

APRAS

ASSOCIATION POUR LA RECHERCHE EN ANTHROPOLOGIE SOCIALE

LETTRE D'INFORMATION

www.mae.u-paris10.fr/apras

n°46 AUTOMNE 2010



DIX-HUITIEME CONFERENCE ROBERT HERTZ **OLIVIER HERRENSCHMIDT**

10 JUIN 2010, A L'ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

*TEXTE D'OUVERTURE,
PAR SOPHIE CHEVALIER*

Aujourd'hui l'APRAS a le plaisir de recevoir Olivier Herrenschmidt, professeur émérite à l'Université de Paris Ouest-Nanterre, à l'occasion de sa 18^{ème} conférence Robert Hertz.

L'APRAS dont il est l'un des fondateurs et le premier président.

Cher Monsieur Herrenschmidt, pour moi, vous incarnerez à jamais mes premiers cours de parenté, et même d'anthropologie tout court. Mais à l'époque, je vous voyais tout petit, car comme j'étais un peu cancre, je m'asseyais tout au fond de l'amphithéâtre. Par un tour de passe-passe bureaucratique dont Eric de Dampierre avait le secret, je passais d'une maîtrise de droit directement en maîtrise d'ethnologie, à une seule condition : suivre vos cours de parenté de licence ! Quand j'ai dû, à mon tour, enseigner la parenté, j'ai bien regretté de vous avoir écouté d'une oreille si distraite.

J'ai découvert par la suite l'Indianiste que vous êtes, et le spécialiste du fait religieux. Vous dites – dans un entretien sur votre parcours intellectuel – que vous vous êtes d'abord intéressé à l'Inde, dans une passion adolescente pour la mystique hindoue, et que vous êtes venu ensuite à l'ethnologie (en suivant les cours de Lévi-Strauss et de Dumont). Et en 1963, vous partez en famille pour 18 mois, dans un village de pêcheurs du sud de l'Inde, dans l'Andhra Pradesh. Terrain que vous avez visité à de multiples reprises et dont vous suivez les transformations depuis plus de 40 ans maintenant.

Donc l'importance chez vous, du travail de terrain, de la description ethnographique qui utilise des supports écrits et visuels.

Vous portez votre regard sur la religion populaire hindoue, c'est-à-dire « qu'est-ce qu'un hindouisme non brahmanique ? ». Et vous nous dites en 1989 que « *Les meilleurs dieux sont hindous* ».

Des mythes, votre point de départ, vous passez aux rituels qui, d'une certaine manière, les incorporent. A travers la récitation des mythes, vous vous intéressez au problème de la répétition, vous conduisant à la question de la tradition : vous soulignez que, finalement, tout au long de ces quarante années, les transformations des fêtes et rituels ont été minimes, même si la société indienne a profondément changé. Dans un article, publié en 2002, vous retracez les évolutions de cette société villageoise.

Cette analyse approfondie, s'inscrivant dans la longue durée, de l'acte religieux, vous conduit à vous interroger sur tous les aspects de la pratique religieuse : le rapport aux divinités, si différent de celui du christianisme ; la question du sacrifice et de la violence ritualisée, si présente dans les cultes de ces déesses carnivores. Toutes ces réflexions donneront lieu à de nombreux articles.

Mais maintenant, vous êtes à la retraite, que faites-vous ?

J'ai découvert que vous étiez un retraité très actif.

Vous continuez à mener des enquêtes de terrain sur la vie villageoise en vous orientant sur une étude des relations de corruption, de connivence, de brutales vendettas) entre les politiques, les industriels et hommes d'affaires et les responsables « civils » d'un temple ; afin de montrer l'influence de la politique à un niveau régional sur le local.

Votre retour inlassable sur votre terrain vous conduit à être en charge d'un devoir de mémoire à l'égard de ces familles dont vous connaissez plusieurs générations, et à une réflexion sur le devenir de votre matériel comme archives au service de cette communauté.

Finalement, vous continuez à réfléchir sur le devenir de l'Inde à travers la pensée sociologique du Dr Ambedkar, « père de la constitution indienne ». Cette analyse s'inscrit dans l'ensemble des travaux plus généraux que vous avez conduits sur cette société et sur cette culture.

J'aimerais encore mentionner un aspect de votre apport qui est assez rare pour être souligné : vous avez inlassablement œuvré pour la défense de notre discipline, dans un esprit d'ouverture. A la fois, pour défendre les spécificités de la recherche en anthropologie et sa place au sein des sciences sociales ; et à la fois, pour un cursus d'enseignement complet dans la discipline, indispensable à la formation de bons chercheurs, dont les dernières réformes risquent de sonner le glas.

En conclusion, je dirai qu'avec la parenté et le religieux, nous avons là les fondamentaux de notre discipline, et cela fait de vous, à mes yeux, un représentant de ce que je nommerai « la tradition ethnologique de Nanterre ».

Je laisse maintenant la parole à l'ethnologue mécontent qui va nous dire pourquoi il est malgré tout, un homme heureux !

Sophie Chevalier

**UN ETHNOLOGUE MECONTENT ET HEUREUX
OLIVIER HERRENSCHMIDT**

Je voudrais d'abord rassurer les organisateurs et vous qui êtes venu m'entendre : je ne suis nullement mécontent d'être là !

Si je suis mécontent, cela ne date pas d'hier. Mais cela s'est affirmé librement sur quelques mois de l'année 1993, dans des échanges riches et soutenus avec Charles Macdonald, qui deviendra Président de cette Association trois ans plus tard – échanges qui, depuis, n'ont jamais cessés, épisodiques et intenses. Nous avons, cette année-là, échangé de nombreux courriels entre « *vieux grincheux* » (c'étaient ses termes) qui auraient pu conduire à un « *colloque des mécontents* » (c'étaient les miens) avec la complicité de Laurence Caillet têt jointe à nos échanges. Des échos de ce projet se trouvent dans les *Lettres* 33 et 34 (été et automne 2003) lorsque les uns ou les autres sommes venus présenter notre projet (non sous ce nom !) au bureau ou à l'AG de l'APRAS. Notre projet suscita des réserves de quelques uns et unes : poser la question de savoir s'il y avait « progrès ou non de la connaissance » semblait préjuger de la réponse, et notre critique un peu directe du « post-modernisme » visait bien trop large, nous dit-on. Il aurait fallu finalement, pour le colloque proposé, « rendre possible la controverse sans agressivité en mobilisant pour cela la communauté dans son ensemble » (*Lettre* 34, réunion du 30 juin 2003). Je n'avais guère le goût ni l'envie de partir dans cette direction et finalement Charles Macdonald, bien mieux organisé intellectuellement que moi, bien plus prêt à discuter et bien plus ambitieux pour notre communauté, se retrouvera seul de nous trois à mettre sur pied les très lourdes « *Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France* », qui se dérouleront en décembre 2007, Laurence Caillet s'en étant aussi retirée. Pour ma part, un aussi grand projet public à la fois m'effrayait et ne correspondait plus du tout à ma mauvaise humeur, laquelle je préférais exprimer, selon mon penchant naturel, dans des conversations privées entre amis très proches, sans besoin d'argumenter rigoureusement ni de rester « objectif » : le mécontentement est une affaire d'humeur, solidement justifiée par une expérience, une réflexion et une vision personnelles que l'on estime – sans trop être paranoïaque – bien minoritaires et loin de l'air du temps. Cela se garde pour soi, se partage peu, et n'a aucune raison de se déverser dans des « assises ». Il n'empêche que Macdonald nous a livré ses sentiments d'avant ces Assises et que le « vieux grincheux » ne s'est pas tu¹. Son absence aujourd'hui me soulage : notre communauté d'idées est si grande que je ne peux éviter de reprendre bien de ses réflexions – et énervements. Il est aujourd'hui à Tours, « assez content », m'a-t-il écrit le 19 mai, d'avoir cette « première occasion de présenter en français [ses] idées 'anarchiques' ». Et donc, je me retrouve à dire publiquement pourquoi je ne suis pas content. Mais n'attendez pas trop que j'argumente, bien que je connaisse parfaitement mes raisons, sans trop d'espoir de les faire partager par beaucoup – mais au moins par quelques uns !

Je commencerai par un petit rappel historique sur l'APRAS et la Conférence Robert Hertz. Je n'ai conservé aucune archive et ce que je rappelle ici provient des *Lettres* mises en ligne.

La *Lettre 1* de l'automne 1989 rappelle que son idée a commencé à s'élaborer au printemps 1987 pour une vingtaine de chercheurs. L'association est fondée le 11 janvier 1989². Les 18 membres fondateurs en

¹ « L'anthropologie sociale en France, dans quel état ? », *Ethnologie française*, tome XXXVIII, 2008/4, pages 617 à 625. L'article est rédigé à partir d'une conférence faite en Anglais à l'Université Paris-X- Nanterre, lors d'un séminaire de la Fondation Wenner-Gren, 25-27 octobre 2007. Il avait pour but, entre autres, d'informer des collègues étrangers de la préparation de ces Assises. Il est consultable en ligne.

² Elle se trouve être l'exacte contemporaine de l'*Association européenne des anthropologues sociaux*, fondée le 14 janvier 1989, à l'initiative de Adam Kuper. Philippe Descola, membre fondateur de l'APRAS, y représente la France.

constituent le premier conseil d'administration provisoire³. Le 1^{er} bureau qui en sort est ainsi composé : Président : moi-même (et je vais dire pourquoi) ; vice-présidente chargée des relations internationales : Anne-Christine Taylor ; secrétaire général : Dominique Casajus ; trésorier : Michel Izard ; responsable du bulletin de l'association : Gérard Lenclud. La grande majorité de ces membres fondateurs appartient au *Laboratoire d'anthropologie sociale* ou au *Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative*. 14 d'entre eux sont des chercheurs du CNRS, 1 appartient à l'EHESS, 1 autre au MNHN. Deux seulement sont universitaires, Patrick Menget et moi-même (Paris X). Il a donc paru judicieux à ces chercheurs, pour que l'Association n'ait pas trop l'air d'être une affaire CNRS, de commencer par choisir comme président un universitaire, qui fût donc moi, d'autant que j'avais le rang de professeur depuis moins d'un an. J'ai conservé cette responsabilité (administrative) jusqu'au 5 février 1993, Michel Izard me succédant (*Lettre 9*). Vous trouverez les noms de ces fondateurs dans la *Lettre 1*. Je me contenterai d'évoquer (outre ceux ici nommés) ceux d'entre eux qui m'ont été proches ou le sont encore : Alfred Adler, Jacques Galinier, France-Marie Renard-Casevitz. Et je garde le souvenir de réunions de bureau précédées en général d'un de ces « déjeuners de travail » tels que les aime la tradition française, comme de journées de printemps d'une haute tenue scientifique, explorant des domaines souvent nouveaux dans notre discipline, avec des chercheurs d'orientations diverses qui m'ont beaucoup appris – toutes choses qui ont sans doute valu à cette Association la réputation infâmante d'être « élitiste ». Je rappelle aussi que, dès son origine, l'APRAS a organisé des « journées d'automne » consacrées aux institutions et à la politique de notre discipline. Je ne referai pas ici l'historique de ces premières années, quelqu'un d'autre ferait bien de venir regarder tout cela. Les noms de Michel Izard, Gérard Lenclud et Dominique Casajus apparaissent régulièrement dans ces bulletins, avec une certaine pugnacité, suivant de près les politiques changeantes – souvent inquiétantes – de la direction du CNRS. Je rappellerai seulement que ce sont eux qui, dès la *Lettre 3* (automne 1990), montent au créneau contre un redécoupage annoncé des sections, dans le but de faire éclater (ou disparaître) les spécificités disciplinaires. Michel Izard y publie un éditorial, « 'redécoupage' : l'anthropologie au rang des bas morceaux », texte présenté à la « Journée APRAS d'automne » du 7 novembre, où est proposée une section intitulée « unité de l'homme, diversité des cultures » qui sera retenue par le CNRS. Un autre résultat important du travail de cette Association me paraît être le rapport remis fin 1994 au Ministère de la Recherche qui avait accordé une aide financière à l'APRAS pour une étude des « Régimes de scientificité de l'anthropologie en France », qui fût pilotée par Michel Izard et Gérard Lenclud (*Lettre 12*, hiver 1994-1995).

Quant à la Conférence Robert Hertz, je la vois mentionnée dans la *Lettre 9*, rendant compte de l'A.G. du 5 février 1993. Avec l'accord des héritiers, il y aura désormais une conférence annuelle, au printemps, qui s'intitulera *Conférence Robert Hertz*. Le premier invité, pour ce printemps 1993, sera Carmelo Lison-Tolosona, de l'université Complutense (Madrid). Il est demandé aux membres, dans la même *Lettre*, de proposer des noms de chercheurs à inviter, « en privilégiant des représentants des anthropologies, de préférence européennes, que nous connaissons mal. » De ce point de vue, si je regarde la liste des 17 invités suivants (y compris l'actuel), je dois dire que cette demande a été plutôt oubliée. Je trouve Maurice Bloch (1994, « Britannique »), Jacques Hainard (1996, Suisse), Manuela Carneiro da Cunha (1997, Brésil), Marshall Sahlins (2001). C'est bien peu. Et vous m'invitez moi, où je me reconnais au double titre de premier *retraité* invité et d'ancien membre (fondateur) de l'APRAS que j'ai quittée en 2006 – mais seule association ou organisation, quelle qu'en soit la raison d'être, à laquelle j'aie jamais appartenu. Alors, je suis assez content de revenir ici où vous rappelez aux générations nouvelles qu'il y eût un grand ethnologue français, Robert Hertz dont elles doivent – en leur grande majorité – penser que ce qu'il a écrit il y a un siècle est sans doute bien trop ancien pour mériter d'être lu – je vois avec plaisir que Dan Sperber, ici même en 2005, en a fort bien parlé. Passons maintenant aux choses sérieuses.

D'abord, alors que je vais expliquer pourquoi je ne supporte pas d'être appelé « anthropologue », je viens d'avouer que j'ai contribué à fonder une « Association d'anthropologues ». Cela à l'époque ne me

³ Ce Conseil d'administration provisoire et le bureau seront reconduits par l'A.G. *constitutive* du 29 janvier 1990 (*Lettre n° 2*, Hiver 1989-1990.)

paraissait pas bien grave – bien que je croie me souvenir que j’avais essayé de faire qu’on la nommât « d’ethnologie ». La majorité de mes collègues se qualifiaient ainsi, appartenaient à un Laboratoire « d’anthropologie » – ils étaient des « anthropologues sociaux » – je venais pour ma part d’un laboratoire modestement appelé « d’ethnologie et de sociologie comparative ».

Lorsque quelqu’un m’interpelle ainsi, j’ai envie – comme Alphonse Allais qui, lorsqu’on l’appelait « Cher Monsieur », répondait « Cher Monsieur vous-même ! » – de rétorquer : « Anthropologue vous-même ! ».

Quelques-uns connaissent mes bonnes raisons, que je vais énumérer, avec si nécessaire l’aide de dictionnaires.

1. Anthropologie : « Science de l’homme en général » (Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*). C’est pourquoi tout le monde est anthropologue, à commencer légitimement par les philosophes, qui ont tous une « anthropologie », fort souvent médiocre, mais parfois fort belle pour les plus grands, une vision ou un « discours » sur l’homme. Je n’ose m’aligner à côté d’eux.

2. Anthropologie biologique : « Discipline qui cherche à connaître l’origine de l’homme en tant qu’espèce, ainsi que la nature, l’évolution et les causes de la diversité qu’il présente. [...] Au XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} le mot anthropologie, employé sans autre précision, désignait uniquement l’anthropologie biologique ou physique. » (F. Gresle, M. Panoff, M. Perrin, P. Tripiet, *Dictionnaire de sciences humaines*, Nathan, 1990). Le terme est toujours présent pour nommer une section du CNU (section 20, « ethnologie, préhistoire, anthropologie biologique ⁴ »).

3. Anthropologie sociale / culturelle. C’est Lévi-Strauss qui a importé le terme et ses deux qualificatifs en

⁴ Je viens de vérifier sur le site du C.N.U. le nom actuel de cette section. Du temps où je la fréquentais, elle s’appelait « anthropologie, ethnologie, préhistoire » (comme l’a été longtemps une Commission du CNRS), ce que je viens aussi de vérifier dans mes archives. Et je retrouve aussi une lettre du 22 mars 1999 à Madame la directrice des personnels enseignants, qui réitère une demande unanime de la section (que je présidais alors) pour une modification d’intitulé, déjà formulée l’année précédente, le 6 avril 1998. A ma connaissance, cette demande était toujours restée sans effet ! Le nouvel intitulé demandé était : « Ethnologie, préhistoire, anthropologie biologique ». Le long argumentaire était celui-ci, dont je ne retire pas une ligne – et il était mieux formulé qu’aujourd’hui : « 1. Au C.N.U., comme autrefois au Comité national du C.N.R.S., et de tradition française, *l’anthropologie est très précisément l’anthropologie biologique* – qualifiée autrefois d’anthropologie « physique ». Les enseignants-chercheurs, les chercheurs et les étudiants de cette discipline ne s’y trompent pas. 2. Tout le monde maintenant se dit « anthropologue », qu’il s’agisse d’historiens ou d’historiens de l’art, de sociologues, de philosophes (Kant a eu une très belle « anthropologie » et a peut-être été le premier à spécifier ce terme), de médecins, de psychanalystes, de gymnastes, d’autorités cléricales, etc. La confusion ne fait donc que s’accroître entre « ethnologie » et « anthropologie ». Le glissement institutionnel est donc permanent et cette année, comme toutes les années précédentes et peut-être plus, une bonne cinquantaine de candidats à la qualification par la 20^{ème} section ne sont bien évidemment pas des ethnologues. Le président de la section les a identifiés dès la réunion du bureau pour la désignation des rapporteurs rien qu’à l’intitulé de leur thèse, ou à la discipline souvent indiquée ; les discussions en séance n’ont fait que confirmer à 85 % ce premier avis « intuitif », seules ayant finalement été retenues des thèses dont l’intitulé laissait penser a priori qu’elles étaient de pure sociologie (et souvent de qualité, il n’importe). A titre d’exemples, non inventés bien sûr, sur ces deux dernières années : « Michel Foucault, Lévi-Strauss et Heidegger », « le coureur des bois dans le cinéma américain », « le discours mythologique dans les grands textes du taoïsme », « les changements sociaux et le travail au Ghana et au Togo », « les représentations du Noir dans l’art français des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles », « la scolarisation des étudiants tunisiens dans les universités françaises », « les problèmes de l’enseignement chez les jeunes maghrébins en France », « les danses exotiques en France, 1900-1940 », « l’anthropologie des Lumières », « le cinéma égyptien dans les années 70 », « la maltraitance des enfants d’immigrés », « psychosociologie de l’euthanasie », « les ornements dans l’habitat, XVIII-XX^{ème} siècles », « *Laporetto* dans l’opéra de Mozart », « philosophie esthétique de la statuaire lobi, Burkina Fasso », « le jazz en France, 1944-1963 », « la B. D. occitane », « évolution de la, démographie sarde, 1950-1990 », « Mac Luhan et la modernité », « pour une anthropologie chrétienne de notre temps » [pour cette dernière, *sic* quand même !]. Si l’autorité responsable a perdu son temps à lire cette énumération, qu’elle prenne bien conscience que, pour les membres de la commission, cela représentait cette année un bon tiers des candidatures et, au bas mot, une journée de réunion et une demi-journée stérile pour les rapporteurs. Plus grave que cette perte de temps : cela veut dire que les frontières de la discipline – déjà relativement souples, ce qui, sur le fond, est une bonne chose – disparaissent totalement. Il n’est pas difficile de comprendre que c’est à la fois de l’extérieur qu’elles ne sont plus vues, mais aussi de l’intérieur : car l’expérience de la section montre qu’il y a de plus en plus d’enseignants et chercheurs directeurs de thèses qui lancent leurs étudiants sur « tout et n’importe quoi », sous prétexte que tout objet est « ethnologisable » (du métro à la pratique du *skate-board* sur une place de Montréal). Si le « regard ethnologique » permet de tout lire, beaucoup semblent oublier leur responsabilité, confondant leur amusement habile de chercheurs mûrs – et vieillissants – avec la formation d’un jeune chercheur. Ces débats devraient sans doute rester propres à la discipline, mais il n’en demeure pas moins que les membres de la 20^{ème} section s’inquiètent d’une **profonde dérive qui dissout l’ethnologie dans l’anthropologie : car l’ethnologie est une discipline ; l’anthropologie est ce que l’on veut**, possiblement présente dans des champs divers qui, à leur manière, posent une question essentielle et multiforme : qu’est-ce que l’homme ? Question philosophique qui, elle-même, s’est abâtardie et galvaudée, mais là n’est plus le problème de la section 20. Il nous paraît donc essentiel que l’intitulé de la section soit modifié d’urgence, de même qu’il semble qu’il ait un mouvement pour ne plus reconnaître de licences et maîtrises d’anthropologie, mais seulement d’ethnologie. Il nous paraît important que les autorités de tutelle prennent conscience de ce que risque actuellement notre discipline. »

France, à son retour des Etats-Unis après la guerre. Il n'était jamais venu à l'esprit d'un ethnologue français de dire s'il faisait de l'ethnologie « sociale » ou de l'ethnologie « culturelle ». La distinction étant introduite, il est aisé de constater que l'on fait de plus en plus de l'anthropologie « culturelle » (dont le champ est de plus en plus flou), de moins en moins d'anthropologie « sociale » (qui suppose que l'on s'interroge sur ce que sont des « hommes en société »). Il est évident que bien des « anthropologues » sont maintenant d'excellents analystes, exégètes ou herméneutes de « discours » et de textes, et que les intéresse désormais infiniment plus ce que les gens disent, imaginent, « se représentent », que ce qu'ils font « en société » et comment ils vivent ensemble.

4. A vrai dire, une seule citation me suffit, pour ne pas vouloir être « anthropologue ». C'est le philosophe Eric Weil qui me l'offre, dans un très bel article sur « *l'anthropologie d'Aristote* » (publié en 1946, repris dans *Essais et conférences*, Plon, 1970, vol. I, 9-43) : « Le terme *anthropologos*, il est vrai, ne se rencontre qu'une seule fois chez Aristote et il a un sens nettement péjoratif : *l'anthropologos* est quelqu'un qui raconte des histoires sur lui-même et sur les autres pour se faire valoir (*Ethique à Nicomaque*, 1125a 5)⁵. »

Il est malheureusement évident, à mes yeux, que *l'anthropologie, qualifiée comme vous l'entendez*, a remporté la bataille et occupe à elle seule tout le champ des sciences sociales⁶ : le (par ailleurs) excellent *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, édité par M. Izard et P. Bonte (P.U.F. 1991), consacre la hiérarchie :

« Les termes d'ethnographie, d'ethnologie et d'anthropologie caractérisent désormais trois étapes, à la fois autonomes et inséparables, d'une même démarche d'ensemble. L'ethnographie correspond à la phase d'élaboration des données qui nourrissent l'entreprise monographique. Avec l'ethnologie se développent les premiers pas vers la synthèse [...] L'anthropologie, quant à elle, par le moyen de la comparaison, de la généralisation et du passage à la mise en forme théorique, met les résultats de l'investigation ethnologique au service d'une 'connaissance générale de l'homme'. »

Ite missa est. C'est évidemment à la fois vieillot, superficiel, faux (l'ethnologie est comparative) et une belle vision hiérarchique de la profession et des collègues ! Elle n'est pas sans rappeler – *horresco referens* ! – l'échelle évolutionniste qui nous a conduits de la « sauvagerie » à la « civilisation » en passant par « la barbarie. »

Tout ceci n'est pas simplement mouvement d'humeur – et mécontentement ! Si tout un chacun dans les sciences sociales est « anthropologue », *que reste-t-il pour nommer notre discipline* ? Que veut dire – pour nous qui enseignons que nos « étiquettes » occidentales (économie, religion, politique ...) ne correspondent guère aux perceptions et aux réalités des sociétés que nous essayons de comprendre, sans parler de ces collègues pour qui le fait de « classer » est déjà une démarche très suspecte – ce partage entre du « social » et du « culturel » où tout un chacun serait sommé de s'inscrire ? *Et que veut dire cette hiérarchie assumée* encore à la fin du XX^{ème} siècle⁷, si ce n'est une *dévalorisation du terrain*, de cet « aller au charbon » ; tâche aussi inévitable que malheureusement nécessaire au métier, mais dont il s'agit pour certains de se débarrasser au plus vite afin de passer enfin aux choses sérieuses : *être reconnu comme anthropologue* ? Or, la différence ineffaçable entre l'ethnologie et l'anthropologie – différence qui suffit à les reconnaître, c'est que *l'ethnologie n'existe pas sans enquête sur le terrain, c'est-à-dire sans une relation interpersonnelle (installée dans la durée)*

⁵ E. Weil n'indique pas à quelle édition il se réfère. Ce passage peut se trouver soit au Livre IV, chapitre 8, soit au Livre IV chapitre 3 (traduction Rackham, 1926 (1975)).

⁶ En juin 2006, je suggérais à Charles Macdonald que *notre colloque* aurait pu aussi bien s'intituler « *l'ethnologie au risque de l'anthropologie* ».

⁷ Et même au début du XXI^{ème}. Sylvaine Camelin et Sophie Houdart, auteurs du nouveau volume *L'ethnologie* de la *Collection Que sais-je ?* (n° 2312, PUF, mars 2010), qui se veut être « une introduction *critique* à l'ethnologie » (elles soulignent), disent organiser en partie leur présentation « conformément à la partition en usage au sein de la discipline entre ethnographie, ethnologie et anthropologie » (p 7). D'ailleurs il reste à expliquer ce partage éditorial entre *ethnologie* (qu'elles présentent) et *anthropologie*, objet d'un autre volume dans cette collection (n° 3705) confié à Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, paru en 2009. D'ailleurs, les auteurs du *Dictionnaire* cité, qui *pensent* anthropologie tout au long de leur préface, se justifient ainsi d'avoir accolé les deux termes : « En plaçant côte à côte les termes d'ethnologie et d'anthropologie, entendons-nous évoquer le souci de totalisation de la discipline, mais aussi le tracé de son histoire. »

entre l'ethnologue et ceux qui l'accueillent⁸, tandis que l'anthropologie peut se pratiquer n'importe où, n'importe comment, chez soi, dans une bibliothèque, dans une salle de séminaire – en tout cas, jamais avec d'autres humains que ceux de votre milieu scientifique. Alors je continue, et cela ne me gêne nullement, à refuser d'être anthropologue – vous avez pu voir que cela ne datait pas d'hier. Que suis-je ? *Je suis un ethnographe – ethnologue, qui fait de la sociologie comparative* et, qui plus est, a la prétention de comprendre un peu l'énorme société dans laquelle il travaille – la société indienne – à partir de sa micro-connaissance d'une petite fraction de celle-ci. J'assume totalement mon identité nanterroise, le nom de ce département et de ce laboratoire dans lesquels Eric de Dampierre m'a accueilli à la rentrée universitaire de 1968. Je ne le lui ai malheureusement jamais demandé, mais j'ai toujours été persuadé qu'il s'agissait pour lui d'une redondance, d'un pléonisme : la vraie sociologie est comparative, et la vraie sociologie, c'est l'ethnologie. Je rappelle que, institutionnellement, il a toujours tenu à rester un sociologue⁹. La sociologie étant elle aussi en un triste état, je garderai – qui plus est, retraité ! – mon étiquette d'ethnologue.

Mais je dois préciser, et m'enfoncer un peu plus. Je suis un ethnologue qui n'est ni « post-moderne », ni « post-colonial ». Je suis un ethnologue formé en France, dans les années cinquante, par trois grands maîtres dont les enseignements radicalement nouveaux convergeaient : Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont et André Martinet – auxquels j'ajouterai Louis Renou, ce grand sanskritiste, qui avait bien voulu être au jury de ma thèse de 3^{ème} cycle en 1966. A cette époque, l'on n'apprenait pas grand-chose avec le certificat d'ethnologie de la Sorbonne qui avait, en revanche, l'inestimable avantage de s'enseigner au Musée de l'Homme, avec un total libre accès à toutes les réserves (les os, les cailloux, les objets) pour la poignée d'étudiants que nous étions. Et, comme c'était l'ethnologie de l'Inde qui m'attirait, c'est avec Louis Dumont que je suis allé travailler très étroitement jusqu'en 1968. J'assume totalement ce que j'ai appris avec lui, et considère que l'on n'a toujours pas fait mieux pour la compréhension sociologique de la société hindoue et que, quels que soient les chemins que l'on prend ensuite, c'est toujours de lui qu'il faut partir. En ce qui me concerne, une relecture plus tardive mais approfondie de Max Weber et une découverte tardive également de l'œuvre sociologique du Dr. B. R. Ambedkar ont lentement mais sûrement réorganisé ma pensée et peut-être donc – aidé par la réalité des changements sur le terrain – mis au premier plan de mon enquête, de cette microsociologie villageoise que je poursuis depuis si longtemps, les relations de pouvoir et l'interdépendance entre le politique et le religieux, non seulement au niveau du village, mais aussi à celui de l'ensemble de l'Etat de l'Andhra Pradesh où j'ai toujours travaillé. Problème : quels sont les ethnologues – de l'Inde, en particulier – qui s'intéressent encore à cette problématique – très durkheimienne, sans que je l'ai voulu ?

Et là aussi, je suis censé être sur une position intenable, et donc me défendre – à la fois comme praticien d'une ethnographie villageoise et comme dumontien, deux tares difficilement surmontables en ces temps de globalisation, de post-modernisme et de post-colonialisme. Or, c'est attaquer que je veux et profiter de cette Conférence – merci aux organisateurs ! – pour dénoncer ce qui me paraît scandaleux et bien arrogant. Avant donc d'énumérer une série d'objets bien connus de mécontentement – ce qui sera vite fait, Charles Macdonald ayant déjà tout dit fort bien – je veux dénoncer une attaque très « post-moderne » et très « post-coloniale », due à un anthropologue britannique, C. J. Fuller, dans l'introduction au livre qu'il a dirigé, *Caste Today* (Delhi, Oxford University Press, 1996).

Je résume ce que je trouve déplaisant – et arrogant – dans cette introduction. Fuller souligne que tous les auteurs qu'il a réunis veulent « comprendre le monde moderne » et « *they therefore* (pourquoi ce *therefore* : c'est le 'monde moderne' qui y contraint ?) *recognise that our principal obligation is to write as truthfully, intelligibly and impartially as possible about the ordinary people living today whom we study* » (p 3). On ne peut cependant, continue-t-il, ignorer la relation de l'Inde contemporaine avec le passé, bien complexe et difficile à

⁸ Je devrais dire, dans le langage à la mode, les « enquêtés » ! Comme, après 68, les étudiants des universités sont devenus des « enseignés » – à peu près en même temps qu'ils sont devenus des « usagers ». Qui a écrit « il faut traiter les étudiants comme des choses » ?

⁹ A la suite de cette conférence, Dimitri Karadimas m'a dit que Dampierre avait expliqué à ses étudiants qu'il avait choisi ce nom pour qu'ils puissent se présenter aux recrutements aussi bien de sociologues que d'ethnologues. Catherine Perlès m'a confirmé cette information. Je ne pense pas qu'elle soit contradictoire avec ma supposition.

saisir. Louis Dumont, qui a développé « *the most coherent and powerfull theory of caste* » de l'anthropologie contemporaine, a bien trop donné d'importance à la tradition scripturaire brahmanique (opposée à la « *field-view* »), à la continuité sur la diversité – sur ces « discontinuités » qui « *deviennent de plus en plus visibles* » (« *that are becoming proportionally more salient* », je souligne). Or (ou en outre), les travaux des années 70 et 80 ont montré que le système des castes décrit par l'ethnographie des villages dans les années 50 et 60 n'était pas si « traditionnel » que cela, qu'il s'était rigidifié et avait durci sa hiérarchie sous la domination britannique : « *'Traditional' Indian society was not created out of nothing by British rule, but it was [...] 'consolidated' by it.* » (p 6). Je lis : ce que les ethnologues de ces années-là ont rencontré était bien réel, mais sous une forme récente due au colonialisme, et Dumont a construit une théorie trop générale et trop brahmanique, sous-estimant les diversités. Mais cependant il ne faudrait pas « exagérer » celles-ci et, par conséquent, on ne doit pas perdre de vue « *the unity (or ideological dominance [expression qui sent son Dumont qui, lui, n'hésitait pas à dire « de qui » était cette domination idéologique]) that are also characteristic of Indian society and culture* » (p 8). Tout ceci étant dit, les recherches modernes font que « *little appears to remain of Dumont's ethnographic representation of the caste system* ». Comme, en outre, cette représentation a été construite essentiellement (et de manière très sélective) à partir de cette ethnographie des années 50 et 60, « *we have to ask whether we actually have any reliable knowledge of caste in the Indian village at that period* » (p 9). Or, à regarder d'un œil critique ces monographies – dont les excellentes de Adrian Meyer et Andre Beteille, auteurs dans ce livre d'où celles de Dumont et Srinivas sont absentes – on doit bien reconnaître que « *even though the ethnographies of earlier years tended to misconstrue 'traditional' caste-based village communities, it does not follow that most of the information contained in them is unreliable ethnographic reportage* » (p 10), même si elles ont exagéré l'importance de la caste et de l'opposition pur/impur. La conclusion de Fuller est donc : « *The village studies ethnography as a whole provides us with a predominantly accurate record of rural society and caste as they existed at the time of fieldwork* » (*id.*). Mais que peut-on leur demander de plus que de témoigner de l'état des choses à leur époque ? ! Je ferai deux remarques sur l'*implicite* de ce bon point final accordé aux ethnologues de la génération précédente. La première, c'est que la limite de leur travail semble ici venir de ce qu'ils s'intéressaient à la société *rurale* et que, partant de ces études, Dumont a donc une vision biaisée et « immobiliste » de la société hindoue (p 4) – ce qui veut donc dire que la société hindoue villageoise, comme toutes les sociétés paysannes, était restée plus « traditionnelle », plus arriérée donc, avec ses « *relatively rigid and stable caste hierarchies* » qui en étaient, carrément, des « *central features* » (p 10). La « globalisation » et le post-modernisme qu'elle engendre savent qu'il faut maintenant s'intéresser à la société *urbaine* : la microsociologie villageoise est donc ringarde et condamnée¹⁰. La seconde remarque, c'est que l'auteur de ce texte ne semble pas avoir été absolument certain que ces chercheurs se sentaient eux aussi obligés d'être « véridiques et impartiaux » – puisqu'il faut aller vérifier s'ils nous apprenaient des choses « vraies ». L'arrogance est là – Dumont ou pas – : les prédécesseurs – il y a 30 ans, non 300 ! – « n'avaient pas compris que ... » ; mais leur travail peut nous être quand même utile – par quel miracle alors ont-ils donc pu décrire avec exactitude la société qu'ils voyaient, s'ils n'avaient pas les outils adéquats, qui, par bonheur pour la science, n'ont été découverts que dans les années 70 et 80, par la génération (bien entendu « post-coloniale ») de Fuller ? Je ne suis pas sûr que nos grands chercheurs des années cinquante aient eu autant de mépris pour leurs Anciens, parfois fondateurs de leur discipline, quelle qu'elle ait été. Il est vrai que la très belle et importante traduction de *Hindouisme et Bouddhisme* de Max Weber, que nous ont récemment donnée Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois (Flammarion, 2003) a été accueillie par nombre de mes collègues comme une œuvre certes intéressante, mais dont la bibliographie datait beaucoup. *Ite missa est* (encore et encore ...). Mais Fuller n'en a pas fini avec Dumont. Il doit bien y revenir car, bien que *Homo Hierarchicus* soit essentiellement concerné par « *the structure of caste* », on y trouve aussi « *an important thesis about modern change as*

¹⁰ Rappelons toujours, même aux indianistes, que 72 % de la population de l'Inde est toujours *rurale*.

'substantialisation' » (p 11) : Dumont a cherché à saisir « *the process of change in more theoretically exact terms as 'a transition from structure to substance'* » (p 11).¹¹

Voici maintenant une pleine poignée de raisons « post-modernes » de mécontentement.

Passer ses nerfs sur *Caste Today* était un bon commencement. Parce qu'il illustrait bien ce « post-colonialisme », qui mélange allègrement *une trivialité* – ce qui a été écrit avant l'Indépendance de l'Inde est « littérature coloniale » – et *une idéologie* – ces auteurs (surtout ceux qui ont vraiment pensé) auraient été au service du colonialisme. Il s'agit donc de délégitimer ces Occidentaux – ou leurs séides colonisés, quand on veut les abattre – et ceci nous reconduit directement aux attaques d'Obeyesekere, grande figure de l'*Establishment* américain, contre Marshall Sahlins – qu'il n'est quand même pas allé jusqu'à traiter de « WASP ». Et, lorsqu'une « radicale féministe » chrétienne du Kerala, avec laquelle je pensais pourtant avoir des points de vue communs, m'assène que j'ai un « *left universalism* », cela me rappelle la « science prolétarienne » et ne me donne pas du tout envie de me laisser faire, de me laisser délégitimer en même temps que les Lumières, qui n'auraient su produire que le discours légitimant, lui, l'impérialisme occidental. *Les choses donc deviennent politiquement sérieuses*. Et comme, par ailleurs, j'ai fait partie de cette petite minorité de (modestes) militants *anti-colonialistes* – entourés d'une grande nébuleuse de gens de gauche qui l'étaient tout autant honnêtement – je suis trop vieux pour accepter de battre ma coulpe et de me prosterner en signe de *repentance* devant ceux qui me confondent allègrement avec mes ennemis, dans un grand mouvement d'essentialisation de « l'Occident » que les « radicaux » d'ici approuvent bruyamment. Ceci aussi était à dire.

Sous cette rubrique, une série de graves questions qui troublent la « communauté » anthropologique depuis des décennies. Si l'exemple de Fuller illustre bien – à mes yeux – les préjugés du « post-colonialisme », il y a un autre champ « post-moderne » plus vaste et multiforme dont le précédent n'est à sa manière qu'un avatar. Ces « concepts » nouveaux qui mettent en question l'enquête de terrain aussi bien que l'« objectivité » de l'ethnographe/ethnologue – ce n'est jamais « l'anthropologue » qui est mis en question ; et pour cause : il est au-delà des contraintes et contingences du précédent – me paraissent d'une terrible trivialité et traduisent, une fois encore, l'ignorance que ces questions sont sans doute aussi vieilles que l'existence des sciences sociales. Et s'ils se prêtent à mon ironie et à la caricature, c'est qu'eux-mêmes ont l'air d'avoir une sacrée idée négative de ce qu'ont été ou sont encore les ethnologues.

Commençons par « *la réflexivité* » et « *l'écriture* » : réfléchir à ce que l'on fait, pourquoi et comment, réfléchir à soi en train de faire de l'ethnographie. Est-ce vraiment une grande nouveauté ou n'est-ce pas plutôt une grande ignorance que de découvrir tout à coup que *l'ethnologue a non seulement un inconscient* – le savoir est important quand il s'agit de vivre avec d'autres hommes, s'intéresser à ce qu'ils font (ou une partie de ce qu'ils font, choisie pourquoi ?) – *mais qu'il est aussi un sujet social*, né dans une certaine société, à un moment précis de l'histoire de cette société et qu'il a des déterminations sociologiques (langue, sexe, classe sociale, religion, etc.), sans lesquelles il serait un pur esprit, un individu abstrait comme la pensée occidentale l'a construit, donc un non-existant ? Autrement dit interpellé l'ethnologue dans les termes de 1968 : « D'où tu parles ? » est-ce une grande nouveauté, est-ce une question qu'un *ethnologue sérieux* ne s'est jamais posée à lui-même (en même temps, il faut bien accepter l'idée qu'il y a des ethnologues pas sérieux !) ? Une fois pour

¹¹ Fuller s'empresse de dire que Dumont n'a que partiellement compris le phénomène qui ne pourrait pas conduire, selon lui, à une « *fundamental, transformation of the whole system* » (p 12). C'est un gros contre-sens malveillant. Il faut relire les pages de *Homo Hierarchicus* (1966 : 277-282), cette attention critique (et bienveillante) portée à Ghurye et les importantes notes de bas de page pour voir ce que Dumont pense du changement et de la « pérennité » des castes ; ses remarques sur Gandhi, sur l'illusion de penser « supprimer les castes sans faire nulle peine aux Brahmanes » et cette phrase qui clôt le paragraphe 112 : « Rien n'est plus à déplorer que l'échec d'Ambedkar et du mouvement Intouchable, car l'on sait bien aujourd'hui, contre Gandhi, que les Intouchables ne seront en définitive affranchis que par eux-mêmes : *la bonne volonté* de leurs supérieurs politiques n'y saurait suffire. » (282 ; je ne touche pas à la typographie). On pense bien que je suis sensible à la redécouverte de cette phrase ! Dans le livre de Fuller, qui parle de la pensée d'Ambedkar et du mouvement Dalit ? Pas même Deliége.

toutes, toutes ces questions « neuves », je les vois posées par les fondateurs de la sociologie (et donc de l'ethnologie), et, pour être encore plus précis, par Max Weber. Il est certes peu aisé de lire les *Essais sur la théorie de la science* ou ses autres écrits (maintenant presque tous accessibles en Français dans de bonnes traductions), mais l'effort et le temps passé à les comprendre vous épargnent définitivement la lecture d'une encore plus abondante littérature qui a, elle, le grave inconvénient de n'être que triviale. Et l'on résout du même coup l'autre grave question, celle de l'écriture, par l'ethnologue, de son ethnographie – on voit que, là encore, l'anthropologue au sommet de la hiérarchie, ne devrait pas être inquiété. Car l'on découvre depuis quelques décennies, qu'étant un écrivain – selon la distinction faite par Roland Barthes, il vaudrait mieux dire pour la majorité d'entre nous un « écrivain », désireux d'être accepté comme « écrivain » – l'ethnologue serait donc quelqu'un qui ne peut restituer que sa vision personnelle du monde et des gens : *il écrit une fiction et il interprète*. Le « post-modernisme » met évidemment à son côté dans le même panier l'historien, dont le « terrain » est les archives. Le discours de l'un comme de l'autre est donc, à l'arrivée, disqualifié en tant que discours à prétention scientifique, ce dont il faut tirer deux conclusions : d'une part, il est illusoire – et c'est même une prétention fâcheuse – de vouloir essayer de comprendre une société humaine, ce qui, par la comparaison avec d'autres sociétés humaines, pourrait nous conduire à une théorie générale des sociétés humaines (j'emploie à dessein des gros mots)¹². Et d'autre part – mais, en fait, il faut commencer par là – il est totalement inutile de travailler en archives ou de « faire du terrain », puisque, dans les deux cas, nous n'écrivons que de la fiction, du roman. Du point de vue interne à la profession, que reste-t-il comme grain à moudre à l'anthropologue, s'il n'y a plus ni ethnographe, ni ethnologue ? Devenir pur philosophe ? Et, du point de vue externe à la profession : pourquoi payer le « terrain » et l'écriture de l'ethnologue s'il n'est qu'un romancier – il lui reste le droit de passer par le Centre [je préfère Caisse !] national des lettres, où il recevra peut-être quelques francs pour l'édition de son roman.

On voit que ces deux questions « post-modernes » débouchent, chacune à leur manière, sur une sorte de démonstration de l'inanité du terrain et, en fin de compte, sur sa disqualification. Mais un autre nouveau « concept », celui du « terrain multi-site », aboutit au même effet. Fini l'étude étroite et continue, avec un apprentissage difficile de la langue, d'un seul lieu occupé par des gens qui ne bougent pas. C'est ainsi que ses auteurs ont l'air de se représenter « le terrain de papa ». Maintenant nous sommes dans la modernité, dans la globalisation, par conséquent dans l'urbain aussi. Du coup, l'objet change mais on maintient qu'il reste comparatif, sans que l'on voie trop ce qu'il est – les ouvriers de l'automobile en Allemagne, en France et en Chine ? L'ethnographe doit bouger, et s'il s'intéresse à des nomades ou à des migrants, il doit les suivre. La belle découverte ! J'apprends avec bonheur que je fais sans le savoir, comme Monsieur Jourdain, de l'« ethnologie multi-site » puisque les castes de pêcheurs en mer avec lesquelles je travaille depuis quarante ans font des migrations saisonnières ! Evidemment que, à l'époque de Marcel Mauss, les ethnologues qui lui ont fourni de quoi écrire cet « essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo »¹³ faisaient aussi du multi-site sans le savoir. Comme ces étudiants de Nanterre travaillant sur des éleveurs nomades (Sandrine Prévot) ou des travailleurs quittant leurs villages plusieurs mois pour travailler en ville sur des chantiers de construction (David Picherit). Ils ont suivi leurs « enquêtés » et ont même appris leur langue ! Dans l'expression même, « multi-site », il y a un déplacement intéressant : l'accent est mis sur les lieux, non plus sur les gens.

Mais il y a une autre tentation forte, qui me paraît menacer – à son tour – l'existence même de *la discipline en en faisant une « science auxiliaire » d'autres sciences* – car l'ethnologie me paraît être, très modestement et comme toutes les « sciences sociales », une *discipline* avec son objet, ses méthodes et son histoire, et non pas une science et qu'elle n'a pas à en rougir. Il ne s'agit pour moi nullement de refuser l'interdisciplinarité (ou la

¹² Dans le même temps que l'anthropologie commençait vraiment à m'énerver, Alain Caillé et Stéphane Dufoix s'interrogeaient – avec une certaine inquiétude – sur l'état de la sociologie en organisant un symposium international les 12 et 13 juin 2003 à l'Université Paris X-Nanterre, dont les actes ont été publiés par leur groupe de recherche GEODE sous le titre *Une théorie sociologique générale est-elle possible (et souhaitable) à l'ère de la mondialisation ?*, 2003.

¹³ Avec H. Beuchat, *L'Année sociologique*, 9, pp 39-132, 1904-1905.

pluridisciplinarité, je ne sais quel est le mot le plus adéquat). Certainement pas, et toute recherche s'enrichit de connaître ce qui se passe dans les autres domaines, de même qu'une solide culture ouverte sur l'extérieur, autrement dit une vaste curiosité, ne peut qu'être bénéfique à l'ethnologie. Aussi difficile que soit sa pratique, l'interdisciplinarité est féconde pour tous, telle que je l'entends : *autour d'un même objet, que chaque discipline construit à sa manière propre*¹⁴ avec son propre langage et ses propres méthodes, confronter des interrogations, des regards qui vont s'éclairer et se compléter mutuellement. Cela signifie d'abord que chacun maîtrise sa propre discipline dont il pense (est persuadé ?) qu'elle est capable de nous aider à comprendre une partie, une facette de cet objet et, osons le dire, du monde. Ce que je vise ici, c'est *la fascination des anthropologues pour des sciences qui ne sont plus « sociales »*. Si ces sciences les attirent, c'est qu'elles visent – ce que la simple pratique et la théorie sociologiques leur paraissent, à elle seules, ne jamais pouvoir leur apporter – *la connaissance de l'esprit humain, de l'homme dans son unité et son universalité : l'« unité de l'homme » leur paraît désormais infiniment plus digne d'attention que la « diversité des cultures », dont l'étude, pourtant, est/était bien celle de leur discipline*¹⁵. La « société », ses institutions, ses règles, les relations instituées et vécues entre les êtres humains ne les intéressent plus. Autrement dit, ils n'attendent plus rien de l'ethnologie en tant que science des sociétés et se tournent, pleins d'espoirs vers ces « vraies » sciences qui, avec en plus des moyens et méthodes rigoureux et scientifiques, *leur donnent le sentiment qu'ils pourront atteindre à des universaux*. Je pense, en particulier, à ce qu'offrent à ces chercheurs aussi bien les « sciences cognitives » (sous leurs formes très diverses) que la *biologie* (soit la « psychologie évolutive », soit l'« écologie comportementale »). Dans les deux cas, et je ne pense pas trop schématiser, nous sommes passés du social au psychique, et de la société à l'individu qui, seul, nous permet d'arriver à comprendre quelque chose d'essentiel sur notre espèce. Encore pourrait-on se demander si nous apprenons ainsi quelque chose sur « notre espèce » ou seulement sur l'espèce intellectuelle occidentale. *Mais que reste-t-il alors de propre à l'ethnologie ?* A peine une méthode d'enquête auprès d'individus appartenant à des groupes humains spécifiques, à des sociétés diverses (il faut pouvoir *comparer*, à l'aide de chiffres, de statistiques et de quantités, pour conclure que, en dernier ressort, le semblable est plus important que les différences) ; enquête qui demande encore une connaissance minimale de chaque groupe dans son organisation et son fonctionnement et peut encore se faire dans la langue – dans certains cas, surtout dans et sur la langue. L'ethnologue peut trouver là de nouveaux questionnements, disent-ils. Il peut surtout apporter quelque matériel à des chercheurs aux méthodes complexes et très sophistiquées. C'est en cela que, ici, *l'ethnologie – davantage encore : l'ethnographie, qui récolte les matériaux – devient « science auxiliaire » de ces autres sciences*, comme les historiens ont besoin, selon leur objet d'étude, de spécialistes de l'archivistique, de l'héraldique, de la diplomatique ou de la sigillographie. Mais, à la différence de l'ethnologie, les spécialistes de ces sciences auxiliaires sont eux-mêmes des historiens qui maîtrisent leur méthode et leur réflexion et apportent, à qui le leur demande, un savoir nécessaire que les autres ne possèdent pas. On ne voit pas le sigillographe verser sur le bureau de ses collègues un seau plein de sceaux en leur disant : maintenant, interprétez ! Dans les exemples donnés ici, c'est un leurre de croire que l'ethnologie apporte autre chose que des matériaux à ces scientifiques, cognitivistes ou biologistes, qui sauront, eux, les interpréter et utiliser¹⁶.

¹⁴ Là encore, il faudrait parler du « constructivisme », comme si nous ne savions pas depuis longtemps qu'il n'existe rien de donné « naturellement », « immédiatement », pas même la notion de « nature » opposée à celle de « culture » : pourquoi voudrait-on qu'il y ait là un partage « naturel » et donc universellement commun à toutes les sociétés ? On se dit parfois que tous les ethnologues devraient retourner à l'école du *Métier de sociologue*, de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, dont la 1^{ère} édition date de 1968.

¹⁵ Ce n'est pas un hasard si se renouvelle – ou perpétue ? – l'opposition originelle entre l'ethnologie et la psychologie, en l'occurrence la psychanalyse. Il y a longtemps que Géza Roheim (*Psychanalyse et anthropologie*, 1950) écrivait : « Au fait, les anthropologues ont-ils jamais rencontré un être humain ? [...] il est nécessaire de prêter attention aux différences entre les groupes et les individus humains, mais pourquoi oublions-nous l'étude de l'humanité ? Il faut rappeler aux anthropologues que tous les êtres humains mangent et font l'amour, dorment et s'éveillent, sont tristes ou contents, et qu'ils ont tous un inconscient. » Et le psychanalyste Valabrega avait une position claire – rejoignant bien évidemment Roheim : apportez-nous le matériel – les rêves, les mythes, etc. – nous les interpréterons.

¹⁶ On est aussi tenté de rappeler, comme me le suggère Laurence Caillet, que, en France, la sociologie a été à son origine une science auxiliaire de la philosophie.

Il en va de même avec l'introduction de la *notion de réseau en anthropologie*, en particulier pour les *études de parenté*. Toutes les démonstrations que j'ai vues aboutissent à de superbes dessins ou tableaux d'une esthétique certaine, mais qui ne peuvent masquer la pauvreté des conclusions tirées (ni même, bien souvent sans doute, le choix très sélectif des relations de parenté qui ont permis de les construire). Mais beaucoup prétendent que l'on va de nouveau, ici, dégager des universaux – ce dont je ne conteste pas l'intérêt. Le rapport qualité/prix de ces recherches me paraît cependant très peu intéressant. Sur une question posée à l'un de ces démonstrateurs, la réponse fût : « Cela permet une visualisation qui permettra sans doute de nouvelles intuitions ». Pour ma part, j'en reste aux intuitions sans visualisation. Et, à nouveau, l'organisation de la société, ses règles, souvent implicites et non conscientes à bien des acteurs, et les manières conscientes de les détourner ou contourner n'intéressent plus le chercheur. Ces réseaux qui « relient » des êtres humains ne concernent plus les êtres humains. Et l'ethnologie fonctionne donc encore ici comme science auxiliaire de l'informatique, dont les outils extrêmement complexes ne sont plus maîtrisables par les anthropologues. Ceux-ci apparaissent donc comme fournisseurs de généalogies (les plus profondes et les plus nombreuses possibles), qu'ils sont censés savoir recueillir mieux que d'autres. Il y a quelques décennies, l'anthropologie biologique dans ses enquêtes utilisait de la même manière les ethnologues comme auxiliaires. Quant à l'utilisation de la notion de réseaux dans d'autres domaines de la vie sociale – qui ne se laissent pas réduire à de beaux dessins comme la parenté – elle reste dans le domaine du langage commun et je ne vois pas en quoi elle apporte quelque chose de plus à ce qui m'a toujours intéressé : les relations entre les hommes. Là encore, comme Monsieur Jourdain, j'étudiais des réseaux sans le savoir.

Que ceci soit bien clair à la fin de ces récriminations. Je ne conteste nullement qu'il y ait des sciences capables de nous apprendre encore bien des choses fondamentales sur l'espèce humaine – je serais bien stupide de le faire – et qu'elles puissent satisfaire notre besoin de connaissance sur nous-mêmes – l'éternel « d'où venons-nous, qui sommes-nous, où allons-nous ? ». Je suis même bien persuadé que dans ce domaine dont les ethnologues ont la tentation de se détourner, celui de la connaissance des sociétés – qu'est-ce que c'est, comment ça fonctionne, comment les hommes y vivent-ils ? – nous n'arriverons jamais à dégager des *lois*. Je ne suis pas ici scientifique, comme Durkheim, mais me range aux arguments de Max Weber : nous pouvons chercher à comprendre une société (ce qui est inévitablement interpréter), non parvenir à l'expliquer. Mais, il ne sert à rien de vouloir être ethnologue si ce ne sont pas les hommes en société, les sociétés qui nous intéressent – ceci bien sûr ne saurait concerner l'anthropologue. Et si l'on demande à notre discipline de nous apprendre ce qu'elle ne peut pas nous apprendre, si on ne la pratique qu'en regardant ailleurs que là où elle existe, alors il ne faut pas s'étonner qu'elle soit condamnée à disparaître : incapable de construire une théorie propre nécessaire aux autres sciences, simple pourvoyeuse de matériaux, qui peut-elle intéresser ? Qui aurait encore envie de recruter des « anthropologues » (sans qualificatif, sans qualité, *ohne Eigenschaft*) et de financer leurs « recherches » ?

Mais il reste que je suis un ethnologue très heureux.

Les gens heureux n'ont pas d'histoire, mais les ethnologues heureux en ont toujours beaucoup à raconter, entre amis non en public – ou bien dans un petit séminaire où l'on se demandait « de quoi rient les ethnologues »¹⁷. Ici, c'est le plaisir de faire ce métier que je veux dire et le plaisir de l'avoir enseigné, autant en amphithéâtre à des foules de nouveaux étudiants en sciences sociales « non spécialistes » qu'à trois étudiants de maîtrise futurs ethnologues de l'Inde – et quoi qu'ils aient fait par la suite de ce que j'avais voulu partager de mon « savoir » ! Dans des circonstances très différentes, j'avais eu l'occasion de redire ce que me paraissait être ce métier en mars 2004 à Pune (en Inde), lors d'un atelier de l'*Association des jeunes études indiennes* (AJEI) auquel m'avaient invité ses organisateurs, deux jeunes doctorants de Nanterre, David Picherit et Raphaël

¹⁷ Organisé par Sophie Houdart et Emmanuel Grimaud à Nanterre en 2005 (exposé du 25 février).

Voix. J'y avais présenté une « *défense et définition du terrain en sciences sociales* »¹⁸. J'avais essayé de dire ce qu'il n'était pas, compte-tenu de deux idées fausses et contradictoires. L'une le « survalorise » : on ne sait pourquoi, historiens ou indianistes le récupèrent en considérant que « leurs textes sont leurs terrains » – Dieu, qu'ils ont l'air d'envier les ethnographes ! L'autre ridiculise l'ethnologue qui se vanterait de l'« épreuve initiatique » que serait pour lui ce même terrain. Dans les deux cas, il y a une grande méconnaissance de cette pratique et de ses effets. Le terrain n'est pas une initiation mais, comme toute expérience où l'on doit fréquenter « l'autre » et vivre hors de nos habitudes et de notre routine (de pensée, de comportement, de langue même) pendant un certain temps, il nous bouscule parfois fortement et nous révèle une part de nous-mêmes, non toujours plaisante. Ce terrain-ci vous met fortement en question. C'est pourquoi, au lieu de se poser la grave question – déjà ancienne et pourtant très « post-coloniale » dans son fond – de ce que l'ethnologue (évidemment coupable) a changé chez les autres (en mal, bien sûr, puisque l'évidence ne se discute plus que « l'observateur modifie l'objet de son observation »), il serait bon d'insister davantage sur cet effet du terrain que Jeanne Favret-Saada a bien décrit naguère. Pour ma part, je n'ai jamais eu la prétention d'avoir eu le moindre effet sur le destin de l'Inde ni sur la vie des gens que je connais (en dehors de quelques relations très personnelles et amicales) et reste persuadé que « si l'ethnologue a troublé la société où il travaille, ou si cette expérience ne l'a pas transformé lui-même, c'est que, dans les deux cas, il s'y est mal pris. »¹⁹. Et, par ailleurs, à la différence des textes, des écrits, le « terrain » est d'abord – et inévitablement, ce pourquoi certains, et c'est leur droit, le redoutent ou ne peuvent le supporter – *une relation personnelle intersubjective* la plus directe possible, vivante et unique. Cette relation est unique, parce qu'elle est humaine et que chacun de nous ne peut dire qu'elle n'a été telle que « parce que c'était eux, parce que c'était moi ». Parce que cette expérience est unique et ne se légitime que d'être une recherche scientifique, alors elle nous impose, en tant que chercheurs, une exigence morale, éthique, sans faille, car nous sommes simultanément – et seuls, ce qui caractérise aussi notre métier – producteurs de notre « matériel » (nos informations et observations) et de son interprétation. Le terrain est donc simultanément une expérience personnelle unique, recherchée et voulue, mais dans des formes de vie que nous n'avons pas raisonnablement choisies, et une recherche scientifique, unique aussi à sa manière, puisqu'aucune enquête de terrain ne peut être reproduite par quiconque²⁰.

Et c'est bien pour ces deux raisons – l'une humaine, l'autre scientifique – que ce métier particulier me passionne.

Intellectuellement il se déploie dans une relation dialectique constante entre une théorie et la collecte des matériaux – ce que l'on va voir, entendre, recueillir sur le terrain – qui doivent la mettre à l'épreuve, la valider ou l'infirmier. Cette théorie est un ensemble de propositions et d'hypothèses, qui constituent le bagage de chacun d'entre nous quand il entreprend son enquête. Le plus intéressant évidemment est quand se révèle leur insuffisance à rendre compte de la « réalité » sociale rencontrée et qu'il nous faut trouver de nouvelles formulations qui nous permettent de la décrire et interpréter au mieux. Notre « interprétation », notre compréhension doivent alors être rendues accessibles aux autres chercheurs, savoir si elle leur permet à leur tour de mieux comprendre les faits qu'ils étudient. C'est là que la comparaison a son sens, c'est là aussi qu'un savoir cumulatif, constamment remis en question et précisé, est possible. C'est là aussi que l'on peut entretenir l'idée qu'un savoir général sur les sociétés humaines est idéalement possible, en même temps que l'on sait fort bien que ce n'est qu'une illusion, car les sociétés humaines, existant dans le temps, ne peuvent que changer sans que jamais nous puissions y trouver des lois.

¹⁸ *Pratiques de terrain et discours scientifiques en Asie du Sud. Actes de la 7^{ème} édition des ateliers de l'AJEI. Pune 5-10 mars 2004, sous la direction de David Picherit et Raphaël Voix*, New Delhi, C. S. H., 2004.

¹⁹ *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, p 16.

²⁰ Il est bien évident que la pratique du « *fieldwork revisited* », exercice amusant qui permet de revenir sur le terrain d'un « ancien » – et de préférence d'un « maître » – pour avoir le plaisir d'écrire, finalement, qu'il n'avait rien compris, n'a aucun sérieux scientifique : parce que ce sont justement deux individualités qui ne sont pas équivalentes, parce que la société visitée a changé avec le temps et que bien des personnes sont mortes ou bien vieilles, parce que les problématiques et l'appareil conceptuel à la disposition du jeune re-visiteur ne sont pas ceux de l'« ancien », même si ce « jeune » veut bien croire que tout ce qui a été fait avant lui n'est pas à jeter, que le savoir peut-être cumulatif dans les sciences sociales.

Plus modestement et plus immédiatement, ethnologue de cette gigantesque nation qu'est l'Inde et de cette grande culture qui est celle de l'hindouisme, n'en connaissant qu'une infime fraction – ce petit espace que j'ai parcouru, avec quelques villages et quelques castes qui y vivent ensemble – j'ai toujours cherché, à partir de cette microsociologie, à mieux comprendre le tout de cette société, la rapportant à ce que j'en peux savoir par les travaux d'autres chercheurs ou par tout autre moyen d'information. Je n'ai jamais renoncé à pouvoir dire « quelque chose » de l'ensemble de cette société, malgré les « exceptions » qu'il n'est jamais difficile de me renvoyer chaque fois que j'avance une proposition un peu générale sur une pratique ou une croyance. Car je sens profondément qu'il existe une « unité de l'Inde » ou, pour être plus précis, une « unité de la société hindoue » qu'il est vain de vouloir nier mais que l'on ne sait pas toujours où saisir. Sans doute y parvient-on déjà mieux si l'on accepte que les différences entre les groupes sociaux en soient un trait structurel.

Pour mon histoire personnelle, j'ai eu la chance, un peu par accident, de retourner régulièrement depuis une dizaine d'années dans ces villages et chez ces gens avec lesquels j'avais commencé à travailler il y a plus de quarante ans, après une très longue absence que j'avais cru définitive. Cette nouvelle expérience m'épargne d'utiliser le « présent ethnographique » comme on le fait trop souvent, pour parler de faits tels qu'ils étaient il y a longtemps sans pouvoir dire ce qu'ils sont maintenant, ni même s'ils existent encore. Surtout, cette reprise indienne me confirme dans l'intérêt de l'ethnographie villageoise et rurale, pourtant maintenant bien décriée et, par conséquent, bien abandonnée – il me semble que j'en ai donné les multiples raisons. Car la « globalisation » n'est jamais regardée que d'en haut, en milieu urbain, avec la nouvelle bourgeoisie et la description de la puissance indienne montante, parfois quand même avec les « dommages collatéraux » qu'elle provoque. Mais vue d'en bas ? Cette microsociologie montre, dans le vif, les effets multiples en bas, qui ne sont pas toujours ceux que l'on attendait. Pour ce village « revisité » (mais par moi-même), c'est encore une société où les relations entre castes forment le noyau de son existence ; où le pouvoir appartient toujours aux mêmes Kâpus, agriculteurs « dominants », mais maintenant divisés en deux factions, menées par deux lignées rivales qui s'appuient (selon leurs intérêts) à l'un ou l'autre des deux grands partis de l'Etat d'Andhra Pradesh qui ont fait irruption dans les villages il y a une vingtaine d'années. Où les ex-Intouchables imposent de force aux dominants une statue d'Ambedkar, et tout autant, au moment de la fête de Ganesh (Vinâyaka), leur propre char sur lequel un Brahmane prend place. Où le culte de la « déesse du village », autrefois occasion du sacrifice du buffle et auquel toutes les castes participaient, a totalement disparu en dix ans la lignée dominante traditionnelle ne s'y intéressant plus, cependant que la puissante lignée d'opposants cherche à remplacer ce culte, expression de l'« unité villageoise », par le culte d'une autre déesse, culte qui, en Andhra, est l'expression d'une réaction brahmanique (« purifier l'hindouisme ») contre les rituels sanglants des basses castes et pour stopper l'hémorragie des conversions au christianisme – cette idéologie est totalement absente dans sa reprise villageoise. Où les Barbiers relèvent le culte d'une importante déesse de la transplantation dont les Kâpus ne veulent plus non plus s'occuper, pour lui construire un temple dans leur quartier. Où les Pêcheurs en mer, sujets principaux de mon étude depuis quarante ans, voient maintenant une minorité d'entre eux, riches « entrepreneurs », bénéficiaires astucieux des changements techniques importants et du développement des exportations indiennes de crevettes, devenir des interlocuteurs sérieux des puissants locaux, cependant qu'une majorité d'entre eux voit son niveau de vie se dégrader dramatiquement, victime d'une surpêche généralisée et, en particulier ici, de la pollution d'un littoral par l'implantation d'industries (chimiques, pharmaceutiques et autres) encouragées (corruption aidant) par l'Etat qui leur concède des *Special Economic Zones* (SEZ), enclaves de profits sans limites et de non droit du travail. Pêcheurs sans travail et petits propriétaires qui se sont dépossédés de leurs terres, ces industries nouvelles se vantent d'apporter maintenant du travail pour un salaire de misère à des gens qui n'en ont plus ... de leur faute.

Tous les villages d'Andhra ne se transforment pas ainsi, mais tous se transforment dramatiquement. Pour savoir comment, au moins faudrait-il retourner y travailler, refaire cette « ethnographie villageoise » qui, paraît

si douteuse et ringarde à nos modernes théoriciens. Pour ma part, c'est bien celle-ci que j'entends continuer à faire, pour essayer encore et toujours de comprendre « comment ça marche », une société. Comment ça marche dans la tête des hommes (et des femmes, faut-il maintenant toujours préciser), je laisse à d'autres le soin de me l'apprendre – et ils m'intéresseront toujours.

Une dernière chose. Aucune idéalisation des « gens », ici aucun « bon sauvage », aucun « bon hindou ». Des gens qui vivent et que, pour ma part, je connais depuis si longtemps, maintenant quatre ou même cinq générations, que s'est imposé à moi le sentiment que si j'ai une dette envers eux, c'est bien de trouver une manière ou une autre de leur laisser un jour ce que j'ai appris, ce que j'ai vu d'eux-mêmes, de leurs parents et grands-parents, puisque maintenant ils considèrent que je suis leur mémoire. Là est ma dette. Non pas de savoir ce qu'il faut que je leur donne en échange de ce savoir que je leur aurais « volé » pour en faire une carrière et des livres qui me rapportent gros. S'ils m'ont appris des choses, c'est qu'ils voulaient bien me les dire. Si j'ai vu des choses, c'est qu'ils ont bien voulu me les montrer. Et s'ils ne voulaient plus me voir, ils pouvaient me virer, autrefois ou maintenant. Mais, maintenant, ils sont plutôt contents de savoir – et de voir – que j'ai enregistré leurs mythes et leurs chants, que j'ai photographié leurs parents, leurs rituels, et leur paysage et que j'ai recueilli leurs généalogies familiales compliquées – mais pas si fausses : ils s'y retrouvent !