

Les notions clés de l'ethnologie

DES MÊMES AUTEURS

- Marie-Odile Géraud, *Regards sur les Hmong de Guyane Française. Les détours d'une tradition*, L'Harmattan, 1996.
- Olivier Leservoisier, *La Question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*, L'Harmattan, 1994.
- (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, 2005.
 - *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques*, en collaboration avec Laurent Vidal (dir.), Paris, Éditions des archives contemporaines, 2007.
 - *Résistances et mémoires des esclavages. Espaces arabo-musulmans et trans-atlantiques*, en collaboration avec S. Trabelsi (dir.), Paris, Karthala et CIRESC, 2014.
- Richard Pottier, *Les motivations des réfugiés indochinois*, p. 85-203, La Documentation française, 1982.
- *Anthropologie du mythe*, Kimé, 1994.
 - *Santé et société au Laos (1973-1978)*, Comité de coopération avec le Laos (CCL), 2004.
 - *Yu di mi hèng. Essai sur les pratiques thérapeutiques Lao*, EFEO, 2007.
 - *Anthropologie du mythe 2*, Kimé, 2012.

MARIE-ODILE GÉRAUD
OLIVIER LESERVOISIER
RICHARD POTTIER

avec la collaboration de Gérald Gaillard

Les notions clés de l'ethnologie

Analyses et textes

4^e édition

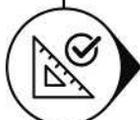
ARMAND COLIN

Ouvrage publié sous la direction de Gilles Ferréol
Illustration de couverture : Roberto Sorin - Shutterstock
Mise en pages : Nord Compo

NOUS NOUS ENGAGEONS EN FAVEUR DE L'ENVIRONNEMENT :



Nos livres sont imprimés sur des papiers certifiés pour réduire notre impact sur l'environnement.



Le format de nos ouvrages est pensé afin d'optimiser l'utilisation du papier.



Depuis plus de 30 ans, nous imprimons 70 % de nos livres en France et 25 % en Europe et nous mettons tout en œuvre pour augmenter cet engagement auprès des imprimeurs français.



Nous limitons l'utilisation du plastique sur nos ouvrages (film sur les couvertures et les livres).

© Armand Colin, 2024 pour cette nouvelle présentation

© Armand Colin, 2016 pour la 4^e édition

Armand Colin est une marque de

Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

www.dunod.com

ISBN 978-2-200-63854-2

Avertissement

Les entrées de tous les chapitres numérotés sont de notre responsabilité commune. Gérald Gaillard, maître de conférences en ethnologie à l'université de Lille I, a assuré la sélection et parfois la traduction de certains des textes que nous citons. Nous le remercions de sa précieuse collaboration.

Les ► renvoient à d'autres entrées de l'ouvrage.

— Sommaire —

Avant-propos	1
--------------------	---

Première Partie

Objet et méthodes

Chapitre 1 – Ethnologie	7
Chapitre 2 – Méthodes I	23
Chapitre 3 – Méthodes II	39
Chapitre 4 – Sociétés traditionnelles	53
Chapitre 5 – Ethnie	67
Chapitre 6 – Ethnocentrisme	81
Chapitre 7 – Culture	95
Chapitre 8 – Acculturation	109

Deuxième Partie

Les principaux courants

Chapitre 9 – Évolutionnisme	125
Chapitre 10 – Diffusionnisme	137
Chapitre 11 – Fonctionnalisme	147
Chapitre 12 – Culturalisme	157
Chapitre 13 – Structuralisme	167
Chapitre 14 – Anthropologie dynamique	177

Troisième Partie
Les grands domaines

Chapitre 15 – Fait social total	187
Chapitre 16 – Parenté	201
Chapitre 17 – Anthropologie politique	231
Chapitre 18 – Segmentarité	255
Chapitre 19 – Stratification sociale	271
Chapitre 20 – Anthropologie économique	285
Chapitre 21 – Milieux et techniques	301
Chapitre 22 – Anthropologie de la religion	319
Chapitre 23 – Mythe	337
Index des noms d'auteurs.....	349
Index des noms d'ethnies et de lieux.....	355
Index thématique.....	359
Table des encadrés.....	365

— Avant-propos —

Cet ouvrage s'adresse à tous ceux qui souhaitent s'initier à l'ethnologie, et plus particulièrement aux étudiants de premier cycle. Bien d'autres ouvrages poursuivent le même objectif (citons notamment, l'excellente *Introduction à l'ethnologie* de Jacques Lombard, publiée dans la même collection), et il ne s'agit naturellement pas pour nous de les concurrencer. Notre ambition est plutôt de les compléter en proposant une nouvelle formule de manuel, directement issue de notre commune expérience pédagogique.

La lecture des grands auteurs représente, sans nul doute, l'une des difficultés majeures auxquelles se heurtent les étudiants qui commencent leur cursus universitaire. Ils hésitent à aborder les textes originaux, ou, lorsqu'ils s'y risquent, sont souvent rebutés par leur complexité apparente, de sorte qu'ils ont tendance à se contenter des commentaires de leurs enseignants ou de ceux qu'ils lisent dans des manuels. C'est seulement à l'occasion des travaux dirigés (lorsqu'ils existent) qu'ils ont parfois la possibilité d'accéder à la littérature ethnologique. D'où le caractère irremplaçable de l'alternance entre cours magistraux et travaux dirigés, dont nul ne contestera l'importance pédagogique.

C'est cette alternance que nous avons voulu reproduire dans le présent ouvrage. Alors que la majorité des manuels existants ont été conçus sur le modèle du cours magistral, nous avons opté pour une formule qui réserve une place de choix au discours des auteurs. Chacune des entrées que nous examinons est, en conséquence, subdivisée en trois parties :

- Un *essai de synthèse* qui a pour but de préparer les étudiants à une lecture critique des œuvres.
- Une *bibliographie* dans laquelle l'étudiant désireux d'approfondir une question trouvera les références indispensables. Par souci pédago-

gique, nous avons privilégié les ouvrages aisément accessibles ou, pour ceux dont l'auteur est étranger, qui sont disponibles en traduction française.

– Enfin, *des extraits de textes originaux*.

Plutôt que de viser à une impossible exhaustivité, nous avons cherché à nous conformer aux principes qui font le succès de la collection *Cursus* : clarté, lisibilité, maniabilité. Le choix des thèmes traités procède donc d'une série de renoncements, dont nous espérons avoir limité l'arbitraire par la priorité que nous avons systématiquement accordée à des notions qui se situent à la croisée des débats actuels entre chercheurs.

Le plan que nous avons suivi est lui-même le produit d'un compromis entre des impératifs didactiques et les exigences d'une présentation raisonnée. Le contenu de la première partie (*Objets et méthodes*) nous paraît aller de soi : dans un ouvrage d'initiation, il faut nécessairement commencer par définir la discipline, décrire ses méthodes les plus essentielles et s'interroger sur les notions qui fondent son existence (ethnie, culture, tradition).

Les intitulés des deuxième et troisième parties (*Les principaux courants* et *Les grands domaines*) étaient quasiment imposés par un usage universitaire avec lequel il eût été difficile de rompre sans semer le trouble dans l'esprit du lecteur. En réalité, la deuxième partie regroupe l'ensemble des entrées qui ont une portée historique tant en ce qui concerne l'histoire de l'ethnologie en France que les grands paradigmes (évolutionnisme, diffusionnisme, fonctionnalisme, culturalisme, structuralisme). Nous nous sommes attachés à montrer que la pensée des grands auteurs relève généralement de plusieurs paradigmes à la fois, ce qui interdit clairement d'assimiler ceux-ci à des « écoles » ou à des « courants de pensée » qui seraient strictement compartimentés.

De même, on trouvera regroupés dans la troisième partie, non seulement des entrées qui sont désignées par des termes appartenant aux langues naturelles, et qui correspondent effectivement à ce qu'on entend habituellement par « domaines disciplinaires » (politique, économie, religion, milieux et techniques), mais aussi des termes qui appartiennent en propre au vocabulaire de l'ethnologie (ou dont la définition en ethnologie s'éloigne considérablement du sens commun) et qui désignent des objets construits par la réflexion anthropologique (mythe, segmentarité, stratification sociale). En guise d'entrée en matière, la notion de « fait social total » permet de souligner l'interdépendance de ces divers domaines ou objets.

Le choix des textes présentés¹ repose pareillement sur des renoncements ou sur des compromis. Parfois, nous avons retenu des extraits tirés des grands classiques de la discipline, ceux qui sont inévitablement mentionnés durant les cours, mais auxquels les étudiants ne prennent pas toujours soin de se reporter. Parfois, au contraire, nous avons sélectionné des extraits d'ouvrages rares, ou inédits en France, auxquels il nous paraissait urgent de donner la place qu'ils méritent dans l'enseignement. Dans tous les cas, nous avons cherché à illustrer les points de vue, souvent contradictoires, des différents auteurs cités, ou les aspects complémentaires de la pensée d'un même auteur.

Plusieurs index complètent enfin ce manuel pour offrir aux étudiants, à la recherche d'informations sur tel ou tel auteur ou sur telle ou telle notion, la possibilité d'une consultation rapide.

1. Pour des raisons de lisibilité, les notes figurant dans les textes originaux ont été supprimées dans les extraits que nous en donnons.

Première Partie

Objet et méthodes

Chapitre 1

Ethnologie

L'ethnologie est le plus souvent associée à la science des sociétés exotiques. Les recherches récentes, en milieu urbain, par exemple, n'ont pas totalement invalidé cette idée bien ancrée dans le sens commun : tout au plus, le grand public a-t-il vu dans ces entreprises une manière amusante de « tribaliser » les populations occidentales. Mais rien ne sert de dénoncer l'archaïsme de cette représentation de la discipline si ce n'est pour répondre à la question faussement simple : qu'est-ce que l'ethnologie ? *A priori*, l'ethnologie semblerait bien être la conjonction entre un objet d'étude privilégié, les sociétés traditionnelles, une méthode, l'enquête prolongée de terrain, mais surtout des problématiques classiques concernant par exemple le rituel et la croyance, les structures de parenté ou l'organisation sociale. Des études sur la signification des mythes amérindiens, ou la structure clanique dans une tribu africaine seront spontanément reconnues comme ethnologiques. Mais on ne peut se contenter d'un tel implicite : les recherches et les approches reconnues comme ethnologiques dépassent désormais très largement le domaine classique et clairement identifié de la discipline. Rien n'interdit non plus que d'autres sciences sociales, telle la sociologie, ne travaillent sur le rituel ou les Nambikwara. Et l'ethnologie partage avec bien d'autres disciplines la plupart des paradigmes scientifiques qu'elle met en œuvre. La question reste donc entière de caractériser sur le plan théorique et méthodologique l'ethnologie, d'autant plus que le développement de la discipline s'est ancré dans des contextes nationaux divers et des traditions de pensée spécifiques.

L'intérêt pour les sociétés lointaines ne s'est pas nécessairement traduit par un questionnement anthropologique. En Occident, des récits

de voyage et des expositions d'objets exotiques ont existé bien avant que n'émerge un champ scientifique dévolu aux sociétés traditionnelles. Par ailleurs, les recherches que les folkloristes européens menaient au XIX^e siècle sur les sociétés paysannes n'étaient pas toujours clairement associées à l'ethnologie balbutiante : elles obéissaient à une tradition intellectuelle propre, avaient fait l'objet d'investigations fort anciennes (parfois depuis le XVIII^e siècle) et se développaient dans le cadre de sociétés savantes et de publications spécialisées. Par la suite, ces études folkloriques ont pu apparaître – avec maintes réserves – comme prémices de l'ethnologie rurale européenne, mais leurs auteurs s'étaient dotés d'un projet qui n'accordait que peu de place aux populations lointaines. La tradition allemande a d'ailleurs conservé deux termes distincts pour distinguer la *Volkskunde*, domaine strictement réservé aux peuples germaniques, de la *Völkerkunde*, ou étude des peuples primitifs, que la France avait nommée ethnologie (sur les traditions ethnologiques comparées en France et en Allemagne, cf. Chiva et Jeggle, 1987).

En outre, la discipline s'est institutionnalisée de manière différente en milieu anglo-saxon et en France. Alors que se constituait très tôt un domaine d'étude distinct aux États-Unis, sous l'influence de F. Boas qui devint en 1899 titulaire d'une chaire d'anthropologie (réunissant anthropologie physique et anthropologie sociale et culturelle), l'ethnologie ne s'est autonomisée que bien plus tard en France. M. Mauss que l'on considère à juste titre comme le fondateur de l'ethnologie en France était rattaché à l'école de sociologie durkheimienne. Le premier organisme officiel de recherche ethnologique, l'Institut d'Ethnologie, fut fondé en 1925 et il fallut attendre 1943 pour que soit créée la première chaire d'ethnologie générale en France, que devait occuper M. Griaule à la Sorbonne. Ethnologie ou folklore, ethnologie ou anthropologie, anthropologie ou sociologie, société primitive ou société moderne, population exotique ou population proche, toutes ces interrogations étaient déjà en germe dans l'histoire des premiers pas de la discipline : les choix qui en découlèrent furent davantage résolus, du moins à titre provisoire, en fonction de traditions intellectuelles et de considérations institutionnelles que de réelles options épistémologiques.

L'ethnologie, science des sociétés primitives ?

Historiquement, l'objet de l'ethnologie s'est donc constitué autour de l'étude des « sociétés primitives » qui, depuis la Renaissance (époque par excellence de la découverte de nouveaux continents et de nouveaux

peuples), se sont vues opposées, sous différents vocables, aux sociétés « civilisées ». De cette vision dualiste des sociétés naissent les disciplines sociologique et ethnologique, censées étudier respectivement les sociétés complexes (ou modernes) et traditionnelles.

L'ethnologie a longtemps constitué un moyen d'approche tout à fait privilégié des sociétés primitives. Ces dernières ne pouvant offrir de vastes corpus écrits ni, bien souvent, de vestiges archéologiques monumentaux, furent délaissées par une tradition érudite tournée vers l'étude des « grandes civilisations », anciennes ou contemporaines (arabe, chinoise, indienne, etc). Seule ou presque (faisons une mention particulière pour la linguistique) l'ethnologie, avec ses méthodes d'investigation particulières, permettait d'appréhender des sociétés traditionnelles qui accédaient ainsi, non sans bouleverser l'état des connaissances, au statut d'objet scientifique. Si l'ethnologie fut à ses débuts la science des populations exotiques, c'est aussi en tant qu'elle proposait un des rares discours savants sur ces populations.

Aujourd'hui, l'objet de l'ethnologie tel qu'il a été déterminé par une tradition historique se révèle, à plus d'un titre, inopérant pour définir la discipline. En premier lieu, se pose la question de sa limitation à des sociétés dont l'unité fait pour le moins problème, au point que G. Lenclud a pu dire, récemment, non sans ironie, que « la seule propriété commune à toutes les sociétés primitives est d'avoir été étudiées par les ethnologues » (Lenclud, 1986 : 154). En second lieu, l'orientation récente des anthropologues vers l'étude des sociétés complexes, notamment dans les domaines de l'anthropologie urbaine et industrielle, a remis en cause un objet circonscrit aux sociétés traditionnelles. Enfin, les phénomènes de « mondialisation » ont mis à mal toute tentative de définition de la discipline sur un plan géographique, en confirmant la nécessité de ne plus analyser les sociétés de la tradition comme des isolats culturels, au profit de l'étude de l'articulation du local et du global, devenue l'une des données majeures des recherches anthropologiques (Appadurai, 1990).

Si les ethnologues s'accordent à ne pas considérer ces deux types de société comme différents par essence, certains restent cependant attachés à l'objet traditionnel de la discipline au nom de l'altérité. L'expérience de l'altérité, au cœur de la démarche ethnologique, est habituellement perçue comme la condition préliminaire de la distanciation de l'observateur : confronté à une société étrangère, il serait ainsi plus à même d'objectiver la réalité sociale. C'est à ce titre qu'A. Testart (1986) estime que l'objet de l'anthropologie doit relever fondamentalement de l'étude des « sociétés primitives », les plus distantes des nôtres. Il en arrive ainsi à s'interroger négativement sur le développement

croissant des recherches menées dans les « sociétés complexes » qui, selon lui, donne une image évanescence de l'anthropologie et menace l'objet traditionnel de la discipline. Une telle position est pour le moins équivoque car elle laisse entendre que l'altérité serait la propriété intrinsèque d'un certain type de société, alors qu'elle ne peut en aucun cas se définir géographiquement. Certes, l'altérité n'est pas toujours vécue avec la même intensité : enquêter sur le milieu des hautes classes n'aura pas les mêmes incidences qu'étudier des groupes de chasseurs-cueilleurs dont l'univers symbolique et les modes d'organisation sont très éloignés des nôtres. Mais cette altérité reste en définitive relative aux acteurs en présence. Elle ne peut donc raisonnablement servir à délimiter un objet, qui serait ainsi identifié à un type de société, et encore moins à maintenir un découpage disciplinaire entre ethnologie et sociologie selon lequel l'ethnologue travaillerait dans une société étrangère et le sociologue dans sa société d'origine. Comme le remarque G. Lenclud, prétendre le contraire signifierait « qu'il n'est de "bonne" altérité qu'ethnique et que l'objet de l'anthropologie serait les seules sociétés ethniquement autres » (Lenclud, 1986 : 155), ce qui – on en conviendra avec lui – est pour le moins réducteur de la notion d'altérité. Une telle vision arbitraire reviendrait ainsi, pour reprendre l'exemple donné par R. Delière (1992 : 112), à qualifier de « sociologiques » les travaux de l'ethnologue indien Srinivas sur son pays, du simple fait de sa nationalité ! Mais la délimitation de l'objet de la discipline aux seules sociétés traditionnelles s'avère surtout problématique au regard du projet de l'anthropologie dont la finalité est de penser et de comprendre l'unité de l'homme à travers la diversité des cultures, de toutes les cultures... C'est à ce titre que l'étude des sociétés complexes participe, à part entière, du projet de l'anthropologie (Lenclud, 1986).

Ethnographie, ethnologie, anthropologie : trois termes pour une même discipline ?

L'ethnographie désigne la transcription des données premières sur le terrain. Elle est le plus souvent considérée comme la phase initiale de toute recherche ethnologique. La triade ethnographie, ethnologie, anthropologie correspondrait ainsi à des étapes méthodologiques clairement dissociées, premièrement observation et description (ethnographie), deuxièmement interprétation des données (ethnologie), enfin généralisation et comparaison (anthropologie). La réflexion scientifique ne peut évidemment pas être sériée de la sorte : toute ethnographie est déjà ethnologie, toute observation déjà interprétation. Les ethnologues

se sont depuis longtemps départis d'une représentation aussi simplificatrice du partage – en réalité impossible – des « tâches » scientifiques. Mais les trois termes continuent d'être utilisés pour signifier la forme particulière que prendra, à un moment précis, le travail ethnologique : on parlera encore par exemple d'ethnographie pour caractériser le terrain, et d'ethnologie ou d'anthropologie pour insister sur l'effort d'explicitation de l'apport théorique de la recherche.

Nous avons utilisé jusqu'à présent de manière indistincte ethnologie et anthropologie, conformément à l'usage en France, en négligeant ainsi la définition spécifique qui pourrait être apportée à ces deux termes. Ethnologie et anthropologie méritent toutefois d'être précisées et rapportées en l'occurrence à deux traditions scientifiques : l'une française, l'autre anglo-saxonne. L'anthropologie se définit étymologiquement comme science de l'homme. Par anthropologie, on entend à la fois des disciplines telles que l'anthropologie physique ou étude des caractères somatiques généraux ou distinctifs des êtres humains, et l'anthropologie sociale ou culturelle. Le Musée de l'Homme en France procède de cette vision totalisante. Il est constitué de trois départements : préhistoire, anthropologie (c'est-à-dire précisément anthropologie physique) et ethnologie, qui sont censés rendre compte de la diversité humaine, et surtout permettre l'étude des populations à tradition orale ou dépourvues de corpus écrit, échappant par conséquent aux études historiques. En France, le terme ethnologie fut largement utilisé, depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'au début des années cinquante, comme science des sociétés primitives ; on eut tendance à réserver anthropologie pour désigner plus précisément l'anthropologie physique. En milieu anglo-saxon, ce fut au contraire le mot anthropologie, avec sa connotation globalisante, qui fut systématiquement privilégié, l'ethnologie se limitant à l'étude spéculative de l'histoire des peuples telle que l'avaient pratiquée notamment les évolutionnistes. L'anthropologie britannique qui manifesta un intérêt tout particulier pour les institutions politiques et l'organisation sociale des sociétés traditionnelles, notamment celles soumises à l'administration coloniale, fut fréquemment qualifiée de sociale, tandis que l'anthropologie américaine, marquée par le culturalisme et l'étude de personnalités culturelles, était désignée comme culturelle. Cette distinction n'est en rien fondamentale, mais reflète plutôt les orientations particulières qui furent celles des ethnologies britannique et américaine à une période donnée de leur histoire.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, sous l'influence de la tradition anglo-saxonne, l'usage du terme anthropologie sociale se répandit en France. Deux personnalités éminentes, C. Lévi-Strauss et

G. Balandier, y contribuèrent mais pour des raisons quelque peu différentes. Pour Balandier, il s'agissait avant tout de se défaire de la connotation péjorative d'une ethnologie trop identifiée à la science des seules sociétés primitives et qui avait par ailleurs à se défendre d'une histoire liée à celle de la colonisation. En cherchant à rompre avec les idées reçues de l'ethnologie sur les populations dites traditionnelles, en se proposant de mettre au cœur de la réflexion les bouleversements sociaux induits en Afrique par la décolonisation, Balandier fut amené à qualifier son travail d'anthropologie dynamique et politique. Pour Lévi-Strauss, l'utilisation du terme anthropologie correspondait à la volonté de mettre sur pied un projet intellectuel de vaste envergure visant à l'étude comparative de l'Homme en société. Anthropologie semblait plus à même de restituer l'ambition théorique et la vocation généraliste de ce programme (Lévi-Strauss, 1958).

À l'heure actuelle, les termes ethnologie, anthropologie ou anthropologie sociale sont à peu près synonymes. Le fait d'utiliser l'une ou l'autre de ces dénominations, ou de se définir comme simple « ethnographe », correspond à des enjeux de distinction ayant cours à l'intérieur même du champ disciplinaire, qui peuvent varier selon les circonstances ou les positions théoriques, thématiques, voire institutionnelles, propres à chaque chercheur, mais qui ne remettent pas en cause fondamentalement l'unité de la recherche ethnologique, ou si l'on préfère, anthropologique.

La question de la méthode

Ethnologie et sociologie

En délimitant, de manière contestable et contestée comme nous l'avons montré, un objet spécifiquement dévolu à l'ethnologie : les sociétés traditionnelles, une frontière institutionnelle fut dressée entre deux disciplines voisines, l'ethnologie et la sociologie. La question d'une méthode particulière à l'ethnologie pose à nouveau le problème d'une distinction entre l'ethnologie et les autres disciplines, et tout spécialement la sociologie. L'ethnologie procéderait selon une démarche qualitative, s'inscrivant dans la durée, que Malinowski a désignée comme observation participante. Ce travail de terrain qui serait l'apanage des ethnologues dissocierait ceux-ci, de manière définitive, des sociologues plus enclins à utiliser des méthodes quantitatives. Cette dualité peut-elle être maintenue à l'issue d'un examen des méthodes réellement mises en œuvre par les deux disciplines ? Une discipline peut-elle d'ailleurs se caractériser par ses outils méthodologiques ?

Remarquons qu'effectivement l'ethnologie se nourrit d'observations minutieuses : les anthropologues s'accordent à dire que le souci du détail est indissociable de la pratique anthropologique. L'ethnologie ne peut toutefois pas se réduire à une ethnographie, si fine soit-elle, de même qu'elle n'a pas le monopole d'une recherche empirique détaillée. Par ailleurs, la distinction entre le « qualitatif ethnologique » et le « quantitatif sociologique » trouve de nombreux contre-exemples : les sociologues sont en effet loin de se limiter à l'utilisation de données chiffrées. En témoigne l'école de Chicago qui, dès le lendemain de la Première Guerre mondiale, a utilisé la technique des récits de vie pour étudier les groupes sociaux de petite dimension. Inversement, certains anthropologues travaillant sur la parenté ont été amenés à utiliser la statistique pour mieux définir au sein de vastes échantillons de populations les traits caractéristiques des alliances matrimoniales.

Il semble donc que la distinction entre sociologie et ethnologie soit avant tout à rechercher dans une tradition intellectuelle et institutionnelle. D'aucuns suggèrent que ce qui différencie l'ethnologue du sociologue serait que, dans l'ensemble, ils ne se réfèrent pas aux mêmes figures intellectuelles. Ce n'est guère pertinent : rappelons que de nombreux auteurs peuvent être légitimement revendiqués par les deux disciplines. En outre, l'évolution récente de ces deux sciences sociales, marquées par le développement accru des secteurs de spécialité (l'urbain, la santé, le développement, etc.), ne fait que favoriser leur rapprochement. Un anthropologue urbain entretiendra, selon toute vraisemblance, plus de liens avec un sociologue travaillant sur le même thème qu'avec un anthropologue spécialisé dans un autre domaine de recherche. Il reste que ce découpage institutionnel loin d'être anodin est un principe actif qui trouve notamment sa source dans les intérêts que chaque discipline poursuit afin de préserver son autonomie (fût-elle relative) pour revendiquer des postes de recherche, des crédits, des bourses...

Peut-on caractériser l'ethnologie ?

Il est sans doute imprudent de vouloir dresser la liste des acquis d'une discipline aussi jeune que l'ethnologie qui a heureusement prouvé à maintes reprises sa vitalité en remettant en cause les idées qu'elle avait faites siennes. Un des premiers mérites de l'ethnologie est d'avoir démontré que le grand partage entre sociétés complexes et sociétés simples était factice car toutes les sociétés ont égale dignité à faire l'objet d'une investigation scientifique. L'ethnologie procède parfois

de manière comparative, mais en aucun cas dans le but de déceler des formes « simples » d'organisation ou de représentation – ce qui laisse entière toutefois la question de la spécificité de la modernité occidentale, à laquelle les anthropologues ont contribué à leur manière. Les diverses cultures sont autant de modalités singulières d'appréhender le monde. On ne peut ni les hiérarchiser, ni les réduire les unes aux autres. L'humanité apparaît à la fois comme plurielle et une : tous les phénomènes culturels sont intelligibles. Ainsi s'explique la vocation universaliste caractéristique de l'ethnologie : comprendre toutes les formes de sociétés existantes ou ayant existé, dans un respect sans faille du relativisme culturel.

L'ethnologie a mis souvent l'accent sur la longue durée. La reproduction sociale, qu'elle s'effectue ou non à l'identique, s'inscrit dans une forme de continuité culturelle. Comme l'a montré, entre autres, M. Sahlins, la manière même dont change une culture est une des modalités de son maintien et de sa reproduction. Les ethnologues peuvent privilégier les études synchroniques, mais l'idée qu'une culture perdure dans sa spécificité reste un des principes souvent implicites de la discipline. Il n'est pas jusqu'à l'analyse des processus d'occidentalisation qui n'en soit une illustration. Les ethnologues se sont ainsi souvent inquiétés de l'impact de la diffusion des valeurs occidentales sur leur objet d'étude privilégié. Déjà, E. Evans-Pritchard pensait que les sociétés traditionnelles au contact de l'Occident « se transforment si rapidement qu'il faut les étudier maintenant avant qu'elles ne puissent plus l'être » (Evans-Pritchard, 1969: 16-17). Plus récemment, A. Testart considérait que l'anthropologie traverse une crise en raison de « la destruction des sociétés primitives due à la colonisation et à l'introduction des rapports commerciaux, monétaires et capitalistes dans ces sociétés » (Testart : 1986, 148). Mais ces bouleversements, bien que réels (certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs de Nouvelle-Guinée ou d'Amazonie ont dû subir, en l'espace de quelques décennies, des changements qui avaient demandé plusieurs générations pour être acceptés ailleurs), ne conduisent pas fatalement à la disparition de ces sociétés. Les recherches sont de plus en plus nombreuses à montrer que la mondialisation n'a pas abouti à une uniformité culturelle mais que les valeurs et modèles occidentaux font l'objet d'une appropriation spécifique, permettant d'exprimer encore des singularités culturelles. Aussi, loin d'être menacée, l'ethnologie apparaît-elle plus que jamais d'actualité en raison des recherches que ces mutations culturelles inspirent, mais également du développement de ce qu'il est convenu d'appeler les nouveaux objets de l'anthropologie, relatifs à l'étude des sociétés complexes (Althabe *et alii* : 1995).

L'approche ethnologique tend, par ailleurs, à envisager les phénomènes sociaux en insistant particulièrement sur deux de leurs caractéristiques essentielles : leur nature partiellement inconsciente et leur dimension symbolique. Cela explique l'intérêt des anthropologues pour des formes de la vie sociale particulièrement expressives de l'activité symbolique (par exemple mythes et rituels), mais aussi le regard spécifique qu'ils portent sur l'ensemble des manifestations de la vie sociale envisagée dans sa dimension symbolique, ses différents niveaux de signification tout autant que sur l'incorporation et le vécu du fait culturel par les acteurs. À ce titre, comme le signalait Lévi-Strauss dans son commentaire de l'œuvre de Mauss, la vocation totalisante de l'ethnologie s'exprime aussi en ce qu'elle tente de saisir à la fois les phénomènes collectifs et les expressions individuelles de la vie sociale (Lévi-Strauss, 1950).

Mais c'est sans doute l'expérience de l'altérité qui reste une des données essentielles de la démarche ethnologique. L'ethnologie consiste en une expérience humaine, celle de l'altérité du terrain, où l'anthropologue est confronté à un environnement dont les paramètres relationnels sont bouleversés. Cette distance de l'ethnologue à son objet d'étude est une des conditions de l'acquisition d'un regard critique nécessaire à la compréhension de l'Autre, mais aussi de soi – regard qui constitue l'un des apports majeurs de la discipline.

Précisons toutefois qu'aucune de ces caractéristiques n'est le strict apanage de l'ethnologie. La sociologie bien sûr, mais également la psychanalyse, la linguistique ou l'histoire, peuvent à bon droit se revendiquer des mêmes principes. La spécificité de l'ethnologie, dans sa diversité, tient plutôt à la conjonction de ces impératifs de recherche. Ainsi se sont élaborées des problématiques propres qui constituent la tradition intellectuelle et institutionnelle d'une discipline dont les frontières restent mouvantes et qui continue de progresser par emprunts et ruptures théoriques successifs, afin de constituer un savoir cumulatif et critique sur l'être culturel et social.

Références bibliographiques

- AFFERGAN F. (1987), *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- (dir.) (1999), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF.
- ALTHABE G., FABRE D., LENCLUD G. (éd.) (1995), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH.
- APPADURAI A. (1990), « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Public Culture*, 2, p. 1-24.

- BARLEY N. (1992), *Un anthropologue en déroute*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en langue anglaise : 1983).
- BONTE P. et IZARD M. (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- CHAGNON N. (1968), *Yanomamö, the Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.) (1987), *Ethnologies en miroir : la France et les pays de langue allemande*, Paris, MSH.
- COPANS J. (1974), *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspéro.
- DELIÈGE R. (1992), *Anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, De Boeck.
- EVANS-PRITCHARD E. E. (1969), *Anthropologie sociale*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en langue anglaise : 1950).
- LABURTHE-TOLRA P. et WARNIER J.-P. (1993), *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF.
- LEACH E. (1980), *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard.
- LENCLUD G. (1986), « En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », in *L'Homme, Anthropologie : état des lieux*, Paris, Navarin/Le Livre de poche, p. 151-161.
- LÉVI-STRAUSS C. (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.
- (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOMBARD J. (1994), *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Armand Colin.
- MENGET P. (1996), « Anthropologie », in CANTO-SPERBER M. et FAGOT-LARGEAU A. (éd.), *Dictionnaire de l'éthique et de la philosophie morale*, Paris, PUF, p. 64-71.
- PANOFF M. et F. (1968), *L'Ethnologue et son ombre*, Paris, Payot.
- 1977, *Ethnologie : le deuxième souffle*, Paris, Payot.
- TESTART A. (1986), « L'objet de l'anthropologie sociale », in *L'Homme, Anthropologie : état des lieux, op. cit.*, p. 147-150.

► *Culture. Ethnocentrisme. Évolutionnisme. Fait social total. Méthodes I et II. Sociétés traditionnelles. Structuralisme.*

— Textes —

Ethnologie et altérité : c'est autour de ce thème qu'est centré le premier extrait choisi.

On s'imagine volontiers que l'entrée en scène des jeunes élites cultivées du tiers-monde va arracher l'ethnologie aux divagations de l'adolescence, et lui donner enfin ce sérieux qui est la marque d'une science adulte : en contact dès sa naissance avec la réalité locale et menant l'enquête dans sa langue maternelle, le chercheur africain ou asiatique devrait remplacer avantageusement son prédécesseur européen, toujours un peu désarmé dans un monde qui n'est pas le sien. C'est supposer par là que l'ethnologie se définit par son objet quand il faudrait une bonne fois reconnaître qu'elle n'a pas d'objet propre, mais possède sa raison d'être dans une certaine relation à la réalité étudiée. Si elle se tourne de préférence vers les populations dites primitives, c'est surtout que cette relation repose alors sur le plus grand écart possible...

M. et F. Panoff, 1968, *L'Ethnologue et son ombre*, Paris, Payot, p. 37.

A. Testart est résolument tourné vers l'étude des sociétés dites primitives. C'est à ce titre qu'il a défendu l'objet traditionnel de l'ethnologie dans un court article de la revue *L'Homme*. Partant du constat que l'ethnologie traverse une crise, il considère deux alternatives possibles :

Soit on conserve l'objet et on abandonne la méthode ; soit on conserve la méthode et on abandonne l'objet.

La première est toujours théoriquement possible. Même si les sociétés traditionnellement étudiées par l'anthropologie sont mortes, elles n'en existent pas moins comme objets scientifiques, sinon l'histoire n'existerait pas en tant que discipline [...] L'engagement dans cette voie suppose un changement de méthode, il implique une reconversion sans aucun doute difficile mais aussi créatrice, puisqu'il s'agit d'inventer de nouveaux moyens d'investigation à partir de données qui se présentent différemment.

C'est la seconde voie qui, comme on sait, est suivie majoritairement ; on assiste à un redéploiement des anthropologues sur le territoire de la métropole, à l'essor d'une anthropologie urbaine et industrielle de la France [...] S'il est vrai qu'il devient difficile de maintenir l'objet traditionnel de l'anthropologie comme objet d'étude, n'est-ce pas une solution de facilité que d'en susciter de nouveaux ? Ou bien s'agit-il d'une fuite ? [...] Qu'est-ce à dire sinon que l'anthropologie fait problème ? Elle devient certes, de par la fonction critique qu'elle peut assumer, un lieu d'où les questions viennent aux autres disciplines. Mais un lieu évanescent, et de moins en moins définissable [...]

Si la tendance qui pousse vers ces nouveaux objets, déjà très forte, venait à s'accroître, elle conduirait inévitablement à l'abandon de l'objet traditionnel de l'anthropologie. Cette évolution serait catastrophique parce qu'ainsi disparaîtraient tout d'abord les interrogations et problématiques qui lui sont liées, ensuite le projet même d'une science générale de la société, projet qui, on ne le soulignera jamais assez, ne peut avoir de sens que s'il prend en compte les sociétés les plus étrangères aux nôtres : ces sociétés « autres », ou encore ces sociétés « sauvages » qui ont toujours constitué, comme en un autre domaine la folie, un scandale pour les nôtres.

A. Testart, 1986, « L'objet de l'anthropologie sociale », *L'Homme, Anthropologie : état des lieux*, p. 149-150.

Dans le même numéro de la revue *L'Homme*, G. Lenclud répond à Testart, par une critique en règle de l'objet traditionnel de la discipline. Après avoir montré que les sociétés que l'on qualifie de « traditionnelles » ne sont pas homogènes, Lenclud affine sa réflexion en affirmant que le critère d'altérité, selon lui, ne saurait suffire à défendre un champ de recherche privilégié.

On nous objectera sans doute que point n'était besoin d'enfoncer des portes aussi ouvertes et que les sociétés qui sont l'objet de l'anthropologie [...] ne se laissent nullement circonscrire par des attributs intrinsèques mais par leur seul éloignement d'avoir la nôtre, par leur altérité. Cependant, si le privilège accordé par l'ethnologie aux sociétés autres était plus que de méthode et si, pour tout dire, la première était liée aux secondes, et aux secondes seules, par une complicité touchant à la substance la plus intime de son projet intellectuel, il faudrait en tirer une conclusion qui ne serait pas aisément admise par ceux-là mêmes qui soutiennent un tel point de vue. Cette conclusion découle du statut épistémologique de la distance telle qu'elle est envisageable à partir de la subjectivité du sujet observateur : c'est que l'altérité, donnée par définition relative, ne saurait mieux que la primitivité supposée délimiter des objets concrets d'étude. Comme le rappelle C. Lévi-Strauss (1950, XXIX) : « Toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre propre société autre que celui dont nous relevons est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas, est objet. » Il est alors mal venu de s'inquiéter de la disparition progressive des objets ethnologiques, sauf à considérer qu'il ne sera bientôt plus, nulle part, pour un Je quelconque d'Autre véritable. Mais l'anthropologie ne serait pas, dans ce cas, seule en péril. Ou bien, peut-être, faudrait-il comprendre qu'il n'est de « bonne » altérité qu'ethnique et que l'objet de l'anthropologie serait les seules sociétés ethniquement autres. On admettra qu'il s'agit là d'une singulière réduction de la notion d'altérité.

G. Lenclud, 1986, « En être ou ne pas en être... », *op. cit.*, p. 155.

Lenclud poursuit en légitimant les nouveaux objets de l'anthropologie au regard du projet de la discipline.

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

Or, à cette condition expresse que l'expérience observée soit soumise aux mêmes problématiques, on voit mal pourquoi s'interroger sur les mécanismes de l'alliance dans les sociétés proche-orientales serait de l'anthropologie tandis que n'en serait pas l'étude du mariage dans une société balkanique ou pyrénéenne [...]

De deux choses l'une, finalement : ou bien il existe une différence de nature entre des sociétés qui seraient les unes complexes (ou plus complexes), les autres élémentaires [...] et dans ce cas il importe, outre de le vérifier, d'en tirer la conclusion logique, à savoir la nécessité de les étudier les unes et les autres pour constituer une science des sociétés en général ; ou bien les sociétés humaines ne se distribuent pas selon un critère de complexité univoque et il n'y a pas lieu, alors, d'exclure certaines, fût-ce provisoirement, du champ d'une anthropologie générale sous des prétextes de méthode.

Ibid., p. 157-160.

Le texte suivant a le mérite de montrer les difficultés que rencontre l'ethnologue sur le terrain. Si l'expérience de l'altérité est riche d'enseignements, elle se révèle, en effet, souvent douloureuse. Le récit de l'ethnologue américain, N. Chagnon, de son arrivée chez les populations yanomami d'Amazonie, est à cet égard un classique.

Mon premier jour sur le terrain illustre pour moi ce que mes professeurs voulaient dire lorsqu'ils parlaient de choc culturel. J'avais eu la vision d'une entrée dans un village où j'allais découvrir cent vingt-cinq faits sociaux s'agitant et s'interpellant par leurs termes généalogiques, partageant leur nourriture... Chacun attendant que je recueille sa généalogie. Je m'inquiétais de gagner leur amour ; je voulais qu'ils m'aiment et qu'ils m'adoptent dans leur système de parenté et genre de vie [...] Alors que je cheminai sur la piste amenant au village, je m'excitais terriblement à l'idée de rencontrer mes premiers Indiens. Je levais les yeux et suffoquais à la vision d'une douzaine d'hommes, gros, nus, sales et hideux. Leur chique de tabac placée entre les dents et les lèvres inférieures les rendait plus affreux encore et des coulées de sécrétions verdâtres et visqueuses ruisselaient ou pendaient de leur nez. Nous arrivions au village alors que les hommes s'étaient réciproquement soufflé dans les narines des drogues hallucinogènes. L'un des effets secondaires de cette pratique est que le nez coule. Le mucus est saturé de poudre verte et les Indiens le laissent dégouliner. Ma découverte suivante fut une douzaine de chiens miteux et sous-alimentés, grognant, aboyant, menaçant mes jambes, m'entourant comme si j'allais être leur prochain repas [...] Je méditais sur la sagesse d'avoir décidé de rester une année et demie avec une tribu avant même

d'avoir vu à quoi ses membres ressemblaient. Je n'ai pas honte d'admettre que si j'avais eu un moyen diplomatique de repartir, j'aurais immédiatement abandonné mon travail de terrain.

Et d'ajouter :

Enfin, se pose le problème d'être seul et séparé des siens, et de sa famille. J'essayais de surmonter ceci en recherchant un peu d'amitié chez les Indiens. Ceci ne fit que compliquer les choses car tous mes amis usèrent simplement de ma confiance pour avoir accès à ma cache d'outils de métal et de biens d'échange, et me pillèrent [...] La perte de mes possessions m'ennuyait moins que le choc de constater que je n'étais, pour la plupart, qu'une source de biens désirables [...] La chose qui m'irritait le plus était les incessantes, passionnées et agressives demandes que m'adressaient les Indiens [...] Nuit et jour durant pratiquement la totalité de mon séjour chez les Yanomamö, je fus poursuivi par des requêtes telles que « Donne-moi ton couteau, je suis pauvre ! », « Si tu ne m'emmènes pas avec toi lors de ton prochain voyage à Widokaiya-teri, je trouverai ta pirogue ! », « Prête-moi ta lampe que je puisse aller chasser cette nuit ! », « Donne-moi des médicaments, ça me gratte partout ! », « Donne-moi une hache ou je forcerai ta hutte lorsque tu seras en visite et t'en volerai une ! » Jour après jour, mois après mois, je fus bombardé par de telles demandes, jusqu'au moment où je ne pouvais plus supporter la vue d'un Indien [...] Il fut difficile de s'ajuster au fait que les Yanomamö refusent d'accepter un « non » comme réponse s'il n'est pas prononcé agressivement, avec passion et intimidation [...] Après six mois, le niveau de sollicitation devint tolérable dans le village où j'avais mon quartier général. Les Indiens et moi nous étions ajustés les uns aux autres, et ils savaient quoi attendre en termes d'exigence de leur part pour des biens, des faveurs et des services.

N. Chagnon, 1968, *Yanomamö, the Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 4-9 (traduction de G. Gaillard).

C'est aussi sur un terrain amazonien, chez les Achuar, qu'A.-C. Taylor et P. Descola ont travaillé. Dans le long récit de cette expérience, P. Descola trace un portrait en pied de l'ethnologue qui mérite réflexion.

Le métier d'ethnologue présente un curieux paradoxe. Le public le perçoit comme un passe-temps d'explorateur érudit [...] Notre univers familier, c'est moins la steppe, les jungles ou les déserts que la salle de cours et le combat nocturne avec la page blanche [...] Dans une formation vouée pour l'essentiel à la pratique ludique des humanités, rien ne prépare l'ethnographe néophyte à ces épisodes de camping inconfortable en quoi certains veulent voir la marque distinctive de sa vocation. Si une telle vocation existe, elle naît plutôt d'un sentiment insidieux d'inadéquation au monde, trop puissant pour être heureusement surmonté, mais trop faible pour conduire aux grandes révoltes. Cultivée depuis

l'enfance comme un refuge, cette curiosité distante n'est pas l'apanage de l'ethnologue ; d'autres observateurs de l'homme font d'elle un usage plus spectaculaire en la fécondant par des talents qui nous font défaut : mal à l'aise dans les grandes plaines de l'imaginaire, il nous faut bien passer par cette obéissance servile au réel dont sont affranchis les poètes et les romanciers. L'observation de cultures exotiques devient alors une manière de substitut : elle permet à l'ethnologue d'entrer dans le monde de l'utopie sans se soumettre aux caprices de l'inspiration. En canalisant dans les rets de l'explication rationnelle une volonté de puissance quelque peu velléitaire, nous pouvons ainsi nous approprier par la pensée ces sociétés dont nous ne saurions influencer la destinée.

P. Descola, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, p. 34.

L'ensemble des questions morales que soulève l'exercice de l'anthropologie est un thème qui a fait couler beaucoup d'encre. Il a été traité, entre autres, par P. Menget lors de son évocation du code d'éthique de l'*American Anthropological Association*.

Comme le dit l'un de ses rédacteurs, le code de 1971 était « un modèle éthique exemplaire et prudent [...] document éveillant la conscience plutôt que mécanisme de répression ou de dissuasion » [...] Il stipulait le respect de la dignité et de l'intimité de ceux que l'on étudie, la responsabilité à leur égard et, en cas de conflit, la priorité de la protection de leurs intérêts, prohibait toute recherche clandestine ou sujette à des restrictions de publication, soumettait d'éventuelles fautes (ou manquements) à responsabilité devant les communautés étudiées – ou les collègues – au jugement de l'association, avec toutes les garanties de la bonne procédure, et enfin énonçait le devoir (« responsabilité positive ») de communiquer à l'opinion publique les résultats de la recherche, « pour contribuer à une définition adéquate de la réalité » [...] Il y a quelque chose d'étonnant à ce que des recommandations en apparence aussi élémentaires puissent faire l'objet d'une codification, et de voir expliciter ainsi une morale tacite qui pourrait aller de soi : la dénonciation de ses hôtes et le dommage causé à la réputation, à la personne ou à la dignité d'autrui, la recherche du vrai, la communicabilité des travaux scientifiques n'appartiennent-ils pas à la simple moralité et à l'éthique ordinaire de la recherche ?

P. Menget, 1996, « Anthropologie », in Canto-Sperber M. et Fagot-Largeau A., *Dictionnaire de l'éthique et de la philosophie morale*, Paris, PUF, p. 69.

