

## L'HISTOIRE DE L'ETHNOLOGIE EST-ELLE UNE HISTOIRE COMME LES AUTRES?

### ÉTAT DES LIEUX

Dans un document préparatoire rédigé à l'occasion du colloque de l'Association française des anthropologues consacré à « La pratique de l'anthropologie aujourd'hui » (Sèvres, 19-21 novembre 1981), Britta Rupp-Eisenreich<sup>1</sup> brossait un tableau plutôt morose des recherches conduites en France sur l'histoire de l'anthropologie et de l'ethnologie<sup>2</sup>. Elle insistait notamment sur l'insuffisance, la déficience, la dispersion, autant dire sur le caractère marginal et quelque peu problématique de ces recherches qui, ce faisant, paraissaient traduire un flottement si ce n'est une incertitude dans la définition même de leur objet. La carence en sources documentaires et en instruments didactiques, la vétusté des dispositifs de conservation et de gestion archivistiques, l'absence de supports institutionnels ainsi que le manque de soutiens financiers pour ce type d'investigation y étaient particulièrement soulignés. Réduite au mieux à un chapitre liminaire dans les manuels ou bien à quelques exposés introductifs dans les modules pédagogiques, cette histoire se voyait paradoxalement privée de toute historicité comme si l'ethnologie ne pouvait se concevoir qu'en posture d'autodéfinition et, par conséquent, en position de rupture constante avec son passé.

De ce point de vue, son histoire n'aurait été qu'une suite de batailles et de défaites théoriques (par exemple : diffusionnisme vs évolutionnisme, structuralisme vs fonctionnalisme) mais batailles menées et défaites assumées par de *grands hommes* qui, à leur manière, ont incarné,

---

1. Initiatrice et co-organisatrice avec Georges Condominas de l'atelier « Histoire de l'anthropologie » de ce colloque.

2. Britta RUPP-EISENREICH, *Memorandum pour le colloque de l'AFA : L'Histoire de l'anthropologie, en France et ailleurs*, Paris, s.d. [1981], 6 p. multigraphiées.

pérennisé et légitimé le projet ethnologique dont, tel l'Esprit hégélien ou le Thème holtonien, ils auraient constitué des moments progressifs dans la conscience de soi de l'un, ou des variations thématiques de l'autre<sup>3</sup> : Morgan, Tylor, Boas, Malinowski, Lévi-Strauss pour ne citer que les mieux connus et les plus célébrés. A n'en pas douter, la « jeunesse » institutionnelle de la discipline, ses incertitudes épistémologiques actuelles (en partie dues aux conditions problématiques, parfois dangereuses, du déroulement de l'enquête de terrain et aux changements qui ont affecté son objet) ont pesé dans cette conception idéaliste, pour ainsi dire *héroïque* de son histoire. En tout état de cause, celle-là préjuge de la perception de celle-ci au point que — à l'image des sociétés qu'elle se donne pour objet — la vie même de l'ethnologie et ses traversées de l'histoire se régleraient plutôt, suivant une heureuse formule de Thomas Pavel<sup>4</sup>, « sur le rythme archaïque de la vie et de la mort de ses souverains » qui leur conférerait ainsi un statut de héros en quelque sorte civilisateurs ou, si l'on préfère, de héros « épistémiques » pour reprendre un mot de Pierre Bourdieu<sup>5</sup>. Telle est du moins l'impression que l'on retire du dossier que, récemment, le *Magazine littéraire* a consacré à l'un d'entre eux et où un article se voit d'ailleurs titré : « Lévi-Strauss : la naissance d'un héros »<sup>6</sup>... aussi bien d'ailleurs que de cet ouvrage édité par Sydel Silverman en 1981 et intitulé sans ambages *Totems and Teachers*<sup>7</sup>. La préparation et l'édition répétées, presque obligées, de *Festschrift*, le recours à la dédicace, la reconnaissance sociale de maîtres accusent cette vision en quelque sorte hagiographique et commémorative de l'histoire de la pensée ethnologique mais qui, malgré ou à cause de cela, ne va pas ou va rarement jusqu'à produire des biographies qui, elles, mettraient au contact de la pure historicité — l'éloge et l'hommage en tenant lieu la plupart du temps. Là encore, à l'image des sociétés qu'elle a pour mission d'étudier, la communauté ethnologique se présenterait comme sans histoire ou, plus exactement, comme se situant dans une histoire sans cesse renouvelée, proche du mythe.

La recherche d'une légitimité et d'une identité a sans doute favorisé

3. Cf. Gerald HOLTON, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1973.

4. Thomas PAVEL, *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Ed. de Minuit, 1988, p. 9.

5. Pierre BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Ed. de Minuit, 1984, p. 34 sq.

6. « Claude Lévi-Strauss », *Magazine littéraire*, 223, 1985, p. 16-64.

7. Sydel SILVERMAN, ed., *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1981 (Publication d'une série de conférences prononcées entre février et décembre 1976 au Graduate Center of the City University of New York).

ce processus de reconversion d'individus empiriques en héros épistémiques, en grands hommes, en ancêtres communs, dont le génie précurseur ou fondateur était d'autant mieux reconnu et affirmé qu'il n'était pas ou presque pas replacé dans son contexte d'émergence (rares sont en effet les études qui portent, comme le propose en revanche l'excellente collection de Jean Dhombres vouée à l'histoire des sciences « dures »<sup>8</sup>, sur un ethnologue et son époque). Mais, dans le même temps, la quête d'une scientificité, toujours problématique pour une science humaine, a peut-être conduit régulièrement à prononcer des mesures d'expulsion, à adopter une rhétorique de l'extinction, en un mot à rejeter ce qui n'est pas l'ethnologie *hic et nunc* dans un passé révolu autant qu'indistinct, simplement étiqueté comme préscientifique ou comme idéologique. Les ancêtres — les ethnologues le savent sans doute mieux que quiconque — ne sont pas toujours bénéfiques ! Rites de deuil et rites commémoratifs, pour reprendre la célèbre distinction de Claude Lévi-Strauss<sup>9</sup>, en arriveraient à coexister dans un même temps : celui d'une fondation toujours recommencée. En 1978, Louis Dumont observait déjà que l'histoire de l'ethnologie paraît souffrir d'une discontinuité chronique qui porte à se demander si chaque pas en avant ne s'est pas accompagné d'un pas en arrière<sup>10</sup>. De son côté, George W. Stocking remarquait que, à l'inverse d'autres disciplines qui se sont développées suivant un processus de filiation et d'accumulation du savoir, l'ethnologie se serait formée, quant à elle, par un phénomène de *fusion* de traditions et d'innovations disparates de recherches et d'idées<sup>11</sup>, qui donc accentueraient la discontinuité de son histoire en même temps que sa perméabilité au mythe et au rite.

Au fond et de fait, l'histoire de l'ethnologie en France a échappé jusqu'à une date récente à la compétence ou à l'intérêt des ethnologues ; du moins n'a-t-elle pas été reconnue par leur communauté professionnelle comme du domaine de leur compétence, de leur intérêt ni même de leur savoir. L'expérience de terrain restait — et reste encore — la condition nécessaire, parfois suffisante, de l'accès au savoir ethnologique dont l'historicité ne serait alors pensée que sur un mode narratif. Pourtant, des disciplines voisines tout aussi empiriques, tout aussi

8. « Un savant, une époque », coll. dir. par Jean Dhombres, Paris, Belin.

9. Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1963, p. 314.

10. « La communauté anthropologique et l'idéologie », repris dans Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 187-221.

11. George W. STOCKING, « Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom ? La " Société d'ethnographie " et l'historiographie de l'" anthropologie " en France », in B. RUPP-EISENREICH, éd., *Histoires de l'anthropologie : XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 421-431.

humaines et sociales, telles la sociologie ou la psychologie, n'ont pas manifesté le même embarras ni la même désinvolture à l'égard de leur passé.

Cette situation reste toutefois singulière si on la compare à celle existant dans d'autres pays et au sein d'autres écoles nationales (surtout anglo-saxonnes). Depuis le début des années soixante et sous l'influence certaine des historiens des sciences qui ont commencé de se pencher sur celles dites humaines, ces écoles ont su intégrer l'histoire de l'ethnologie dans les cursus de formation universitaire, voire dans les modes d'approche ou dans la constitution même de l'objet de connaissance en ethnologie. De sorte que, conçues comme un domaine d'investigation à part presque entière pouvant entraîner une spécialisation, ces préoccupations ont suscité ces dernières années des modes de diffusion adaptés, soit sous forme de *reprints* et de *readers*, soit sous forme de collections spécialisées<sup>12</sup>. Du même coup, elles ont suscité des études originales se fondant sur un travail archivistique, utilisant parfois la perspective herméneutique ou biographique<sup>13</sup>. En opérant un retour sur les fondements, les principes, les hypothèses ou les « pères fondateurs » (*founding fathers*) de la discipline, elles ont même fait de l'histoire de l'ethnologie une matrice d'évaluation<sup>14</sup> de sa rationalité n'excluant donc pas une vision à la fois critique, prospective et programmatique non plus qu'une conception cumulative du savoir ethnologique, à la différence de ce qui se passe en France où, par les filiations sans cesse recherchées et déclinées, l'histoire de l'ethnologie se résume bien souvent à des problèmes sinon à des querelles d'« héritage »<sup>15</sup>. Elle se réduit quelquefois à des oppositions de « lignages » qui représentent autant de risques de dissolution, de parcellisation ou de segmentation théoriques, méthodologiques, voire institutionnels de

---

12. Voir à ce propos l'excellente collection fondée et dirigée par George W. Stocking, intitulée expressément « History of Anthropology » et publiée par les Presses de l'université du Wisconsin. Quatre volumes collectifs organisés à partir d'un thème sont parus à ce jour.

13. Cf., par ex., l'ouvrage de James Clifford consacré à Maurice Leenhardt : J. CLIFFORD, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press, 1982, trad. franç., *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place, 1987.

14. Cf. entre autres S. SILVERMAN, *op. cit. supra* n. 7. Cet ouvrage comporte des études sur Franz Boas, Alfred Kroeber, Paul Radin, Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Julian Steward, Leslie White, Robert Redfield. On peut se reporter également à la bibliographie commentée établie par Patrick MENGET dans *L'Ethnographie*, t. LXXIX, 90-91, 1983, « L'anthropologie : points d'histoire », p. 201-207.

15. Jean JAMIN, « Naissance de l'observation anthropologique. La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1805) », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVII, 1979, p. 313-335.

la communauté ethnologique française (comme l'ont observé récemment Nicole Sindzingre, Carmen Bernand et Jean-Pierre Digard<sup>16</sup>) et qui nécessiteraient une élucidation autant et sinon plus sociologique qu'à proprement parler historique. Ainsi que le suggère Gérard Lenclud, poursuivant une idée déjà émise en 1976 par A. J. Hallowell<sup>17</sup> et constatant des différences dans la manière dont les traditions ethnologiques nationales se représentent leur histoire et pensent leur rapport à l'historicité, les traiter comme des cultures au sens anthropologique du terme, entreprendre une anthropologie de l'histoire de l'anthropologie n'est pas en soi inconsideré<sup>18</sup>.

Depuis la rédaction du *Memorandum* cité au début de cet article et malgré la publication, certes tardive, des actes de l'atelier « Histoire de l'anthropologie » — lesquels relèvent d'une tentative de sensibilisation au champ plutôt que d'une recherche de sa définition<sup>19</sup> —, la situation française ne s'est guère améliorée en ce domaine. Le laisser-aller presque légendaire de la communauté ethnologique (et plus généralement scientifique) à l'égard de la collecte et de la conservation des archives (pourtant « être incarné de l'événementialité » comme le signale Cl. Lévi-Strauss<sup>20</sup>, et de ce fait mode d'accès privilégié à l'historicité) paraît d'autant plus coupable que la distance historique aux fondateurs est mince, que certains de ceux qui ont contribué à la formation institutionnelle de la discipline pendant les années trente en France sont morts récemment et que les survivants sont des survivants. Sur le plan éditorial, la situation s'est même dégradée. Bon nombre de collections vouées à la réédition de textes anciens pouvant constituer des sources de l'ethnologie (journaux et récits de voyage) et qui ont fleuri à la fin des années soixante-dix, ont vu leur rythme de parution décroître ou bien ont disparu. L'édition d'anthologies, la publication de *readers*, le volume des traductions et des réimpressions sont restés au point mort, voire ont régressé. Ce sont, en fin de compte, des collections entières d'ethnologie qui ont fait les frais des nouvelles politiques et économies éditoriales imposées autant par la « crise » de

16. Nicole SINDZINGRE, « L'anthropologie : une structure segmentaire ? », in *Revue L'Homme, Anthropologie : état des lieux*, Paris, Navarin (« Le Livre de poche. Biblio essais », 4046), 1986, p. 25-53 ; Carmen BERNAND, Jean-Pierre DIGARD, « De Téhéran à Tehuanpetec. L'ethnologie au crible des aires culturelles », *ibid.*, p. 54-76.

17. A. J. ALLOWELL, *Contributions to Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.

18. Gérard LENCLUD, « Pour une anthropologie de l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva*, 4, 1988, p. 72-77.

19. B. RUPP-EISENREICH, éd., *op. cit. supra* n. 11 et P. MENGET, B. RUPP-EISENREICH, eds, « L'anthropologie : points d'histoire », *L'Ethnographie*, t. LXXIX, 90-91, 1983.

20. C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit. supra* n. 9, p. 321.

l'édition que par la concentration des dispositifs de diffusion du livre, et qui, en moins de dix ans, se sont évanouies<sup>21</sup>, menaçant la discipline d'un repli sur soi que les relais éditoriaux d'origine institutionnelle ne peuvent tout à fait empêcher, et risquent même d'aggraver. Si l'ethnologie a connu vers le milieu des années soixante, grâce à la vogue du structuralisme, une intense période de « socialisation de la science » selon l'expression de Hélène Metzger<sup>22</sup> (où l'ethnologie qui se mettait alors à la portée de tout le monde était peu ou prou celle qui se faisait), force est de constater que cette période semble révolue.

Paradoxalement, cette situation plutôt défavorable que d'aucuns appelleraient de crise — et qui, en l'occurrence, vérifierait l'hypothèse de l'adéquation du cycle de vie à celui des idées (les héros « épistémiques » sont moins fatigués qu'ils ne sont en retraite) — permet peut-être d'avoir aujourd'hui une attitude plus détachée à l'égard du développement de la discipline. Les enjeux théoriques aussi bien que médiatiques s'étant apaisés — en particulier ces conflits parfois durs qui opposèrent dans les années soixante-dix les tenants du structuralisme à ceux du marxisme —, l'ethnologie est entrée dans une phase de remaniement qui passe peut-être par une réévaluation de son histoire. A la pression des philosophes, des épistémologues et des historiens des sciences qui, dès le début des années soixante, ont intégré les sciences humaines dans leur champ d'investigation et de réflexion, s'est ajoutée depuis peu celle de la communauté ethnologique elle-même. C'est ainsi que des réflexions récentes portant sur ce qu'est un texte ethnographique, sur ses règles de composition, ses modes de transmission et ses formes de légitimation ont rencontré l'histoire parce qu'elles ont été inspirées par elle<sup>23</sup>. Le fait, historique, que la période de décolonisation coïncida en gros avec un changement sociologique et démographique survenu dans la communauté ethnologique (remplacement des générations, renouvellement des cadres académiques et universitaires) explique peut-être que l'on se soit mis à reconsidérer l'héritage textuel légué par les premiers ethnographes de terrain. En effet, cet héritage pouvait paraître difficile à faire fructifier ou même à estimer étant donné les transformations, parfois les mutations qui avaient affecté le « hors-texte » (le

21. C'est notamment le cas pour la « Bibliothèque d'anthropologie » et les « Dossiers africains » chez Maspero, « Étranges étrangers » chez Aubier, « Les hommes et leurs signes » au Sycamore, la « Série 7 » de la collection 10/18, etc.

22. Hélène METZGER, *La Méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939*. Réunis par Gad FREUDENTHAL, Paris, Fayard, 1987.

23. Cf. Jeanne FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977; Françoise ZONABEND, Jean JAMIN, eds, « Le Texte ethnographique », numéro spécial des *Études rurales*, 97-98, 1985; James CLIFFORD, George E. MARCUS, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

terrain), et qui laissaient accroire que — les conditions de la production et de la diffusion du texte ayant changé (à l'observation participante s'ajoutait désormais la *lecture participante*) — ce texte ne serait jamais plus le même. Ce qui replaçait l'ethnologie dans l'historicité, conférait, au moins implicitement, à ces premiers textes la qualité d'*archives* si ce n'est de *chroniques* et assimilait l'ethnologue à un historiographe. En partie, sinon en totalité, pressée par un événement extérieur — la décolonisation — qui l'obligea bon gré mal gré à repenser la situation coloniale<sup>24</sup> et à s'interroger sur l'influence de celle-ci dans la détermination et la consolidation de son univers de principes ou de catégories, l'ethnologie fut conduite à se réapproprier ses annales et à s'en faire juge autant que partie. Sur ce terrain, l'ethnologue ne pouvait pas ne pas rencontrer l'historien.

#### L'ETHNOLOGIE COMME SCIENCE OU COMME IDÉOLOGIE ?

C'était bien là une des questions majeures que devait se poser à terme cette entreprise de révision. En insistant sur les liens que l'ethnologie avait entretenus de fait sinon de droit avec le colonialisme — liens qui étaient dénoncés avec une vigueur croissante par les intellectuels et les hommes politiques des populations anciennement colonisées et par conséquent ethnographiées —, elle devait conduire du même coup à s'interroger sur le statut scientifique de la pensée ethnologique, c'est-à-dire sur son degré d'autonomie conceptuelle par rapport à son contexte de production et à ses processus de légitimation. C'était en somme s'interroger sur la possibilité de son histoire comme *science*.

Les quelques auteurs qui, tels Robert Lowie ou Edward Evans-Pritchard pour ne citer que les plus classiques<sup>25</sup>, s'étaient penchés sur cette histoire, l'avaient fait en adoptant un point de vue interne et régional. La genèse des objets, des méthodes et des doctrines fut, dans bien des cas, reconstituée d'une manière essentiellement théorique sans qu'aient été envisagés le contexte et la spécificité empirique de

24. Cf. Michel LEIRIS, « L'ethnologue devant le colonialisme », *Les Temps modernes*, 58, 1950, repris dans *Brisées*, Paris, Mercure de France, 1966, p. 125-145; Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

25. Robert LOWIE, *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971 (pour la trad. franç.; éd. orig. amér. 1937). Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Anthropologie sociale*, Paris, Payot, 1969 (pour la trad. franç.; éd. orig. angl. 1951).

leur apparition et formation. Suivant cette perspective disons généalogique (recherche de filiations conceptuelles et affirmation d'une souveraineté épistémologique), l'histoire de l'ethnologie se résumait à une étude de ses théories et pratiques scientifiques successives, lesquelles étaient réévaluées en fonction de l'état présent de la discipline et conçues comme des moments progressifs dans l'analyse de l'objet social et culturel. Ces méthodes et théories successives étaient envisagées également comme des étapes vers une meilleure intelligence des logiques sociales que les sociétés ou cultures autres mettaient en œuvre. Au-delà, elles étaient perçues comme autant de degrés de compréhension, quelquefois d'explication, du fait de société et de culture en général. Chaque étape aurait donc constitué un progrès dans l'ordre de la rationalité ethnologique, par conséquent, un perfectionnement dans l'ordre de sa scientificité. Ce qui supposait — ainsi que l'avait évoqué Emile Durkheim à propos de la sociologie — qu'on pût imaginer un temps où l'ethnologie serait devenue une science achevée et où aurait existé un système complet de lois sociales et de principes culturels. Je ne discuterai pas ici de la validité de cette conception linéaire et finalisée de la connaissance ethnologique pas plus que je n'envisagerai dans le détail cette manière idéaliste, à tout le moins conventionnelle, d'envisager son histoire « à l'usage des ethnologues ». D'autres que moi et mieux que moi l'ont fait<sup>26</sup>. Disons simplement que cette approche interne et logique a été récemment remise en cause sous l'effet d'une part, comme on l'a vu, du processus de décolonisation qui a jeté un doute épistémologique sur la prétention à la scientificité de l'ethnologie, et sous l'effet, d'autre part, des orientations nouvelles de l'histoire des sciences qui, proposant une historiographie de différentes configurations du savoir, se donnent en même temps pour tâche de « comprendre la rationalité relative » (Thomas Kuhn), de comprendre en somme « la science d'une période selon ses propres termes » (George W. Stocking)<sup>27</sup> —, perspective dont il n'est pas inutile de rappeler qu'elle préside à tout projet et à toute démarche ethnologiques, comme l'a signalé Clifford Geertz<sup>28</sup> : comprendre une culture selon ses propres termes.

Il est vrai qu'en ethnologie la question soulevée plus haut prend un relief particulier. Le rapport de domination politique — lui-même soumis

---

26. Marc AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979 ; P. MENGET, « Histoire de l'ethnologie », *Encyclopaedia Universalis*, 1985, p. 450-456.

27. Cité par P. MENGET, *art. cit. supra* n. 26, p. 450.

28. Clifford GEERTZ, *Savoir local, savoir global*, Paris, Presses universitaires de France, 1986 (pour la trad. franç. ; éd. orig. amér. 1983).



aux pressions et variations de l'histoire (impérialisme, colonialisme, néocolonialisme) — qui s'est institué entre le sujet et l'objet de connaissance, accentuerait l'adhérence ou la perméabilité de cette discipline à l'idéologie et riverait la formation et la transformation du savoir ethnographique aux conditions sociales de sa production, lesquelles seraient en fin de compte locales et historiquement contingentes quoique à prétention universelle : pour aller vite, elles seraient celles de la civilisation occidentale.

Dès lors, l'histoire de l'ethnologie ne pourrait se concevoir indépendamment de l'histoire de cette civilisation — celle-ci rendant compte de celle-là — en sorte qu'elle relèverait à part entière du domaine de l'histoire sociale et culturelle plutôt que du champ de l'histoire des sciences proprement dite. Plus nettement encore et du fait de son mode d'ancrage dans les systèmes de valeurs, elle se résumerait à une généalogie des représentations que l'Occident a élaborées au sujet de l'altérité sociale et culturelle ou encore à une histoire de l'exploitation à tout le moins intellectuelle de cette altérité par l'Occident. A la limite, suivant cette perspective maximaliste, un moment utilisée par quelques chercheurs<sup>29</sup>, les concepts se réduiraient historiquement à des conceptions, les langages de l'ethnologie à des discours, les théories à des idéologies. Dès l'origine normée, de plus exposée aux rapports de force qui ont sans cesse modifié les conditions empiriques du recueil de ses matériaux, l'ethnologie ne pourrait relever que d'une épistémologie normative. N'ayant pas ou n'ayant pas pu opérer sa « coupure épistémologique », elle ne constituerait, selon les thèses de Thomas Kuhn<sup>30</sup>, qu'un paradigme en formation. Ses principes de rationalité resteraient déterminés de façon *irrationnelle* : l'observation d'une culture ne se ferait qu'à travers une vision du monde soit historiquement datée, soit géographiquement située, toujours locale et par conséquent relative — processus renforcé par l'expérience de terrain, condition à la fois accréditive et exécutive du métier, qui place l'ethnologue en face de ses propres filtres culturels... ou le laisse loin derrière eux, les préjugés ayant parfois force de méthode. De même, l'acceptation d'une observation ou d'une théorie ethnologique dépendrait d'un consensus local, c'est-à-dire d'un accord entre le langage que j'emploie et celui de mes semblables, chercheurs ou concitoyens. D'évidence, un tel accord assimile insidieusement tout langage à une langue et, s'agissant d'ethnologie,

29. Jean COPANS, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1974 ; Gérard LECLERC, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.

30. Thomas S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (pour la trad. franç. ; éd. orig. amér. 1962 et 1970).

fait surgir un paradoxe de communication que Vincent Descombes<sup>31</sup> a formulé ainsi :

« Quand l'ethnologue parle des indigènes dans son langage, il n'est pas compris chez eux. Mais s'il parle d'eux dans leur langage, il n'est plus compris chez lui. Dès lors, comment peut-il comprendre ce qu'il dit lui-même ici ou là ? La possibilité même du travail ethnographique devient un mystère. »

A moins qu'on ne considère que ce travail repose sur un *postulat* métaculturaliste pour ne pas dire transcendantal, à savoir que toute culture est susceptible d'être comprise et analysée par un étranger à cette culture, n'en parlant donc pas la langue ni n'en partageant les manières d'être et de vivre, et qui, d'emblée, situerait l'ethnologie du côté de l'*anthropologie*, c'est-à-dire au niveau de l'universel.

Toutefois, l'ethnologie, sa constitution, ses règles d'accréditation et ses processus de transformation, son historicité même ne peuvent faire l'économie du « point de vue tribal » que ce postulat nie autant qu'il l'affirme (la civilisation occidentale ne se veut-elle pas, de fait autant que de droit, métaculturelle ?). Malgré son apport critique et historiographique fondamental, la perspective historiciste radicale dont j'ai exposé à grands traits les orientations et accentuations soulève quatre problèmes :

1. La théorie selon laquelle la réalité serait définie par les normes culturelles locales (« point de vue tribal ») est une théorie certes inspirée par l'ethnologie mais qui, du fait de ses prémisses, apparaît comme autoréfutante. Il n'y aurait de science que *normative*. Appliquée à l'histoire de l'ethnologie elle-même, elle renvoie non pas à *une* mais à *des* histoires. A chaque groupe, à chaque école, à chaque spécialisation thématique ou géographique — la tribu n'est pas unanime, encore moins monolithique — correspondraient une réalité et, par conséquent, une histoire qui lui serait propre. De là, une multiplication des actes de naissance de l'ethnologie, une profusion d'ancêtres, de pères fondateurs, de précurseurs, accentuée par la recherche et la critique des sources, la découverte de nouvelles connexions avec d'autres disciplines. Bref, une certaine dispersion, une conception pour le moins diffusionniste de l'ethnologie et, pour finir, une dilution dans l'histoire de la culture productrice de ce type de savoir. On encourt le risque de ne plus savoir distinguer — comme le souligne Patrick Menget<sup>32</sup> — des problèmes

31. Vincent DESCOMBES, « Les Mots de la tribu », *Critique*, 456, 1985, p. 418-444.

32. P. MENGET, *art. cit. supra* n. 26, p. 450.

historiques importants pour la constitution et l'évolution de la discipline d'autres qui n'ont qu'un intérêt historique *stricto sensu*. Ce n'est plus l'histoire de l'ethnologie qui se pense au pluriel mais l'ethnologie elle-même. La situation française a, par exemple, ceci de particulier que le découpage en aires culturelles y est toujours marqué. L'africanisme, l'américanisme, l'orientalisme, l'océanisme, etc., peuvent constituer autant de paradigmes en formation, d'institutions de la scientificité (les sociétés savantes qui leur correspondent), en somme d'*ethnologies* qui ont leurs propres règles d'accréditation, leurs propres principes d'analyse, leurs propres systèmes de références, et qui, ce faisant, renvoient à autant d'histoires. Cela, toutefois, ne peut se concevoir qu'au prix d'un coup de force méthodologique — où l'ethnologie se trouve rapportée à l'ethnographie — qui institue une correspondance, voire introduit une confusion entre l'objet de connaissance et l'objet empirique et qui, en dernière instance, comme l'a observé Marc Augé<sup>33</sup>, ôterait à l'ethnologie (étude d'une société et d'une culture) toute croyance en la possibilité d'étudier *la* société, toute croyance en la scientificité de l'objet social.

2. Connu surtout pour avoir introduit la notion de paradigme en histoire des sciences (à laquelle, du reste, on pourrait substituer celle, moins ambiguë, de principes), Thomas Kuhn est également célèbre pour avoir avancé la thèse, depuis contestée<sup>34</sup>, de l'incommensurabilité des paradigmes, thèse selon laquelle les modèles, principes et langages utilisés par une autre culture historique ou géographique ne peuvent être équivalents par leur sens ou par leur référence à ceux que nous utilisons *hic et nunc*. Comme le note Kuhn, les scientifiques vivent, ont vécu, dans des « mondes différents » avec des paradigmes différents qui leur ont fait voir différemment les choses, à plus forte raison les ethnologues, du fait même du décentrement causé par l'expérience de terrain, et de l'histoire de leur discipline. Il est bien évident que des expressions telles « sauvages, barbares, civilisés » ou « sociétés inférieures », des termes comme « naturels » ou « primitifs », des notions comme celles de « totémisme », de « dégénérescence » ou de « mentalité primitive », des impératifs de méthode telle « l'urgence de la collecte », des rhétoriques de la fin des autres comme « sociétés-appelées-à-disparaître » — quels qu'aient été par ailleurs leur importance et leur

33. M. AUGÉ, *op. cit. supra* n. 26.

34. Cf. Dudley SHAPER, « La structure des révolutions scientifiques », in Pierre JACOB, éd., *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980, p. 293-306 ; ID., « Qu'est-ce que la philosophie analytique des sciences ? », in Jean HAMBURGER, éd., *La Philosophie des sciences aujourd'hui*, Paris, Gauthier-Villars, 1986, p. 63-101.

rôle dans la formation d'une pensée ethnologique — sont aujourd'hui périmés. Bien plus, et en moins d'un demi-siècle, les conditions mêmes de l'observation et de la description ethnographiques ont changé. Nous l'avons évoqué plus haut, les sociétés relevant prioritairement de l'approche ethnologique sont pour la plupart décolonisées et, à leur manière, elles qui étaient censées être froides ont fait irruption sur la scène de l'histoire non sans la rendre parfois chaude. Ce qui ne va pas, bien sûr, sans infléchir ou remettre en cause les pratiques et modes d'autorité ethnographiques. L'on serait enclin à croire que l'ethnologie s'est tout entière construite sur une illusion méthodologique, laquelle lui a fait voir pendant longtemps son objet en état de dissolution, tandis qu'en réalité il ne faisait que s'historiciser davantage, autrement dit *se moderniser*.

Parle-t-on encore du même objet ? Cela ne nuit-il pas à la convergence du savoir ethnologique, à son accumulation précisément ? D'une autre façon, si la thèse de l'incommensurabilité était vraie, non seulement la traduction de l'ailleurs en ici, du passé au présent (sans parler de leur comparaison) serait impossible mais s'y intéresser, fût-ce pour avérer cette impossibilité, serait totalement incohérent. Le paradoxe de communication évoqué plus haut par V. Descombes guette autant l'ethnologue que l'historien. Et c'est bien là le risque auquel s'expose un historicisme radical qui, à ne vouloir comprendre l'ethnologie d'une époque que selon les propres termes de celle-ci, conduit non seulement à une surdétermination culturelle de la formation des principes et notions mais encore à une sorte d'aporie méthodologique que l'ethnologue a déjà rencontrée sur le terrain et que l'idée même d'observation participante condense : voir du point de vue de l'indigène sans être soi-même un indigène !

3. L'historicisme fait valoir en fin de compte une notion provisoire, locale, périodique de la rationalité et de la vérité, celles-ci n'étant plus définies en terme de *correspondance aux faits*, ou si l'on préfère d'adéquation du concept à l'objet, mais en terme de *cohérence* du système et des propositions. C'est, en somme, l'introduction du consensus comme établissement de la vérité, et la réhabilitation, ainsi que le souligne V. Descombes<sup>35</sup>, du préjugé comme validation de la théorie : « impossible de penser sans que quelque chose soit d'avance accepté. » De ce point de vue — paradoxalement inspiré par l'ethnologie en ce sens que la conception implicite d'un holisme de la culture réaffirme ce que son exigence de scientificité entend réfuter : l'importance du préjugé — il n'y aurait donc que des vérités partielles et partiales pour reprendre

---

35. V. DESCOMBES, *art. cit. supra* n. 31.

la problématique d'un article récent de James Clifford<sup>36</sup>. L'histoire de l'ethnologie ne pourrait être alors que conventionnelle parce que consensuelle (on revient aux ancêtres), et, par-là même, relative. Autant dire qu'elle serait constamment et historiquement en posture d'autodéfinition du fait même qu'elle serait soumise aux règles d'accréditation, forcément changeantes, de la communauté professionnelle. Dans ces conditions, l'historicisme débouche sur un sociologisme.

4. Nous l'avons déjà signalée, l'une des embûches qui guette toute recherche en histoire de l'ethnologie est de réduire — compte tenu des contraintes empiriques de son mode de connaissance — la formation et la transformation du savoir ethnologique à ses conditions sociales de production et de reproduction. Ce qui, en définitive, revient à penser que la recherche de la vérité en ethnologie, l'établissement de la rationalité, les moments et les modalités de la formation de son savoir seraient d'ordre essentiellement contextuel. Dans tous les sens du terme — et c'est une conséquence de l'analyse externe d'une discipline — ils seraient *conditionnés*, par conséquent, datés. L'ethnologie n'aurait pas d'histoire propre, autonome, immanente. Autant considérer que son histoire ne relèverait pas d'une histoire des sciences à proprement parler. Bien que historiquement issue d'elles, l'ethnologie diffère certes des sciences de la nature. Mais cette différence est-elle, comme le pensait Wilhelm Dilthey, une différence de nature ? Ne serait-elle pas elle-même l'effet d'un préjugé ?

\*  
\*\*

Pour extrême qu'elle puisse être, pour extrémiste qu'elle soit parfois, la perspective historiciste, aujourd'hui en vigueur, a au moins mis l'accent sur l'étude des déterminations sociales, institutionnelles, politiques et culturelles de la production et de la reproduction du savoir scientifique. Sa valeur heuristique n'est certes pas négligeable si l'on considère en particulier le développement de l'ethnologie, qui est donc autant, sinon plus que d'autres sciences, concernée par ces conditions historiques. Parce qu'elle est une science humaine et sociale par excellence et, ce faisant, parce qu'elle est, sans doute plus que d'autres, réceptive et perméable au domaine du politique, parce que, enfin, la formation de son savoir est dans bien des cas issue de la perception d'un problème social ou culturel, l'ethnologie serait au sens strict une *discipline sous*

---

<sup>36</sup> J. CLIFFORD, « Partial Truths », in J. CLIFFORD, G. E. MARCUS, *op. cit. supra* n. 23, p. 1-26.

*influence*, le jouet des circonstances. Paradigme en constante formation, ellé ne pourrait se couper de son environnement social et idéologique. Dans une recherche récente portant sur le régime scientifique et institutionnel des sciences humaines dans la France de l'entre-deux-guerres, l'historien américain Herman Lebovics<sup>37</sup> a, par exemple, montré qu'il existait bel et bien, en plus des clivages théoriques généralement périodisés, une ethnologie *de droite* (entre autres représentée et défendue par Louis Marin) opposée à une ethnologie *de gauche* (qu'incaruaient Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss et Paul Rivet), et qu'en la matière ce n'étaient pas toujours les idées les meilleures — entendons les plus progressistes, comme auraient été celles diffusées par l'École sociologique française dans le champ de l'ethnologie — qui avaient triomphé dans une période donnée. L'exemple des Idéologues du Consulat en est une autre preuve<sup>38</sup>. C'est à ce titre, sans doute, que l'ethnologie constitue un cas intéressant pour l'histoire des sciences : la *raison* n'en a pas toujours été le guide inspiré.

Pendant, en faisant valoir que le développement de l'ethnologie a été largement déterminé par des facteurs sociaux et historiques, on ne s'est guère interrogé sur le degré et le type de cette détermination pas plus qu'on ne s'est interrogé, par définition, sur le sens de cette détermination. Celui-ci pourrait d'ailleurs être renversé. C'est ainsi que l'ethnologie présente, dans son développement même, un aspect institutionnel intéressant, jusqu'à présent peu étudié par les ethnologues ou historiens de la discipline, et où les analyses interne et externe trouvent à se concilier : il s'agit des musées d'ethnographie dont la position centrale au sein de l'appareil culturel de la cité, aussi bien que leur rôle initiateur et fédératif dans le déploiement de la recherche ethnologique ont pu exercer une influence certaine sur les représentations locales de l'altérité sociale et culturelle.

Quoi qu'il en soit : qui dit détermination ne dit pas forcément déterminisme. L'un des dangers, déjà signalé par Gilles G. Granger<sup>39</sup>, n'est-il pas justement de confondre l'un avec l'autre ? La progression des recherches sur l'histoire de la discipline conduira certes à faire la part des choses, à cette réserve-ci<sup>40</sup>, peut-être, que les conditions

37. Herman LEBOVICS, « Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République », *Gradhiva*, 4, 1988, p. 3-17.

38. J. JAMIN, *art. cit. supra* n. 15.

39. Gilles-Gaston GRANGER, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.

40. Qui n'est pas d'application facile, comme on a pu le voir dernièrement à propos du débat portant sur Heidegger.

historiques d'émergence et de développement d'une discipline ou d'une théorie ne sont, selon le mot de G. G. Granger, qu'un conditionnement « aux limites ».

Jean JAMIN,  
*Musée de l'Homme*  
(mars 1988).