 28) ; quant à la notion de pratiques — souvent confondue avec celle d'*agency* (capacité d'actions délibérées ou activité intentionnellement motivée) rendu « populaire » par l'un des conseillers libéraux de Tony Blair, Anthony Giddens —, Bourdieu le conçoit comme le résultat de pratiques et de représentations organisatrices d'un groupe ou d'une classe sociale, permettant à celle-ci d'élaborer des stratégies qui lui soient propres et, néanmoins, guidées par des schèmes inconscients (1972 : 175, 1980 : 88).

On voit donc que le mot peut changer de sens selon les moments et les disciplines, voire même changer de mot. Cette ambiguïté et cette diversité de significations, parfois difficiles à concilier, conduisent répétitivement à des débats fermés. Nous tenterons ici d'en expliciter les sens humaniste et anthropologique ; pour cela, nous mêlerons aux nôtres plusieurs des réflexions présentées par Denis Cuhe (1996), dans le très utile petit manuel qu'il a consacré à la notion de culture dans les sciences sociales. Mais, il convient de ne pas oublier que ces concepts n'ont de sens que pour l'humanité, inscrits dans la réalité des milieux et les vécus de l'histoire. Dans cette perspective, la définition que Maurice Godelier (1998 : 218) donne de la culture humaine nous semble particulièrement stimulante, à savoir que :

« La culture produit de la société, mais ne produit pas une société (...). Il faut donc que s'ajoute un 'plus' à la culture pour faire une société. Ce 'plus', c'est le principe de réalité, c'est le passage d'idéalités partagées à des rapports réels entre les hommes et avec la nature. Des rapports réels renvoient à des interactions complexes, matérielles, sociales, symboliques, entre les humains et

entre les humains et la nature (territoire, ressources). (...). Il est indispensable d'ajouter une autre dimension, temporelle, à cette définition forte de la culture (...). L'humanité à une histoire ».

À propos des sens humaniste et anthropologique de la notion de « culture »

Le premier des sens du mot « culture » évoqués ci-dessus (cf. culture de l'esprit, productions intellectuelles et artistiques, voire « civilisées ») remonte au XVI^e siècle, mais ne sera académiquement reconnu qu'au XVIII^e siècle. La notion — humaniste et universaliste — est alors française, et fait pleinement partie du vocabulaire des Lumières ; l'Encyclopédie de Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert (1751-1765) ne lui consacra pourtant aucun article spécifique. Si le concept est ici unitaire et le mot employé au singulier, son assise sémantique apparaît des plus ambiguë : la culture est, à la fois, une qualité distinctive de l'humanité et la somme des connaissances accumulées et transmises par celle-ci au cours de son histoire. Le deuxième sens du mot (identité collective d'un groupe particulier) est né de l'anthropologie nord-américaine, tout particulièrement des travaux de Franz Boas, fortement influencé par la conception particulariste de l'école de Francfort. Il donne, au contraire de la définition humaniste et progressiste française, toute son importance à la diversité et au « relativisme culturel ». Mais c'est une définition synthétique — à la fois humaniste et anthropologique, de la culture et des cultures — que Claude Lévi-Strauss (fortement influencé par Ruth Benedict, elle-même élève de Boas) déploiera au sein de l'ethnologie française, au moment même où le développement des enquêtes de terrain confronte les ethnologues à la diversité des représentations collectives et des sociétés (1950 : XIX, 1958 : 325, 1983). Cette définition restera celle des chercheurs et des spécialistes.

Cependant, la définition anthropologique et la variabilité des cultures seront facilement reprises par les archéologues de la préhistoire récente et les protohistoriens français, confrontés aux variations géographiques et temporelles des données qu'ils étudient. De par l'histoire de leur discipline, ces derniers resteront pourtant marqués par la pensée allemande. Une tradition pour laquelle la notion de *Kultur* est, comme en France, liée à l'idée de progression et de perfection spirituelle mais implique aussi la notion de *Bildung* (ou de « formation ») et, en conséquence, une limitation dans l'espace et le temps. Cette restriction va certes dans le sens des périodisations et des catégorisations typologiques des archéologues, dont l'intérêt est réel (comme le montrent plus loin les travaux d'Etienne Zangato) mais dont les limites et les confusions sont, dans ce volume, également dénoncées ou corrigées par les africanistes (cf. Claire Boullier, Eric de Garine, Olivier Langlois et Jean Polet). Mais, à la fin du XIX^e siècle, et comme l'expose ici Jean-Paul Demoule, cette notion se situe historiquement et idéologiquement au moment de la construction de l'unité allemande, accompagnée d'une forte revendication d'identité nationale. La deuxième guerre mondiale et le nazisme en seront l'aboutissement.

La place des archéologues français

Dans un pays comme la France, où tenter de penser la différence n'a cessé de rentrer en contradiction avec l'universalisme (abstrait) des Lumières et les principes éthiques de la République (la nation étant constituée par l'ensemble de la société — à savoir ceux qui, quelles que soient leurs origines, décident de vivre ensemble), la vision allemande de la culture exacerbée de sentiments nationaux ne pouvait qu'entraîner les protohistoriens français sur le chemin de l'inconfort, voire de la contradiction, intellectuel. Pourtant, si l'on admet que la connaissance qu'une nation a de son passé fait partie intégrante de l'identité de cette nation, il peut paraître étonnant que la France ait été si peu pressée de professionnaliser son archéologie nationale (dernier quart du XX^e siècle), et n'ait jamais éprouvé durablement le besoin d'enquêter sur ses origines. Mais, comme le rappelle Jean-Paul Demoule (1990 : 6), c'est que l'idée d'un mythe fondateur des origines a toujours été, en France, inutile. Depuis plusieurs siècles, en effet, la permanence des structures étatiques y est traditionnellement confondue avec celle de l'unité du pays, et si l'archéologie est d'abord ce qui montre, à un peuple, le passé qu'il souhaite se donner, le passé de la culture française a longtemps plongé ses racines au pied du Parthénon ou du Capitole plutôt que sous les huttes de « nos ancêtres les Gaulois ». Ceci peut, comme le montrent les contributions de Patrice Brun et de Laurent Olivier, expliquer pourquoi le débat sur les rapports conflictuels qu'entretiennent les notions d'identité, de culture et de nationalisme est, en France, plutôt le fait des archéologues et des protohistoriens que de chercheurs d'autres disciplines.

Cependant, Laurent Olivier (1998 : 190, 1999 : 178) nous rappelle l'aspect pernicieux des notions de citoyenneté et de nation françaises, dans la mesure où elles sont à la fois des concepts politiques (sont citoyens tous ceux qui défendent les valeurs de la République) et des concepts ethniques (sont Français tous ceux qui vivent à l'intérieur des frontières nationales). Cette ambiguïté réapparaîtra à chaque fois que la légitimité structurelle de l'État ou les frontières du pays seront menacées (par exemple, sous le règne de Napoléon III, après la défaite de 1870 et, pendant la deuxième guerre mondiale, sous le régime de Vichy). À chaque fois, l'archéologie sera sollicitée car, à chaque fois, resurgira le mythe de « nos ancêtres les Gaulois » qui, en soutenant l'idée d'une continuité nationale depuis les plus lointaines origines (dont la France ou la

République serait l'expression) permet — un bref instant — de revendiquer la légitimité des frontières et d'un État en adéquation avec la nation... Cinquante ans plus tard, à l'heure de la mondialisation des rapports sociaux de production et de la nord-américanisation des références, c'est la même logique qui conduit la France à signer (en contradiction avec l'organisation de sa propre archéologie de sauvetage) la convention de Malte qui préconise la protection du patrimoine archéologique en tant que source de la mémoire collective européenne.

Du relativisme culturel au renouveau des nationalismes

De fait, la démarche de Boas, pour qui chaque culture était unique et spécifique, annonçait toute l'anthropologie culturelle à venir. Mais le relativisme culturel — notion parfaitement adaptée à une nation à laquelle les individus (immigrants ou descendants d'immigrants) participent, tout en participant à une communauté particulière — comme méthode et comme principe épistémologique conduit progressivement à considérer les cultures comme étant autonomes, juxtaposées et sans interrelations, alors que l'on vit tous avec des fragments de la culture de « l'autre » — un processus que Serge Gruzinski qualifie joliment de « pensée métisse » (expression parfaitement, mais non étonnamment, intraduisible en anglais). Cependant, les archéologues (ici Eric de Garine et Olivier Langlois) constatent que les représentations collectives de l'habitat et de la maison sont durables, et qu'ils sont parfois les seuls à savoir repérer ces différences invisibles mais réelles et agissantes des identités culturelles.

Reste que l'acceptation nord-américaine d'une autonomie des cultures rejoint aujourd'hui — dans les faits et dans l'histoire — la négation de l'histoire et le renouveau des nationalismes. C'est pourquoi, comme le souligne fort bien Laurent Olivier (1997 : 17), à l'heure où, à l'Est comme à l'Ouest, l'État libéral considère à n'avoir désormais plus comme fonction essentielle de « faire arriver l'histoire » (c'est-à-dire d'accompagner la marche naturelle de l'histoire vers le progrès de l'humanité), mais au contraire de sortir la nation de l'histoire ou l'orienter vers une histoire « fermée », idéologiquement fondée sur un retour aux valeurs du passé « national », il nous a semblé fondamental de nous poser la question du rôle de l'archéologie, de l'histoire et de l'ethnologie dans la fabrication idéologique du passé, et plus particulièrement du passé national.

Éléments bibliographiques

- Bourdieu P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Librairie Droz.
- Bourdieu P. 1980. *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit.
- Cuche D. 1996. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris : La Découverte (Repères).
- Demoule J.-P. 1990. *La France de la Préhistoire : mille millénaires, des premiers hommes à la conquête romaine*. Paris : Nathan.
- Godelier M. 1998. Quelles cultures pour quels primates ? Définitions faible ou définition forte de la culture. In : A. Ducros, J. Ducros, F. Joulain. *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, p. 217-222. Paris : Editions Errance.
- Gruzinski S. 1999. *La pensée métisse*. Paris : Fayard.
- Lévi-Strauss C. 1950. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In : M. Mauss. *Sociologie et Anthropologie*, p. IX-LII. Paris : Presses universitaires de France. Sociologie d'aujourd'hui.
- Lévi-Strauss C. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C. 1983. Race et culture. In : C. Lévi-Strauss. *Le regard éloigné*, p. 21-48. Paris : Plon.
- Olivier L. 1997. L'archéologie française et le régime de Vichy. *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 67, p. 17-22.
- Olivier L. 1998. Aux origines de l'archéologie française. *Antiquités nationales*, 30, p. 185-195.
- Olivier L. 1999. The origins of French Archaeology. *Antiquity*, 73 (279), p. 176-183.
- Prost A. 1997. Sociale et culturelle indissociablement. In : Rioux J.-P., Sirinelli J.-F. *Pour une histoire culturelle*, p. 131-146. Paris : Le Seuil (Univers historique).