



L'ANTHROPOLOGIE

Marc Augé
Jean-Paul Colleyn

puf



L'ANTHROPOLOGIE

Marc Augé
Jean-Paul Colleyn

puf

QUE SAIS-JE ?

L'anthropologie

MARC AUGE

Directeur d'études

à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

JEAN-PAUL COLLEYN

Maître de conférences

à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

7^e mille



Introduction

L'anthropologie désigne l'étude de l'homme en général. Elle se divise en anthropologie physique – l'étude de l'homme sous son aspect biologique – et en anthropologie sociale et culturelle. C'est de cette dernière, qui envisage la façon dont les langues, les organisations économiques, sociales, politiques et religieuses se développent au cours des temps, dont nous traitons ici. Face à l'impossibilité d'embrasser ce champ immense, nous avons pris le parti de soutenir une certaine conception, à la fois classique et moderne, de l'anthropologie. Classique parce que les théories du passé – y compris par leurs erreurs – nous ont appris des choses ; moderne parce que la discipline cherche ses explications librement, sans en recevoir de toutes faites de la part d'une autorité traditionnelle.

Nous aimerions contribuer à montrer que l'ensemble des méthodes, des observations et des analyses de l'anthropologie peut aider à expliquer la complexité d'un monde contemporain en proie aux mouvements contradictoires d'une prolifération des diversités et d'une abolition des barrières. La contribution de l'anthropologie repose tout d'abord sur une méthodologie privilégiée : l'enquête de longue durée sur le terrain, l'observation participante, la communication directe avec des sujets sociaux qui ont eux-mêmes leur interprétation du monde. Elle repose ensuite sur sa fécondité épistémologique fondée sur une histoire, qui est aussi celle de ses concepts et de ses hypothèses théoriques. L'étude de cette histoire, avec ses prolongements dans nos préoccupations contemporaines, est essentielle, car toutes les sciences humaines reposent sur des présupposés anthropologiques, le plus souvent implicites, que seul un travail d'analyse peut mettre au jour.

Dans cet ouvrage – dont l'enjeu est d'être pratique – il s'agit de mettre à la disposition du lecteur les outils qui peuvent l'aider à comprendre la diversité du monde actuel. Si l'objectif paraît simple, le chemin pour y parvenir n'en est pas moins semé d'embûches : inflation des publications,

difficultés de vocabulaire, hermétisme de certains ouvrages spécialisés. Le spécialiste écoute peu les questions du « grand public », de telle sorte que, dans un ouvrage de vulgarisation, il est difficile de « traduire » les travaux érudits sans tenter de les faire correspondre artificiellement aux attentes de lecteurs profanes. À juste titre, les anthropologues ont cru devoir développer un vocabulaire spécialisé, mais sur de nombreuses définitions ils ne sont pas arrivés à établir un véritable consensus. Le lecteur non averti, pressé d'assimiler un savoir, pourra en ressentir un certain désarroi, mais cette incohérence apparente s'explique par la nature de la réflexion conceptuelle. Les grandes théories porteuses de vérités définitives n'étaient que des utopies. Aujourd'hui, on peut dire qu'à l'image d'une clé qui ouvre toutes les portes s'est substituée celle d'une boîte à outils dans laquelle chaque chercheur puise à sa guise et refaçonne chaque instrument pour progresser par approximations successives. Un travail d'enquête particulier amène, en effet, presque toujours à reconstruire les concepts adoptés pour les faire correspondre aux subtilités des faits observés. À cette contrainte s'ajoutent d'autres facteurs, qui rendent l'initiation à l'anthropologie difficile : non seulement le nombre des publications a explosé lors de ces dernières décennies, mais encore faut-il prendre en compte les recherches d'autres disciplines, tant il est vrai que l'anthropologie est, en elle-même, une discipline-carrefour. La plupart des termes utilisés par les anthropologues sont aussi utilisés par tout un chacun. Ils ne sont jamais « purement savants » ou « purement techniques », ils ont souvent une connotation idéologique. Il faut d'ailleurs remarquer que le journalisme pratique volontiers une anthropologie parodique, en utilisant sans rigueur des notions exotiques de manière ironique pour désigner un statut ou une attitude dans notre propre société : on parlera du « cheikh du Collège de France », de la « caste des énarques », du « Grand Manitou » de la télévision publique, etc. Enfin, alors même que l'éclatement en spécialisations s'amplifie, les frontières extérieures de l'anthropologie se brouillent, notamment avec la sociologie. L'anthropologue est amené à utiliser les méthodes quantitatives de la sociologie et le sociologue recourt souvent aux méthodes qualitatives chères à ses collègues anthropologues. L'un comme l'autre s'attachent à comprendre la conception que les acteurs se font du monde social. La sociologie a connu un renouveau grâce à des études localisées menées avec les méthodes qualitatives de l'ethnographie. Certains sociologues sont très proches de l'anthropologie ; certains

anthropologues changent de terrain, passent de l'Afrique ou de l'Amazonie à l'Europe. C'est à travers le sens que les acteurs assignent aux objets, aux situations, aux symboles qui les entourent, que les acteurs fabriquent leur monde social. Autre point de convergence : le fait social n'est pas identifié comme un objet stable, comme le pensaient les premiers ethnographes attachés à homologuer des traditions, mais comme un ensemble de processus qui ne cessent d'évoluer sous l'action des hommes.

Il s'avère délicat de distinguer, parmi une énorme masse de livres et d'articles, ce qu'il faut savoir de ce qui ne serait qu'accessoire. Est-ce l'opinion qui juge ? Quelle opinion ? Celle du milieu universitaire ? Celle du grand public ? Sans doute faut-il faire grand cas des textes les plus fréquemment cités, mais les textes ignorés, passés inaperçus ou oubliés n'en sont pas pour autant insignifiants. La postérité elle-même est une maîtresse d'école trompeuse, car on ne cesse de redécouvrir dans la littérature spécialisée des travaux que les critères d'appréciation de l'époque n'avaient pas estimés à leur juste valeur.

L'art de rédiger un ouvrage encyclopédique miniature, si l'on nous autorise cet oxymore, est question d'équilibre et d'échelle. Si nous nous maintenons au niveau de généralités, nous perdons la spécificité qui fait le prix de l'approche anthropologique ; si nous nous attardons sur un cas particulier, l'arbre masquera la forêt. Un « Que sais-je ? » doit recenser ce qui à nos yeux fait partie du savoir partagé des spécialistes, exposer leurs principales divergences et en même temps tenter d'éliminer les faux problèmes. Le terme *savoir* fait lui-même l'objet d'un débat. Le philosophe Gaston Bachelard mettait en garde contre la forme classique de la vulgarisation, qui risque toujours de ne transmettre que des résultats considérés comme acquis et des valeurs consacrées. Pour nous, il s'agit moins d'identifier un patrimoine commun ou de donner un aperçu des cultures du monde, que d'essayer de proposer quelques outils intellectuels qui en facilitent la compréhension. Il nous est impossible d'aborder tout le champ anthropologique qui embrasse rien moins que la condition humaine. Ce petit livre ne sera donc ni un dictionnaire, ni un *Who's who*, car sur un si petit nombre de pages, l'entreprise consisterait à « jeter » quelques noms en ignorant tous les autres. Un effort élémentaire d'honnêteté nous force donc à afficher nos préférences, tout en laissant entendre d'autres voix.

Chapitre I

Comprendre le monde contemporain

I. La confusion des termes

Ethnographie, ethnologie, anthropologie : la confusion des termes, tant dans la littérature savante que dans les écrits de vulgarisation, a de quoi dérouter le lecteur. Tentons donc brièvement d'y mettre de l'ordre. L'ethnographie désignait d'abord (fin xix^e -début du xx^e siècle) la description des us et coutumes des peuples dits « primitifs » et l'ethnologie les connaissances encyclopédiques que l'on pouvait en retirer. En somme, l'ethnologie apparaissait comme la branche de la sociologie dédiée à l'étude des sociétés « primitives ». À cette époque, le mot « anthropologie » « tout court » était réservé à l'étude de l'homme sous ses aspects somatiques et biologiques. Aujourd'hui encore, aux États-Unis, lorsque l'on dit *anthropology* « tout court », on entend le plus souvent l'étude de l'évolution biologique des êtres humains et leur évolution culturelle au cours de la préhistoire. De nombreux départements y regroupent encore l'anthropologie physique, l'archéologie et l'anthropologie culturelle. Mais, depuis la fin du xix^e siècle, l'expression *cultural anthropology* désigne l'enseignement comparatif que l'on peut tirer de l'ethnographie et de l'ethnologie, conçues comme la collecte de données et leur analyse systématique. De leur côté, les auteurs britanniques préfèrent l'expression « anthropologie sociale » à celle d' « anthropologie culturelle », parce qu'ils privilégient l'étude des faits sociaux et des institutions.

Dans les années 1950, Claude Lévi-Strauss a introduit en France l'usage anglo-saxon du terme « anthropologie » (mais sans l'adjectif « culturelle ») en tant qu'étude des êtres humains sous tous leurs aspects. Comme aux États-Unis, le terme détronait, sans toutefois l'évincer, celui d' « ethnologie ». Le succès du structuralisme, son impact sur les autres sciences humaines d'une part, les liens de l'anthropologie avec la philosophie et la sociologie d'autre part, ont fait qu'en France, lorsque l'on dit aujourd'hui anthropologie « tout court », on entend la discipline qui a affaire avec la diversité contemporaine des cultures humaines. Cette acception présente l'avantage d'une plus grande objectivité, en écartant l'idée d'un domaine clos constitué par des sociétés primitives, figées dans une histoire stationnaire, sans autre destin que de se reproduire à l'identique ou de mourir. Remarquons toutefois que l'abandon du point de vue ethnocentrique qui consistait à classer les races puis les ethnies ou les sociétés d'après des critères qui consacraient la suprématie de la civilisation occidentale a pu réhabiliter le terme d' « ethnologie ». Le renoncement à la coupure « primitiviste » a parfois justifié l'élargissement au monde dit « moderne » du terme « ethnologie » ; une ethnologie conçue alors comme l'étude théorique fondée sur une enquête à petite échelle, l'immersion prolongée d'un chercheur sur le terrain, l'observation participante et le dialogue avec des informateurs. C'est ainsi qu'on entend parfois parler d'ethnologie urbaine, d'ethnologie de l'entreprise, d'ethnologie du proche, etc.

Pour conclure quant à ce chassé-croisé d'appellations – dont nous n'avons fait qu'effleurer la complexité –, retenons que l'anthropologie comme science de l'homme regroupe l'anthropologie physique et l'anthropologie sociale et culturelle. Cette dernière, synonyme d'ethnologie, s'intéresse à tous les groupes humains quelles que soient leurs caractéristiques. Elle peut prendre pour objet d'étude tous les phénomènes sociaux qui requièrent une explication par des facteurs culturels.

II. Les enjeux de l'anthropologie

À la différence de la plupart des animaux, l'homme n'est pas lié à un environnement spécifique : la planète entière s'offre à lui et c'est par sa

culture qu'il s'adapte à des milieux divers. De par ses déterminations biologiques, il est capable d'un vaste éventail de comportements différents, car il ne se développe pas seulement dans un environnement naturel mais aussi, au cours d'une longue période d'apprentissage, dans un milieu social et culturel particulier. C'est une banalité de dire que l'homme est un animal social, mais il faut en tirer les conséquences méthodologiques : la condition humaine ne peut s'envisager qu'en termes d'organisation sociale. L'anthropologie a démontré l'intime solidarité du corps individuel et de la relation sociale, l'impossibilité de penser la maladie et la mort en termes purement individuels. Cette impossibilité est aussi celle de penser l'homme seul ; l'homme ne se pense qu'au pluriel. Toute pensée de l'homme est sociale et, donc, toute anthropologie est aussi sociologie. L'apprentissage de routines, l'acquisition d'habitudes qui s'incarnent dans les esprits et les corps dispensent les hommes d'avoir à tout moment à réfléchir et à prendre des décisions. Nombre de nos comportements échappent à la représentation consciente, mais obéissent néanmoins à des règles, à une manière convenable de se conduire en société. Le sens est incorporé et non représenté. Ces automatismes libèrent donc les êtres humains et les rendent capables d'innovations, mais, au cours de l'histoire, ils peuvent se changer en fardeau, s'ils se transforment moins rapidement que ne l'exige le contexte. L'anthropologue étudie les rapports intersubjectifs entre nos contemporains, qu'ils soient Nambikwara, Arapesh, adeptes d'un culte du Candomblé brésilien, nouveaux riches de Silicon Valley, citadins des villes nouvelles, dirigeants d'entreprise ou députés européens. Ces rapports d'altérité et d'identité ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils sont en constante recomposition. La langue, la parenté et les alliances matrimoniales, les hiérarchies sociales et politiques, les mythes, les rituels, la représentation du corps expriment le travail incessant de toutes sociétés pour définir du même et de l'autre. Comment, en un lieu donné, la relation entre les uns et les autres est-elle conçue par les uns et les autres ? Voilà l'objet propre de l'anthropologie, car cette relation revêt nécessairement un sens, elle révèle des rapports de force, elle est symbolisée. Quelles que soient les préférences théoriques des chercheurs, la spécificité du point de vue anthropologique réside dans cet intérêt central pour l'étude de la relation à l'autre tel qu'il se construit dans son contexte social. La question du sens, c'est-à-dire des moyens grâce auxquels les êtres humains qui habitent un espace social s'accordent sur la manière de le représenter et d'y

agir, est l'horizon de la démarche anthropologique. Cette question se situe également au cœur du débat philosophique contemporain, que l'on peut exprimer comme une tension entre particularismes et universalité. Sans doute les anthropologues des premières générations ont-ils pu exagérer la cohérence interne de cultures qu'ils concevaient comme plus homogènes qu'elles ne l'étaient, il n'empêche que les configurations correspondant à une culture ou à une société particulière ne relèvent pas d'un arbitraire total. L'anthropologue y trouve des régularités et, en les comparant à d'autres, il peut théoriser ces différentes élaborations de sens. Il peut, par exemple, retrouver chez les Samo du Burkina-Faso une nomenclature des termes de parenté déjà identifiée chez les Indiens Omaha d'Amérique du Nord ou comparer différentes formes de royauté qui ont existé dans l'espace et dans le temps.

On a beaucoup discuté la notion d'altérité, qui, en raison des origines « exotiques » de la discipline, pouvait paraître constitutive de l'approche anthropologique, mais il s'agit plutôt d'une attitude mentale propre au chercheur, qui pratique l'étonnement systématique pour interroger les faits sociaux. Cet exercice est probablement plus facile à pratiquer *à l'étranger*, mais cet étonnement systématique porte davantage sur ses propres impressions et ses tentations interprétatives que sur l'effet d'étrangeté produit par le comportement des autres. Le chercheur doit questionner sans arrêt ses propres *a priori* et se mettre en situation d'apprentissage. Il y est forcé, de toute façon, même à deux pas de chez lui, s'il se trouve dans un milieu peu familier. L'ethnographe doit donc gérer deux postures contradictoires : s'empêcher de plaquer sur ses observations des idées préconçues en fonction de sa culture propre, tout en gardant une certaine distance, afin de mettre ses observations en perspective avec des informations relevant d'autres contextes. La notion d'altérité ne se situe pas seulement au centre de la démarche anthropologique parce que celle-ci traiterait de la diversité, mais plutôt parce qu'elle est son instrument. Le projet d'une recherche implique forcément entre l'observateur et son objet (les gens qu'il « étudie ») un écart qu'il faut gérer. Il faut s'empêcher de produire de l'exotisme en sélectionnant les indices croustillants, mais, à l'inverse, il serait absurde de prêcher la confusion de l'analyste et de son objet. Actuellement, il ne suffit plus de se familiariser avec ce qui nous paraît à première vue curieux, ni de découvrir l'étrangeté tapie dans nos

habitudes les mieux ancrées, car une crise du sens frappe la planète entière et cette crise se traduit par un emballement des quêtes identitaires. À l'heure où les informations se transportent à la vitesse électronique d'un bout à l'autre de la planète, où l'exotisme lui-même devient un produit de consommation, voire un capital politique, chaque individu se trouve violemment confronté à l'image du monde. La conception de la personne humaine et les relations entre l'homme et son environnement ne sauraient rester inaltérées par des applications aussi « bouleversantes » que l'agriculture chimique, les antibiotiques, les organismes (végétaux et animaux) génétiquement modifiés, les thérapies génétiques, les recherches d'adn, le clonage, les traitements hormonaux, les greffes d'organes et la reproduction assistée. Depuis fort longtemps et partout dans le monde, les hommes s'intéressent aux différences de langue, d'usages, de coutumes et de mœurs, mais aujourd'hui, au niveau planétaire, ils se montrent de plus en plus conscients de leur interdépendance, donc de leurs différences et de la transformation du monde. Ils produisent une anthropologie spontanée, qui n'a pas pour but la connaissance, mais la construction d'une identité, voire l'expression d'une stratégie politique. Moins paradoxalement qu'il n'y paraît, le processus de mondialisation va de pair avec une montée de revendications politiques se réclamant de cultures ou de traditions ethniques. Individus et institutions élaborent des théories sociales en intégrant plus ou moins explicitement le vocabulaire et les idées des sciences humaines et en les reconfigurant pour les besoins de leurs causes. Cette prolifération des discours identitaires, souvent hybride, parfois parodique, constitue pour l'anthropologue un nouvel objet d'étude.

Bachelard mettait en garde contre les catégories du sens commun. De nos jours, celles-ci sont véhiculées, le plus souvent de manière non critique, par la presse, qui emprunte librement à toutes les modes langagières politiques, artistiques, sociales et scientifiques. Ainsi parle-t-on de *retour du religieux*, après la prédiction d'un désenchantement du monde ; mais il est clair que les nouveaux mouvements religieux comme l'intégrisme islamique ou l'évangélisme des pays d'Amérique latine et d'Afrique ont peu à voir avec le religieux tel qu'il se présentait jusque dans les années 1960. L'expression journalistique « le monde de la mode, de la finance, du sport, etc. » est inexacte, mais correspond à une intuition juste. Elle est inexacte car ces mondes, précisément, n'en sont pas : ils sont en étroite relation les uns avec

les autres. Mais elle touche juste, en plaçant les reflets chatoyants des mondes « construits » dans le miroir d'une humanité plus que jamais coprésente à elle-même. Plus aucun isolat culturel n'en est vraiment un, tous les espaces investis et symbolisés par l'homme s'analysent en fonction d'un contexte désormais mondialisé. Entre un quart et un tiers de la population mondiale a regardé la Coupe du monde de football 1998 à la télévision. Le niveau de vie d'un paysan sénoufo du Mali se décide lors de la cotation en bourse du coton sur le marché international. Un chant enregistré par le guitariste zairois Mwenda Jean Bosco en Afrique du Sud devient un « hit » à 3 000 km de là, en Sierra Leone. La vie des écoliers de Kingston, en Jamaïque, dépend des règlements de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international. Presque tous les peuples de la terre voient leurs conditions de vie déterminées par des décisions prises loin de chez eux. Ils subissent des dominations économiques, politiques et culturelles exercées par des pouvoirs et des forces extérieures. Ils vivent concrètement les conséquences de phénomènes démographiques, biomédicaux, écologiques, économiques, politiques qui leur échappent mais qui les rapprochent d'autres groupes victimes des mêmes contraintes. Qu'ils soient paisibles (tourisme, *world music*, mouvements culturels et artistiques) ou pénibles (bidonvilles, camps de réfugiés, gangs, immigration clandestine, drogue, prostitution), les nouveaux terrains de l'anthropologie sont de nature historique et changent sous nos yeux.

III. Le monde contemporain

Ce qui définit la contemporanéité, c'est le fait de vivre à la même époque et de partager des références communes. Pendant très longtemps, les ethnologues ont cru voyager dans le temps en voyageant dans l'espace, car ils pensaient retrouver aux antipodes l'image de sociétés anciennes. C'était un mythe, mais l'idée qu'une société particulière pouvait être restée en marge du mouvement général du monde n'avait rien d'in vraisemblable. Ce qui est nouveau aujourd'hui, c'est que, quel que soit le mode de vie des hommes habitant notre planète, il existe des références partagées. Nous avons nos repères locaux, compréhensibles dans notre petit milieu, mais nous participons aussi d'une culture mondiale, adossée à d'autres références. Pour un anthropologue, le choix de l'objet de recherche et la

méthodologie adoptée impliquent un certain enracinement dans un environnement donné (le terrain), mais, en même temps, l'enquête ne peut se réduire aux relations interpersonnelles *in situ*. Celles-ci, en effet, trouvent, au-delà du point de vue interne, un second niveau d'explication dans l'étude des déterminations externes : les contraintes d'ordre géographique, démographique, économique, historique, politique, institutionnel, etc. La description minutieuse des comportements humains dans leur contexte historique et culturel, d'une part, la comparaison avec d'autres formes dans le temps et dans l'espace, d'autre part, fondent la capacité d'analyse propre à l'anthropologie. De ce fait même, celle-ci dépasse sa propre définition en termes d'objets et de méthodes pour déboucher sur un véritable projet intellectuel. Par la confrontation de modèles, de normes, de schèmes culturels, d'horizons de pensée, par leur comparaison, leur discussion, il s'agit d'envisager une condition humaine en perpétuelle redéfinition.

L'anthropologie des mondes contemporains reconnaît la pluralité des cultures, mais aussi leurs références communes et les différences internes à une même culture. La culture, si le concept garde une certaine valeur opératoire, n'est plus conçue aujourd'hui comme un savoir à 100 % partagé. Au sein d'une même société coexistent, en effet, une pluralité de formes et le bagage culturel de ses membres varie selon le statut social (l'âge, le sexe, l'éducation, la fortune, la profession, les convictions politiques, l'affiliation religieuse, etc.). La notion d'*acculturation*, si populaire dans l'anthropologie grand public, qui désigne l'ensemble de phénomènes résultant du choc entre deux cultures différentes, est trompeuse en ce qu'elle suppose au départ deux ensembles purs et homogènes. Celle d'*hybridité*, plus à la mode aujourd'hui, ne résout rien, bien au contraire, avec sa connotation biologique. Les termes trop généraux ou trop globaux se révèlent souvent peu utiles. Si les anthropologues ont besoin du terme *société* pour désigner un système de vie commune, le terme *système* lui-même peut induire en erreur s'il suggère un tout parfaitement intégré. Le conflit et le changement sont, en effet, des éléments constitutifs de toute société. L'adoption d'une perspective systémique n'empêche ni la prise en compte de la variabilité et du changement, ni celle du point de vue des acteurs. Ce sont des perspectives différentes dont l'anthropologie a besoin. Les études réalisées à des échelles différentes sur le même objet ne

s'excluent pas les unes les autres, même si un seul chercheur ne peut mener simultanément l'une et l'autre. En entreprenant l'étude des différences et des spécificités, il faut éviter l'écueil qui consisterait à isoler plus ou moins artificiellement au sein d'une société des sous-cultures, avec leurs valeurs, leurs rites, leur folklore propres. Ce travers *culturaliste* produit l'image d'une société en miettes, faite d'une collection de communautés, chacune murmurant ou hurlant sa prétention à la vérité. L'époque actuelle se caractérise, pour chaque individu, par un va-et-vient entre le niveau local et le niveau global. Un épicier de Nanuet, près de New York, qui est originaire du Kerala en Inde, a ouvert une salle de cinéma qui montre deux films indiens par soirée, pour permettre à ses 200 000 concitoyens de l'agglomération et leurs enfants de rester en contact avec la culture indienne [1].

Pour exposer brièvement les domaines de l'anthropologie, la réponse à une question simple nous suggère un plan : Que fait l'anthropologue ? Il construit son objet d'étude, il choisit un « sujet » lié à des formes de vie collective. Il se rend sur le *terrain* pour y effectuer l'enquête ethnographique, qui reste au fondement de la démarche. Mais il doit aussi lire, parcourir la *littérature* consacrée à cet objet de recherche. S'il entreprend une enquête, le minimum est de savoir comment ont été, historiquement, définis les problématiques et les concepts qu'il utilise. Enfin, notre anthropologue entreprend l'*écriture* de ses résultats de recherche. Il est bien évident que ces phases s'interpénètrent – l'anthropologue lit et écrit sur le terrain –, mais nous avons notre plan : l'objet, le terrain, la lecture, l'écriture.

Notes

[1] *New York Times*, 13 décembre 1998.

Chapitre II

Les objets de l'anthropologie

I. De l'ethnographie d'urgence à l'anthropologie générale

La discipline change, son objet aussi. Dans sa période classique, l'anthropologie s'attachait à l'étude de petites sociétés exotiques, en tenant compte de leur contexte immédiat. Elle restait marquée par l'ethnographie de l'urgence (*salvage ethnography*) qui se donnait comme priorité de décrire l'état de sociétés sur le point de disparaître face à l'expansion de la civilisation européenne. Aujourd'hui, avec le renforcement de l'interdépendance économique et politique, l'accroissement spectaculaire de la mobilité des personnes et l'accélération, encore plus remarquable, de la circulation des messages, le contexte s'étend à la planète entière. Les gens, où qu'ils soient, ne sont locaux qu'en fonction d'une configuration historique particulière. Comment, par exemple, dans un système mondial de plus en plus interdépendant, pourrait-on considérer les Zulu d'Afrique du Sud, les Namibiens, les Tutsis et les Hutus du Rwanda, les Timoriens, les Miskitos du Nicaragua, les Kurdes, les Afghans, les Chiites du Liban, comme des cultures autonomes concevables hors du contexte mondial ? Les Nuer, exemple canonique de société sans État, sont en ce début de siècle pris dans une guerre civile meurtrière qui oppose, sur fond de religion et de contrôle des ressources pétrolières, les populations du Sud-Soudan au gouvernement de Karthoum. Un groupe apparemment peu touché par les mouvements du monde n'a plus le même statut qu'au début du siècle : il ne doit son enclavement ou sa relégation qu'à une conjoncture politique, économique – bref, historique particulière. Aujourd'hui peu de groupes au

monde ignorent le travail salarié et l'importation de biens venus de la ville. Les Indiens Kayapo d'Amazonie, en grande tenue rituelle, manifestent à Altamira ou Brasilia contre les violations de leur territoire et enregistrent leurs « actualités » en vidéo. La résistance à l'islam des Kalash de l'Hindoukouch et des Dogon de Bandiagara est soigneusement mise en scène afin de préserver les ressources touristiques de ces régions. Loin d'incarner la pérennisation d'une culture opaque au changement, ces deux groupes témoignent seulement d'un état de la société au moment de l'observation. Combinée avec d'autres méthodes, la description ethnographique apparaît comme une étape nécessaire pour toute étude sérieuse des phénomènes nouveaux qui résultent de relations complexes entre des contextes de domination et les concepts de minorités et de mouvements politico-culturels : mouvements chicano et zapatiste au Mexique, pan-maya au Guatemala, communautés noires en Colombie, Sans-terre au Brésil, ouvrières rurales à Porto Alegre, etc. L'époque actuelle confirme l'évolution de l'anthropologie, qui est passée progressivement de l'étude des peuples à celle de thèmes. On aurait tort, toutefois, de considérer le mouvement comme radicalement nouveau. Émile Durkheim et Marcel Mauss ne faisaient pas de coupure radicale entre les domaines exotiques et proches. Et ils cherchaient moins à mener une analyse détaillée et complète d'une société particulière qu'à étudier des thèmes comme la magie, la religion, le don, le sacrifice, la division du travail.

II. La diversification des domaines

La diversité des sujets qui intéressent les anthropologues est telle qu'on assiste à une spécialisation croissante, laquelle s'est traduite par une prolifération des appellations : anthropologie de l'enfance, de l'éducation, de la guerre, de l'art, de la maladie, de la ville, de l'espace, du développement, et même anthropologie de l'anthropologie. Ces appellations sont le plus souvent créées par commodité institutionnelle, mais sont rapidement consacrées par l'usage, de telle sorte qu'il serait vain de les contester ou de les contourner. Il convient, toutefois, de comprendre ces domaines plus ou moins nouveaux comme des objets empiriques différents, non comme des sous-disciplines. Celles-ci risquent, en effet, de condamner l'analyse à une manière de chirurgie sauvage en domaines particuliers –

politique, sacré, religieux, artistique –, alors qu'ils sont tous forcément interdépendants. C'est pourquoi nous préférons, comme moindre mal, parler d'anthropologies du droit, de la religion, de la maladie, de la ville, etc., plutôt que de catégories plus fermées comme anthropologies juridique, religieuse, médicale, urbaine. Cette solution maintient au moins l'idée d'une visée anthropologique unique, car ce n'est qu'en maintenant l'humanité entière comme champ de vision que l'anthropologie respecte ses véritables dimensions. Bien évidemment, en raison de la multiplication spectaculaire du nombre de chercheurs et de publications, il est désormais impossible, pour un seul lecteur, de dominer toute la « littérature » anthropologique. Toutefois, malgré l'obligation de se spécialiser, il faut s'efforcer de maintenir un minimum de regard généraliste et lutter contre la ghettoïsation des savoirs. L'expression « ethnologie du proche », souvent employée aujourd'hui, est trompeuse, car ce dont il s'agit, c'est d'une ethnologie centrée sur l'étude de la relation, qui n'est pas essentiellement différente selon que le contexte est occidental ou exotique. Lorsque nous essayons de décrire certains aspects de nos modes de vie européens, nous veillons à ne pas forcer l'information. Nous tentons de comprendre ce que peut signifier le questionnement de l'anthropologue pour celui auquel il s'adresse. Nous menons donc une analyse critique de la curieuse entreprise qui consiste à décrire, donc à écrire, la culture d'autres hommes, dans un environnement géographique et historique différent. L'anthropologue essaie d'atteindre une vérité dont les gens qu'il interroge sont porteurs, parfois même à leur insu. Ici comme aux antipodes, tout au moins dans la première phase de l'enquête, il faut se transformer en indigène pour comprendre les avancées et les limites du projet anthropologique.

Venons-en maintenant à l'usage qui consiste à fabriquer des mots composés à partir du préfixe « ethno », tels que ethno-économie, ethnocentrisme, ethno-cinéaste, etc. Ces mots composés suggèrent que le domaine, l'attitude ou l'activité doivent leurs caractéristiques à une culture particulière ou prennent en compte les facteurs culturels. On parle également d'ethnoscience, un terme qui renferme une ambiguïté. Les ethnoscience sont entendues tantôt comme des branches de l'ethnologie, tantôt comme le savoir des autres peuples dans un domaine particulier et l'analyse comparative de ces savoirs, tantôt encore comme l'étude comparative d'un domaine en fonction des groupes culturels. Le terme *ethnohistoire* désigne

une branche de l'histoire (souvent pratiquée par des anthropologues) qui s'occupe des sociétés sans écriture, où l'historiographie classique ne peut s'appliquer telle quelle. Plusieurs auteurs ont reproché à cette appellation de reconduire sous une forme savante la clôture des sociétés primitives dans une classe séparée du reste de l'humanité. L'*ethnobotanique* s'attache tantôt à l'étude des plantes utilisées par les peuples étudiés par les ethnologues, tantôt à la théorie indigène des plantes. L'*ethnomédecine* est parfois l'étude de la médecine des « autres », parfois la théorie des autres en matière de médecine, si tant est qu'il existe dans la société considérée un domaine autonome identifiable comme tel. Il en va de même pour l'histoire, la psychiatrie, la musicologie, etc. Il serait sans doute plus productif de parler d'angle, d'avenue, de perspective de recherche plutôt que de champs disciplinaires. L'anthropologie de la maladie, par exemple, jette un nouvel éclairage sur des sujets classiques ou moins classiques de l'anthropologie comme la notion de personne (Marcel Mauss), l'efficacité symbolique (Claude Lévi-Strauss), la biopolitique (Michel Foucault), la coexistence de plusieurs cultures, l'immigration, etc. Enfin, les ethnosciences prennent une troisième acception qui recouvre au moins partiellement les deux autres : elles désignent l'analyse, inspirée de la linguistique, des classifications et des procédés mis en œuvre par les différentes cultures dans les domaines du savoir et de ses applications. On peut dire que ce dernier chantier chevauche partiellement l'ensemble de recherches regroupées sous l'expression d' « anthropologie cognitive ».

L'analyse structurale avait eu le mérite de tenter de mettre au jour le travail de construction symbolique, les catégories de l'entendement saisies avant leur « domestication » par une pensée savante. L'anthropologie cognitive reprend ce chantier en tentant de répondre, à l'aide de méthodes rigoureuses, à la question de savoir comment se construit, localement, le monde naturel. À propos de ces domaines désignés par un mot composé à partir du préfixe « ethno », il faut faire un sort à part à l'ethnométhodologie, une tendance de la sociologie américaine qui applique les méthodes de l'ethnologie à l'observation et l'analyse de la vie quotidienne. Harold Garfinkel et ses proches partent du principe que tout groupe social est capable de se comprendre lui-même, de se commenter, de s'analyser. Les ethnométhodes sont les procédures que les membres d'une société donnée utilisent pour produire leur monde, pour le reconnaître, le rendre familier.

Les appeler ethnométhodes, c'est marquer l'appartenance de ces méthodes à un groupe particulier, à une organisation ou une institution locales. L'ethnométhodologie devient alors l'étude des ethnométhodes que les acteurs utilisent au quotidien [1].

III. La construction des objets

Les rapports entre la pensée et le langage posent des problèmes jusqu'à ce jour non résolus, ce qui explique sans doute les querelles de mots auxquelles se dédie inlassablement les scientifiques. Nous construisons nos objets d'étude en essayant de définir et d'analyser des faits sociaux qui ne se présentent pas comme des espèces naturelles, ni même comme des objets empiriques. Aussi sommes-nous souvent obligés de procéder en deux temps, en distinguant, c'est-à-dire en simplifiant, puis en réintroduisant de la complexité. Nous pouvons nous efforcer d'éliminer de nos manières de penser des catégories trop bien tranchées comme la *parenté*, l'*économie* ou la *religion*, nous sommes bien obligés de tenir compte des spécialisations en champs de recherche spécialisés. En outre, comme il faut bien classer pour penser et découper en chapitres pour exposer, nous sommes toujours amenés à réintroduire des termes globaux. Aussi ces divisions doivent-elles être comprises comme des principes de structuration des informations. Le lecteur veillera à ne pas les considérer comme les noms propres d'objets empiriques bien distincts, mais comme des mises en ordre purement conceptuelles. Il est bien évident que les domaines que nous abordons maintenant se chevauchent dans la réalité et s'impliquent mutuellement.

1. La parenté

Un auteur américain disait, il y a quelques années, que l'analyse de la parenté était à l'anthropologie ce que le nu est au dessin et à l'art. La parenté et les règles d'alliance matrimoniale sont au cœur de l'étude des sociétés restreintes qui ont été le premier objet de l'anthropologie. Dans ces sociétés, sans passer par l'analyse de la parenté, on ne peut rien comprendre des rapports sociaux, qu'il s'agisse des rapports entre femmes et hommes, de la formation des groupes sociaux, des relations entre groupes, de

l'habitat, de l'appropriation des terres, de l'héritage, de la conception de la personne, des relations aux ancêtres, des hiérarchies sociales, etc. Inaugurée au sein des sociétés que l'on qualifiait jadis de « primitives », l'analyse de la parenté s'est étendue à toutes les formes d'organisation sociale, y compris les sociétés fondées officiellement sur l'anonymat de bureaucraties chargées de la gestion de la vie sociale, l'économie de marché et le mérite personnel. Partout dans le monde, en effet, les relations entre les hommes demeurent en grande partie codées par les structures de parenté, c'est-à-dire les liens de filiation, de germanité (relations entre frères et sœurs) et d'alliance. Ces codifications sont de nature historique, comme on peut le voir aisément dans notre société, avec l'émancipation féminine et l'émergence de nouvelles configurations familiales. La parenté est évidemment sociale et non biologique, comme on le pense trop facilement dans les sociétés occidentales, très préoccupées par les liens du sang et la généalogie. Il serait difficile d'affirmer que la parenté et l'alliance ne jouent plus aucun rôle dans les sociétés occidentales aussi bien dans le monde des affaires que dans celui du spectacle et de la politique. Visiblement la logique du marché et du contrat n'a pas dissout les relations sociales souvent qualifiées (à la suite de Max Weber) de « traditionnelles » ni les mécanismes de reproduction sociale. Le premier théoricien de la parenté, l'Américain Lewis Henry Morgan (1818-1881), en fréquentant les Iroquois, avait tout de suite remarqué qu'un même terme, par lequel ils désignaient ou s'adressaient à un parent, pouvait grouper des individus occupant des places très différentes dans l'arbre généalogique et le tableau des alliances. Il proposa la notion de parenté classificatoire, encore utilisée aujourd'hui. Pour organiser leur vie sociale, les différentes sociétés humaines ont imposé un ordre au donné biologique. Il faut donc étudier, cas par cas, la terminologie de parenté, les règles de descendance, de mariage, de résidence. Mais on peut envisager ces structures de diverses manières. De très vives polémiques ont opposé les partisans d'une analyse formelle des systèmes de parenté (Bronislaw Malinowski parlait ironiquement d'algèbre !) à ceux qui privilégient les pratiques effectives. Certains auteurs estiment même que la parenté est un domaine artificiel et qu'on ne peut séparer les références à la parenté des autres sphères de la vie sociale, notamment économiques et juridiques. De chauds débats ont opposé les théoriciens de la filiation, étudiant la formation des groupes sociaux (familles nucléaires, familles étendues, lignages, clans, tribus, etc.) à ceux de l'alliance, qui

privilégient, eux, les échanges matrimoniaux entre groupes. Un des domaines qui prouvent de manière éloquente que les sociétés humaines mettent au point des systèmes comparables et en nombre fini est celui des terminologies de parenté : comment appelle-t-on ou comment désigne-t-on les différentes classes de parents ? Les anthropologues peuvent déterminer les principes logiques à partir desquels se sont élaborés les grands types structurels de terminologie de parenté. Ces terminologies impliquent à la fois les principes de filiation (à quel groupe appartient-on ?) et d'alliance (avec qui se marie-t-on ?). Toutes les sociétés sont dans une certaine mesure endogamiques (on se marie entre « semblables »), mais toutes observent également un principe exogamique qui oblige à se marier en dehors du groupe des parents proches. Quant à la définition de cette proximité qui prohibe la sexualité et le mariage, elle varie selon les cultures et n'est donc nullement prescrite par une loi naturelle. Dans les systèmes d'échanges matrimoniaux, on distingue les systèmes élémentaires, les systèmes semi-complexes et les systèmes complexes. Les premiers prescrivent ou conseillent une forme de mariage précise ; la naissance indique le choix du conjoint. Par exemple, un homme doit épouser une fille classée comme fille du frère de sa mère, ou encore, une fille sera mariée dans le lignage où une sœur de son père a été mariée. Dans les systèmes semi-complexes, le jeu des prohibitions resserre le choix des conjoints possibles, ce qui finit par rapprocher le modèle de celui des structures élémentaires. De tels systèmes précisent les groupes dans lesquels on ne peut se marier. Les systèmes complexes, eux, proclament la liberté de choix, mais, évidemment, des déterminismes sociologiques (origine sociale, richesse, niveau d'études, formation, culture, proximité géographique, pression sociale, etc.) restreignent cette liberté théorique. Les systèmes qui obligent les preneurs de femmes à « payer » une compensation matrimoniale (en général soigneusement codifiée sous forme de biens de prestige, de têtes de bétail, de pagnes, de prestations matérielles, etc.) sont généralement des systèmes complexes. Exprimé autrement, on peut dire que l'échange des femmes passe par la médiation d'un échange de biens. Quoi qu'il en soit, l'échange est au cœur des sociétés humaines, même si le détail des règles diffère grandement.

La filiation nous semble fondée sur la biologie, mais en réalité elle est également codée par la culture. Il y a un lien de filiation entre deux

individus lorsque l'un descend de l'autre ou lorsque l'un et l'autre descendent d'une même personne. Cette règle détermine à quel groupe appartient l'individu. La filiation est le principe qui précise la transmission de la parenté, assigne à chacun un statut, définit des groupes sociaux fonctionnels. Certains concepts désignent les groupes sociaux définis par la parenté qui, d'un point de vue logique, s'emboîtent les uns dans les autres. Le lignage groupe les gens qui se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun et qui peuvent reconstituer leur généalogie à partir de cet ancêtre. On parle de patrilignage et de filiation patrilinéaire, si la parenté se transmet par les hommes et de matrilignage et de filiation matrilinéaire, si elle se transmet par les femmes. Les groupes concrets que l'on rencontre sur le terrain sont souvent construits sur la base d'une référence lignagère mais comportent également des membres d'autres lignages (notamment les épouses ou les époux). On parle alors de groupes lignagers. En tant qu'unité sociale concrète, le groupe lignager a une ampleur limitée. Diverses contraintes matérielles ou sociales peuvent conduire le groupe lignager à se diviser en segments. Parfois, les chefs de ces segments continuent d'entretenir des relations suivies en fonction de l'origine commune. Parfois, il ne subsiste qu'un vague sentiment d'affiliation, et chaque segment, en référence à son propre fondateur, devient bientôt un lignage autonome.

Le clan est un groupe dont les membres se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun légendaire ou mythique, sans pouvoir (ou sans vouloir) reconstituer leur généalogie précise. Chaque clan réunit donc un certain nombre de lignages apparentés. On parle de patriclan si la filiation se transmet par les hommes ; de matriclan, si elle se transmet par les femmes. Dans certaines sociétés, l'appartenance clanique détermine toute la vie sociale, aussi bien en ce qui concerne le travail que le mariage, les événements rituels ou les activités militaires. Ailleurs, les fonctions du clan peuvent être plus floues, et de moindre importance dans la vie quotidienne. En régime patrilinéaire, *ego*, individu de référence (masculin ou féminin), fait partie du groupe de son père, mais un homme et le fils de sa sœur, par exemple, n'appartiennent pas au même groupe : le fils de la sœur fait partie du groupe de son père. Les enfants d'une femme ne font pas partie de sa parenté mais de celle de son mari. En régime matrilinéaire, lorsque la parenté se transmet donc par les femmes, *ego* appartient au groupe de sa mère. Un homme et le fils de son frère, par exemple, n'appartiennent pas au

même groupe : le fils du frère fait partie du groupe de sa mère. Les enfants d'un homme ne font pas partie de sa parenté mais de celle de sa femme. Il est important de comprendre que, dans une telle société, le statut social et l'héritage passent non pas d'une femme à ses filles mais des frères de la femme aux frères de ses filles. C'est le frère de la mère qui exerce l'autorité. Dans les systèmes bilinéaires (également appelés systèmes à double filiation), l'individu est lié à certains groupes en raison de sa descendance par les mâles et à d'autres en raison de sa descendance par les femmes. *Ego* s'acquitte donc de certaines obligations sociales et exerce certaines fonctions en raison de son appartenance au groupe matrilineaire, et d'autres en raison de son insertion dans sa parenté patrilineaire. Matri- et patrilineage sont deux entités distinctes nettement vécues. Enfin, en régime de filiation indifférenciée (ou cognatique), on tient compte aussi bien de la descendance par les hommes que par les femmes. *Ego* descend donc de quatre grands-parents, de huit arrière-grands-parents, etc. Chacun fait donc partie de groupes de parents qui se superposent les uns aux autres. Dès lors, il est impossible de constituer des groupes permanents, à moins de ne considérer que certains ancêtres ; en outre, des raisons d'habitat, des choix individuels ou des événements particuliers viennent rétrécir les possibilités.

Une polémique fort ancienne perdure aujourd'hui entre les partisans d'un déterminisme biologique (sociobiologistes, psychologues évolutionnaires) et les partisans d'un déterminisme culturel. Plus récemment, la partialité de bien des études classiques de la parenté en matière de genre (*gender*) a été soulignée car elles réfléchissent, c'est incontestable, à partir d'un individu de référence masculin. Aujourd'hui, la plupart des spécialistes tentent de surmonter l'opposition binaire entre formalisme et pragmatisme : ce n'est pas parce que l'on s'intéresse à des principes de codification que l'on néglige l'histoire, les pratiques quotidiennes, la construction des genres, les pratiques religieuses ou les relations de pouvoir. En outre, presque partout, quelle que soit la vivacité des traditions locales, il convient d'étudier aussi l'influence de l'État et le contrôle de l'appareil judiciaire. Des ethnographies des circuits administratifs, un peu partout dans le monde, seraient aujourd'hui très éclairantes. Il n'est guère possible ici de passer en revue les notions de base, les méthodes d'enquête, ni les différentes « écoles » en matière d'étude de la parenté, laquelle fait pourtant partie de la formation élémentaire de l'anthropologue. Les enjeux sont d'importance :

qu'il suffise de citer quelques thèmes comme le matriarcat (un mythe ethnographique), l'inceste (universel dans son principe, particulier dans sa définition), l'égalité des sexes (tous les systèmes se construisent à partir de la différence sexuelle), l'atome de parenté (tous les systèmes connus se fondent sur quelques relations fondamentales), la filiation, l'adoption (universelle sous des formes diverses), le divorce, etc. Le lecteur français pourra consulter à ce sujet les travaux de Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Françoise Héritier, Francis Zimmermann, Christian Ghassarian.

2. Économie, environnement, écologie

Confrontée aux sociétés peu intégrées à l'économie de marché, la science économique occidentale ne pouvait s'appliquer telle quelle. Partout où l'économie n'était pas constituée en secteur autonome, il s'avérait difficile de parler de calcul d'allocation de moyens, de profits, de loi de l'offre et de la demande, de vente, d'achat, de crédit, de prix, de salaire, de capital, etc. Après la découverte, dans divers endroits du monde, de cérémonies spectaculaires donnant lieu à des distributions et des destructions massives de biens, l'image du « sauvage » acculé à la simple survie se brouillait. Franz Boas en 1909, Bronislaw Malinowski en 1922 et Marcel Mauss en 1924 inauguraient une théorie des échanges et du don, qui modifiaient considérablement la façon d'envisager les économies « primitives ». On s'apercevait que, dans certaines sociétés, l'échange n'a pas nécessairement de finalité économique et qu'on ne pouvait l'étudier sans envisager l'organisation sociale dans son ensemble. On cessait peu à peu de définir l'économie « primitive » par des termes négatifs (faible productivité, absence de surplus, d'épargne, etc.), on découvrait des formes non marchandes de compétition « économique ». Un peu partout, des cérémonies de type *potlatch* (du nom que leur donnaient les Indiens de la côte Ouest de l'Amérique du Nord) avaient pour fonction d'affirmer le statut des groupes en présence et leur donnaient une expression publique. Elles avaient aussi pour effet de « neutraliser » les surplus sur le plan économique. L'accumulation suivie d'une redistribution calculée apparaissait comme une modalité de l'exercice du pouvoir. Mauss notait déjà que, dans certaines sociétés, « donner, c'est manifester sa supériorité ; accepter sans rendre, c'est se subordonner ». L'usage extensif du terme « don » s'avérera trompeur car les prestations, échanges et dons ne peuvent

s'interpréter indépendamment des stratégies individuelles et des statuts sociaux qui les déterminent. Quelques institutions exotiques comme le *potlatch* et la *kula* avaient de quoi surprendre les observateurs européens férus de gestion. Le *potlatch* était pratiqué par les Indiens de la côte Ouest de l'Amérique du Nord. Dans ces groupes de chasseurs-pêcheurs, les gens de haut rang s'efforçaient de maintenir leur statut en faisant des dons ostentatoires et compétitifs. « Si, en tant que chef, je t'ai fait un don, tu dois, en tant que chef, me le rendre, augmenté d'un coefficient multiplicateur. » Ces joutes pouvaient même déboucher sur la destruction spectaculaire de biens. Des faits comparables, au moins dans les principes, ont été observés dans des points très éloignés du globe. Le cercle de la Kula est un système d'échanges équilibrés entre de nombreuses îles au large de la Nouvelle-Guinée. Ce système crée et renforce des alliances sur une longue durée. Les colliers de coquillages rouges (*soulava*) circulent (dans des canoës richement décorés) dans le sens des aiguilles d'une montre, tandis que les bracelets de coquillages blancs (*mwali*) circulent, entre les îles, en sens contraire. Les communautés « échangistes » sont elles-mêmes constituées de plusieurs îles, mais les opérations sont individuelles et semblent motivées par la recherche de prestige : chaque chef a son réseau de partenaires héréditaires et une comptabilité précise de la valeur des différents coquillages est tenue. Fait remarquable : l'échange est obligatoire et toute thésaurisation socialement sanctionnée. Les analyses des échanges cérémoniels laissaient dans l'ombre les autres sphères moins prestigieuses de la production et de l'échange, mais les enquêtes sur le terrain se multipliaient. Karl Polanyi et George Dalton donnèrent une orientation nouvelle à l'anthropologie économique en soulignant la diversité des systèmes d'échanges. Depuis, les spécialistes se distribuent entre deux pôles selon qu'ils estiment qu'il existe, malgré toutes les nuances, des lois économiques universelles, ou selon qu'ils estiment que, dans de nombreux groupes humains, ce sont les rapports sociaux et l'interprétation symbolique du monde qui imposent à la production ses caractéristiques. Dans la plupart des sociétés qui ne sont pas principalement régies par l'économie de marché, il n'existe aucun mot désignant l'économie comme un secteur autonome. Les échanges sont presque devenus un objet d'étude en soi, probablement sous l'influence du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, qui faisait de l'échange, dès 1949, la dimension majeure des organisations sociales. Dans ce domaine comme dans d'autres, la plupart des chercheurs

se distinguent de l'entreprise structuraliste, même s'ils lui reconnaissent leur dette, en s'intéressant plus à la logique du social qu'au fonctionnement de l'esprit humain. S'ils cherchent à mettre en perspective différentes sociétés ou différentes institutions, c'est pour tenter de dégager les mécanismes qui y sont à l'œuvre plutôt que pour découvrir les enceintes mentales qui définissent l'aptitude symbolique propre à l'espèce humaine. Les enquêtes de terrain documentent les relations échanges-alliance-pouvoir avec une précision telle qu'elle rend plus difficile toute généralisation, sans pour autant que la thèse ultrarelativiste en soit confortée. En France, les anthropologues qui s'intéressent aux faits économiques sont souvent partis de prémisses théoriques marxistes ou influencées par le marxisme, en tentant d'articuler dans une analyse globale l'économie, la parenté, le politique et l'idéologique. Si relativement peu d'auteurs se réclament d'une anthropologie économique en tant que telle, le nombre de publications sur ces questions est en courbe exponentielle, d'autant plus que, depuis les recherches pionnières, la plupart des groupes humains ont été englobés sinon parfaitement intégrés dans l'économie-monde. L'étude de la production et de la consommation des vivres et des biens doit aujourd'hui tenir compte de nombreuses recherches portant sur la relation des hommes à l'environnement, l'histoire des techniques, l'anthropologie de la nature, la gestion biologique.

Les études anthropologiques des relations entre les hommes et leur environnement ont d'abord été déterministes : on pensait que les différentes sociétés ou cultures devaient leurs caractéristiques à l'environnement où elles s'étaient développées. L'adaptation culturelle suivait la même logique que l'adaptation biologique darwinienne. Dès que les enquêtes de terrain se sont multipliées, à partir des méthodes préconisées par Boas et Malinowski, elles ont rapidement révélé que les différences d'organisation sociale et les traits culturels ne pouvaient s'expliquer uniquement par des contraintes environnementales. Des sociétés vivant dans le même milieu présentaient de fortes différences et des sociétés plongées dans des environnements différents proposaient des analogies troublantes. À l'évidence, les contraintes environnementales ne faisaient qu'imposer des limites. Dans les années 1950, toutefois, l'idée de causalité plus ou moins directe liée à l'environnement connut une seconde vogue sous le nom d' « écologie culturelle » (Julian Steward), puis de « matérialisme culturel » (Marvin

Harris). Tous les traits culturels – de la technologie aux rituels en passant par l’habitat et les systèmes de parenté – correspondraient à des choix rationnels en fonction des nécessités d’adaptation locales. La multiplication des descriptions ethnographiques fines et même les études historiques ont remis en question le rôle clé joué par la notion d’adaptation : dans l’histoire humaine, les exemples abondent de choix désastreux en matière d’adaptation à l’environnement. Dans les années 1960, le *holisme*, qui postulait l’intégration des systèmes sociaux, et les théories causales fondées sur une instance déterminante ont été contestés. Certains anthropologues continuèrent à rechercher un ordre de régulation global et proposèrent la notion d’écosystème. Concept emprunté à la biologie, l’*écosystème* est formé par l’ensemble des relations d’échanges matériels dans un environnement donné. Ce modèle a le mérite de reconnaître que, si l’environnement agit sur la vie collective des hommes, ceux-ci aussi agissent sur leur environnement. Des recherches récentes montrent que la « forêt vierge », amazonienne par exemple, n’est pas si vierge que cela. On y a trouvé, en effet, des traces d’élevage, de foyers, de champs cultivés, remontant à une époque très ancienne. Par rapport aux principes communément admis de la discipline anthropologique, cette démarche a pour caractéristique de faire passer au second plan la notion de culture, qui n’est plus étudiée *pour elle-même*, puisque la question est de savoir comment *se soldent* matériellement les échanges. Pour d’autres chercheurs, favorables à une *ethnoécologie*, il fallait mettre l’accent sur la nécessité de comprendre les motivations des acteurs sociaux dans leurs prises de décisions. Dans les années 1970 et 1980, les critiques se sont multipliées contre le mythe moderne de sociétés primitives idéales, nomades, isolées, hors du temps et vivant en symbiose avec leur environnement. Les ouvrages de vulgarisation, mais aussi les anthropologues professionnels ont pu contribuer à cette imagerie en négligeant l’histoire des contacts et des échanges. La polémique autour de ceux que les colons européens appelaient avec mépris les Bushmen (les hommes de brousse) s’est étalée dans plus de 2 000 articles des revues d’anthropologie et n’est sans doute pas close. Des controverses symétriques ont porté sur les groupes de chasseurs collecteurs d’Amérique du Sud et d’Afrique. Sans vouloir nier l’influence persistante d’un certain romantisme au sein même de la recherche scientifique, il ressort de toutes ces discussions que les configurations locales sont bien plus complexes qu’on ne le pensait, rendant difficile tout jugement à

l'emporte-pièce. Plus intéressante intellectuellement que la notion d'adaptation – toujours forcément tautologique –, l'étude de la diversité des types de médiations que les groupes humains engagent avec le non-humain permet de surmonter des oppositions trop simples telles que symboliques/pratiques, sens/fonction, idéalisme/culturalisme/pragmatisme. Cet intérêt pour les conceptions des autres a débouché sur ce qu'on a appelé l'anthropologie cognitive, qui s'appuie sur les *ethnoscience*s, c'est-à-dire les domaines scientifiques tels qu'ils sont appréhendés par les différentes cultures. C'est une formulation plus neutre et moins passéiste que les expressions anciennes comme *folk theories* ou *théories indigènes*. Dans sa pointe avancée, l'anthropologie cognitive se rapproche de la psychologie à qui elle fournit des matériaux comparatifs, notamment pour l'étude des apprentissages. Le programme de l'anthropologie cognitive tente de rapprocher ses critères de scientificité de ceux des sciences expérimentales, mais il bute sur les mêmes difficultés que l'anthropologie culturelle dans son ensemble : la collecte d'informations sur le terrain n'est jamais « pure », elle dépend toujours aussi des hypothèses et centres d'intérêt du chercheur. En étudiant les savoirs indigènes relatifs à des domaines précis, ces recherches ont considérablement élargi le champ de *ce qui est intéressant* : classifications, raisonnements, mécanismes de la mémoire, représentations relatives à tous les domaines de la connaissance. En somme, l'anthropologie cognitive procède en sens inverse de la démarche structuraliste. Cette dernière part d'un corpus très diversifié de productions sociales (systèmes de parenté, mythes, etc.) pour les réduire peu à peu à quelques structures fondamentales qui définissent les enceintes mentales de la pensée. L'approche cognitive part, au contraire, des mécanismes mentaux mis en œuvre par l'individu pour penser et agir de manière adéquate en tant que membre d'une communauté. Elle est amenée à s'intéresser de près aux recherches de psychologie expérimentale, à la linguistique, à la logique, à la neurologie (qui fait actuellement d'énormes progrès). La question de l'apprentissage (culturel) dans ses relations avec les capacités cognitives permet de préciser ou d'écartier comme trop vagues des concepts tels que socialisation ou enculturation. Il est clair que, si le programme de l'anthropologie cognitive se réalisait, si elle parvenait à expliquer comment se fixent les croyances, comment fonctionne l'inférence, comment se construit la mémoire à partir des expériences personnelles, on assisterait à un rapprochement spectaculaire des sciences naturelles et des sciences

sociales. L'opposition nature/culture n'est en fait qu'une construction, car on peut considérer que la culture fait partie de la nature.

3. L'anthropologie du politique

L'anthropologie du politique apparaît parfois comme un moyen de prendre la mesure de l'ensemble du champ de l'anthropologie plutôt que comme un objet d'étude particulier. Elle occupe, de ce fait, une place à part, dans la mesure où la variabilité des formes d'organisation politique a servi de critère typologique pour identifier les formations sociales. Réflexions et analyses, en ce domaine, ont longtemps été obsédées par la volonté d'expliquer la genèse de l'État, mais les grandes typologies évolutionnistes de Henry Summer Maine (1861), Lewis Henry Morgan (1877), Karl Marx (1859), Friedrich Engels (1884), V. Gordon Childe (1936), Leslie A. White (1959) retraçant l'évolution des formes d'organisation sociale, de la bande primitive à l'État, en passant par la tribu et la chefferie, n'ont pas résisté aux critiques. La naissance d'un pouvoir central autonome ne résulte jamais d'une cause unique et universelle : elle peut être associée à la conquête, à l'exploitation économique d'une classe sociale par une autre et à l'existence d'un surplus, au contrôle des armements, à la nécessité d'organiser la production (notamment les grands travaux d'irrigation), au contrôle du commerce, etc. Dans nombre de sociétés – pensons notamment aux royautes sacrées et aux cultes des ancêtres –, il n'est guère possible d'envisager le niveau politique sans passer par l'étude du fait religieux. La définition européenne du politique (du grec *polis* : la cité, l'État), en restreignant son sens à l'exercice du pouvoir d'État, laissait l'anthropologie devant un reliquat de phénomènes inexpliqués. Des sociétés peuvent être gouvernées sans qu'une classe dirigeante exerce, par l'intermédiaire d'un gouvernement central, une véritable souveraineté sur une unité territoriale bien définie. Il faut se garder de réduire le politique à la notion de pouvoir l'anthropologie du politique portant aussi et surtout sur l'édification et les modalités de l'autorité légitime. Si certaines sociétés précoloniales connaissaient des organisations fortement centralisées, appuyées sur une administration et la coercition, d'autres préservaient leur cohésion sans que le pouvoir soit même apparent (c'est ce qu'on appellera bientôt les sociétés *acéphales*). Malinowski a découvert que le pouvoir pouvait s'exprimer par un jeu de prestations mutuelles entre le chef et les membres du groupe. Les

big men mélanésien collectent des biens grâce à leurs réseaux de parenté et de clientèle, puis les investissent en tenant des fêtes somptuaires compétitives qui officialisent le soutien de leurs partisans. Dans certaines sociétés étudiées par les anthropologues, l'État et la parenté peuvent être étroitement imbriqués. Dans l'extension des réseaux politiques, les échanges matrimoniaux pouvaient aussi jouer un rôle important. Un chef ou un roi peut, grâce à ses privilèges économiques, étendre son réseau d'alliés en concluant des mariages polygamiques nombreux. Les sociétés dépourvues d'institutions centralisées et où les relations entre groupes lignagers ne sont pas réglées par une autorité spécialisée, comme les Nuer du Soudan, ont été dénommées sociétés *segmentaires*. L'importance des unités politiques en jeu y dépend de la fusion ou de l'opposition des segments de lignages les uns par rapport aux autres. Dans d'autres sociétés, les groupes de parenté sont contrebalancés par des classes d'âge, groupes hiérarchisés d'individus et passant ensemble les rites d'initiation socioreligieuse. Chez les Kikuyu du Kenya, par exemple, les chefs des classes d'âge supérieures sont dépositaires de l'autorité politique. Chez les Ochollo d'Éthiopie, c'est dans des assemblées plénières que se traitent les problèmes de l'heure. D'autre part, les dispositifs du pouvoir passent souvent par des rituels et des représentations cosmologiques, ce qui rend l'anthropologie du politique inséparable de l'étude des représentations. Marc Augé a proposé ailleurs le concept d'idéo-logique pour désigner les configurations qui articulent simultanément les rapports de pouvoir et les rapports de sens. L'institution royale présente souvent une dimension sacrée. Le roi étant à la charnière du monde divin et du monde social, sa fonction paraît nécessaire à la perpétuation des rythmes cosmiques et à la tenue des grandes cérémonies annuelles. En cas de catastrophe durable, la nature exceptionnelle du pouvoir royal le frappe de précarité. L'adversité, mise sur le compte de sa force excessive – ou, au contraire, de sa perte de force vitale en raison de la vieillesse, de la maladie ou de la stérilité –, le désigne comme victime émissaire idéale. Un pouvoir paraît d'autant plus légitime s'il semble s'inscrire dans l'ordre naturel. Il doit donc son efficacité à l'ignorance, au moins partielle, des mécanismes qui le fondent. L'ordre qui en découle peut être plus ou moins explicite et ne débouche sur l'édictation de règles juridiques que lorsque leur violation donne lieu à une sanction infligée par une ou plusieurs personnes socialement qualifiées. Chez les Andaman de Sumatra, il n'existait pas d'autre sanction que la

pression de l'opinion publique, qui s'exerce par la réprimande, la bouderie, la moquerie. Dans les années 1930, chez les Nambikwara du Brésil qu'étudiait Claude Lévi-Strauss, le pouvoir du chef reposait non sur la contrainte, mais sur le consentement des sujets.

Pour comprendre tous ces mécanismes, il faut donner du politique une définition plus large que celle qui dérive de son étymologie. Le problème de la genèse de l'État a donc fait place à l'étude de la diversité des modes d'exercice du pouvoir, des mécanismes de domination, des formes de fonctionnement de l'État. Michel Foucault a fait œuvre d'anthropologue lorsqu'il a attiré l'attention sur des formes de pouvoir diffus gérées par les institutions de biopolitique : la santé, l'hygiène, les politiques d'assistance, le contrôle des flux de main-d'œuvre, les institutions psychiatriques et psychologiques, la criminologie, les prisons, les asiles. L'anthropologie du politique s'intéresse aussi de manière privilégiée aux différentes manières de produire de la territorialité, aux stratifications sociales, aux statuts et aux rôles, à l'exercice de la force légitime, au conflit, aux relations entre la loi, les droits d'appropriation et la politique. Dans ces domaines, il ne faut pas seulement étudier les règles, mais aussi les pratiques qui, parfois, y contreviennent, lorsqu'on les observe en situation. Les différenciations sociales, qu'elles soient fondées sur le genre, l'âge, la classe, la caste, la division du travail, le contrôle du langage, créent et perpétuent des formes de domination. Pour analyser ces mécanismes de distribution du pouvoir, on distingue, à la suite de Max Weber, pouvoir et autorité, cette dernière impliquant au moins une certaine légitimité. C'est pourquoi toute idéologie cherche à s'innocenter en se fondant dans la nature des choses. On retiendra de Marx que les idées qui mènent la société sont celles des dirigeants, même si, au niveau symbolique, les sujets dominés peuvent mettre au point leurs mécanismes de défense. Le communautarisme, par exemple, vise à soustraire un groupe social ou une « société » de son environnement historique et à les préserver de l'ensemble qui les contient, c'est-à-dire de l'État, accusé d'assimilationnisme. Dans les prises de position féministes, on trouve deux lignes très distinctes ; l'une affirme la spécificité d'un genre féminin qui a droit à sa différence et conteste les valeurs masculines ; l'autre, exemplifiée par Judith Butler, affirme qu'il n'y a pas d'identités de genre en dehors de celles, imposées de l'extérieur par l'État et les structures de pouvoir diffus.

Le cheval de bataille des philosophes post-structuralistes – l'étude des discours comme forme du pouvoir – a été pris au bond par toutes les sciences sociales, y compris l'anthropologie. À partir des années 1970, la production des discours est devenue un lieu d'étude privilégié des relations de pouvoir : Qui dit le vrai ? Qui a le droit de parler ? Qui contrôle la parole ? Pendant longtemps, les ethnographes ont cherché à expliquer les mécanismes du pouvoir, de la politique et du droit des sociétés dites « traditionnelles », en évacuant les enchâssements dus à la politique coloniale ou postcoloniale. En raison du parasol colonial, le pouvoir de certains chefs locaux a pu se trouver accru ou amoindri, ou en tout cas modifié. Une anthropologie de l'anthropologie met également au jour la dimension politique du rapport observateurs/observés. Des protestations contre les ethnographes se sont produites dès les années 1960, notamment dans les mouvements indigénistes d'Amérique du Sud.

La violence est un thème majeur de l'anthropologie du politique, mais dont on ne peut proposer une théorie générale. L'éventail des recherches sur ce thème est extrêmement varié. Les anthropologues peuvent étudier comment le corps humain devient, pour les militants terroristes de l'Irlande du Nord, de Palestine ou du Sri Lanka, un instrument au service d'une cause. La grève de l'hygiène, de la faim, l'attentat suicide sont des formes diverses de cette instrumentalisation. La radicalisation des positions en camps opposés détermine l'engagement physique, le passage à l'acte et l'explosion de violence. La propagande politique s'enracine le plus souvent dans l'histoire, elle s'empare de motifs du passé pour réaliser un montage, une mythologie moderne qui peut déboucher sur un programme d'extermination de l'autre comme au Rwanda. Sur le plan anthropologique, la guerre apparaît comme un terme trop englobant, qui ne permet pas de rendre compte de la diversité des situations. Rien que dans le « monde » mélanésien, on peut distinguer une demi-douzaine de types de conflits. La guerre peut être institutionnalisée, conventionnelle, initiatique, économique, elle peut être civile ou militaire, elle peut être coutumière ou érigée en mode de production. Toute guerre oppose toutefois nécessairement des unités politiques localisées. L'expression « guerre contre le terrorisme » peut se révéler efficace comme slogan politique, mais sur le plan anthropologique elle n'a aucun sens. Si les théories du système social ont d'abord privilégié une vision relativement statique, fondée sur des typologies ethniques

rigides, elles ont cédé la place à des analyses qui mettent en lumière à la fois le caractère historiquement construit, notamment par le droit colonial, des groupes ethniques et le caractère éminemment dynamique du politique. On ne peut pas en même temps affirmer que l'objet de l'anthropologie disparaît avec la fin des ethnies et constater la prolifération des revendications *ethniques*. L'ethnie ne peut en aucun cas se comparer avec une espèce naturelle, qui survit ou disparaît. La production de l'ethnicité doit s'analyser comme un phénomène historique qui mérite, cas par cas, une enquête précise. Contre une représentation figée de l'identité culturelle, il faut rappeler qu'elle est une construction, un processus. Ni la sociologie ni l'anthropologie ne se satisfont aujourd'hui d'une conception fonctionnaliste selon laquelle toute partie constitutive d'une société globale contribue à son équilibre général. En effet, si, dans toute société, il existe des mécanismes qui ont pour fonction et pour effet d'assurer la cohésion, le conflit et les contradictions en sont également des éléments constitutifs. Depuis les années 1960, l'effondrement des empires coloniaux et les recombinaisons du politique dans un cadre postcolonial ou néocolonial ont fixé les termes de nouveaux défis pour l'anthropologie du politique.

Les spécialistes de l'Europe, après une période dédiée aux survivances de folklores anciens, se sont penchés sur des questions brûlantes mais mal connues au sein des régimes démocratiques comme le clientélisme, les héritages de fonctions, les liens entre les pouvoirs locaux et l'État. Les mutations actuelles – la faillite du bloc soviétique, la mondialisation, le multiculturalisme, la remise en cause de l'État-nation, mais en même temps la résurgence de micro-États – ont étendu l'ordre des préoccupations des anthropologues. Le multiculturalisme, par exemple, est un phénomène complexe dans lequel il faut distinguer l'affirmation de différences irréductibles ou, au contraire, le principe d'une société plus ouverte. Si l'immigration en Europe, par exemple, débouche sur une sorte d'*ethnisation* des différents groupes de migrants, le phénomène s'explique moins par une tendance « naturelle » des groupes eux-mêmes que par l'affaiblissement du pouvoir attractif de l'assimilation et de l'intégration. Le politique est aussi l'art d'administrer et de produire des sujets, des citoyens. On peut donc lire, à travers les différentes mesures prises sur les plans social, sanitaire, médical, pédiatrique, gériatrique, bioéthique, sécuritaire,

éducatif, etc., une anthropologie implicite (les politiques de la vie) que le chercheur peut mettre au jour et discuter dans l'espace public.

Terminons par une remarque portant sur l'éthique de la recherche : l'anthropologie du politique éprouve parfois quelques peines à maintenir une attitude descriptive ou explicative libre de toute dimension normative : critique sociale, engagement politique, expression d'utopies, défense d'idéaux, prédiction de la fin de l'histoire, etc. Une autre sollicitation se manifeste : l'invitation à entrer dans l'expertise au service d'institutions en perpétuelle recomposition.

4. L'anthropologie de la religion

L'anthropologie de la religion s'inscrit généralement dans une tradition matérialiste, affranchie des interprétations théologiques, mais elle a néanmoins été longtemps marquée par les religions du livre. Il est difficile pour les Occidentaux, même athées ou agnostiques, de se dépendre de l'idée d'une religion monothéiste, liée à un texte, exclusive et impliquant une conversion. Face à la complexité du monde, il n'est guère étonnant que, sous toutes les latitudes, les hommes aient cherché à atteindre les vérités cachées au-delà de la perception ordinaire. Ils ont formulé des hypothèses sur les énergies qui mènent le monde et ont souvent tenté de rendre visible l'invisible. Les penseurs occidentaux (théologiens et artistes compris) n'ont évidemment pas le monopole de notions telles que l'énergie, la force, la volonté, l'âme, l'élan vital, le souffle de vie, etc. Ils n'ont pas le monopole de la métaphysique, non seulement au sens de recherche des causes cachées au-delà des perceptions immédiates, mais au sens, plus disciplinaire, de spéculation systématique. La meilleure ethnographie ne passe pas par la sollicitation d'informateurs privilégiés sur des thèmes tels que les dieux, les ancêtres ou la foi, mais par l'observation de pratiques individuelles et collectives et le recueil de propos qui portent sur une vie singulière en train de se vivre. La théorie « indigène » est toujours captée en acte. L'extrapolation à partir de cas singuliers est toujours délicate. Aussi faut-il, lorsque l'on décide de s'y risquer, montrer comment on s'y prend pour reconstituer l'ensemble des croyances touchant à différents thèmes comme la personne, l'hérédité, le lignage, la sorcellerie, etc. Le risque est grand de fermer, par le processus d'écriture, un système ouvert dans lequel les

acteurs sociaux puisent au gré des problèmes de l'heure. Les notions de foi et de croyance sont d'autant plus difficiles à manier que, dans un grand nombre de contextes, la religion semble coextensive à la culture dans son ensemble. On sait, depuis Michel Foucault et Peul Veyne, qu'il existe plusieurs régimes de vérité dans la même culture et même au niveau individuel. Une bonne part de la « religion » consiste en pratiques machinales, voire, dans certains contextes, en techniques, c'est-à-dire en protocoles pour les cérémonies, les sacrifices et les prières. Jusque dans les années 1960, la description détaillée des coutumes, des croyances, des mythes et des rites était le plus souvent mise au service d'une explication fonctionnaliste. Soit les représentations et pratiques religieuses servaient la cohésion sociale ou la structure du pouvoir, soit elles reflétaient une vision du monde naturel et social. L'influence des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, d'Émile Durkheim (1915), comptait pour beaucoup dans ce type d'explication. Dans cette optique, une croyance religieuse, en effet, est toujours vraie dans la mesure où elle remplit une fonction sociale. Pendant plusieurs décennies, l'idée que les rites expriment et renforcent la solidarité du groupe de telle sorte que c'est à lui-même qu'il voue un culte a été largement acceptée. Mais aujourd'hui plus personne ne pense qu'il est possible d'envisager une société comme un ensemble homogène. La division sacré/profane, cruciale dans l'argumentation des *Formes élémentaires*, continue à susciter des débats, car aucun consensus n'a jamais pu se dégager quant à la définition du sacré. L'analyse marxiste s'inscrit, elle aussi, dans un cadre fonctionnaliste, mais avec une dimension supplémentaire ignorée par Durkheim : la religion y est perçue comme un « opium du peuple », comme une arme idéologique aux mains des classes dominantes. Actuellement, un néofonctionnalisme envisage la religion de manière plus dynamique, en relation avec les processus de légitimation de l'autorité, l'expression de griefs par les dominés, les intérêts de classe et les stratégies individuelles. Dans certains contextes, le rituel se présente comme un prolongement de la lutte politique. Petit à petit, les explications fonctionnalistes ont cédé le pas à des théories qui attiraient l'attention sur la construction du sens : les rites sont envisagés comme des vecteurs d'information ou comme l'expression d'une vision du monde. Claude Lévi-Strauss reconnaît explicitement le rôle fécond joué par un article de Durkheim et Mauss, « Les classifications primitives » (1903), qui a attiré l'attention sur les mises en ordre intellectuelles du monde. Sous l'influence

de la linguistique, on parlera bientôt de codifications symboliques. Tous les peuples, en effet, classent les espèces (végétales et animales), les éléments et les substances de la nature, les phénomènes climatiques, etc., en différentes catégories. Une des hypothèses les plus discutées depuis les années 1950 est passée à la postérité sous le nom de l'hypothèse Sapir et Whorf (deux linguistes et anthropologues). Selon eux, il existe une relation nécessaire entre les catégories et la structure du langage et la manière dont les humains appréhendent le monde. Ainsi la langue des Indiens Hopi s'intéresserait au mouvement plutôt que, à l'image des langues européennes, aux choses. Pour d'autres auteurs, une large part des processus cognitifs s'effectue en dehors du langage. Le structuralisme, mais aussi les théories de Gregory Bateson (*Vers une écologie de l'esprit*, 1973) aux États-Unis, ont fait date en affirmant que, dans les mises en ordre du monde, les relations importaient plus que les objets eux-mêmes.

Si le rite ne se confine pas à la sphère religieuse, il n'est guère de religion sans rituel.

La notion de *rites de passage*, proposée par Arnold Van Gennep en 1909, a eu un impact considérable, non seulement sur les études d'anthropologie religieuse, mais aussi sur les recherches centrées sur l'organisation sociale. Ces rites, qui passent par des phases précises, rythment le cycle de vie des individus et structurent la société. La notion, reprise par de nombreux auteurs, a été maintes fois retravaillée, notamment par Victor W. Turner (*Le phénomène rituel*). Elle implique différents stades d'initiation, qui s'accompagnent d'inscriptions irréversibles sur le corps, telles que scarifications, mutilations sexuelles ou autres altérations physiques. Souvent les funérailles, qui fondent parfois un statut d'ancêtre, peuvent être considérées comme le rite de passage ultime. En tous les cas, la finitude du corps individuel, alors que survit la collectivité, le corps social, requiert qu'un sens lui soit donné. En prenant appui sur Sigmund Freud, certains auteurs ont vu les pratiques rituelles comme l'expression de conflits internes chez les adeptes. Freud lui-même avait sollicité la mythologie et les données ethnographiques de son temps pour étayer sa théorie de l'inconscient. L'universalité du complexe d'Œdipe et le mythe de la horde primitive, qu'il avait repris, avaient plutôt rencontré l'hostilité des anthropologues, mais les principes freudiens exercèrent une influence forte,

d'abord de manière oblique, sur l'école américaine dite « culture et personnalité », puis, de manière plus explicite, sur des auteurs comme Géza Roheim, Georges Devereux, Edmond et Marie-Cécile Ortigues, Roger Bastide et bien d'autres. L'intérêt de ces recherches réside dans leur souci d'articuler les niveaux individuel et collectif. Elles dépassent, en effet, l'idée d'une causalité au niveau individuel : si la religion répond souvent aux besoins de l'individu, ce n'est pas pour répondre à leurs besoins que les membres d'une société donnée sont religieux. Par ailleurs, la découverte qu'en bien des cultures l'individu est considéré comme la réunion éphémère (le temps d'une vie) d'éléments divers dont certains ont préexisté à sa naissance et survivront à sa mort a enrichi et défié à la fois la structuration des instances de la personnalité telle qu'elle a été proposée par Freud. On pourra utilement envisager les phénomènes rituels dans le cadre d'une sociologie des médiations : les dispositifs rituels fonctionnent comme des médiations nécessaires à l'action des hommes sur d'autres hommes. Derrière les rapports des hommes à la nature ou aux dieux, ce sont des relations entre les hommes qui s'expriment et qui se jouent. Les destinataires proclamés des rites peuvent bien être des dieux, des génies ou des ancêtres, ils ne sont que les médiateurs d'une relation entre les humains. La relation symbolique n'unit jamais, au bout du compte, que des humains. Les rites ne se laissent classer entièrement ni du côté du religieux, ni du social, ni du psychologique, ni de l'esthétique ; ils empruntent à tous ces domaines, ce qui explique sans doute leur extraordinaire pouvoir de séduction.

L'anthropologie se heurte souvent à des difficultés de vocabulaire, car elle doit résister à l'envie de canoniser ses définitions conceptuelles, tout en maintenant un effort de rigueur. Les termes du lexique anthropologique se révèlent trop rigides lorsqu'ils contribuent à figer les objets dont ils tentent de rendre compte. D'autres, trop polysémiques, exigent, au coup par coup des mises au point, comme les mots « rites » et « rituels ». Pour certains auteurs, toute action répétitive et stéréotypée (l'ouverture du Parlement à Londres, les salutations dogon, le combat de coqs balinais) peut être qualifiée de rituelle. Les éthologistes qui étudient le monde animal en milieu naturel parlent aussi de rites à propos de parades nuptiales ou d'attitudes de soumissions codifiées. Pour d'autres auteurs, la référence à

un monde invisible (à une instance transcendante), l'intervention de prêtres qualifiés et une intention d'efficacité sont essentielles pour définir un rite.

L'ethnographie positiviste parlait, par commodité, de la religion de tel ou tel peuple comme s'il s'agissait d'une doctrine bien arrêtée que l'on pouvait aisément consigner par écrit. Elle séparait arbitrairement des domaines comme la magie, la sorcellerie, la religion, alors qu'ils s'inscrivent dans un ensemble de codifications qui donnent sens au monde naturel et social. Ce catalogage naïf n'a pas résisté aux coups de boutoir du structuralisme et de l'herméneutique. Le premier a attiré l'attention sur le travail de construction symbolique et les catégories de l'entendement ; la seconde, sous la forme d'une anthropologie interprétative, tente d'exprimer la réalité sociale de l'intérieur, tout en problématisant l'enquête de terrain et le processus d'écriture. L'anthropologie cognitive, elle, entreprend d'arracher l'étude de la religion aux spéculations et aux *a priori* conceptuels, en étudiant les principes qui expliquent la genèse des croyances. Une des difficultés qu'elle rencontre, c'est qu'elle peut difficilement utiliser des informations qui ont été élaborées par d'autres méthodes, moins contrôlées. Toutes les informations exposées sans qu'on sache avec précision la manière dont l'auteur s'y est pris pour arriver à ce résultat rendent l'analyse des processus cognitifs à l'œuvre extrêmement délicate. À l'heure actuelle, l'anthropologie religieuse masque sous un intitulé unique une profusion de démarches liées d'une part à la diversité des cultures, d'autre part à la diversité des recherches menées dans d'autres disciplines. L'autonomisation même du « champ religieux » continue à faire débat, car il s'inscrit, à l'évidence, dans l'ensemble plus large des modes de pensée. La notion de surnaturel n'est pas universelle, elle s'est imposée dans la civilisation occidentale en même temps que le concept de sciences naturelles. Au domaine de la nature, observable par les méthodes scientifiques, s'opposerait celui de l'imaginaire, des mythes et des superstitions. Depuis, l'Occident éprouve quelques difficultés à affronter la part irrationnelle de l'homme. Il y arrive grâce aux artistes, à quelques philosophes, à la psychanalyse et aux autres formes de rationalité proposées par l'anthropologie.

5. Anthropologie de la performance

En anthropologie, un tournant s'est produit à la fin des années 1970 : on est passé d'une science des faits, des normes, des structures, à une science des processus. Les ethnies, les cultures et leurs grandes manifestations publiques apparaissent désormais moins comme des entités closes, achevées, que comme des productions historiques en devenir. Dans toutes les manières de l'art d'utiliser le corps humain, enseignait Mauss, les faits d'éducation dominant. La notion d'*habitus* (reprise par Mauss à Aristote et remodelée par Pierre Bourdieu) vise à rendre compte de l'acquis, qui s'incarne dans les corps et les esprits sous forme de dispositions durables. Ces dispositions se donnent à voir dans les postures, les gestes, les mimiques, l'expression des sentiments, les tours de main de l'artisan, les techniques du corps, les mises en scène de la vie quotidienne, selon la belle expression d'Erving Goffman. Une large part de la vie sociale et des processus cognitifs ne passe donc pas par le langage et peut même difficilement s'exprimer verbalement. Ce simple fait plaide en faveur du recours, parallèlement aux méthodes de l'ethnographie classique, à la photographie et aux enregistrements audiovisuels. À propos de manifestations publiques spectaculaires, des films ont révélé des aspects importants qui ne sont pas linguistiquement constitués. Que des acteurs soient en « représentation » ne signifie pas nécessairement qu'ils cernent toutes les implications de leur jeu. Le cricket britannique réinterprété par les Trobriandais ou le culte des génies Hawka nigériens filmés par Jean Rouch (*Les Maîtres-fous*, 1954) brocardent le colonialisme, sans que les « acteurs » ne se livrent délibérément à une satire. Ils jouent sincèrement avec ce qui les travaille, sans avoir la distance professionnelle qui fait, selon Diderot, le paradoxe du comédien. Nombre de publications ont attiré l'attention sur la dimension « spectaculaire » de la vie sociale. Tout un vocabulaire a pénétré en profondeur les sciences humaines : théâtralité, mise en scène, jeu, acte, geste, drame, performance, rôle, séquences, etc. Dans les travaux de Michel Leiris, Erving Goffman, Victor W. Turner, ces notions ont été articulées en une véritable théorie qui améliore notre compréhension de la vie sociale. Toutefois, il faut se méfier de la surinterprétation qu'encourage le recours – prématuré au niveau de la description, ou excessif au niveau de l'interprétation – aux métaphores théâtrales. Les pays anglophones ont créé un champ interdisciplinaire baptisé *performance studies*, parfois imparfaitement traduit en français par « anthropologie des arts du spectacle ». C'est, en fait, un domaine bien plus vaste, qui comprend le théâtre, la

musique, la danse, mais aussi les rituels, les prières, les sacrifices, les traditions orales, les carnivals, etc. Ce type d'analyse a été inauguré par la critique littéraire, et plus précisément la critique théâtrale, mais très tôt l'anthropologie a été sollicitée dans la mesure où des rapprochements ont été proposés entre théâtralité et rituels. Dans les deux cas, l'événement est destiné à produire des effets sur l'audience, qui est, d'ailleurs, souvent participante. La communication avec un autre monde – le monde invisible des ancêtres ou des dieux – passe moins par des discours que par des mises en scène suggestives qui rapprochent le rituel de l'art. Les anthropologues n'ont souvent envisagé les rituels que du point de vue de leurs effets sociaux, en ignorant leur dimension esthétique, à laquelle, pourtant, ils doivent certainement leur efficacité. L'art apparaissait comme une source d'information sur les valeurs, la vision du monde, l'idéologie d'une société, plutôt que sur le plan esthétique. L'analyse des catégories indigènes liées aux rituels fait pourtant apparaître des préoccupations d'ordre esthétique. Toute religion, tout rituel a besoin de beauté, de mise en scène, de spectacle. Par « esthétique », il ne faut pas seulement entendre une mise à distance d'objets d'art à des fins de contemplation, mais au contraire le fait que se jouent dans le rituel l'exploration des gouffres de la conscience humaine, le rapport au monde, le cycle de la vie et de la mort, le mystère de l'enfantement, la succession des générations, et les épreuves de force entre les vivants. Lorsque se profile, de nuit, à la faible lueur d'un feu de paille, un « masque » africain des plus secrets qui dresse ses mâchoires terrifiantes vers le ciel, il exerce sur les initiés un effet émotionnel. Sa danse se fonde sur l'alternance de l'apparition et de la disparition, du proche et du lointain, du départ et du retour. La chorégraphie rituelle joue de l'instabilité des formes : l'apparition est à peine entrevue, un peu comme une hallucination, voire un phantasme. L'expérience de l'adepte n'est jamais seulement visuelle ; elle est de nature enthousiaste : il danse, chante, crie, interpelle le dieu ou lui répond. Cette mise en scène de l'à-peine-visible – quand les esprits de la brousse descendent au village et que les frontières entre les vivants et les morts s'estompent – tranche avec l'esthétique bon enfant des spectacles divertissants. La traduction du mot anglais *performance* par « spectacle » fait perdre la dimension « performative » (d'abord mise en lumière par les linguistes), selon laquelle l'objet (l'énoncé, le spectacle) et sa création se confondent, se produisent simultanément. Les spectacles rituels sont aussi des « performances » au sens où ils se surpassent eux-

mêmes, où ils se mettent en jeu, si précis que soient les protocoles et les prescriptions qui en fixent au préalable le déroulement. Les événements spectaculaires qui servent de médias sociaux, comme les grands rituels collectifs, les carnivals, les mascarades, ne sont donc ni un reflet, ni une illustration d'une culture ; ils font partie, au contraire, des pratiques par lesquelles une culture se crée et se transforme.

La division en chapitres comme la parenté, l'économie, le pouvoir, la religion peut avoir une certaine efficacité analytique, elle n'en brise pas moins l'expérience du *fait social total* (Mauss) où ces chapitres se trouvent tous confondus. C'est seulement à travers l'étude des mises en scène proposées par les gens eux-mêmes qu'un chercheur peut comprendre leur rapport au monde.

6. Film ethnographique et anthropologie visuelle

Lorsque le cinéma a été inventé, un certain nombre de scientifiques ont immédiatement voulu mettre ce nouvel outil au service de l'étude de l'homme et de l'observation de ses comportements. L'anthropologie et le cinéma ont d'ailleurs vu le jour pratiquement en même temps, ce qui en fait de vieux camarades d'enfance. Les succès publics du cinéma de fiction ont rapidement fait oublier que, pendant une période assez longue, la production documentaire l'emportait sur les œuvres d'imagination. Aujourd'hui le documentaire vit dans l'ombre du « grand cinéma », mais il fait de temps en temps quelques percées remarquables dans un monde pourtant saturé d'images commerciales. Les caméras Lumière, le format 16 mm, le son synchrone, la vidéo, les caméscopes numériques ont été des découvertes technologiques véritablement révolutionnaires, qui n'ont cessé de favoriser un allègement des équipements. C'est un paramètre essentiel pour les ethnographes, toujours soucieux de ne pas envahir le milieu qui les accueille et de ne pas détruire les scènes qu'ils entreprennent de filmer. Aujourd'hui, avec un caméscope numérique grand comme une tabatière, un ethnographe peut filmer les situations sociales qu'il observe et rapporter des images de qualité professionnelle. La catégorie « film ethnographique », souvent employée, est quelque peu trompeuse car s'y trouvent confondus des films d'explorateurs, de voyageurs, de cinéastes indépendants, de reporters de télévision. Les images des opérateurs que des compagnies

commerciales comme Lumière, Pathé ou Edison envoyaient partout dans le monde pour ramener des images exotiques sont souvent citées comme premiers films ethnographiques. Dans l'usage courant, malgré des mises au point répétées, c'est toujours le paradigme exotique qui sert de marqueur et de dénominateur commun. Il faut aussi reconnaître que les films réalisés par les ethnographes professionnels sont souvent décevants. On peut comprendre que, en tant que scientifiques, ces « cinéastes par devoir » se montrent méfiants à l'égard des artifices du cinéma professionnel, mais, jusqu'à une époque récente, ils professaient un positivisme assez naïf. Ils recherchaient une neutralité illusoire, sans prendre en compte les déterminismes historiques et culturels qui conditionnaient leur regard. Les films étaient proposés comme s'ils reflétaient fidèlement une réalité univoque ; comme si le « réel » pouvait être restitué de manière parfaitement mimétique, indépendant du regard qu'on porte sur lui. La leçon est venue de cinéastes comme Vertov, Flaherty, Grierson, Vigo, Epstein, Ivens, etc. Leur visée était plus artistique et sociale que scientifique, mais ils avaient l'art de proposer un point de vue. Certains d'entre eux se livraient à des manipulations inacceptables pour des chercheurs, mais ils avaient le mérite de savoir que le réel ne parle pas tout seul, que l'observateur découpe la réalité et construit un discours. Ils savaient que des événements de nature historique, c'est-à-dire non inventés par un metteur en scène et des comédiens, doivent néanmoins être racontés et qu'immanquablement le conteur fait partie du conte. C'est ce qu'a compris Jean Rouch, qui a réalisé de nombreux films ethnographiques dans une optique très descriptive, mais qui, dans d'autres films, a cassé le moule du documentaire, en stimulant la nouvelle vague des années 1960 et en anticipant les grands débats des années 1980 sur la réflexivité en anthropologie. Il a contribué à démentir l'image de films ethnographiques ennuyeux, réalisés platement et assortis de doctes commentaires. Il faut toutefois défendre l'expression « film ethnographique » ou « démarche filmique ethnographique », car il y a là une méthode. En revanche, parler de « film anthropologique » frise l'absurdité, car, si l'on entend par-là, les films traitant de l'homme, tous les films sont anthropologiques et tous les films sont sociologiques.

L'anthropologie visuelle, quant à elle, regroupe trois types d'activité : l'enquête ethnographique fondée sur l'usage de techniques d'enregistrement

audiovisuelles, l'usage de ces techniques comme mode d'écriture et de publication, et, finalement, l'étude de l'image au sens large (arts graphiques, photographies, films, vidéo), en tant qu'objet de recherche. Tout spécialiste d'anthropologie visuelle ne devient donc pas cinéaste, pas plus que les spécialistes de l'iconologie ne sont obligés de devenir peintres ou graveurs. En ce qui concerne la production d'images en tant qu'objet d'étude, les anthropologues ne peuvent plus partir du principe que les membres d'une société pensent et agissent exclusivement en fonction de références culturelles ethniques, simples et homogènes. N'oublions pas que le cinéma existe au Brésil ou en Inde presque depuis son invention. Pour le meilleur et pour le pire, tous les peuples de la Terre sont exposés non seulement aux prosélytismes missionnaires, mais aussi, plus massivement, aux messages qui les détachent du niveau strictement local : la radio, le cinéma, la télévision, les clips musicaux, la publicité, Internet. L'individu convoque, dans le cours de sa vie, des modèles et des références complexes, venus d'horizons divers, des plus locaux et des mieux enracinés dans le temps, aux plus volatiles. Seule une enquête qui serre au plus près les ethno-méthodes mises en œuvre par des individus au cours de leur vie quotidienne, pour parler comme Harold Garfinkel, permet de comprendre les références, les dispositions acquises et les stratégies des personnes, dans un milieu donné. À cet égard, le métier d'anthropologue est bien le même, qu'il travaille chez les Peul Bororo du Niger ou chez les nouveaux riches de la Silicon Valley. S'il entreprend de réaliser des films, l'anthropologue doit s'en donner les moyens. Ce n'est pas une activité que l'on peut faire en dilettante, « par-dessus le marché », comme une sorte d'accessoire destiné à illustrer une recherche dont le principal se trouve ailleurs. Pour un anthropologue cinéaste, le fond ne peut être arbitrairement séparé de la forme et le métier admet nécessairement une dimension artistique. À cet égard, il faut savoir s'émanciper des modèles exclusifs de l'écrit. Les effets de connaissance ne sont pas seulement véhiculés par les contenus mais aussi par les sons, les images, les techniques et le style. Comme l'écrivain, le documentariste soigne sa syntaxe, recherche l'expression adéquate, travaille le rythme, le récit, l'émotion – bref, le style. Réaliser un film documentaire est un art discursif qui implique des centaines d'options : choisir dans la réalité les détails significatifs, en laisser d'autres dans l'ombre, cadrer, couper, assembler, restructurer, étalonner les couleurs, mixer les sons, etc. Le réalisateur mobilise une rhétorique propre, repère les

personnages et les situations intéressants, respecte l'unité temps et de lieu ou se déplace, se conforme au réalisme d'une chronique ou propose, selon les mots d'Eisenstein, un « montage intellectuel ». Le film et la vidéo excellent à montrer des lieux, des espaces, des témoignages, des prises de position, des attitudes, des postures, des interactions sociales, des fragments de vie. Bien que la frontière entre fiction et documentaire soit floue, puisque tout est film est construit, le pacte narratif proposé par le réalisateur aux spectateurs n'est pas le même s'il s'agit d'une œuvre inventée ou d'une réalité traitée selon une perspective particulière. Dans le premier cas, la création concerne l'intégralité de l'objet filmique ; dans le second, elle porte sur le traitement d'un objet qu'on peut appréhender de mille manières. Aujourd'hui, grâce, sans doute, aux progrès techniques, presque tous les étudiants en anthropologie qui se préparent à effectuer leur première enquête de terrain envisagent-ils de « filmer », même s'ils ne formulent pas toujours un projet bien précis. Malheureusement, l'encadrement et la formation font largement défaut. L'enseignement d'une culture de l'image reste sous-développé, lacunaire et marginal ; à la différence des livres, tout au moins en Europe, les films ne circulent pas ou très peu et même les grands classiques documentaires sont très difficiles à trouver. Quant à la pratique, les étudiants éprouvent quelque peine à mener de front une enquête d'ethnographie classique déjà très exigeante en temps et en ressources et un projet audiovisuel. D'autres, très doués pour l'image, abandonnent la carrière universitaire et de la recherche pour la réalisation documentaire. Il faudrait arriver à ce que la plupart des anthropologues débutants aient une culture audiovisuelle suffisante pour pouvoir élaborer leurs propres documents ou collaborer en connaissance de cause avec des spécialistes. Sur le plan des débouchés, il faut aussi déplorer que la télévision ait presque entièrement adopté une logique marchande, ce qui handicape la création documentaire. Malgré ces obstacles, la production de films intéressant les sciences humaines s'accroît de manière spectaculaire et, ces dernières années, la qualité des films d'étudiants en anthropologie et en sociologie s'est considérablement améliorée. Il faut également noter un renversement intéressant : de plus en plus, les gens qui étaient les « sujets » des films ethnographiques entreprennent de produire leurs propres images et de documenter leur vie sociale. L'usage stratégique des médias par les « peuples indigènes » leur permet pour la première fois dans l'histoire de

contrôler leur propre image et de lancer à la communauté internationale les messages qu'ils souhaitent.

7. L'anthropologie appliquée

Aujourd'hui, les anthropologues interviennent de plus en plus comme consultants sur des « problèmes de société » comme la bioéthique, les implications des techniques nouvelles de procréation médicalement assistée, les biotechnologies, l'éducation, la culture d'entreprise, la délinquance, les sectes religieuses, etc. L'anthropologie appliquée se heurte à plusieurs contraintes. L'analyse de la logique des situations sociales n'intéresse les gestionnaires que si elles peuvent aider à prendre position, énoncer une doctrine et proposer des mesures. En général, les décideurs ont besoin de « science courte » afin de pouvoir ajuster leurs choix à très court terme. *A priori*, cette contrainte de temps entre en contradiction avec les méthodes d'imprégnation pratiquées par les anthropologues. De nombreuses recherches, toutefois, montrent que le défi mérite d'être relevé. Le grand chantier du développement économique reste malgré tout en panne. Les exemples spectaculaires de décollages économiques en Asie doivent peu aux « stratégies » du développement et bien davantage aux mouvements du capitalisme mondial et à la géopolitique. Très schématiquement, on peut dire que la théorisation du développement est passée par des phases où dominaient les préoccupations économiques (W. W. Rostow), puis politiques, avec les théories du centre et de la périphérie (Immanuel Wallerstein, Gunnar Myrdal, Samir Amin, Charles Bettelheim, Andre Gunder Frank), puis anthropologiques et, finalement, à nouveau économiques, avec les récentes restructurations du capitalisme « global ». Dans la phase « anthropologique » des théories du développement, un très grand nombre de publications, fondées sur des enquêtes à l'échelle « micro », porte sur les explications sociales et culturelles, le rôle des femmes, l'étude des prises de décision au niveau local, les dépenses de prestige, le creusement des inégalités. À quelque niveau que l'on se place, malgré l'échec de bien des programmes et projets, l'idéologie technocratique demeure très puissante. La rationalité est un des grands mythes (au sens de discours d'autorité) de l'Occident, mais, en matière de développement économique, nombreux sont les experts qui se réclament de la raison, du savoir, de la science, sans trop se préoccuper d'en faire la démonstration. La

résistance du réel semble démontrer l'existence de trop nombreux paramètres en équilibre instable pour pouvoir proposer une prospective crédible. De plus, bien des « progrès » fondés sur l'efficacité à court terme ont provoqué une accélération des déséquilibres à très grande échelle : réchauffement de la planète, désertification, pollution, etc.

8. Ethnographies et anthropologie des sciences

L'histoire et la philosophie des sciences existent depuis longtemps, mais ce n'est que depuis une vingtaine d'années qu'une attention ethnographique et anthropologique (souvent mêlée de recherches historiques) a été prêtée à la production scientifique et à ses applications technologiques. Il s'agit d'un champ de recherche diversifié, capital pour la compréhension de notre monde, qui n'a cessé de se développer : étude de la construction de l'autorité scientifique et des critères de scientificité, critique des modes d'exposition rhétoriques de la science, analyse comparative des formes d'organisation de la recherche scientifique, des relations entre l'État, les instituts de recherche, le marché, les mécènes, la société civile, des implications (philosophiques, éthiques, juridiques, politiques) des transformations induites par les découvertes scientifiques.

IV. Champ et hors-champ de l'anthropologie

Nous disions en introduction que l'anthropologie était une discipline-carrefour, mais il faut ajouter que les échanges sont souvent mutuels. L'attachement de nombreux sociologues à l'anthropologie et l'ethnographie remonte sans doute à la fin des années 1950 quand les sociologues de Chicago, sous l'impulsion de Robert Park, ont commencé à privilégier l'observation et l'enquête sur le terrain. Ils ont été suivis par les sociologues de l'Université de San Diego, puis par bien d'autres dans le monde, en particulier tous ceux que l'on appelle les « interactionnistes » et les « ethnométhodologistes ». Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'opposer la microsociologie (qui serait proche de l'anthropologie) à la macro.

Sociologie et anthropologie ont à envisager différentes échelles : l'étude détaillée de configurations locales ne s'oppose pas aux logiques structurales à plus grande échelle. De toutes les sciences humaines, l'histoire est celle qui s'est le plus inspirée des démarches anthropologiques ou qui s'en est le plus rapprochée. Lecteurs assidus des classiques de l'anthropologie, de nombreux historiens en ont fait le meilleur usage ; d'autres y sont venus en quelque sorte « naturellement », sans qu'il faille nécessairement parler d'emprunts ou d'interdisciplinarité. En France, par exemple, le souci de replacer dans leur contexte les enquêtes quantitatives de l'École des Annales a amené les historiens à prendre en compte des facteurs culturels. L'intérêt anthropologique manifesté par les historiens – qu'il soit spontané ou emprunté, peu importe – s'est traduit par l'apparition de nouveaux objets d'étude : la théorie de la personne, les constructions identitaires, les structures de parenté, l'histoire du corps et des pratiques corporelles, de la sexualité et de la famille, de la construction sociale des sexes, du goût, des pratiques de consommation, de l'habitat, de l'influence de l'art sur les « mouvements de l'âme », etc. L'étude des systèmes de pensée exotiques a jeté une lumière nouvelle sur l'influence qu'ont exercée la théologie chrétienne et l'art qui en découle, sur les idéaux, la gestuelle, les attitudes, etc. La périodisation (qu'est-ce qu'une époque, un moment, une charnière, une conjoncture, un cycle, un calendrier ?) s'impose évidemment comme thème commun à l'anthropologie et à l'histoire, tout comme le font les notions de culture, de mentalité, d'idéologie, d'imaginaire. La réflexion portée par les historiens sur la sélection d'objets de mémoire (le rite, le monument, la commémoration, l'archive, le calendrier) se nourrit bien évidemment d'une culture anthropologique. Depuis les travaux pionniers de Morgan, l'étude des systèmes de parenté fait dialoguer les anthropologues et les spécialistes de l'Antiquité. La manière dont sont rituellement traitées des sculptures africaines ou des effigies ancestrales océaniques nous aide à comprendre la fonction des mannequins dans les cérémonies funéraires des rois européens. Dans les Études grecques, une approche anthropologique s'est plus particulièrement développée, abordant les notions de dieux, d'idoles, de mythes, de croyances, mais aussi d'espace, de culture et de politique. En matière de construction d'un territoire, un cas grec éclaire un modèle ouest-africain et *vice versa*. De même, on peut comparer le statut de l'étranger dans le monde mandingue et en Grèce ancienne. Qu'ils soient africanistes, américanistes ou océanistes, les anthropologues se sentent

concernés par les faits grecs tels qu'ils sont analysés par les plus anthropologues des hellénistes. Ils s'y retrouvent en terrain familier, sans doute en raison des ressemblances structurales manifestées par les systèmes de représentations polythéistes, mais aussi en raison d'une convergence dans les démarches et dans la construction des objets de recherche. Une « nouvelle nouvelle histoire » (une nouvelle vague n'est jamais la dernière) a vu le jour, qui adopte une perspective qualitative très proche de l'anthropologie. Elle se fonde sur l'analyse des expériences individuelles, se penche sur la construction sociale des rôles sexuels, étudie les problèmes méthodologiques posés par la biographie, les récits de vie et le témoignage, se préoccupe de « mise en récit » et des découpages opérés par la description. Si bien des historiens se sont engagés dans de véritables enquêtes ethnographiques, en envisageant l'histoire à partir du présent ; en sens inverse, nombre d'ethnologues ont perçu la nécessité de concevoir leur objet d'étude dans une perspective historique. Une grande interrogation anthropologique, comme la transformation de la différence sexuelle en hiérarchie, amène forcément à s'intéresser aux sources anciennes, à l'échelle de l'humanité entière. Même très empiriquement, aucun « terrain » ne peut se concevoir exclusivement comme un objet synchronique, car il est aussi nécessairement historique. En réaction contre les spéculations évolutionnistes de la fin du xix^e siècle, les auteurs fonctionnalistes avaient entrepris d'étudier chaque société comme une configuration particulière, mais il apparut bientôt clairement qu'on ne pouvait faire abstraction de l'histoire. Le principe d'intégration d'une unité sociale quelle qu'elle soit ne va jamais sans contradiction, et toutes les pratiques sociales, tous les modèles de comportement sont pris dans un perpétuel mouvement de transformation. Il en a toujours été ainsi, mais il est indubitable que les mouvements historiques s'accélèrent. Si moins de 5 % de la population africaine vivaient dans des villes en 1900, plus de 50 % le font aujourd'hui. Les nouveaux objets de l'anthropologie, tels que les migrations, les réfugiés, le cosmopolitisme, les nouvelles religions, la sociologie des réseaux, sont bien évidemment de nature historique et leur étude touche également les sciences politiques. Par un effet en retour, il apparaît que cette dimension diachronique a été sous-estimée par des générations d'auteurs soucieux d'inventorier des traditions. Les réflexions sur les frontières, l'ethnicité, la nation, l'État, la notion d'étranger, le conflit, la guerre, rassemblent également plusieurs disciplines telles que l'histoire, la

démographie, la linguistique, la géographie, la science politique, l'anthropologie. Ce sont d'ailleurs les historiens qui, les premiers, se sont intéressés en France aux travaux novateurs d'un anthropologue comme Frederick Barth, lequel soulignait avec force que l'identité culturelle était moins un contenu, une substance qu'une relation entre groupes. D'autres convergences se manifestent entre l'anthropologie et une géographie historique et culturelle attentive à l'habitat, au lieu, au paysage, à l'espace. On note également, en histoire comme en anthropologie, un intérêt accru des auteurs pour l'image, dans ses rapports avec le langage. L'histoire de l'art, qui se revendique souvent d'une approche anthropologique, est aujourd'hui une source de réflexion pour les anthropologues car les deux disciplines sont confrontées à la question du sens et au maniement des indices.

Si la coupure entre sociétés à traditions orales et sociétés à écriture ne doit pas être exagérée, ni même conçue comme un principe d'une netteté absolue, l'écrit a certainement facilité l'exercice de la pensée analytique et le contrôle de vastes populations par une administration. Par ailleurs, l'avènement de systèmes éducatifs fondés sur l'écriture, en lieu et place de l'utilisation des images et du son, a transformé les lois de la transmission culturelle, au point qu'il nous est malaisé d'imaginer les modalités d'une transmission dépourvue de techniques scripturales. Toutefois, l'oralité et le rituel prennent aussi leur revanche jusque dans la société moderne. Dans les études consacrées aux médias, on a parlé de la « télévision cérémonielle », de « détour par l'ethnographie », ou de « mise en scène de la parole à la télévision ». On peut songer aussi au renouveau de la muséographie, avec des sujets tels que l'imaginaire des collectionneurs d'art « primitif », ou encore des questionnements comme « Qu'est-ce qu'un corps, un objet ? » « Que signifie exposer ? » « Quelles sont les propriétés discursives d'un parcours ? ».

Notes

[1] Voir Alain Coulon , *L'ethnométhodologie*, Paris, puf, « Que sais-je ? », 5^e éd, 2002.

Chapitre III

Le terrain

La méthodologie sur laquelle repose l'anthropologie est l'ethnographie. C'est le fameux travail de terrain au cours duquel le chercheur participe à la vie quotidienne d'une culture différente (lointaine ou proche), observe, enregistre, tente d'accéder au « point de vue indigène », et écrit. Boas et Malinowski sont reconnus comme les fondateurs de cette méthode, l'un chez les Indiens de la côte Ouest des États-Unis, l'autre chez les habitants des îles Trobriand, au large de la Nouvelle-Guinée. Boas, à partir de 1886 et Malinowski en 1914, en partant seuls enquêter sur place plutôt qu'en spéculant à partir de récits d'explorateurs, de voyageurs, de militaires et de missionnaires, inaugurèrent une phase nouvelle de la discipline, fondée sur des monographies, descriptions minutieuses et aussi complètes que possible des réalités locales. Ils contribuèrent aussi à créer l'image romantique de l'ethnographe dédié à la description de coutumes étranges en des contrées lointaines. Le mot « terrain », qui désigne à la fois un lieu et un objet de recherche, est devenu un mot clé du milieu anthropologique : on « fait son terrain », on « revient du terrain », on « a fait un premier terrain », on entretient un « rapport au terrain », etc.

L'efficacité de l'enquête de terrain réside sans doute moins dans la recherche consciente et active que dans un apprentissage spontané. C'est pourquoi, s'il importe de se préoccuper de méthodologie, l'art du terrain, comme il a parfois été appelé, ne s'apprend pas dans les livres. Lorsque nous sommes plongés dans une culture différente de la nôtre, elle nous informe et nous forme beaucoup plus que notre mémoire consciente et organisée ne nous le donne à penser. Elle résonne en nous plus que nous ne raisonnons sur elle. C'est ce que l'on appelle le savoir par familiarisation ou par imprégnation – un savoir qui affleure à peine à la conscience mais qui se traduit par l'impression intime de connaître le scénario des événements

qui se déroulent autour de nous. L'expérience permet de dire ce qui va se passer, de ne pas ignorer les règles implicites d'une culture. C'est la lente et patiente familiarisation avec le terrain qui fait que l'anthropologue n'est plus totalement à la merci de la diversité des phénomènes : il sait distinguer l'information des bruits circonstanciels. C'est l'épreuve du terrain – comme on dit depuis Freud : l'épreuve de réalité – qui lui permet de ne pas se livrer à des créations arbitraires, de ne pas projeter sur une réalité sociale ce qu'il désire y voir, de ne pas favoriser ses intérêts subjectifs ou ceux de ses informateurs privilégiés. Dans son effort d'objectivité, l'anthropologue devra lutter contre deux tendances contraires. La première, c'est de laisser libre cours à la puissance organisatrice de ses habitudes, qui banalise les impressions venues de l'extérieur en les coulant dans les catégories toutes faites de son propre héritage intellectuel. La seconde, c'est de définir sa mission comme une collecte des différences, qui transformerait toute information extérieure à son groupe d'origine comme le signe d'une étrangeté intrinsèque. Il risquerait alors une constante surinterprétation. Dans tous les cas, il doit être conscient du fait que recueillir une information, ce n'est pas seulement synthétiser des données sensibles, c'est aussi les modifier. Inciter un « informateur » à formuler une explication (une glose) à partir d'indices divers comme des pratiques rituelles, des comportements quotidiens, des rapprochements symboliques proposés par des proverbes, des aphorismes, des prières, des étymologies, ce n'est pas « recueillir », c'est créer une représentation qui ne préexistait sans doute pas comme telle. Il faut distinguer la règle comme hypothèse théorique du chercheur de la règle comme hypothèse théorique de ses interlocuteurs, tout en sachant que la règle qui gouverne réellement les comportements observés peut encore être distincte de l'une et de l'autre. L'ethnographe devra aussi lutter contre la tentation d'extrapoler à partir des dires d'un seul individu qu'il estime volontiers représentatif de toute une culture. D'autant que, une fois « professionnalisé », un collaborateur endossera volontiers ce rôle d'attaché culturel. Le chercheur préférera les enregistrements bruts des dires spontanés de personnages en action aux questionnaires, qui présentent l'inconvénient de formater les réponses. Comme les dires du patient en psychanalyse, ce que dit l'informateur complète le tableau dressé par l'anthropologue. Ce dernier ne résiste pas toujours à l'envie de tirer les informations qu'il reçoit sur son propre terrain intellectuel, à les transformer en signes qu'il interprète en fonction de ce qu'il sait déjà au lieu de

s'intéresser de plus près aux véritables préoccupations de son interlocuteur. Il sait, depuis Durkheim, que le travail de collecte de données doit être subordonné à la construction théorique de son objet de recherche. La réalité, en fait, n'est pas donnée, elle est construite par le chercheur. Notre perception elle-même est créatrice par excès et par défaut. Par excès parce qu'elle peut exagérer certains traits ; par défaut parce qu'elle sélectionne les impressions qui correspondent à nos idées. « Le témoignage des sens est lui aussi une opération de l'esprit où la conviction crée l'évidence », écrivait Marcel Proust dans *La Prisonnière* (1923). C'est pourquoi un chercheur bien formé s'efforcera de remettre en cause ses propres classifications, ses propres découpages de la réalité, afin de vérifier qu'il ne crée pas lui-même l'objet qu'il prétend étudier. Cet exercice de déconstruction, dont *Le totémisme aujourd'hui* (1962) de Claude Lévi-Strauss donne un exemple précurseur, fait depuis une vingtaine d'années partie du savoir-faire professionnel, mais il s'est imposé lentement, contre les *a priori* empiristes et positivistes. C'est seulement en luttant contre ses propres automatismes, en les mettant à l'épreuve, que l'ethnographe peut étayer ses descriptions. Il cherchera donc à multiplier les points de vue, sans jamais prétendre, d'ailleurs, embrasser la totalité de l'objet.

Sur le terrain, l'anthropologue se voit constamment imposer des thèmes, des préoccupations qui ne coïncident pas avec les catégories de sa culture d'origine, ni avec les réquisits scolaires de sa profession. Son talent consiste à s'y montrer réceptif. De son côté, placé en position de « sachant », l'informateur attribue au « savant » un savoir qu'il tente de comprendre. Les informations qu'il livre sont inscrites par l'anthropologue dans un ensemble qu'il ignore. Si « celui qui sait » ne dit pas tout ce qu'il sait, le savoir qu'il cède lui est en quelque sorte dérobé. C'est donc à partir d'une tension entre le dit et le non-dit et sur les savoirs que chacune des deux parties impute à l'autre, que se construisent souvent les soi-disant données ethnographiques. C'est pourquoi l'anthropologue doit se mettre à l'écoute. Il doit créer un espace où s'expriment non seulement les valeurs, mais aussi les interrogations et les doutes de l'informateur. Dans sa phase scientiste, l'ethnographie n'a pas toujours reconnu en l'informateur un véritable interlocuteur. La nuance est d'importance, car le terme « informateur » dépersonnalise l'expérience intersubjective de l'enquête de terrain.

Si la critique du questionnaire (de l'interview) doit en condamner l'usage exclusif, il serait excessif d'affirmer qu'on ne peut rien apprendre par ce moyen. Les efforts pédagogiques déployés par un individu (qualifié ou non) pour expliquer un usage, une pratique ou une représentation à un étranger débouchent sur une production mixte, mais qui n'en est pas pour autant dénuée de sens. La capacité de s'expliquer constitue une spécificité humaine dont on aurait tort de se priver. Pour toutes ces raisons, au début d'une enquête, un long séjour sur le terrain paraît souhaitable. Il permet un apprentissage par osmose des mœurs, de la langue, des us et coutumes. Indépendamment de l'enquête délibérée (questions-réponses, conversations, prises de notes, enregistrements, etc.), les aspects non verbaux de l'assimilation des codes sociaux par l'ethnographe ne doivent pas être négligés : règles de préséance, attitudes, gestuelle, mimiques, silences, rires, interjections, etc. L'amitié nouée avec une ou plusieurs familles d'accueil crée des liens solides, qui se renforcent encore lors de séjours ultérieurs de plus en plus fructueux. L'anthropologue est en situation d'étudiant. Venu étudier, par exemple, les conceptions du mal et de l'infortune parmi les aborigènes d'Australie, il sera amené, au prix de longs efforts, à comprendre la complexité de l'organisation clanique et le processus de nomination des clans et des générations. Venu étudier le maternage chez les insulaires Bidjago de Guinée-Bissau, il sera forcé de s'intéresser à la possession des femmes par des esprits défunts masculins.

Dans les années 1970, les efforts pour déchiffrer la réalité sociale de l'intérieur ont amené à réinterroger, sur le plan épistémologique, l'expérience « de terrain ». Cette réflexion de l'enquêteur sur lui-même sera bientôt appelée réflexivité, une dimension critique qui, aujourd'hui, apparaît comme un principe fondamental de l'analyse transculturelle. L'élimination du rôle de l'enquêteur lors du travail d'écriture des classiques de l'anthropologie fut critiquée, comme une distorsion destinée à masquer sous un haut niveau d'abstraction la nature intersubjective du savoir anthropologique. Une lecture attentive révèle qu'elle était cependant moins niée qu'ignorée par une grande partie de la profession. Les années 1960 avaient vu la multiplication d'ouvrages consacrés à l'enquête de terrain et plusieurs auteurs avaient souligné le caractère unique d'une expérience dans laquelle l'observateur est son propre instrument de recherche. « De toutes les sciences, elle [l'anthropologie] est la seule, sans doute, à faire de la

subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective. (...) Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi, qui se révèle comme autre au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions", écrites ou inavouées. » [1].

L'anthropologie bouscule le décor des vérités établies, car, lors de son séjour sur le terrain, le chercheur est forcé de plonger hors de la protection du conformisme à un ordre du monde particulier. Il assiste, participe et témoigne des tentatives diverses, faites par les hommes ici et là, pour vivre du monde et lui donner sens. Pour celui qui la pratique, l'expérience de terrain provoque un double mais salutaire inconfort. Celui, matériel, d'abord, qui lui permet de comprendre qu'aucune définition préalable de ce qu'est « une vie normale » ne va de soi. Celui, plus risqué, ensuite, de se voir contraint de déchirer le tissu d'habitudes et d'idées toutes faites qui le protégeait jusqu'alors. La différence entre le penseur en chambre et le chercheur de terrain, c'est que ce dernier s'est senti personnellement modifié par cette expérience. On peut penser que les anthropologues, du moins ceux qui ont fait l'expérience prolongée du terrain, sont les bénéficiaires d'interférences à la fois linguistiques et culturelles. Ils en sont, en tout cas, les spécialistes, un peu comme dans la phrase de Brecht : « Il pensait dans d'autres têtes et dans la sienne, d'autres têtes pensaient. C'est cela la vraie pensée. » Cette citation doit sa beauté à sa complexité, car, dans ce contexte, il faut comprendre par vraie pensée, une pensée dialoguée, qui est passée par l'épreuve de l'autre. Certains anthropologues s'intéressent non pas en priorité à un objet de recherche extérieur, mais à l'expérience anthropologique en tant que forme de conscience produite par la rencontre de deux cultures. La finalité de la recherche apparaît alors comme un travail sur soi, un enrichissement de la conscience de soi qui peut aussi, éventuellement, dire quelque chose des systèmes en présence.

Ce dépaysement peut se produire dans des terrains géographiquement proches de son lieu d'origine, si l'ethnographe y vit pendant toute la durée de son enquête, mais il perdra son pouvoir subversif s'il n'y fait que des visites de travail, pour des séances d'enquête. Le terrain urbain connaît ses

contraintes spécifiques. Paradoxalement, il est trop facile de s'y rendre, de telle sorte que le chercheur y va souvent mais n'y reste pas. D'autre part, il lui est pratiquement impossible de suivre, par exemple, tous les membres d'une famille en raison de la diversité des déplacements et des activités. La valorisation par les anthropologues de l'expérience de terrain lointain comme rite initiatique a été raillée, notamment par des critiques qui ne s'y étaient jamais frottés. L'expérience demeure cependant essentielle, car, en l'absence de cette épreuve formatrice, la lecture et l'évaluation de l'ethnographie des autres risque de rester en porte-à-faux. Le journal de terrain, qui n'est pas écrit pour être publié, est pour l'historien une source précieuse, mais il doit être lu avec perspicacité. Il collectionne le plus souvent les impairs, les difficultés de communication, alors qu'il devrait aussi enregistrer les succès, plus difficiles à consigner. Même dans des contextes lointains, passé l'obstacle de la langue, l'anthropologue s'aperçoit que, très souvent, il comprend la plupart des réactions de ses hôtes, ce qu'il ne juge pas toujours comme un événement digne d'être consigné.

L'étude du contexte historique de la pratique de l'anthropologie (les *postcolonial studies*) ont révélé la dimension politique du rôle d'anthropologue, en tant qu'héritier du colonialisme. Quand bien même l'anthropologue serait un étudiant démuné, quand bien même il se sentirait très proche des gens dont il étudie le mode de vie, ceux-ci lui attribuent une place à part : il est symbole de modernité, de la ville, d'un monde privilégié dont les ressortissants ont les moyens de voyager pour d'étranges raisons. L'enquête de terrain, toutefois, a rarement été facile, et l'image de l'ethnographe comme maître est dénuée de portée générale. Il faut avoir pratiqué l'enquête de terrain pour en parler avec un peu d'humilité. Le cliché doit beaucoup à la rareté des textes réflexifs témoignant de l'impuissance de l'ethnographe. Il convient à cet égard de rendre tout son crédit d'anthropologue à Michel Leiris, qui avait pressenti que le contexte politique et le rapport de l'enquêteur à son terrain faisaient partie des données ethnographiques. De ce point de vue, *L'Afrique fantôme* (1934), le journal de la très coloniale expédition Dakar-Djibouti, est d'autant plus intéressant que Leiris l'a délibérément publié, à la grande fureur du chef de l'expédition, qui craignait que le portrait sans complaisance des ethnographes et des administrateurs coloniaux ne prive les premiers d'appuis logistiques précieux. L'enquête au jour le jour, notamment chez les

Éthiopiens de Gondar, montre à quel point l'ethnologue est rarement maître du jeu. Il exerce toutefois un pouvoir symbolique : celui de décrire l'autre, de transposer son expérience en texte écrit. C'est toujours, en effet, le colonisateur ou son descendant qui décrit le colonisé ou son descendant.

En se confrontant à la différence culturelle, l'anthropologue éclaire aussi le fondement des conceptions spécifiques à sa propre culture. On retiendra, à titre d'exemples, des travaux aussi différents que le détour indien de Louis Dumont (de *Homo hierarchicus* en 1967 à *Homo æqualis* en 1976) et l'étude *La distinction* par Pierre Bourdieu (1979). C'est le va-et-vient entre l'autre et le même, entre eux et nous, qui permet d'identifier ce qui nous apparaîtrait autrement comme si « évident » qu'on ne se poserait même pas la question de sa relativité. La nature d'échange, le caractère contractuel de l'enquête de terrain a souvent été souligné. Outre les cadeaux et rétributions qui interviennent toujours à un niveau ou à un autre, surtout quand le rapport de fortune est très inégal, l'ethnologue est parfois « récupéré » et utilisé dans les stratégies locales. Souvent, il éprouve quelques difficultés à maintenir sa neutralité. Les démêlés de l'ethnologue lors de son enquête constituent l'enquête elle-même, ils font émerger des questions imprévues au départ et révèlent le fonctionnement d'une société ou d'un groupe social. En France, bien avant la tempête déconstructiviste, Gérard Althabe, dans ses travaux sur les villes nouvelles et dans son enseignement, en choisissant, contrairement à Claude Lévi-Strauss, d'abolir la distance comme méthode, a entrepris d'utiliser sa propre présence en tant que chercheur comme méthode d'investigation. Certains terrains de l'anthropologue l'invitent plus que d'autres, voire le forcent à s'engager moralement, socialement, politiquement. Pensons notamment aux recherches sur la souffrance physique, morale ou sociale. Pensons aux enquêtes parmi les malades du sida, les alcooliques, les sans-abri, les prisonniers, etc. On aurait tort, répétons-le, de considérer l'anthropologie appliquée comme moins noble que la recherche fondamentale. Si l'anthropologie prétend rendre compte de certains aspects du monde contemporain, il est normal que des décideurs (responsables de la santé, de l'économie, du développement agricole, de l'assistance sociale, etc.) recourent à ses services.

La conception du terrain comme champ d'expérimentation, comme laboratoire ou comme réserve, est aujourd'hui contestée par les penseurs de la mondialisation et de la mobilité des cultures. Les mouvements de population s'accélèrent. Le travail sur le terrain tend à revêtir la forme du réseau pour suivre le mouvement des diasporas contemporaines. Le « terrain » change : on étudie les camps de réfugiés, les communautés virtuelles ; l'enquête s'effectue désormais à la fois dans le pays d'origine et dans le pays d'accueil d'une « communauté » dispersée, comme les Chinois de Paris ou les Haïtiens de Brooklyn. Pour l'anthropologue d'un pays du sud formé en Occident, le « terrain » ne consiste pas à se rendre en *terra incognita*, mais à rentrer « chez lui ».

On peut, avec une certaine légitimité, considérer l'enquête de terrain comme la condition première d'un travail d'anthropologie, mais ce n'est pas non plus la panacée. Tous les chercheurs qui tentent de répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », font, d'une manière ou d'une autre, de l'anthropologie. Une longue liste de penseurs, de Kant à Todorov, peuvent avoir des idées sur la question sans avoir jamais « fait de terrain ». En raison de son érudition et de ses intuitions fulgurantes, Marcel Mauss, qui n'était pas un homme de terrain, a exercé et exerce encore une influence durable sur les idées de l'anthropologie. Sachant quel degré de minutie il faut atteindre pour obtenir des observations valables, il était même un très bon professeur de méthodes d'enquête. D'autre part, le fait de se déplacer et de rencontrer « des gens » face à face peut faire croire à l'existence empirique d'un *terrain* bien clos, mais aucun anthropologue ne peut fixer la clôture d'une *culture* ou d'un *terrain*. Une enquête ne se réduit pas à la description de ce qui se passe à l'endroit où elle prend place ; elle ne saurait se priver d'envisager les déterminations extérieures, souvent étudiées par d'autres spécialistes comme les géographes, les démographes, les historiens, les linguistes, les psychologues, etc.

Notes

[1] Claude Lévi-Strauss , 1960, repris dans *Anthropologie structurale II*, 1973, p. 25 et 48.

Chapitre IV

La lecture

Si l'on s'accorde à reconnaître que les sciences sociales ne peuvent s'évaluer avec les critères de vérification ou de réfutation appliqués aux sciences expérimentales, la question de la vérité s'y pose néanmoins, et c'est pourquoi anthropologie et philosophie ne peuvent manquer de se confronter et de s'utiliser mutuellement. Les membres d'une société donnée se comprennent et comprennent leur monde social. Ils mettent donc en œuvre un certain savoir, fondé sur des dispositions acquises, des schémas de pensée, des expériences, des informations qu'ils appliquent à leur situation personnelle. Les méthodes qu'ils emploient se situent donc à la charnière du collectif et de l'individuel. Le programme de l'anthropologue, sur le terrain, consiste à essayer de comprendre ces méthodes, en observant les comportements et en analysant les discours. Son effort de compréhension n'est pas exactement de même nature que celui des protagonistes eux-mêmes, car il confronte ses notations avec un savoir accumulé dans la *littérature*, à propos d'autres formes sociales, dans le temps et dans l'espace. Le métier d'anthropologue ne se borne pas à vivre une aventure de terrain en essayant de comprendre une société de l'intérieur, car le chercheur voyage avec, en tête, une bibliothèque vive. Il doit donc, nous l'avons vu, gérer une certaine tension entre le dialogue qu'il entretient sur le terrain avec ses interlocuteurs et celui, plus abstrait, qu'il entretient avec « ses » auteurs. Chaque fois, il tentera l'exercice difficile qui consiste, d'une part, à ne pas étouffer ses expériences de terrain par ce qu'il sait déjà ; d'autre part, à stimuler sa curiosité grâce à sa culture anthropologique. C'est cet exercice, pratiqué sur une durée significative, qui distingue le « terrain » du reportage.

Depuis une vingtaine d'années, de nombreux auteurs s'interrogent sur ce curieux genre littéraire qu'est l'ethnographie. En général, ils privilégient

l'explication par le contexte colonial puis postcolonial. Cet éclairage s'impose, de toute évidence ; toutefois, il faut se défier du néofonctionnalisme qui consiste à tout interpréter comme un symptôme de l'époque. L'explication exclusive d'une œuvre par ses conditions de production historiques et culturelles risque toujours l'écueil du déterminisme intégral. Il serait « trop court » de penser que les travaux de Bronislaw Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown ou Margaret Mead s'expliquent entièrement par le contexte et en disent plus sur ces auteurs que sur les sujets dont ils entendaient traiter. Tout chercheur est situé, déterminé par sa propre culture, mais il tente précisément de s'en affranchir, il engage un dialogue avec les auteurs d'autres temps, d'autres lieux et d'autres champs disciplinaires. Ce que l'on observe à partir d'un point de vue déterminé ne s'explique pas entièrement par les conditions historiques qui rendent ce point de vue possible. Si certaines vérités ne résistaient pas à une contextualisation radicale, l'exercice de description ethnographique ne vaudrait pas les efforts qu'il implique. Comme le dit en substance Jürgen Habermas, les grands penseurs portent les vêtements de leur époque, mais leur pensée est de tous les temps. Bien sûr, les classiques de l'anthropologie ont vieilli et ils nous font revivre, à la lecture, l'époque de leur écriture, mais, en même temps, ils disent quelque chose de la condition humaine, au-delà des déterminismes locaux et de la situation qui les ont fait exister. Leur lecture n'est pas un exercice facile, car les progrès scientifiques ne sont pas linéaires et il faut prendre garde à ne pas produire des contresens liés à l'écoulement du temps. Ce facteur force à envisager une double lecture : d'abord celle du texte dans le contexte culturel de l'époque, ensuite celle que nous pouvons faire aujourd'hui, grâce aux connaissances acquises depuis. Prenons deux exemples. On ne peut pas comprendre un livre d'anthropologie publié avant 1920 sans tenir compte du fait que le débat sur l'évolution faisait rage depuis la publication du livre de Darwin, *Sur l'origine des espèces*, en 1859. On ne peut comprendre le caractère parfois excessif du courant culturaliste américain, sans prendre en compte son engagement contre le racisme dominant de l'époque. Ces auteurs entendaient démontrer que la diversité des comportements humains ne s'expliquait pas par la biologie, mais par un déterminisme culturel. Ce courant, appelé parfois « culture et personnalité », incarné par Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton et Abram Kardiner, a marqué le deuxième quart du xx^e siècle grâce à une démarche comparative et une

ouverture aux autres disciplines, même si reproche leur est fait d'avoir un peu forcé le trait.

Il faut lire mais aussi relire : combien y a-t-il de Marx, de Nietzsche, de Weber ? Autant que de lecteurs peut-être. Dans une discipline comme l'anthropologie, il importe de retourner au texte, de ne pas se contenter de résumés de résumés. Alors, on redécouvre des richesses insoupçonnées, chez Radin, Devereux, Bateson, Leiris et bien d'autres. On s'aperçoit ainsi que Boas et Lowie ne pensaient nullement que la coutume dictait un comportement stéréotypé ; que Durkheim, dont les théories sont souvent présentées comme anhistoriques, considérait histoire et sociologie comme deux points de vue différents sur une même réalité. Pour un anthropologue, la lecture joue un rôle fondamental dans l'apprentissage d'une culture professionnelle faite d'un ensemble de connaissances, de dispositions à dimension éthique, de valeurs, de principes pratiques. Lorsque l'on commence un livre d'anthropologie, on ne peut plus se contenter de dire : « C'est bien écrit ! C'est mal écrit ! C'est jargonnant, c'est difficile à lire ! » Il faut se demander comment le livre a été structuré, comment l'auteur développe son argumentation, quelles sont ses techniques de persuasion, si on peut interpréter les informations autrement, etc.

Chapitre V

L'écriture

Comme tous les spécialistes des sciences humaines, les anthropologues sont des auteurs et ils doivent donc s'interroger sur la langue qu'ils utilisent et sur leur écriture. Si science il y a, elle se fonde sur une construction théorique à partir d'informations ; or ces informations sont elles-mêmes toujours médiatisées par le langage. On sait que la langue ordinaire transporte, à l'insu de la plupart de ceux qui en usent, des traditions de pensée qui conditionnent leur regard, leur conception du monde, leur découpage de la réalité. Tous les débats portant sur la possibilité d'énoncer la vérité ou des vérités affrontent donc la question du langage et de l'écriture. Les anthropologues ont créé beaucoup de néologismes pour donner aux mots un sens plus technique, qui leur permettait d'échapper au flou du sens commun. L'établissement de ce vocabulaire spécialisé n'a pas abouti à un véritable consensus, mais au moins les spécialistes s'entendent-ils sur les enjeux du débat portant sur tel ou tel concept. Jusque dans les années 1980, la plupart des anthropologues n'avaient pas vraiment remis en question l'idée d'une réalité stable, extérieure, qu'on pouvait progressivement découvrir. L'école durkheimienne s'était opposée à l'empirisme des philosophies positivistes ; elle savait que le savant devait construire son objet de recherche, mais n'avait pas remis en question un style d'écriture emprunté au réalisme de la littérature du xix^e siècle. La sociologie et l'anthropologie s'étant construites dans une logique de rupture avec le subjectivisme, l'écriture s'efforçait à la neutralité, l'impartialité, voire une certaine impersonnalité. À l'exception de quelques précurseurs, ce n'est qu'à partir de 1980 que les anthropologues, ou leurs commentateurs, ont affronté la question cruciale du mode d'exposition des résultats de recherche. L'anthropologie américaine et des recherches pluridisciplinaires regroupées sous la bannière des *cultural studies* ont joué

un rôle pilote en contestant les conventions narratives de l'ethnographie. Le fait de reconnaître que l'écriture ne va pas de soi – qu'elle est, par définition, problématique – n'a pas été sans effet sur la manière d'envisager et de définir les sciences humaines.

Tout style postule une théorie (une conception générale de ce dont il est question), un héritage intellectuel (la « littérature ») et un engagement éthique (ne pas juger, mais comprendre). Petit à petit, les études portant sur les conditions de production du savoir scientifique, la mise en question des certitudes, ont réhabilité le récit de l'expérience vécue, au détriment des théories à grande échelle. Aujourd'hui, les anthropologues s'efforcent d'exposer les cheminements par lesquels ils ont été amenés à penser ce qu'ils pensent. Ils tentent d'explicitier le va-et-vient entre théorie et « terrain ». Il ne s'agit plus de survoler à haute altitude l'expérience des acteurs, mais plutôt de restituer le caractère situé et dialogué de l'ethnographie. Les textes accordent plus de place à d'autres voix que celle du chercheur : celles qui sortent des archives, celles des interlocuteurs sur le terrain, celles de philosophes, de théoriciens de la littérature, d'écrivains. Une plus grande attention est prêtée aux interactions sociales, à l'anthropologie de la parole et des autres faits de communication. On sait, en effet, que tout énoncé est relatif à un contexte, il est contingent à la personnalité de l'enquêteur et des informateurs, sujet à des variantes, soumis à de nombreux aléas. À présent, l'auteur de textes d'anthropologie a plus que jamais des comptes à rendre ; on lui conteste le droit divin d'exercer un pouvoir sans partage sur son récit. Nous ne croyons plus qu'un individu « représente » intégralement sa culture, qu'il en est une sorte de métonymie, un échantillon représentatif dans toutes ses actions et opinions. On cherche d'ailleurs à diversifier les sources, à éviter les porte-parole officiels, à recueillir le point de vue féminin, à ne pas ignorer les faibles ou les dominés. L'idée que les sociétés « simples » ou « restreintes » sont consensuelles a été démentie au fur et à mesure que les études sur le terrain se faisaient plus précises. L'écriture doit donc cesser de fondre cette diversité dans une unité abstraite, pour, au contraire, la respecter et s'en faire l'écho. La forme du texte prend facilement l'allure tâtonnante de la recherche : on tente d'atteindre une vérité humaine à travers ce qui s'échange comme savoirs et en surmontant les chausse-trappes des partialités ethnocentriques. La réflexivité, c'est-à-dire l'exercice critique du chercheur sur lui-même, l'effort d'objectivation

de sa propre subjectivité, est devenu une exigence de la recherche. La monographie, comme description à prétention exhaustive d'une société localisée, représente par excellence l'anthropologie de l'âge classique, qui va, plus ou moins, de 1920 à 1975. Depuis, de nombreux écrits ont tenté de remettre l'observation locale dans le contexte d'une accélération de l'histoire et de la mondialisation. La monographie (description à prétention exhaustive d'une population) n'a pas disparu ; au contraire, on en publie plus que jamais. Mais l'essai est plus à la mode. L'essai – point de vue argumenté sur un thème – tente de confronter les réalités locales à des vérités de plus grande ampleur spatiale et/ou temporelle. On aurait tort, pourtant, d'y voir une innovation : l'*Essai sur le don* (1925) de Marcel Mauss en est un exemple magistral. Nul doute que les interrogations sur les rapports entre le langage et la réalité continueront à nourrir le débat philosophique. Une réponse véritablement scientifique sera peut-être donnée un jour par les sciences cognitives. En attendant, ce n'est pas avec moins d'enquêtes de terrain et moins de descriptions que l'anthropologie validera ses méthodes. Toutefois, le principe d'incertitude allant plutôt croissant, les récits linéaires et continus céderont sans doute le pas à des effets de montage. De nouvelles écritures émergeront, qui accorderont plus de place au dialogue entre auteur et « sujets » et entre auteur et lecteurs. Trop d'anthropologues continuent à se conduire comme si les « sujets » de leurs descriptions étaient, par définition, « sans écriture », mais de plus en plus les travaux des chercheurs leur deviennent accessibles et ils peuvent, à leur tour, formuler des avis, des opinions, des critiques. L'anthropologie sera aussi pluridisciplinaire, elle ajoutera à sa perspective propre celles des autres sciences humaines et de la littérature, avec lesquelles elle entre « en conversation ». L'anthropologie a besoin de la philosophie, de la psychologie, de la psychanalyse, de la linguistique, des sciences politiques, de l'économie, de la géographie, de l'histoire et elle participe aux débats publics, avec les journalistes, les écrivains, les cinéastes et les artistes. Les grands traumatismes de l'histoire contemporaine (Holocauste, crimes de masse des « Khmers rouges », génocide rwandais) ont donné lieu à des œuvres littéraires et des films qui intéressent les anthropologues non seulement en tant que sources, mais aussi, souvent, pour leur perspective théorique et leur mode d'exposition. D'autres techniques que l'écriture, comme le cinéma et la vidéo, offrent la possibilité de « rendre » les ambiances, de donner la parole, d'interagir, de suivre le déroulement d'une action. Il ne faudrait pas

croire, toutefois, qu'il s'agit là d'un médium « transparent », qui restitue les événements sans médiation. Les « effets de réel », pour reprendre l'expression de Roland Barthes, ne sont pas plus faciles à réussir au cinéma qu'en littérature. Dans les deux cas, nous avons affaire à un discours construit.

Chapitre VI

Dépasser les fausses alternatives

Les sciences humaines sont en perpétuel réexamen de leurs hypothèses, de leurs concepts, de leurs méthodes et de leur écriture. Il semble que, au cours de l'histoire, elles oscillent entre deux pôles : d'un côté, un désir d'ancrage, de fondation et d'ordre ; d'un autre côté, le scepticisme, la déconstruction, une forme de romantisme. Les oppositions trop simples en termes d'ordre et désordre, collectif et individuel, objectif et subjectif, sens et fonction, freinent considérablement la productivité des hypothèses, en enfermant la réflexion théorique dans une série de dilemmes. La sociologie et l'anthropologie se sont construites contre les intuitions subjectives, en adoptant une démarche *holiste*, recherchant les relations qui sont au fondement d'un système.

Depuis une vingtaine d'années, ce holisme hérité de Henri Maine, Ferdinand Tönnies et Émile Durkheim, qui partait des normes générales de la société pour expliquer les comportements individuels, a cédé le pas à un individualisme méthodologique, hérité de Max Weber, qui part plutôt de l'acteur individuel pour essayer de comprendre pourquoi il agit comme il le fait. Dans cette optique, la société ou l'institution résulte des interactions sociales ; les normes sont le résultat, non la cause des interactions. Une des difficultés auxquelles se mesure l'anthropologue quant à l'interprétation de régularités dont il croit pouvoir produire le modèle, c'est de savoir s'il existe une structure prescriptive préalable (une institution), qui fixe les normes comportementales, ou si la structure est, au contraire, produite par le jeu des pratiques. Nous sommes, en fait, confrontés à un exemple d'implication réciproque : l'individu est produit par la société, mais seuls les individus peuvent produire la société. Il est donc absurde d'opposer individu et société, dans la mesure où l'individu ne peut se penser seul et où du collectif s'incorpore inévitablement en lui. Entre les pôles de l'ordre et

du désordre, la période actuelle privilégie plutôt le second, de même qu'elle valorise le doute plutôt que la certitude, le particulier plutôt que le général. Les critiques constatent le caractère chaotique du monde et l'implosion des grands récits. Les publications récentes soulignent jusqu'à la saturation la nature « fictionnelle » des notions globales des anthropologues évolutionnistes, diffusionnistes, fonctionnalistes, structuralistes, et de ceux qui les ont suivis. Sans entrer dans des querelles infinies de mots, remarquons qu'il n'est pas très intéressant de déclarer que tout est fiction et que la fiction est dans tout. Dire que tout texte est une construction est un truisme, affirmer qu'un texte de sciences humaines est une fiction, dans la mesure où il ne peut prétendre à une vérité définitive, est un abus de langage ou un effet rhétorique. Il convient, en effet, de distinguer soigneusement fiction, erreur, mensonge, faux, argument idéologique, modèle, hypothèse, etc. Dans la fiction, l'auteur manifeste son intention d'inventer de manière consciente et délibérée : ce qu'il donne à lire, c'est l'ingéniosité d'une histoire inventée. Celle-ci peut s'inspirer de la réalité, mais le référent est clairement posé comme imaginaire. Les événements qu'elle relate ne se sont jamais historiquement produits. Les grands évolutionnistes du xix^e siècle comme Tylor, Morgan, Frazer, se considéraient sincèrement comme une espèce nouvelle d'historiens des civilisations. Ils voyaient les sociétés humaines comme autant de stades sur le chemin d'un progrès unilinéaire, comme si l'humanité entière avait pour finalité d'engendrer la société occidentale. Qu'ils se soient trompés, qu'ils aient été influencés par un chauvinisme occidental, c'est indéniable, mais s'abuser soi-même n'est pas faire œuvre de fiction. De même, en constatant l'extraordinaire ressemblance morphologique d'institutions humaines en des endroits du monde fort éloignés dans l'espace et dans le temps – des techniques artisanales aux formes de l'habitat, de la parenté aux rites funéraires, du chant et de la danse aux rituels, des techniques agraires aux conventions de la guerre –, certains anthropologues de la fin du xix^e siècle se sont efforcés d'étudier la distribution géographique des traits culturels et de reconstituer leur diffusion. Le problème, c'est que, tout comme les évolutionnistes, ces diffusionnistes se montraient peu regardants quant à la fiabilité des sources dont ils se servaient pour corroborer leur théorie préconçue. Il paraît presque péjoratif aujourd'hui de parler de fonctionnalisme car on sait que les parties constitutives d'une société ne « fonctionnent » pas comme les pièces d'une machine ou les organes d'un

être vivant, mais la structure de Radcliffe-Brown était le modèle des relations entretenues par les individus, modèle qu'il croyait sincèrement inhérent aux données observées. Par la suite, certains critiques ont reproché au structuralisme de postuler une relation fixe entre signifiant et signifié, mais c'était une hypothèse formulée dans le cadre d'une théorie générale du signe. De ce point de vue, le structuralisme a profondément changé la manière de faire de l'anthropologie, même si ses formes extrêmes, réduisant tout le social à une sémiologie, ont été contestées.

L'analyse anthropologique est forcément structurale, comparative et à portée plus générale que le simple relevé des cas particuliers. Ce sont également des *a priori* ontologiques qui opposent représentations et pratiques, sens et fonction. Les systèmes symboliques ne sont efficaces que pour autant qu'ils signifient et fonctionnent à la fois. Pour agir sur le monde, il faut lui prêter sens ; il faut donc analyser à la fois la mise en œuvre des logiques sociales et leur structure. Depuis les années 1970, les anthropologues féministes ont montré que les conceptions du monde exposées dans les classiques de l'anthropologie étaient presque toujours envisagées d'un point de vue masculin. On peut certainement, à ce propos, parler de biais et de préjugé qu'il appartient à l'anthropologie contemporaine de corriger. De même, on ne peut raisonnablement opposer la réalité des particularités locales à la fiction d'universaux qui seraient irrémédiablement postulés par le savant. L'anthropologie a pour but ultime d'expliquer la variabilité des faits humains, et l'étude de cette variabilité inclut forcément aussi celle des ressemblances et des universaux. Si la diversité des descriptions particulières, prise dans une histoire en mouvement qui redistribue perpétuellement les rôles, interdisait toute généralisation et toute comparaison, l'anthropologie n'aurait pas grand intérêt. Bien sûr, il peut arriver que l'affirmation de régularités et d'invariants repose sur l'habileté d'un auteur à articuler de manière ingénieuse un grand nombre d'informations factuelles à l'appui d'une idée générale, mais ce n'est pas toujours le cas. Toute argumentation est sujette à débat entre professionnels, dans le cadre de ce que Habermas appelle une situation de parole idéale, c'est-à-dire une pratique qui n'admet que la recherche de vérité comme horizon. C'est ce débat, fondé sur une lecture très attentive des textes et la comparaison, qui permet d'évaluer l'œuvre d'un ethnographe ou d'un anthropologue. On peut très bien considérer les

matériaux d'une recherche comme des artefacts produits par l'enquêteur plutôt que comme des données, tout en admettant que quelque chose de la réalité extérieure résiste aux spécificités de l'enquête. Sans doute, toutes les théories scientifiques sont des histoires, des récits, mais ce ne sont pas des histoires comme les autres. Il serait pernicieux de mettre sur le même plan les récits divertissants, publicitaires, de propagande, prosélytes, et ceux qui visent une connaissance objective. Le fait qu'on ne peut accéder à la réalité qu'à travers le prisme d'une culture particulière ne fait ni disparaître la réalité comme objet, ni disparaître la portée universelle des découvertes. Le démontage des inventions, des constructions, démystifie la croyance en une certaine définition de la réalité, il ne dit pas que la réalité n'existe pas. Les théoriciens de la déconstruction traitent volontiers de fictions les entités complexes – société, système social, organisation sociale, structure sociale, culture, les Français, etc. Toutefois, les auteurs qui tentent d'éliminer de leur vocabulaire ces mots et toutes les métaphores biologiques ou mécaniques qui les accompagnent sont bien obligés, lorsqu'ils éprouvent le besoin de dépasser le niveau individuel, de réintroduire des termes tout aussi globaux comme le monde de, l'univers des, la sphère de, etc. Il faut certes les soumettre à un examen attentif, mais les notions holistes comme l'esprit des institutions (Montesquieu), l'esprit objectif (Hegel), la totalité signifiante (Dilthey), la conscience collective (Durkheim), l'idéal type (Weber), les systèmes symboliques (Lévi-Strauss), l'institution imaginaire (Castoriadis), l'idéo-logique (Augé), l'idéal (Godelier), sont des concepts utiles, dont nous avons besoin pour comprendre le lien social. En réalité, holisme et individualisme ne s'opposent pas sur le mode d'un verdict entre le vrai ou le faux ; ce sont des choix méthodologiques qui présentent, chacun, des avantages et des inconvénients. La même société peut être étudiée selon deux points de vue différents, par exemple les Pathâns du Pakistan : par Fredrik Barth, à partir de l'individu et de la théorie des jeux ; par A. Assad, selon une théorie systémique d'inspiration marxiste. Ce sont deux éclairages différents portés sur un même objet, deux modèles dont on peut discuter la pertinence.

Opposer les démarches inductive et déductive, c'est ouvrir une mauvaise querelle, car un bon anthropologue fait évidemment usage de l'une et de l'autre. Il s'immerge dans une réalité locale, observe, participe, décrit, enregistre, filme, etc., jusqu'à ce que se dégage un modèle (c'est l'approche

inductive) ; mais il teste aussi constamment des hypothèses théoriques (les siennes et celles de ses interlocuteurs), en les corroborant ou en les infirmant par l'observation des faits. Ce qui complique la construction de l'image que nous donnons des autres, dans nos livres et dans nos films, c'est que nous ne sommes jamais absolument certains du moment où nous les respectons le mieux en tant que groupe et en tant qu'individus : celui où nous les montrons très différents de nous, ou celui où nous les montrons exactement comme nous ; celui où nous soulignons les particularités, ou celui où nous découvrons l'universel. L'anthropologue fait constamment des expériences contradictoires : les différences le frappent, mais il constate tous les jours que tous les hommes se ressemblent bien plus qu'ils ne diffèrent. Cette difficile question est évidemment lourde de signification sur les plans scientifique, moral et politique, mais c'est la hâte à formuler des jugements normatifs qui dramatise inutilement la critique intellectuelle. À cet égard, l'essentialisme classique – le fait de croire en une définition stable (avec des propriétés fixes) d'une société ou d'une culture – demeure un fardeau plus encombrant que le souci des relativistes (ceux qu'on appelle souvent les postmodernes) de tout expliquer par le contexte historique. La volonté de classer les hommes en ethnies distinctes propre à l'ethnologie coloniale annonçait en quelque sorte le communautarisme d'aujourd'hui. Dans les deux cas il s'agit de soustraire une « société » à son environnement historique, de la préserver de l'ensemble qui la contient, c'est-à-dire l'État. Aux États-Unis, le modèle de la paroisse et des Églises a certainement joué un rôle dans le développement du communautarisme et, donc, du multiculturalisme. Tocqueville montre que les Églises américaines ne pouvaient entrer en concurrence avec l'État, car la séparation était acquise dès le début. Contrairement à ce qui s'est passé dans la plupart des pays européens, les institutions qui étaient aux mains des Églises ne sont pas passées à l'État. En Europe, si un esprit communautariste se développe aujourd'hui, c'est à partir d'un affaiblissement du pouvoir intégrateur de l'État et d'une vulgarisation mal comprise d'une anthropologie amateur mâtinée de moralisme. Dans cette idéologie, c'est la célébration des différences culturelles qui fait office d'*a priori*, non la compréhension des mécanismes qui sont au fondement de la construction des identités et, donc, des altérités. Les mouvements identitaires n'appellent pas, de la part de l'anthropologue, de jugement moral. Ils existent et il faut essayer de les expliquer, donc de les comprendre. Les populations du monde entier sont

régies par des mécanismes globaux (mouvements de capitaux, de biens, de population, de messages, d'images) qui leur échappent et dont l'instance structurante est tout de même le capitalisme mondial. Tout le monde, aujourd'hui, est « pris » dans des réseaux, des échanges, des marchés, et la plupart d'entre nous se considèrent comme sans prise sur un système-monde en transformation rapide. Il n'est donc guère surprenant qu'ici et là les gens se regroupent, adaptent leur culture aux défis de l'heure, utilisent de manière créative leur passé pour essayer de trouver leur place et d'en tirer quelques avantages. L'anthropologue peut déconstruire ces idéologies, en montrant que l'exclusivisme sous toutes ses formes – raciales, ethniques, de classe, religieuses, sexuelles – sont faussement présentées comme des qualités essentielles, mais il doit aussi travailler en historien pour étudier leurs conditions d'émergence. Au message de l'historien Éric Hobsbawm, qui faisait remarquer, il y a une vingtaine d'années, que les traditions s'inventent et se réinventent sans cesse, l'anthropologue peut ajouter qu'il n'y a pas de culture sans politique et sans mise en scène. L'identité aujourd'hui doit tout autant au global qu'au local, à la survie qu'au passé, à l'État qu'aux racines : elle est, précisément, tant bien que mal, leur articulation.

Conclusion

L'opposition nous et eux (modernes/primitifs ; Nord/Sud ; Ouest/Est) est un des *a priori* anthropologiques qui a été le plus contesté ces dernières années. Edward W. Said (*L'orientalisme*, 1979) et ceux qui l'ont suivi ont notamment critiqué l'instrumentalisation de la notion de *culture* par l'Occident pour instaurer une division entre l'Ouest et le reste du monde. Jusqu'alors, la critique des intellectuels du « Sud » avait plutôt porté sur l'« ethnocide » (Robert Jaulin), c'est-à-dire la violence préméditée exercée par l'Occident pour réduire toutes les différences culturelles et façonner le monde à son image. L'anthropologie se trouve donc prise entre deux feux : l'accusation d'assimilationnisme et celle du primitivisme. Sur le plan des valeurs, la genèse d'une division entre l'Occident et le reste du monde est sans fondement et la construction d'une seule catégorie pour toute l'humanité « non industrielle » est absurde. Mais, sur le plan scientifique, le clivage entre les modernes et les *autres* ne peut être évacué si facilement. L'anthropologie résulte d'un développement scientifique complexe qui s'est produit en Occident en trois étapes principales. La première résulte de l'essor extraordinaire de la philosophie grecque et romaine, qui a jeté les bases non seulement de l'anthropologie et de l'histoire, mais aussi de la métaphysique, de l'esthétique, de l'éthique, de la rhétorique, des mathématiques, etc. La seconde étape correspond au développement scientifique et philosophique du siècle des « Lumières » et la troisième à celui qui a accompagné la révolution industrielle. Au moins deux événements doivent être pris au sérieux, qui modifient sans doute radicalement le rapport au monde : d'abord l'écriture et l'imprimerie, qui ne sont, ni l'une ni l'autre, des découvertes occidentales, mais qui ont été adoptées et développées en Europe ; ensuite, la révolution industrielle. Les travaux de Walter J. Ong, Jack Goody, et d'autres montrent que l'écriture comme technique introduit une transformation majeure, qui change fondamentalement les actes de communication. Nous n'avons pas encore cerné toutes les implications de cette révolution, tant en ce qui concerne les processus cognitifs, l'éducation, le contrôle social, que les progrès

technologiques, la conservation d'archives, l'accumulation culturelle. La révolution industrielle, fondée sur le libéralisme et l'économie de marché, est également une transformation décisive. À juste titre, l'évolutionnisme, selon lequel toutes les formes sociales tendraient vers ce modèle, a été réfuté, mais force est de constater que, bon gré mal gré, la planète entière – on en prend la mesure à la faveur de la dernière phase, qualifiée de *mondialisation* – s'en trouve restructurée ou déstructurée. Selon Karl Polanyi, cette *grande transformation* creuse un écart entre les *modernes*, qui ont opéré cette révolution libérale, et toutes les autres formes sociales (voir, à ce sujet, Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, 1983). Sans doute cette transformation est-elle moins rationnelle qu'on le dit, sans doute l'économie de la société postindustrielle la plus « développée » n'est-elle pas totalement explicable sans envisager le symbolique, l'idéologie, les croyances, mais elle a généré une professionnalisation de la recherche scientifique et technologique. Cela ne signifie nullement que les sociétés occidentales détiennent le monopole de la réflexion critique : dans toutes les sociétés humaines, l'individu, qui vit des expériences diversifiées, se met de temps en temps à distance pour analyser le sens de ses actions. Nulle part l'être humain n'est un automate culturel, il n'est jamais réduit à un rôle exclusif défini une fois pour toutes. En revanche, toutes les cultures ne sont pas ralliées à un modèle scientifique fondé sur la confrontation d'arguments rationnels dans le seul souci de dégager des lois, des régularités, des structures. Ce qui est en discussion aujourd'hui, c'est le fait de savoir si l'autonomisation de la science et de la recherche introduit, par rapport à toutes les autres formes de savoir, une coupure épistémologique, ou si la catégorie isolée sous le nom de « science » n'est qu'une forme relative de savoir parmi toutes les autres. Le point de vue historiciste selon lequel il n'existe aucune vérité universelle, mais seulement des énoncés partiels entièrement explicables par le contexte historique et culturel du moment, n'est pas le nôtre. Si une découverte se produit en un point particulier du globe, elle peut prendre assez rapidement une dimension universelle : la science, aujourd'hui et depuis longtemps déjà, appartient à tout le monde.

Il est difficile de dégager les lignes de force de la profession car la période actuelle se caractérise par la coexistence d'une multiplicité de démarches et la prolifération des objets de recherche. La grosse majorité de la production demeure « classique », au sens d'« empirique », mais des courants critiques

dominent les débats et occupent le devant de la scène. Dans un portrait esquissé à grands coups de brosse, on peut dire que les empiristes continuent à croire en la valeur des observations, refusent la remise en question des « acquis de la discipline » et se maintiennent, le plus souvent, à l'écart des discussions épistémologiques. À lire les débats des revues les plus en pointe, on pourrait croire que la monographie ethnographique – description la plus complète possible d'une unité sociale – a fait son temps, un peu comme le roman réaliste du xix^e siècle en littérature, si souvent déclaré moribond. En fait, il n'en est rien : tout comme on publie davantage de romans réalistes aujourd'hui qu'au xix^e siècle, on édite actuellement plus de monographies qu'en l'âge d'or de la monographie. Les empiristes ne se cantonnent d'ailleurs pas à la description ; en utilisant leurs matériaux de terrain et les ressources de la littérature, ils formulent des théories et se distribuent entre deux pôles : ceux qui tentent de corroborer une hypothèse générale – fonctionnaliste, par exemple – et ceux qui procèdent par induction, en tentant de comprendre des phénomènes de grande ampleur sociologique à partir de cas particuliers bien documentés. Dans les différents sous-champs disciplinaires et à propos d'objets aussi différents que l'anthropologie économique ou les relations culture/personnalité, un très grand nombre de travaux continuent d'être publiés chaque année. Le structuralisme sémiologique n'est sans doute plus tant pratiqué sous sa forme canonique, mais il n'a pas cessé d'exercer son influence. Si de nombreuses démarches sont aujourd'hui qualifiées de poststructuralistes, ce n'est pas parce qu'elles rejettent les notions de codes, de codification, de symbolique, mais plutôt parce qu'elles rejettent une vision anhistorique, les lacunes de la critique des sources et/ou une philosophie mentaliste (la recherche des fameuses « enceintes mentales » de Claude Lévi-Strauss). L'anthropologie interprétative (parfois qualifiée d'herméneutique) continue, elle aussi, d'exercer une forte influence, mais elle s'est également dissoute dans une posture antipositiviste, qui conteste vivement l'idée qu'il puisse y avoir des données brutes (*naked data*). Un grand nombre d'anthropologues s'accordent sur le fait que la signification est socialement, historiquement et rhétoriquement construite. En revanche, ce que l'on a appelé le *textualisme* – le fait d'assimiler le sens de ce que les gens font à un discours, à un texte, qu'il suffirait de lire – a été fortement critiqué. Une épistémologie relativiste très à la mode, qui ne fait plus de la vérité scientifique un horizon régulateur des pratiques scientifiques, y compris pour sa propre activité de

recherche, mènerait sans doute, si elle se généralisait, à la dissolution de la discipline. Mais elle se traduit plutôt par la conversion de chercheurs à la philosophie ou à des activités artistiques. Aux antipodes du scepticisme extrême envers la théorie, un ensemble de recherches mise plutôt sur un effort de rigueur en partant d'une étude minutieuse fondée sur l'ethnolinguistique, la sociolinguistique, l'anthropologie de la nature, un intérêt soutenu pour les mises en ordre du monde, les taxinomies, les interactions sociales, les processus cognitifs. Le fait d'étudier des productions culturelles ou des représentations comme des systèmes de connaissance ou des systèmes de dispositions mentales a relancé le débat entre le particularisme et l'universalisme. Ce que l'on appelle en anglais les *postcolonial studies* et la critique massive de l'essentialisme culturel (le fait d'attribuer des propriétés fixes à une culture) ont stimulé une nouvelle forme de fonctionnalisme, qui interprète les comportements sociaux en fonction des contextes, en termes de choix, de stratégie, de négociation. Un courant puissant, stimulant, mais qui doit sans doute être mis en relation avec la difficulté du « terrain » et sa problématisation, retourne le miroir de l'anthropologie sur elle-même. Le schéma théorique emprunte au structuralisme causal, au fonctionnalisme et au marxisme en montrant comment le regard du chercheur est déterminé par les conditions de production de la discipline. Les catégories de pensée de l'anthropologue, ses valeurs, les règles auxquelles il se conforme, sa relation aux autres sur le terrain, ses techniques d'archivage et son écriture, s'expliqueraient par le contexte historique et par la manière dont la recherche se définit en tant qu'institution. À cet égard, il est intéressant de se pencher sur les traditions nationales, non seulement dans les pays qui ont vu naître l'anthropologie universitaire, mais aussi dans ceux qui en ont adapté le modèle. En Amérique latine, les anthropologues reçoivent à peu près la même formation que dans les autres pays « occidentaux ». Ils manifestent sans doute un plus grand engagement dans la défense des droits de ceux qu'ils observent. La problématique de l'exotisme (l'opposition controversée « eux/nous ») s'y exprime plus vivement qu'en Europe ou aux États-Unis, car le questionnement de la différence y a des implications politiques plus évidentes. L'exotisme se trouve, en effet, à l'intérieur des limites nationales et est donc, quelles que soient les difficultés, constitutif de l'identité nationale. Une très riche littérature latino-américaine et étrangère

documente la vie des tribus indiennes sous différents aspects : parenté, cosmologie, migrations, écologie, économie, politique.

À plus grande échelle, toute une série de recherches portent sur les préjugés raciaux, la hiérarchie, l'individualisme, l'anthropologie de la ville, les formes de la famille, l'éducation, la drogue, la violence, les rapports science et société, les relations entre psychanalyse et anthropologie, les renouveaux religieux, les cultes afro-américains. Mais la spécificité de ces anthropologies porte surtout sur une théorisation du conflit, de la « frontière », du contact, des « frictions ethniques », de l'intégration nationale, de l'indigénisme. Nous ne pouvons plus penser l'anthropologie aujourd'hui comme l'importation du patrimoine des sociétés à transmission orale dans le domaine de l'écrit. Dans bien des contextes, l'écriture a été, au moins partiellement, adoptée depuis plusieurs générations. Malinowski, déjà, qui estimait que c'était la forme la plus valable mais aussi la plus difficile d'ethnographie, avait encouragé un certain Hsiao-Tung Fei à publier sa monographie sur les paysans chinois. Plus tard, Mysore N. Srinivas publia son travail sur les Coorgs du sud de l'Inde, suivis par d'autres chercheurs indiens de renom international. De nombreux chercheurs travaillent aujourd'hui dans leur communauté d'origine, parfois engagés dans des mouvements de modernisation, parfois en demeurant prudemment au-dessus de la mêlée. Dans les années 1980, l'expression « anthropologie indigène » fit son apparition dans la littérature anthropologique, pour désigner les études menées par des chercheurs issus de groupes minoritaires. La question est parfois débattue avec passion : des anthropologues indiens ou africains sont-ils avant tout des anthropologues, qui réfléchissent selon les protocoles et les découpages académiques de la profession, ou bien peuvent-ils développer leurs perspectives de recherche propres, sans copier ces centres d'intérêt préétablis ? Il est fort probable qu'un anthropologue venant d'Asie, d'Afrique ou d'Océanie, même formé « à l'occidentale », sera plus attentif aux traces d'ethnocentrisme cachées dans des conceptualisations prétendument objectives. D'autre part, le fait d'appartenir à deux cultures peut être considéré comme un enrichissement. On sait qu'un écrivain qui n'écrit pas dans sa langue maternelle, ou qui possède plusieurs langues, doit souvent les particularités de son style au phénomène d'*interférence*, un mot qui désigne, en linguistique, les restructurations qui résultent de l'introduction d'éléments étrangers.

D'autres écrits n'appartenant pas à la littérature ethnographique peuvent se révéler précieux. C'est le cas, par exemple, des réflexions métaphysiques des Pandits indiens et, en général de toutes les œuvres littéraires, les écrivains étant les premiers observateurs du social. Les gens qui étaient jusqu'ici les « sujets » des ouvrages écrits par des chercheurs occidentaux lisent ces ouvrages et parfois en écrivent d'autres, ce qui est une évolution positive. En revanche, une tendance quelque peu obscurantiste se manifeste parfois, qui préconise de restreindre le droit de description et d'analyse aux membres de la « communauté » en question. C'est bien évidemment un axiome de fermeture antinomique avec les objectifs à la fois comparatistes et universalistes de l'anthropologie. Certains auteurs « du Sud » proposent aussi leur vision des pays du Nord, mais une forte dissymétrie entre les pays riches, où la recherche est une branche d'activité constituée et financée et les pays dits « émergents », où elle passe pour un luxe, freine ce croisement des regards. Les moyens alloués à la recherche sont si inégalement répartis que de nombreux chercheurs africains, asiatiques, océaniens et sud-américains cherchent refuge dans les universités et instituts occidentaux. Nord ou Sud, Est ou Ouest, un courant vigoureux d'anthropologie contemporaine a définitivement tourné la page de la nostalgie et de la quête des paradis perdus pour essayer de comprendre le monde tel qu'il est. La vision conservatrice du legs culturel, réifiée par le mot « tradition », a favorisé une conception trop simple du changement social, en termes d'antinomies (tradition/modernité). Nous savons aujourd'hui que rares sont les endroits du monde où l'on peut affirmer une autochtonie authentique, que l'ethnicité est plus une relation que la propriété d'un groupe, que l'économie de marché et les institutions étatiques ne sont pas incompatibles avec des structures lignagères, qu'un mouvement de guérilla peut recourir à la transe de possession, que les échanges « globaux » sous forme de traites en tout genre, de migrations, de transferts de biens sur de longues distances et de longues durées ne datent pas de l'invention de la machine à vapeur. Il faut lever le malentendu qui persiste à considérer l'anthropologie soit comme la quête des origines ou des paradis perdus, soit comme l'inventaire des résistances à l'occidentalisation. Le rôle des anthropologues n'est pas de découvrir des groupes inconnus ni de combler les lacunes de l'atlas culturel mondial, mais plutôt de proposer une analyse critique des modes d'expression culturels dans le contexte historique qui leur donne leur sens. Pour cela, ils doivent prendre la mesure des transformations de notre monde

(l'ingénierie génétique, les technologies de l'information, les images numériques) et des défis majeurs qui se posent à lui : la disparité des richesses, les atteintes à l'environnement, les nouvelles pandémies. Les enjeux de l'anthropologie au xxi^e siècle ne portent pas sur la disparition ou la préservation des sociétés dites « traditionnelles », mais sur les relations entre groupes, sur les interactions entre ce qui relève du local, empiriquement observable sur le terrain, et ce qui relève du global ou du mondial. L'ethnographie, méthodologie fondamentale sur laquelle repose l'anthropologie, a quelque chose à dire d'un monde où les groupes de pression virtuels, les réseaux informatiques, les biotechnologies, les flux (de capitaux, de migrants, de messages), les images numériques, percent l'étanchéité, par définition imparfaite, des sociétés et des cultures. Aux confins de l'histoire, de l'anthropologie et de la sociologie, nous avons aussi, aujourd'hui, à réfléchir sur les formes dernières du développement de l'individualisme dans les sociétés occidentales. L'analyse de cet individualisme de consommateur doit prendre en compte l'impact considérable des médias et l'affaiblissement des institutions créatrices de lien social comme la famille, le lignage, le clan, l'État, l'École, et même, malgré de spectaculaires sursauts, la religion. Désormais, l'anthropologie doit nécessairement tenir compte de différentes échelles – locale, nationale et « mondialisée ».

Les sciences humaines ne peuvent faire l'économie d'une analyse contextualisée des relations entre individus dans un groupe donné. On y assiste en effet, à petite ou à grande échelle, à de fréquentes recompositions sociales, à d'incessantes réaffirmations et reconstructions identitaires dont l'expression politique et/ou religieuse, souvent relayée par les médias, devient plus ou moins familière à chacun. La relation et le contexte bougent ensemble, non sans d'apparentes contradictions. L'individualisation des comportements (notamment des comportements de consommation) est concomitante des recompositions identitaires. Celles-ci coïncident avec le développement sans précédent des technologies de communication qui changent la nature de la relation, et aussi de l'extension des espaces déterritorialisés où le symbole fait place au code. On assiste parallèlement à un durcissement des contextes locaux (des particularismes de toutes sortes), à la globalisation des technologies, de l'économie, et à ce que l'on pourrait appeler une planétarisation des consciences. L'humanité prend conscience

d'elle-même, mais les rapports de force et la violence ne cessent de peser sur son devenir. Le monde s'uniformise, mais, aux extrêmes de la richesse et de la pauvreté, les inégalités se creusent. La science accomplit des progrès révolutionnaires aussi bien dans la connaissance de l'univers que dans celle de la vie, mais les religiosités de toutes sortes n'ont jamais été plus prégnantes.

Toutes ces contradictions se donnent à voir et à lire dans les mini-scénarios et les occurrences locales dont le regard anthropologique est plus que tout autre susceptible d'appréhender la logique interne, les déterminants externes et la signification générale.

Bibliographie

Althabe G. et Selim M. , *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Augé Marc , *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, « Critiques », 1994.

Balandier Georges , *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, puf, 1955.

Bonte Pierre et Izard Michel , *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* Paris, puf, 1991, 2^e éd., 1992 ; rééd. « Quadrige », 2000.

Clifford James , *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1997.

Evans-Pritchard E. E (1937)*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* ; trad. franç. : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

Geertz Clifford , *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, 1988.

Godelier Maurice , *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1969.

Héritier Françoise , *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Lévi-Strauss Claude , *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

Sapir Edward , *Anthropologie* Paris, Éd. de Minuit, (1^{re} éd., [éd. orig], 1949), 1967.