

L'ETHNOLOGIE A STRASBOURG

19.

MAI 1992

SOMMAIRE

Nadia MOHIA

Ethnologie: science de l'autre ou
pratique de soi ?

p. 2

Notes de lecture

- L'école "Wörter und Sachen" p. 58
- Stratégies sociales au Mali p. 65
- La confrérie marocaine des Gnawa p. 68
- Usages alimentaires p. 72
- Lavigerie et l'Afrique p. 74

- *Institut d'Ethnologie, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement*
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie (CRIA)*
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg (GERAS)*
- *Groupe de travail « Astronomie et Sciences Humaines »*
- *Groupe de travail sur l'Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

Université des Sciences Humaines - 22, rue Descartes
67084 - STRASBOURG CEDEX ☎ 88.41.73.00

Nadia MOHIA

ETHNOLOGIE :

SCIENCE DE L'AUTRE

OU PRATIQUE DE SOI ?

"C'est vraisemblablement aux peuples hier colonisés que reviendra la tâche d'inventer dans quelques décennies un mode de pensée qui reconnaîtra la différence et posera l'Autre comme autre sans engendrer un mouvement de rejet. D'avoir été successivement des deux côtés de la barricade en si peu de temps et alors que le maître à penser occidental piétinait dans son auto-critique, ils devraient tirer la force de réussir là où nous avons échoué."

Michel Panoff

Ethnologie: le deuxième souffle (p. 72-73)

Résumé:

Comment le "primitif" peut-il être le sujet d'un savoir ethnologique qui le considère avant tout comme un objet d'étude ? Cette question s'impose d'abord à l'ethnologue indigène, pour peu qu'il se refuse à une adoption instrumentale de la discipline établie. Mais, par la réflexion ainsi engagée, cette question concerne aussi l'ethnologue occidental, puisqu'elle débouche sur une remise en cause totale de l'ethnologie comme "connaissance des autres cultures". Le problème d'une anthropologie sociale et culturelle devient alors inévitable.

ETHNOLOGIE : SCIENCE DE L'AUTRE OU PRATIQUE DE SOI ?

Trois principes méthodologiques déterminent aujourd'hui l'ethnologie : premièrement, la nécessité du terrain; deuxièmement, la reconnaissance de l'altérité culturelle; troisièmement, la distanciation et la décentration de l'ethnologue, l'une par rapport à la société qu'il étudie, l'autre par rapport à sa propre société. En se conformant à ces principes, la discipline a acquis, dit-on, une certaine crédibilité scientifique qui la démarque résolument de ses débuts philosophiques entâchés par l'évolutionnisme et l'ethnocentrisme. De ce fait, et la multiplicité des terrains aidant, elle est devenue plus féconde, ainsi qu'en témoigne le développement d'une anthropologie sociale et culturelle visant à découvrir les lois universelles régissant le psychisme humain producteur de diverses cultures.

A priori, cette évolution épistémologique n'a rien de heurtant. Elle rend compte d'un siècle d'ethnologie fructueuse, de l'accumulation d'un savoir suffisamment exhaustif sur les différentes sociétés pour qu'une anthropologie sociale et culturelle puisse s'écrire. Toutefois, nous ne pouvons manquer de nous interroger sur la place et le rôle des sociétés étudiées dans cette évolution épistémologique. Nous pouvons admettre, en effet, que le savoir ethnologique puisse n'être d'abord qu'un savoir pour les sociétés occidentales. Evoquant le problème du totémisme - la remarque devrait valoir pour d'autres grands problèmes de l'ethnologie - C. LEVI-STRAUSS (1970, 36) écrit : "Ainsi, la théorie du totémisme s'est constituée 'pour nous', non 'en soi' (...)". Mais sur quelle base pouvons-nous fonder la validité universelle d'une anthropologie écrite par une fraction de l'humanité observant l'autre ? N'y a-t-il pas là plus qu'une erreur épistémologique aux relents d'une vieille maladie - l'ethnocentrisme - dont l'ethnologie s'est crue sortie ?

Au fond, l'ethnocentrisme mine plus que jamais l'ethnologie, simplement parce que la critique ne s'est pas attaquée aux racines du préjugé, mais seulement à ses expressions les plus flagrantes. Inaccepté au

niveau de la démarche et des hypothèses, l'ethnocentrisme réapparaît un peu plus loin, moins évident et plus insidieux, dans l'évolution même de la discipline. Cet indéracinable ethnocentrisme - du moins, pour l'heure - a probablement partie liée avec un fait irrécusable dès lors qu'on fait sienne la prise de conscience d'un M. PANOFF (1977, 131) lorsqu'il note : "Le malheur, c'est que la science, notamment les disciplines qui s'intéressent à l'Homme - sinon aux hommes -, est toujours, après comme avant, la production exclusive des sociétés blanches ou funestement blanchies, et que le plus fervent acte de foi en l'identité de l'esprit humain par-delà des différences raciales ou sociales ne peut donc servir, pour le moment, qu'à justifier le discours dominant".

C'est dit et prouvé : il n'y a pas de sciences "innocentes". Cependant, rien ne nous oblige à tenir cette affirmation comme un crédo paralysant notre imagination et rendant vaine toute tentative de "faire mieux". Dans ce sens, la réflexion développée ici propose une critique théorique davantage soucieuse de ce qu'elle apporte contre l'ethnocentrisme que de ce qu'elle y détruit. Cette réflexion se fonde, par ailleurs, sur la conviction intime qu'une science de l'Homme, une anthropologie, est non seulement possible en dehors de toute attache idéologique, mais aussi nécessaire dans le contexte psychologique et socio-culturel caractérisant le monde contemporain. Car c'est ce contexte, non l'anthropologie instituée, qui nourrit notre conviction. Ceci nous engage à préciser ce "nous" de rigueur, à le remplacer momentanément par le "je" solitaire, au risque de perdre l'avantage d'une illusion : la réalisation magique du consensus collectif avant qu'il ne soit - ou ne soit pas - celui des lecteurs.

Par mes origines tribales kabyles et mon instruction universitaire, j'appartiens à ce type d'intellectuel que J. HIGHWATER (1964) appelle, non sans une certaine ironie, le "sauvage intellectuel". C'est sous cette identité que j'ai abordé l'ethnologie, dans le cadre d'une thèse de Doctorat portant sur les thérapeutiques traditionnelles dans la société kabyle. D'emblée, j'ai été confrontée à une question d'ordre à la fois épistémologique et méthodologique : comment puis-je être ethnologue de ma propre culture pendant que tous les manuels d'ethnologie formulent la

distanciation culturelle comme une règle de base ? Mais il ne s'agissait pas d'une thèse en ethnologie, et cette question, toute théorique, ne m'empêcha pas de recueillir un matériel ethnographique et clinique suffisant à l'élaboration de mon travail. Ce faisant, j'ai simplement éludé un problème qui, aujourd'hui, me paraît crucial pour la pensée ethnologique : Comment un "primitif" peut-il être ethnologue de sa propre culture ? Comment peut-il devenir le sujet d'un savoir qui le considère d'abord comme objet ?

Deux réponses sont envisageables : soit ledit "primitif" refuse le savoir ethnologique établi et s'investit comme sujet d'un autre savoir sur sa propre culture - une voie qui a toutes les chances d'aboutir à un discours indigéniste clos; soit il tente une ouverture en essayant de comprendre en quoi il est l'objet d'étude de ce savoir et quelle possibilité il lui donne d'en être, à son tour, le sujet. C'est cette seconde voie qui me paraît pertinente, dans la mesure où elle m'invite à une reconstruction théorique du statut de l'ethnologue indigène à travers une réflexion sur la discipline elle-même.

Avant d'abandonner ce "je" malaisé dans tout discours à prétention scientifique, il me faut prévenir deux éventuelles objections : d'une part, on peut contester l'existence même d'un problème, soulevé ici, qui n'aurait ainsi aucune réalité au niveau de la discipline. Certes, en pratique, rien ni personne n'empêche un "primitif savant" de faire l'ethnologie de sa propre culture. Mais, en théorie, comment ce "primitif" peut-il se situer par rapport à un savoir qui s'est constitué sans lui, et dont il ne peut totalement récuser les concepts et les théories ? Comment peut-il prendre part à une connaissance qui, de l'avis même de ses détenteurs les plus éminents, s'adresse d'abord aux Occidentaux ? N'est-il pas simplement en présence d'une ethnologie-monologue² qui ne l'a pas prévu comme sujet possible ? Enfin, comment peut-il accepter une anthropologie procédant de cette ethnologie-monologue ?

Devant toutes ces questions, le "primitif savant" ne saurait raisonner selon la logique établie (d'ailleurs, penser différemment, n'est-ce pas ce qui définirait l'autre culturel ?), celle d'une évolution sans retour :

la meilleure anthropologie, pense-t-il, ne saurait être qu'une anthropologie-dialogue dont les bases théoriques sont accessibles à travers une reformulation radicale de la discipline en place. Seule cette anthropologie-dialogue peut trouver sa légitimité dans un contexte psychosocio-culturel qui n'est plus seulement celui des sociétés occidentales, mais aussi, à des degrés variables, celui de toutes les sociétés "ethnologisées". Ce dialogue est possible, et, surtout, indispensable pour endiguer une évolution sociale, linéaire et universelle, par laquelle l'Homme perd davantage qu'il ne gagne à être humain. Ceci n'est, peut-être, qu'une considération philosophique; c'est pourtant ce qui nourrit ma foi en une possible anthropologie comme expression d'une communication interculturelle. De ceci, je demeure convaincue, a fortiori lorsque je lis, sous la plume d'un C. LEVI-STRAUSS (1973, 70) ces phrases témoignant d'une vision lucide : "Pour que les cultures dites hier encore indigènes puissent voir dans l'anthropologie une recherche légitime, et non une séquelle de l'ère coloniale ou d'une domination économique qui la prolonge, il ne suffira pas que les joueurs changent alternativement de camp tandis que le jeu anthropologique resterait le même. C'est l'anthropologie toute entière qui devra se transformer si elle veut poursuivre son oeuvre dans des cultures que sa raison d'être fut d'étudier, parce que leur histoire restait inaccessible en l'absence de documents écrits".

D'autre part, on pourrait simplement m'opposer le fait suivant : que je reconnaisse l'ethnologie comme un savoir élaboré par et pour les Occidentaux m'amène obligatoirement à exclure moi-même ma participation à ce savoir. Autrement dit, je n'ai qu'à ne pas prendre à la lettre ce que les ethnologues occidentaux disent eux-mêmes de leur discipline. Après tout, je ne suis pas obligée de les croire "sur parole", et je peux éviter ainsi "mon" problème. Si l'ethnologie m'intéresse, je n'ai qu'à l'accepter telle qu'elle se présente, tout en sachant qu'elle s'adresse d'abord aux Occidentaux, mais, en même temps, tout en faisant comme si cela n'était pas vrai. On en conviendra, la mystification n'est pas loin...

En définitive, ce problème qui me préoccupe en tant qu'ethnologue indigène, n'est-il pas aussi celui de l'ethnologue occidental à partir du moment où, par son travail de théoricien, il prétend à une certaine

universalité ? Dès lors, une communication peut s'ébaucher, sous la forme d'une interrogation commune par exemple : n'y a-t-il pas dans l'ethnologie un mauvais départ qui lui aurait fait suivre la voie du monologue en prétextant parler des sociétés "primitives" ? Dans l'affirmative, une autre conception de l'ethnologie s'impose. Celle que je propose pourra choquer, d'une part, parce qu'elle ébranle quelque peu ladite "vocation ethnologique", d'autre part, parce qu'elle s'appuie sur un regard résolument psychanalytique, ce qui ne militera pas en sa faveur si l'on considère les relations conflictuelles qu'entretiennent, depuis toujours, la psychanalyse et l'ethnologie. Nous le verrons, les différends sont, au fond, minimes, comparés à l'intime parenté entre deux disciplines dont M. FOUCAULT (1968, 385) écrit : "elles forment à coup sûr un trésor inépuisable d'expériences et de concepts, mais surtout un perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qui a pu sembler, par ailleurs, acquis".

S'il y a lieu de justifier ma référence à la psychanalyse, je dirai qu'elle est simplement inévitable, essentielle même, lorsque nous considérons la nature des problèmes posés par l'analyse épistémologique d'une discipline comme l'ethnologie. Il s'agit d'établir des liens significatifs entre des réalités en apparence indépendantes les unes des autres, ou perçues comme étant liées, mais sans être vraiment pensées comme telles dans le champ de la discipline : l'ethnologie et le contexte psychologique et socio-culturel où elle est née; les sociétés occidentales et les sociétés dites "primitives"; l'ethnologue et le "terrain"; l'individu et la culture. Or, la psychanalyse n'est-elle pas, parmi les sciences humaines, la seule qui, de façon rigoureuse, place la relation au centre de sa théorie (l'individu appréhendé dans sa relation à l'inconscient), comme au centre de sa pratique (la cure analytique fondée sur la relation que l'analysant établit avec l'analyste) ? J'ajouterai que la psychanalyse n'est pas uniquement une technique d'interprétation, ainsi qu'on a tendance à le croire; elle est aussi, et surtout, une manière de penser la pensée humaine comme un exercice continu de mise en relation, et c'est sous cet aspect qu'elle s'impose dans la présente réflexion.

* *
*

Faisons, sans délai, ce constat : l'ethnologie ne pouvait prendre le ton du dialogue dès ses débuts, puisque cet interlocuteur privilégié que pourrait être l'ethnologue indigène n'existait pas. Entre les sociétés occidentales, européennes notamment, et les sociétés dites "primitives", il y avait une incommensurable distance culturelle faite de langues, de modes d'être et de penser différents. Depuis, cette situation originelle s'est considérablement modifiée. L'extension de la civilisation occidentale par la langue et la technologie, de manière réussie ou non, massive ou partielle, est un fait observé dans la majorité des sociétés actuelles, ces plus proches aux plus lointaines. Dans ce contexte, la question de savoir ce qu'est devenue la distance culturelle spécifiant, au départ, l'objet ethnologique n'est donc pas superflue. N'entendons-nous pas de tous les côtés des cris d'alarme dénonçant l'uniformisation de toutes les sociétés sur le modèle des sociétés occidentales ? L'ethnologie ne court-elle pas le risque, dit-on, de perdre son objet d'étude ? Au fond, qu'est-ce que cela signifie sinon que la distance culturelle qui fondait l'idée même d'une science ethnologique a rétréci comme une peau de chagrin en dehors de la pensée ethnologique elle-même ? En somme, voici une base méthodologique - la distance culturelle - sur laquelle l'ethnologie se croyait bien installée qui s'écroule du seul fait des aléas de l'histoire.

Mais, interrogeons-nous : l'ethnologie a-t-elle vraiment choisi la distance culturelle comme fondement méthodologique ? Plus précisément, la distance culturelle relève-t-elle réellement de la réflexion ethnologique ou bien n'est-elle pas simplement l'expression d'une fixation idéologique au contexte socio-culturel qui a donné naissance à la discipline ? Dans cette seconde éventualité, serait-il encore utile de souligner que l'ethnocentrisme est constitutif de la pensée ethnologique ?

Abordons le problème de manière plus concrète, par le biais de la pratique de l'ethnologue : les principes de distanciation et de décentration culturelles amènent le praticien du terrain à se situer dans un lieu difficile, pour ne pas dire impossible, à repérer.

L'ethnologue doit se placer à l'extérieur de la culture qu'il étudie et à l'extérieur de sa propre culture. Théoriquement, on lui demande ainsi de se transfigurer en raison pure, désincarnée et déculturée. A l'évidence, ce lieu autorisé d'où l'ethnologue doit parler n'est concevable que si l'on se place au niveau d'une pensée fondée sur un non-dit : la subjectivité. A partir de là, une analyse s'impose, qui puisse nous révéler, dans un premier temps, comment et pourquoi la pensée ethnologique doit écarter, et, pour tout dire, refouler la subjectivité de l'ethnologue.

Dans cette perspective, examinons d'abord la réponse la plus immédiate, tant elle semble évidente : la distanciation et la décentration culturelles sont les meilleurs garants d'objectivité que peut s'offrir l'ethnologue. c'est du moins ce que nous explique C. LEVI-STRAUSS (1973, 39) : "Résistons donc aux séductions d'un objectivisme naïf, mais sans méconnaître que, par sa précarité même, notre position d'observateur nous apporte des gages inespérés d'objectivité. C'est dans la mesure où les sociétés dites primitives sont très éloignées de la nôtre, que nous pouvons atteindre en elles ces 'faits de fonctionnement général' dont parlait Mauss, qui ont chance d'être 'plus universels' et d'avoir 'davantage de réalité' (...) Cette observation privilégiée, parce que distante, implique sans doute certaines différences de nature entre ces sociétés et les nôtres : l'astronomie n'exige pas seulement que les corps célestes soient lointains; il faut aussi que le temps ne s'y écoule pas au même rythme, sinon la Terre aurait cessé d'exister, longtemps avant que l'astronomie ne fût née". Ainsi, l'ethnologie, à l'image de l'astronomie, trouve sa raison d'être en tant que science dans la distance culturelle séparant, spatialement et temporellement, les sociétés dites "primitives" des sociétés occidentales. En "choisissant" (le terme est de C. LEVI-STRAUSS) des sociétés très différentes des sociétés occidentales comme objet d'étude, l'ethnologie fait un choix nécessaire pour répondre de la meilleure façon à l'exigence scientifique d'objectivité.

Mais, pouvons-nous vraiment parler de "choix" quand il s'agit d'une "décision" déterminée par une nécessité, ici, celle de se conformer à la règle d'objectivité ? D'autre part, l'image de l'astronomie, pour séduisante qu'elle soit, n'en reste pas moins trompeuse, source d'une

illusion qui enferme les sociétés étudiées dans une étrangeté donnée en elle-même. Car, si l'image de l'astronomie illustre bien la distance culturelle qui existe entre ces sociétés et les sociétés occidentales, elle nous conduit aussi à considérer cette distance comme relevant d'un état de fait "naturel" - comme la distance qui sépare l'astronome des astres - et non d'une pensée. Comparer le regard ethnologique au regard astronomique revient à occulter l'essentiel : les sociétés dites "primitives" ne sont pas éloignées des sociétés occidentales par nature; elles font l'objet d'une mise à distance spatiale et temporelle de la part de ces dernières. La différence culturelle qui définit les premières par rapport aux secondes est inséparable, en effet, de la perception culturelle qui la valide comme telle.

Or, cette perception des sociétés "primitives" comme étant radicalement différentes précède de loin l'ethnologie. L'altérité culturelle des sociétés "ethnologisées" s'est imposée en Occident bien avant l'idée même d'une science ethnologique. Le "primitif" existait déjà à l'extérieur du monde occidental bien avant que l'ethnologie le prenne comme objet d'étude. Qu'est-ce à dire sinon que la distance culturelle, comme base méthodologique, n'est pas le produit d'une élaboration de la pensée ethnologique, mais qu'elle lui est imposée, dès le départ, par la pensée dominante suivant laquelle le "primitif" est en dehors, spatialement et temporellement, du courant civilisationnel qui porte les sociétés occidentales. Ceci nous permet de dire qu'en admettant le principe de distanciation culturelle comme condition d'objectivité, l'ethnologie justifie du coup un état de fait en le rationalisant : son assujettissement à la pensée dominante - celle qui "inventa" le "primitif" -, s'interdisant par là-même de repenser le rapport à l'altérité culturelle institué par les sociétés occidentales.

Tel est l'écueil majeur sur lequel bute l'ethnologie : d'une part, elle se donne l'altérité culturelle comme objet d'étude; d'autre part, elle s'interdit fondamentalement de penser le rapport qui définit cette altérité, de réfléchir sur la subjectivité culturelle qui la détermine radicalement, celle des sociétés occidentales dans leur vision de l'autre culturel. Car, repenser ce rapport conduit nécessairement à sa remise en

cause, ce que la discipline ne peut faire sans risquer de perdre ses "gages inespérés d'objectivité" (C. LEVI-STRAUSS). La conséquence de cette soumission à ce qu'il convient d'appeler un "chantage à l'objectivité" est que l'ethnologie accepte, d'une certaine façon, d'être mystifiée, puisqu'elle s'interroge sur des sociétés différentes comme si elles étaient différentes par elles-mêmes, indépendamment des sociétés occidentales.

Voici mise en évidence la fixation idéologique de la pensée ethnologique au contexte socio-culturel qui l'a engendrée : derrière le souci d'objectivité expliquant manifestement le principe de distanciation culturelle, il n'y a en fait que l'action d'une idéologie civilisationnelle, évolutionniste et positiviste, dont une des caractéristiques est d'ignorer la différence, notamment, la différence culturelle, parce qu'elle est source de contradictions - une idéologie qui coïncide donc avec cette volonté d'uniformisation culturelle qui a pris naissance en Occident et qui, aujourd'hui, étend son impact sur la majorité des autres sociétés.

Ainsi l'ethnologie repose-t-elle sur un compromis avec la pensée idéologique à laquelle elle prétend échapper : à partir du moment où le "primitif" est reconnu scientifiquement à l'extérieur de la civilisation occidentale - par le principe de distanciation culturelle -, l'ethnologie devient possible, elle est admise en tant que "science", parce que, désormais, son discours sur le "primitif" ne peut générer la contradiction et ne menace en rien l'idéologie du même. Car, en théorie, la discipline ne parle que des autres cultures, étrangères à la civilisation occidentale. Comment, dans ces conditions, l'ethnologie peut-elle faire reconnaître l'altérité culturelle face à la pensée dominante uniformisatrice, alors même qu'elle adopte sa définition de l'altérité, du "primitif" - un être absolument extérieur au monde occidental ?

Nous comprenons mieux, maintenant, le peu d'inquiétude de l'ethnologie devant la "disparition" (terme problématique sur lequel nous reviendrons) progressive de son objet d'étude - les sociétés dites "primitives". Sa réponse devant ce fait consiste, globalement, à "découvrir" d'autres domaines de recherche, comme par exemple, celui dont relèvent les

phénomènes d'acculturation ou encore celui de l'ethnologie régionale⁷. Ce type de réponse montre, on ne peut mieux, combien la discipline est davantage liée à son idéologie nourricière qu'à son supposé objet d'étude. Si elle parle du "primitif", c'est, en fin de compte, moins pour le valider à travers une culture reconnue que pour confirmer, encore et toujours, l'idéologie à laquelle elle est originellement attachée par ce point crucial : la définition de son objet⁴.

On s'accorde à penser, ainsi que le notent R. CRESSWELL (1975) et M. PANOFF (1977), que c'est l'impact du courant évolutionniste qui, de façon décisive, a présidé à la naissance de l'ethnologie. Or, ce qui fonde les idées évolutionnistes, c'est, essentiellement, une démarche à travers laquelle s'effectue une double objectivation, spatiale et temporelle, du "primitif" : celui-ci relève à la fois d'un autre espace, l'ailleurs, et d'un autre temps, le passé. Mais cette double objectivation, loin d'être une hypothèse de travail, constitue, en fait, un postulat qui définit d'emblée le "primitif" tout en enfermant l'objet ethnologique dans une définition a priori : l'ethnologie n'est d'abord qu'une interrogation sur les sociétés du passé et de l'ailleurs, et nous en sommes, dans une certaine mesure, toujours là⁵.

C'est dire que les critiques formulées à l'égard des théories évolutionnistes n'ont jamais été que partielles, puisqu'elles ne portent que sur l'un de leurs postulats : les sociétés dites "primitives" n'appartiennent pas à un hypothétique passé de l'humanité, elles sont contemporaines des sociétés dites "civilisées". C'est ce qu'on a fini par admettre contre l'évolutionnisme, rendant ainsi nulle et non avenue son objectivation temporelle de l'autre. Quant à l'objectivation spatiale, aucune critique ne l'a entamée tant elle paraît relever d'une évidence : les sociétés dites "primitives" sont différentes des sociétés occidentales - et, à ce titre, elles sont l'objet tout indiqué d'une ethnologie - simplement parce qu'elles en sont éloignées spatialement. Ainsi, la différence culturelle trouve-t-elle sa définition, non dans un rapport relationnel fondé nécessairement sur une perception et une subjectivité culturelles, mais dans un rapport uniquement spatial. Pour effective qu'elle soit, toutefois, cette distance spatiale n'en reste pas moins

*proposé par
de soc. occidentales
h. 7*

En somme, l'ethnologie est apparue dans un contexte socio-culturel marqué, de façon significative, par la "disparition" des cultures orales et régionales rendues de plus en plus caduques, de plus en plus inopérantes par l'émergence d'une nouvelle culture - la culture dite "moderne", en même temps que l'on assiste à la construction d'une "science de l'inconscient" qui, nous le savons par les écrits de son fondateur, a rencontré des obstacles, des résistances pour se faire admettre dans le champ de la connaissance scientifique. Il est intéressant de noter que l'ethnologie n'a pas connu de telles difficultés à convaincre de l'existence de ses "primitifs". Et pourtant, de l'instauration progressive de la culture dite "moderne" à la "disparition" des cultures régionales, à l'apparition de la psychanalyse et de l'ethnologie, nous avons à faire à la même logique psychologique et socio-culturelle, celle qui a favorisé la domination de la pensée évolutionniste, positiviste et réaliste.

Nous avons montré ailleurs (MOHIA, 1985) comment l'émergence de la psychanalyse était indissociable de l'occultation culturelle de son objet - l'inconscient - à l'échelle de toute une société⁷. De la même façon, nous ne pouvons dissocier l'ethnologie de l'occultation des cultures traditionnelles occidentales⁸. Psychanalyse et ethnologie constituent en fait l'expression d'une seule et même problématique psychologique et socio-culturelle, celle que pose le rapport à l'inconscient ou, plus justement, à la dimension de l'imaginaire médiatisé par les cultures traditionnelles⁹. Tout s'est passé comme si ce qui tendait à être refoulé, culturellement, au niveau de l'individu réapparaissait à l'extérieur, au niveau de la science, sous forme de concepts et de théories. Par l'ethnologie, il s'agissait précisément de créer scientifiquement, d'objectiver une altérité culturelle qui ne fût pas menaçante pour la pensée dominante. Il s'agissait de remplacer une altérité culturelle interne de moins en moins reconnue et acceptée - les cultures traditionnelles occidentales - par une altérité culturelle externe, et par là-même, inoffensive et acceptable, parce que ne posant qu'un problème de compréhension et non celui de la vivre effectivement - les sociétés dites "primitives".

Et l'on comprend pourquoi l'ethnologie n'a pas suscité les résistances psycho-socio-culturelles auxquelles la psychanalyse s'est trouvée

l'objet d'une pensée qui lui attribue une fonction qu'elle n'a pas en réalité : celle de définir l'altérité culturelle. En effet, ce n'est pas parce que les Trobriandais vivent à des milliers de kilomètres des Français qu'ils sont culturellement différents de ces derniers ! L'altérité culturelle est insaisissable en dehors d'une relation qui la détermine comme telle. Aussi devons-nous reconnaître que le rapport spatial ou la distance culturelle, postulée au fondement de l'ethnologie et destinée à isoler son objet d'étude, ne relève en fait que d'une subjectivité culturelle pour laquelle l'autre ne peut exister comme tel que s'il est mis à distance.

Au-delà du souci d'objectivité justifiant, secondairement, le principe de distanciation culturelle, il y a donc un impératif, une nécessité, une raison beaucoup plus décisive dont la mise à jour nous permettra de montrer l'illusion fondamentale sur laquelle repose toute l'ethnologie - une illusion qui procède de la croyance, partagée par des générations d'ethnologues, que leur discipline intéresse bien les sociétés dites "primitives", cependant qu'elle concerne un objet créé de toutes pièces par une pensée foncièrement marquée par l'idéologie évolutionniste. L'ethnologie est loin d'avoir dépassé l'évolutionnisme, simplement parce qu'elle n'a jamais véritablement repensé la définition de son objet qu'il lui a fixée. A défaut d'une telle réflexion, elle a, au contraire, conforté cette définition en la hissant au statut de règle scientifique : la distance culturelle devient une garantie d'objectivité et de crédibilité scientifique. Ce faisant, l'ethnologie perd toute possibilité de se réfléchir à l'intérieur du contexte socio-culturel où elle s'est développée.

Car, si le hasard n'est pas du domaine de la pensée humaine, la naissance d'une science comme l'ethnologie doit forcément avoir quelques déterminations psychologiques et socio-culturelles qui méritent d'être soulignées. Dans ce sens, rappelons, notamment, deux facteurs ou deux événements manifestement concomitants du développement de l'ethnologie : d'une part, le triomphe de l'idéologie évolutionniste à travers l'essor de la civilisation industrielle et l'uniformisation culturelle que celle-ci a entraînée; d'autre part, l'avènement et l'édification de la psychanalyse.

confrontée dès ses balbutiements : c'est parce que ce dont elle parle, le "primitif", est d'emblée le fait d'une mise à distance, le produit d'une projection¹⁰ qui l'isole à l'extérieur, dans une étrangeté radicale par rapport aux sociétés auxquelles elle s'adresse et qui n'ont, dès lors, aucune raison de manifester une quelconque résistance vis-à-vis de son discours.

Dans le même ordre d'idées, l'on comprend aussi pourquoi l'ethnologie a toujours nourri une attitude de méfiance, sinon de rejet, devant la psychanalyse. Entre l'une et l'autre, les relations conflictuelles relèvent moins d'un réel débat théorique que des résistances psycho-socio-culturelles qui ont accueilli la première et que la seconde reproduit à son insu, du seul fait qu'elle est fondée sur la même problématique mise en évidence par FREUD, à savoir, l'existence d'une force psychique inconsciente qui détermine l'altérité interne du sujet (l'inconscient) et qu'il appelle le refoulement. Car, c'est bien un processus de refoulement socio-culturel concernant une altérité culturelle interne aux sociétés occidentales (leurs cultures traditionnelles) qui préside originellement à la constitution de l'objet ethnologique. En clair, les sociétés dites "primitives" sont d'abord un objet imaginaire, le produit d'une projection socio-culturelle qui transforme les sociétés visitées par l'ethnologue en une image, en un double des sociétés occidentales dont l'altérité culturelle interne a subi un refoulement.

Tel est, en définitive, l'objet ethnologique : une réalité imaginaire marquée par un refoulement culturel et objectivée à l'extérieur, dans une étrangeté totale que renforce, théoriquement, le principe de distanciation culturelle. Mais cette étrangeté instituée masque, au fond, une ineffable identité inscrite dans la relation indéfectible qui lie le "primitif" à la pensée qui l'a créé, indéfectible tant du point de vue de ses caractéristiques qui témoignent du phénomène de projection qui la soutend¹¹, que du point de vue de l'existence même d'une science ethnologique. La pensée en vigueur est devenue incapable de se défaire des sociétés dites "primitives" dès le moment où ces dernières ont été perçues, inconsciemment, comme un miroir réfléchissant les sociétés occidentales aux prises avec le refoulement de leur propre altérité culturelle.

Ainsi, au-delà du noble désir de connaissance des autres cultures, il faut admettre un besoin, une profonde motivation socio-culturelle à la base de l'ethnologie : par cette discipline, s'exprime au fond un tout autre désir, celui de rétablir un lien avec une altérité psycho-socio-culturelle devenue problématique, sinon impossible, au sein des sociétés occidentales. Une motivation de cet ordre commence par placer l'ethnologie au niveau d'un vécu psychologique et socio-culturel, non à celui, secondaire, d'une activité de connaissance. Pour cette raison au moins, l'interrogation ethnologique est foncièrement de nature psychanalytique, dans la mesure où elle concerne le rapport qu'une société institue avec la dimension de l'imaginaire - l'imaginaire étant, à proprement parler, l'altérité irréductible constitutive du sujet. Mais la culture n'est rien d'autre, par ailleurs, et essentiellement, que le produit de multiples psychismes mis en relation, c'est-à-dire en situation de communication.

A l'illusion qui amène l'ethnologue à croire en la réalité extérieure de son objet d'étude, il faut donc en ajouter une autre qui découle de la précédente, et qui détermine la croyance en une discipline ethnologique distincte de la psychanalyse. En anticipant, disons que l'ethnologue n'est jamais qu'un analysant qui ne veut pas ou qui ne peut pas se reconnaître comme tel, parce qu'il a érigé le refoulement en règle scientifique, par les principes de distanciation et de décentration culturelles, s'interdisant par là-même - répétons-le - de repenser les fondements subjectifs de sa discipline et de prendre conscience du rapport projectif qui le lie, à travers sa propre société, à la société "primitive" sur laquelle il s'interroge¹².

Ainsi l'illusion ethnologique est-elle totale, inscrivant radicalement la discipline non dans une activité de connaissance réelle de l'autre culturel en lui-même, mais, de façon plus significative, dans une activité de méconnaissance d'une réalité refoulée et interne aux sociétés occidentales. Ceci nous permet d'identifier l'ethnologie comme étant l'équivalent d'un processus d'élaboration secondaire¹³ destiné à ignorer en l'autre, perçu inconsciemment comme un analogon, une altérité culturelle refoulée en soi-même, au sein de sa propre société.

Par ailleurs, n'est-il pas curieux de constater qu'il existe de nombreuses définitions des sociétés dites "primitives"¹⁴, alors que, parallèlement, il y a un consensus sur l'objet ethnologique ? Tout se passe comme si ces sociétés étaient insaisissables en elles-mêmes, en même temps qu'il y a unanimité sur ce qui les définit radicalement. En d'autres termes, on sait généralement de qui on parle lorsqu'il est question de sociétés "primitives" ou d'ethnologie, alors même qu'on se trouve devant des centaines de définitions reconnues toutes aussi insuffisantes les unes que les autres. Ce qui peut paraître comme un paradoxe n'en est plus un à partir du moment où l'on comprend que ces sociétés ont reçu une définition a priori - leur différence culturelle radicale -, avant même qu'on se pose la question de savoir si elles étaient différentes et en quoi consistait leur différence. On a donc une définition primaire informelle, sur laquelle il y a un consensus tout aussi informel, et pléthore de définitions secondaires qui, loin de contredire la première, la renforcent au contraire, et complètent l'illusion que l'autre culturel existe en lui-même, dans une différence qu'il ne doit qu'à ses caractéristiques propres. De plus, notons qu'au-delà de leur valeur descriptive (non en cause ici), ces définitions secondaires ne sont d'abord qu'un essai de conceptualiser l'objet ethnologique dans sa réalité observable, ce qui tend à montrer, encore une fois, que l'ethnologue a moins à faire aux sociétés qu'il interroge qu'à leurs définitions, c'est-à-dire à des élaborations secondaires d'un objet déterminé originellement par un processus de projection. Voilà qui nous conforte dans l'idée que l'ethnologie est aussi, et avant tout, une activité de méconnaissance, un effort soutenu d'ignorer une réalité inconsciente et interne au contexte socio-culturel où elle a pris naissance, puisqu'elle ne cesse de maintenir et de renforcer le refoulement qui la fonde tout en croyant "mieux" saisir l'autre.

Ceci est d'autant plus vrai qu'en dépit des divers courants qui animent la discipline, un accord général subsiste qui peut s'énoncer sous la forme d'une seule proposition : les sociétés dites "primitives" sont différentes par nature des sociétés occidentales; ou plus précisément : "eux, ça ne peut être nous". Comme si l'ethnologie n'avait, finalement, qu'une préoccupation majeure, celle d'entretenir et d'affirmer depuis toujours la distance culturelle posée a priori, cependant que cette distance recouvre

au fond, une extrême proximité, le rapport inconscient que les sociétés occidentales établissent avec les autres sociétés étant celui d'un sujet à son double, c'est-à-dire un rapport projectif.

Nous l'avons déjà dit, nous ne contestons nullement la justesse des définitions ou des descriptions données des sociétés étudiées, du reste, indubitablement favorisées par la pratique du terrain et une observation directe de plus en plus rigoureuses. Pour autant, nous ne les tenons pas comme relevant du vrai, simplement parce qu'elles s'inscrivent dans cette relation projective qui lie l'ethnologue occidental¹⁵ à l'autre culturel. Car, ainsi que l'écrit SAMI-ALI (1970, 101), "celui qui projette n'est pas forcément celui qui perçoit mal la réalité, cette perception est fautive parce qu'elle est le moyen d'une méconnaissance radicale du sujet à l'égard de lui-même. Plus la perception est exacte, plus grande est l'aliénation. Dans ce cas, le sujet est dans le réel et non dans le vrai¹⁶.

Concrètement, qu'on décrive les sociétés dites "primitives", ou certaines d'entre elles, comme des sociétés "communautaires", ceci est parfaitement justifié par l'observation de la forte cohésion relationnelle de ces sociétés. Cette description est pourtant fautive (dans la perspective d'une démarche véritablement scientifique qui est une certaine approche de la vérité) parce qu'elle renforce l'illusion ethnologique et nourrit la croyance de l'ethnologue en l'existence d'un objet extérieur à sa propre société. De ce fait, l'ethnologue ne peut reconnaître que ce caractère communautaire, attribué à juste titre à la société qu'il étudie, n'est significatif que dans la mesure où il n'est pas celui de sa propre société. Et c'est bien là, dans son absence dans sa société, que ce caractère revêt véritablement un sens ethnologique, qu'il peut lui permettre, effectivement, de poser une problématique de la différence culturelle.

Car enfin, si l'interrogation ethnologique essentielle est celle de l'existence et de la reconnaissance de l'altérité culturelle¹⁷, cette interrogation ne se pose nullement au niveau des sociétés "ethnologisées", mais bien au niveau des sociétés occidentales qui, en raison d'une évolution historique particulière, ont subi un nivelage culturel par un refoulement social de leurs cultures traditionnelles, de leurs cultures

"primitives". Par conséquent, le vrai objet ethnologique n'est pas les autres sociétés, mais les sociétés occidentales; ce sont ces dernières qui posent à l'évidence un problème de "culture primitive", de "différence culturelle" ou d'"altérité culturelle". Tel est le fait essentiel que la discipline méconnaît à travers des définitions et des théories qui, combien même elles paraissent exactes (elles "collent" effectivement aux faits) n'en restent pas moins fausses au regard des véritables problématiques et objets ethnologiques.

A cette étape de la réflexion, faisons une mise au point : l'idée que le véritable objet ethnologique n'est nulle part ailleurs que dans les sociétés où est née la discipline ne constitue pas, de notre point de vue, une hypothèse qu'il faut démontrer. C'est la première conclusion d'une analyse qui met en évidence un processus de projection socio-culturel à la base même de la discipline, au niveau de la définition de son prétendu objet d'étude. Cette conclusion resterait néanmoins incomplète, sinon irrecevable, si nous limitons l'analyse à l'objet ethnologique, la discipline en question n'étant pas seulement déterminée par un objet, mais aussi par une démarche spécifique concrétisée par une pratique. Il nous faut donc examiner en quoi consiste la pratique ethnologique, en précisant d'emblée que, là non plus, nous n'avons aucune hypothèse pré-établie.

Auparavant, notons encore ceci : si la conclusion à laquelle nous avons abouti jette un certain doute sur l'existence d'un savoir ethnologique intéressant véritablement les sociétés dites "primitives", elle nous permet aussi de préciser quelque peu notre problème initial, celui de la position de l'ethnologue indigène par rapport à ce supposé savoir. En effet, ce problème se pose maintenant sous un angle tout à fait nouveau : le "primitif" n'est pas l'objet d'étude ethnologique que l'on croit, que nous-mêmes nous croyions; mais alors, s'il n'est ni le sujet ni l'objet, qu'est-il d'autre ? Quel rôle joue-t-il dans la discipline, puisqu'il y est incontestablement présent ?

* *
*

La nécessité du terrain ethnologique s'est imposée, on le sait, à partir du moment où l'on a reconnu l'insuffisance des premiers documents écrits par des observateurs qu'on ne pouvait rigoureusement pas qualifier d'"ethnographes". La pratique du terrain procède donc d'une exigence scientifique qui met l'observation directe aux sources de la réflexion théorique. Pour l'ethnologue, la pratique du terrain semble revêtir la même importance que l'analyse didactique pour le futur analyste. L'un et l'autre sont appelés à vivre, par leur âme et leur corps, un cheminement initiatique conduisant aux réalités culturelles et psychiques sur lesquelles ils auront à s'interroger. Et c'est au bout de ce trajet qu'ils sont reconnus l'un comme ethnologue, l'autre comme psychanalyste.

La comparaison ainsi esquissée entre la pratique analytique et la pratique ethnologique risque, pourtant, de tourner court devant l'objection de l'ethnologue qui soutient avec M. et F. PANOFF (1968, 7) que "le terrain n'est pas un rite de passage, dont on pourrait aisément se désintéresser, mais qu'il constitue l'expérience à partir de laquelle s'organise la science ethnologique : le terrain apparaît comme un laboratoire où l'ethnologue doit faire des séjours longs et répétés". Toutefois, nous ne voyons pas en quoi ces propos pourraient contredire notre analyse comparative : d'un point de vue purement formel, la pratique du terrain n'est jamais que la répétition de la seule et même expérience que l'ethnologue réussit avec plus ou moins de bonheur, celle de sa propre altérité à laquelle il se trouve confronté à travers la relation qu'il établit avec sa société d'accueil. Ceci nous paraît d'autant plus vrai lorsque un ethnologue chevronné comme J. GUIART (1971, 216) écrit : "L'ethnologue intégré au sein de la société étudiée n'a jamais existé que pour des imaginations complaisantes. On est l'autre¹. Et rien n'y fera".

Ainsi, au-delà du "laboratoire" que constitue le terrain, par rapport au travail théorique de l'ethnologue, il y a d'abord un vécu médiatisé par une relation inter-personnelle, celui de sa propre altérité - un vécu qui n'est pas différent de celui du futur analyste invité à la "rencontre" de sa propre altérité psychique, de son inconscient, à travers la relation transférentielle avec l'analyste. En conséquence, l'analyse comparative que

nous ébauchons s'impose d'elle-même, non pour démontrer que la pratique ethnologique est, avant tout, une pratique analytique - ce qui nous semble évident du seul fait qu'elle engage l'ethnologue à faire l'expérience de lui-même comme un autre - mais pour tenter de comprendre pourquoi elle n'est pas pensée de cette façon par les tenants de la discipline. Nous soulevons donc, par là-même, le problème d'une rupture entre la pratique ethnologique, telle qu'elle est vécue sur le terrain, et la théorie qu'elle informe suivant l'idée établie. Soulignons-le dès maintenant : c'est dans cette rupture que nous voyons l'"obstacle épistémologique" capital d'une ethnologie incapable de progresser d'une manière significative, à un niveau où la notion de "découverte scientifique" peut prendre réellement tout son sens.

Nous disions que l'expérience de terrain de l'ethnologue est assimilable à l'expérience analytique du futur analyste par le seul fait que l'un et l'autre sont confrontés, de la même façon - à travers une relation inter-personnelle - à leur propre altérité. Cependant, d'un point de vue théorique, il convient de faire une réserve : si le futur analyste doit sortir analysé de son expérience - c'est-à-dire conscient de ses conflits psychiques réélaborés en conséquence -, on n'attend pas de l'ethnologue qu'il soit "transformé" par la société qu'il étudie. Bien au contraire, puisque la "relation ethnographique" (M. et F. PANOFF, 1968) qu'il établit avec ses hôtes est régie par des principes disciplinaires dont la transgression frappe de discrédit scientifique son travail de théoricien. Qu'il adopte la méthode dite de l'"ethnologie participante" ou celle, moins souhaitable, de l'interrogatoire dans une chambre d'hôtel, il ne doit jamais enfreindre les règles de distanciation et de décentration culturelles. Sur ce plan au moins, l'ethnologue se situerait à l'opposé du futur analyste. Car, si le second doit inévitablement s'impliquer affectivement et intellectuellement dans la relation analytique, le premier doit impérativement mettre de côté la part affective de sa personnalité pourtant massivement sollicitée dans son expérience de terrain. Voilà qui révèle clairement le hiatus problématique qui continue de régir la pratique de terrain vis-à-vis de la pensée ethnologique soucieuse d'une crédibilité scientifique, somme toute, illusoire. En effet, qu'exige la discipline de son "spécialiste" sur le terrain sinon de nier le caractère éminemment

relationnel d'une expérience qui l'engage affectivement et de laquelle il ne sort jamais comme il y est entré ? "L'ethnologue revient meurtri du terrain" note J. GUIART (op. cit., 240) - une remarque qui pourrait être celle de tout ethnologue lucide, capable d'affronter l'autorité disciplinaire qui méconnaît sa pratique dans ce qu'elle a d'essentiel : son humanité.

Un énorme malentendu sépare donc l'ethnologue sur le terrain de la discipline de laquelle il se réclame par ailleurs. S'il sait, à son corps défendant, qu'il fait une expérience solitaire¹⁹ de sa propre altérité dans une relation complexe et multiple avec ses hôtes, il est appelé à n'en rien laisser paraître dans son travail de théoricien²⁰. La théorie doit être rationnelle ou elle frise l'élucubration. La théorie doit ignorer le cadre relationnel et inter-subjectif où elle a nécessairement germé. Mais si ce cadre est irrécusable dès lors qu'il s'agit d'êtres humains et de leur pensée, cette ignorance n'est en fait qu'un refoulement de la subjectivité imposé par la suprême autorité disciplinaire : la prétendue objectivité scientifique. Et si ce refoulement, comme tout refoulement, vient à échouer et que l'ethnologue donne un certain droit d'expression à son expérience personnelle, relationnelle et affective, de la société qui l'a accueilli, cette expression reste souvent, sinon toujours, extérieure à sa tâche théorique, et n'aboutit pas, de toutes les façons, au même genre de littérature²¹. La théorie ethnologique, ou, plus exactement, la théorie anthropologique est affectivement neutre, comme une mécanique qui, une fois mise en marche, est mue par ses propres automatismes. elle parle de "lois", de "systèmes", de "mécanismes", etc. sans rien trahir de la subjectivité du sujet qui la construit à partir de sa relation avec un autre ou d'autres sujets.

Ainsi, au niveau de l'ethnologue et de sa pratique, qu'il soit sur le terrain ou qu'il s'attache à conceptualiser les faits, nous sommes, là encore, confrontés au problème mis en évidence au fondement même de la discipline : le refus de penser la subjectivité, de l'intégrer dans le processus de la connaissance, autrement dit, le problème d'un refoulement érigé en règle scientifique, élevé au rang d'une autorité. Tel est le point principal qui différencie théoriquement - mais nullement en pratique ! -

l'expérience de terrain de l'ethnologue de l'expérience analytique du futur analyste : ce qui est attendu du second, c'est la levée de ses propres refoulements, la reconnaissance par lui-même de son altérité inconsciente, la conceptualisation de celle-ci, enfin, l'élaboration d'une connaissance de lui-même en tant qu'un autre dans une relation transférentielle. A l'opposé, ce qui est demandé à l'ethnologue, c'est de renforcer davantage ses propres refoulements et d'ignorer l'existence même du transfert pourtant inévitable avec ses dits "informateurs", tant il est vrai que, d'une part, il n'entre pas en contact direct avec la culture interrogée, mais avec les individus porteurs de cette culture, et que, d'autre part, le transfert participe de toute relation inter-personnelle, comme nous l'a appris la psychanalyse²².

Nous voyons donc en quoi l'expérience de l'ethnologue sur le terrain est totalement dénaturée : c'est parce qu'elle est commandée par les mêmes principes (la distanciation et la décentration culturelles) qui déterminent toute la discipline, à commencer par son soi-disant "objet d'étude", et qui ne sont, en réalité, que l'expression d'un refoulement socio-culturel devenu règle scientifique, l'autorité qui va juger le travail de l'ethnologue. Aussi devons-nous admettre que, pour décisive qu'elle paraisse, la pratique du terrain n'a pas été perçue de façon à lui faire jouer le rôle épistémologique qu'elle mérite. Elle a seulement été rationalisée, justifiée secondairement suivant la même logique qui a servi à la formulation de l'ethnologie comme "connaissance des autres cultures".

A la réflexion, la nécessité du terrain fut un événement fortuit dans la pensée ethnologique²³ qui a vu là une occasion inespérée d'acquérir enfin une certaine crédibilité scientifique, suivant les normes en vigueur, en réduisant une expérience foncièrement inter-subjective à un "laboratoire" ou à un "champ d'expérimentation" (C. LEVI-STRAUSS). L'ethnologie n'a assimilé la nécessité du terrain que par la lorgnette de son rationalisme; elle y a vu ce qu'elle voulait bien voir : une source de confirmation, non une contradiction - ce qu'elle est incontestablement.

La pratique du terrain remet forcément, et radicalement, en cause l'ethnologie, pour peu qu'on accepte de la délester de ses justifications

secondaires : si elle n'est, fondamentalement, que l'expérience de la propre altérité du praticien ethnologue, quel sens la discipline peut-elle encore avoir ? ceci ne signifie nullement que nous contestons le savoir établi. Ce qui est en question ici, c'est surtout le fait que ce savoir soit uniquement tenu comme un savoir sur les autres sociétés, cependant que la pratique du terrain implique une toute autre altérité que celle que représente la société étudiée. Et c'est ce qui nous amène à penser qu'au-delà d'une ethnologie comme connaissance des autres cultures, il y a d'abord une connaissance occultée, parce que déterminée par le refoulement qui fonde toute la discipline, et qui intéresse spécifiquement les sociétés occidentales.

En d'autres termes, la véritable altérité culturelle sur laquelle s'interroge l'ethnologue n'est pas celle des autres sociétés, mais la sienne propre refoulée à travers l'occultation socio-culturelle des cultures traditionnelles occidentales. En ce sens, l'ethnologue se trouve exactement dans la même position qu'un individu en analyse : l'un et l'autre sont engagés dans un processus de connaissance de leur altérité inconsciente particulière, en affrontant le refoulement et son échec. Que l'ethnologue puisse identifier l'autorité à laquelle il est soumis comme une force qui refoule sa subjectivité - allant donc à l'encontre de la démarche de connaissance - et sa fonction prendra son véritable sens : il est un analysant social²⁴.

Allons plus loin. L'ethnologue n'est, au départ, qu'un des révélateurs sociaux d'une problématique psychologique et socio-culturelle qui est au coeur des sociétés occidentales et qui concerne leur rapport à la dimension de l'imaginaire²⁵. C'est essentiellement ceci qui est nié dans la pratique du terrain. A cet égard, la pensée ethnologique semble obéir à la même logique qui commande le symptôme hystérique : par exemple, pour ne pas voir "ça" (son conflit inconscient), l'hystérique développe une cécité. Par le souci d'objectivité, l'ethnologue se refuse à reconnaître sa pratique comme une pratique d'analyse sociale révélatrice d'une problématique d'altérité culturelle, de différence culturelle dans sa propre société. Ainsi méconnaît-il aussi le vrai statut du "primitif" : non un "objet d'étude", mais un sujet, surtout, un référent nécessaire à

l'élaboration d'un savoir qui intéresse l'ethnologue et sa propre société au premier chef, et qui reste inséparable d'une relation transférentielle déterminante, même si elle est occultée.

Nous parvenons donc à préciser, de façon inattendue d'ailleurs, la place qu'occupe le "primitif" par rapport au savoir ethnologique : il n'en est pas le sujet, il n'en est pas l'objet non plus, il est un médiateur obligé, investi au même titre que l'analyste, quoique sans avoir les mêmes possibilités d'action et d'expression. Mais nous savons que, dans un premier temps, l'analyste n'a pas besoin d'intervenir. Il peut même être absent tout en étant présent pour l'analysant : qu'on songe, par exemple, au sujet rêvant de son analyste, ou, ce qui est équivalent, à l'ethnologue réfléchissant sur "sa" société "primitive" dans sa bibliothèque. L'analyste n'intervient que dans une seconde étape, pour retrouver un certain ordre métapsychologique dans les associations d'idées du sujet, notamment, à travers l'analyse du transfert et du contre-transfert. Plus précisément, l'analyste s'efforce de mettre en relation la manière dont il est perçu inconsciemment par l'analysant avec la problématique psychique de ce dernier, révélée par l'interprétation de ses "productions psychiques" (les associations d'idées, les rêves, etc.). En somme, n'est-ce pas ce que nous avons fait nous-mêmes jusque là ? Force nous est de le reconnaître : vis-à-vis de l'ethnologue occidental, nous nous sommes conférés la qualité et la fonction d'un analyste, ce qui nous a amenés à considérer le savoir ethnologique comme l'expression d'une subjectivité qui se cherche, l'élaboration d'une connaissance qui vise, au fond, une réalité autre que celle, manifeste, des sociétés "primitives".

Comment justifier ce qui peut paraître une prise de position délibérée de notre part ? En fait, à aucun moment nous n'avons prévu de jouer le rôle d'un analyste. Partis d'une question qui nous semblait précise - comment le "primitif" peut-il passer du statut d'"objet" à celui de "sujet" par rapport au savoir ethnologique ? -, nous nous sommes engagés dans une réflexion sur les fondements épistémologiques et socio-culturels de l'ethnologie, pour aboutir, finalement, à une conclusion qui infirme la manière dont nous avons posé le problème : le "primitif" n'est pas l'objet ethnologique que nous pensions selon l'idée établie, mais l'autre culturel

créé par et pour l'ethnologue, à travers une discipline qui, sous le couvert d'une connaissance des autres cultures, vise essentiellement à la connaissance des sociétés occidentales porteuses d'une altérité culturelle refoulée. C'est ainsi que nous découvrons nous-mêmes, en tant que "primitif", nos véritables statut et fonction par rapport à l'ethnologie. Et c'est seulement cette fonction que nous avons remplie à notre insu en mettant en évidence un niveau latent dans le savoir ethnologique - un niveau où se pose une problématique psychologique et socio-culturelle inhérente aux sociétés occidentales.

* *

*

Il nous paraît difficile, désormais, d'admettre l'existence de l'ethnologue indigène comme un fait allant de soi. Ceci, non parce qu'il n'obéit pas à la règle de distanciation culturelle^{2e}, mais parce qu'il se trouve, lui aussi, dans une illusion - celle qui le porte à croire qu'il appartient à une société définie comme objet d'étude ethnologique. En fait, l'ethnologue indigène n'est concevable comme tel que dans la mesure où il entreprend une démarche analytique constructive de son statut. Et c'est précisément ce que nous avons tenté pour accéder à une prise de conscience de notre vrai rôle ethnologique. Pour dire les choses autrement, nous pensons, avec O. MANNONI (1984, 216), que "l'indigène' qui se fait ethnologue si ce n'est pas un mystificateur, est mystifié", mais seulement tant qu'il partage l'illusion ethnologique qui fait croire que les sociétés "primitives" sont l'objet d'étude de l'ethnologie, tant qu'il n'a pas pris conscience du statut que lui attribuent inconsciemment les sociétés occidentales. Reste à savoir, bien entendu, si l'ethnologue occidental est prêt à reconnaître ce "primitif" comme **analyste social**, muet et absent hier, mûr et présent aujourd'hui, capable de remplir la fonction qui n'a jamais cessé d'être la sienne.

Dans le même ordre d'idées, l'apport précieux de l'ethnologue indigène ne réside pas dans ce qu'il peut ajouter à la connaissance de sa culture du fait qu'il la vit de l'intérieur, ainsi qu'on le pense habituellement.

Cet apport se situerait surtout dans ce qu'il peut provoquer comme réarticulations épistémologiques dès lors qu'il s'aperçoit que ni sa place ni sa tâche ne se confondent réellement avec celles de l'ethnologue occidental, dont il est, à proprement parler, l'interlocuteur privilégié dans un processus de communication inter-culturelle - seule base solide d'une anthropologie sociale et culturelle digne de ce nom.

Dans ce sens, et à condition de ne pas se borner à une simple adoption instrumentale de l'ethnologie, l'ethnologue indigène est appelé à jouer un rôle des plus décisifs dans l'évolution même de la discipline²⁷, non en la perpétuant telle quelle, en s'identifiant ou en se substituant à l'ethnologue occidental, mais en y concrétisant véritablement sa présence en tant que "primitif". Ceci n'ira pas, assurément, sans un certain bouleversement de la discipline qui découvrira, à cette occasion, sa vraie fonction : celle d'une analyse sociale dont les protagonistes sont d'une part, un analysant - les sociétés occidentales par la voix et la plume de l'ethnologue -, et, d'autre part, un analyste - les sociétés dites "primitives" par la voix et la plume de l'ethnologue indigène. Sans certitude sur la signification que C. LEVI-STRAUSS (1970, 70) donne à cette phrase, elle formule parfaitement l'évolution épistémologique telle que nous la concevons à partir de la double prise de conscience des positions et des rôles respectifs des ethnologues occidental et indigène : "Dans un monde qui subit d'aussi grandes transformations, l'anthropologie ne survivra qu'en acceptant de périr pour renaître sous un nouvel aspect".

Cette remarque de C. LEVI-STRAUSS, comme celle que nous avons précédemment citée (concernant la théorie du totémisme dont l'auteur dit qu'elle est une "théorie pour nous" Occidentaux), nous apparaît maintenant d'une importance capitale : en effet, elle a valeur d'une prise de conscience qui signe l'achèvement d'une analyse. Et c'est dans ce sens que l'anthropologie structurale contient une découverte essentielle dont il reste à préciser le contenu. De façon plus explicite, nous voyons dans l'anthropologie structurale l'expression d'une analyse sociale terminée ou près de l'être, dans la mesure où elle comporte des indications d'une prise de conscience que les réalités socio-culturelles manifestes dont elle rend compte chez les autres sociétés renvoient, en fait, à certaines

réalités latentes qui appartiennent aux sociétés occidentales. Pour nous en tenir à l'exemple de la théorie du totémisme, nous en situons la valeur épistémologique moins dans ce qu'elle explique dans telle ou telle société "primitive", que dans ce qu'elle révèle, à un autre niveau de lecture, des rapports que les sociétés occidentales instituent avec le règne animal et végétal, en un mot, avec la Nature.

Notre propos sera d'autant plus convaincant que nous aurons replacé la théorie développée par C. LEVI-STRAUSS dans la perspective des théories et des idées qui l'ont précédée. On s'apercevra alors qu'au-delà de son originalité liée à la démarche structuraliste, elle reste dans la suite logique de l'"illusion totémique" (C. LEVI-STRAUSS, 1962a) qu'elle semble avoir pourtant corrigée, simplement parce que le problème du totémisme n'a été et n'est, aujourd'hui encore, qu'un prétexte à une élaboration secondaire (les théories) de la problématique psychologique et socio-culturelle qui marque en profondeur les sociétés occidentales - celle du refoulement progressif de la dimension de l'imaginaire à travers l'occultation sociale de leurs cultures traditionnelles.

En effet, on a d'abord présenté le totémisme comme étant une "forme primitive" de la religion qui serait à la base de certains faits culturels tels que l'exogamie ou le culte des ancêtres²⁰. FREUD (1965) notamment, nous offre la conception la plus unifiante, "à la fois historique et psychologique" du totémisme, en reprenant l'idée de la "horde primitive" telle que la concevait Ch. DARWIN et en lui appliquant une lecture psychanalytique qui révèle, finalement, le complexe d'Oedipe au fondement de ce qui préoccupe l'ethnologue, c'est-à-dire le totémisme, mais aussi l'émergence de la vie sociale, de la culture. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant le contenu des théories ou des conceptions du totémisme que l'empreinte qu'elles portent de la pensée évolutionniste dominant le 19^{ème} siècle, dans un contexte socio-culturel qui se trouve précisément dans une phase de mise en place du refoulement de l'imaginaire, d'une part, à travers la mise à distance temporelle (dans le passé) des cultures traditionnelles régionales, d'autre part, au niveau de l'ethnologie naissante, à travers la mise à distance spatiale et temporelle des sociétés dites "primitives" dans le même mouvement. Le problème du totémisme, tel

qu'il a été posé et résolu initialement, n'est, en fait, qu'une indication parmi d'autres de ce refoulement culturel de l'imaginaire mis en branle à l'échelle du monde européen, sous l'action de la Révolution Industrielle : ce qui ne pouvait être validé dans le présent (parce que relevant de l'imaginaire d'une société) a été rejeté dans le passé, conformément à la pensée évolutionniste. Ainsi, ce qu'on croyait traiter comme un problème ethnologique relatif aux sociétés dites "primitives", ou à certaines d'entre elles, relève d'abord d'une réalité psychique interne aux sociétés occidentales. C'est donc avec raison que C. LEVI-STRAUSS (1962a) fait remarquer que le totémisme procède d'une illusion qui amène l'ethnologue à objectiver, dans les autres sociétés, une réalité qui n'existe que dans sa pensée. L'auteur écrit précisément : "(...) le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors" (C. LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, 14).

L'"illusion" dissipée, que reste-t-il du prétendu totémisme d'après C. LEVI-STRAUSS ? La réponse, telle que nous la comprenons, consiste en ceci : le totémisme met l'ethnologue en présence d'une pensée - "la pensée sauvage" - aussi soucieuse que celle des "civilisés" d'un ordre culturel qui la démarquerait de la Nature. Car, "jamais et nulle part, le 'sauvage' n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'empire de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la participation" (C. LEVI-STRAUSS, 1962b, 57). Le totémisme n'est, selon l'auteur, qu'"un cas particulier du problème général des classifications, et un exemple parmi d'autres du rôle fréquemment attribué aux termes spécifiques, pour élaborer une classification sociale" (*ibid.*, 83). Dégagé de l'illusion qui la faussait, la question du totémisme peut prendre sa place dans le cadre de la problématique centrale de l'anthropologie qui est, selon C. LEVI-STRAUSS, celle du "passage de la Nature à la Culture".

En somme, ce que nous apprenons par la formulation structuraliste du problème du totémisme, c'est que la pensée des "primitifs" n'est pas radicalement différente de celle des "civilisés", que l'une et l'autre

fonctionnent sur la même discontinuité fondamentale entre l'ordre de la Nature et l'ordre de la Culture. Ainsi C. LEVI-STRAUSS introduit-il une identité là où ses prédécesseurs repéraient une différence, ce qui explique chez eux l'"illusion totémique". Ce faisant, l'anthropologue structuraliste n'a-t-il pas simplement remplacé une illusion par une autre ?

Effectivement, si nous l'évaluons en fonction d'un contexte psychologique et socio-culturel qui a incontestablement évolué dans le sens d'un renforcement du refoulement de l'imaginaire²⁹, la conception du totémisme proposée par C. LEVI-STRAUSS révèle, comme celles qui l'ont précédée, une réalité inconsciente propre à la pensée occidentale dominante, à travers l'hypothétique rupture entre la Nature et la Culture. Autrement dit, nous pensons que C. LEVI-STRAUSS est encore dans l'"illusion totémique", dans la mesure où il conçoit le totémisme à partir de la dichotomie Nature-Culture caractérisant davantage la pensée occidentale que ladite "pensée sauvage"³⁰, cette dichotomie n'étant qu'une expression possible de la problématique de l'imaginaire telle que nous l'avons soulignée.

A partir de ces quelques données, il devient possible d'apprécier plus justement l'aspect novateur de la théorie élaborée par C. LEVI-STRAUSS, par rapport aux théories évolutionnistes notamment. Bien que le fait-prétexte ait été considérablement précisé par une analyse ethnologique intensive et extensive, la "nouveau" de la théorie structuraliste a moins à voir avec une connaissance supplémentaire du fait totémique, qu'avec l'évolution du contexte psycho-socio-culturel qui, comparé à celui des évolutionnistes, s'est modifié suivant la logique du refoulement social de l'imaginaire : ce que les évolutionnistes ne pouvaient valider que dans le passé, en raison de la présence encore vivante et active des cultures traditionnelles occidentales, est reconnu dans le présent dans un contexte où triomphe, en fait, la pensée évolutionniste, puisque ces cultures traditionnelles ont pratiquement "disparu" de la scène sociale officielle. De la même façon, la différence culturelle auparavant exagérée sous l'action d'une mise à distance impérative du "primitif" (l'autre lointain, mais aussi, l'autre proche), s'efface au profit d'une ressemblance (identité de pensée du "sauvage" et du "civilisé") à un moment où la mise à distance s'est

pleinement confirmée, puisqu'elle est devenue une des règles de base de l'ethnologie. En somme, de l'évolutionnisme au structuralisme, il n'y a pas, à proprement parler, une évolution des idées et des théories, il y a surtout l'expression de plus en plus affirmée d'une seule et même volonté, celle de ne pas faire le lien entre l'occultation sociale des cultures traditionnelles occidentales et l'interrogation ethnologique, celle d'entretenir la croyance que les sociétés "primitives" existent bel et bien à l'extérieur, indépendamment du destin auquel sont vouées ce qu'il convient d'appeler les cultures "primitives" occidentales.

Car enfin, n'y a-t-il pas une contradiction entre la distance culturelle admise comme fondement de la démarche ethnologique et l'hypothèse d'une identité de pensée entre le "sauvage" et le "civilisé" ? Cette contradiction semble pourtant échapper à l'analyse structuraliste, totalement prise dans l'illusion ethnologique, telle que nous l'avons mise en évidence. Décrire la pensée "sauvage" comme semblable à la pensée "civilisée", c'est, une fois de plus, confirmer l'existence, à l'extérieur, de l'objet ethnologique, dans la mesure où cet objet est comparable à soi-même, à sa propre société. Du coup, la contradiction devient une confirmation : si les "primitifs" pensent comme les "civilisés", cela ne signifie pas que la distance culturelle introduite par les évolutionnistes est un leurre; cela leur donne plutôt raison, puisque ne sont comparables que deux choses perçues d'abord comme étant différentes. Dans ce sens, la théorie structuraliste du totémisme s'inscrit bien dans la logique des idées évolutionnistes, puisque loin d'avoir démenti leur base méthodologique - la distance culturelle -, elle l'a, au contraire, accréditée. De fait, comment tenir encore l'évolutionnisme comme un courant ethnologique dépassé ?

Mais il ne s'agit pas de voir en quoi la théorie du totémisme en particulier ou, d'une façon générale, l'anthropologie structurale se trompe par rapport aux sociétés "primitives". Il s'agit de montrer en quoi elle est exacte, dans la mesure où elle révèle quelque chose de l'inconscient du sujet occidental, à partir d'un objet imaginaire historiquement substitué à l'objet réel (les sociétés dites "primitives"). Concrètement, la théorie du totémisme élaborée par C. LEVI-STRAUSS nous

paraît "meilleure" que les théories évolutionnistes dans le sens où elle équivaut à une élaboration secondaire avatagée par la précision du fait-prétexte (le totémisme), tout comme la multiplication des rêves et la richesse de leur récit permettent à un sujet en analyse de faire d'abondantes associations d'idées et, partant, des pas importants dans la saisie de sa réalité inconsciente. Ceci nous semble d'autant plus plausible qu'il n'y a aucune certitude chez C. LEVI-STRAUSS, mais une attitude d'attente qui confère à sa conception du totémisme un caractère provisoire - le même caractère que prennent les associations d'idées en instance d'interprétation d'un sujet en analyse³¹. Ainsi, ce qui est essentiellement positif dans la théorie structuraliste réside moins dans ce qu'elle dit de la pensée "sauvage" que dans le mouvement qu'elle engage vers la pensée "civilisée" par l'idée de l'identité - ce mouvement étant précisément inconcevable pour les auteurs évolutionnistes, davantage préoccupés par la mise à distance du "primitif" et l'accentuation de la différence culturelle, sous l'effet du refoulement socio-culturel qui se met en place.

D'une manière générale, c'est cette disposition toute particulière chez C. LEVI-STRAUSS, qu'il exprime à travers ses remarques sur la valeur et le statut de la théorie anthropologique, qui nous amène à voir en l'anthropologie structurale une analyse sociale achevée, pour peu qu'on admette évidemment, et effectivement, que l'objet dont elle parle concerne moins les autres sociétés qu'une réalité imaginaire, interne aux sociétés occidentales. Ceci implique qu'au-delà de sa prétention à une certaine universalité, l'anthropologie structurale reste de l'ordre d'une perception et d'une pensée révélatrices d'une subjectivité culturelle : le structuralisme est en effet concevable, il a mille fois raison dans une société où la technicisation de la pensée (MOHIA, 1988) est indubitable. Ainsi que le note Y. SIMONIS (1980, 328) : "La liaison du structuralisme à la civilisation industrielle est manifeste. Non seulement il ne peut réussir sans l'aide futur des machines, mais sa problématique, ses tendances divergentes elles-mêmes sont provoquées de plusieurs manières par l'apparition de la civilisation industrielle".

Mais ce n'est pas de son rapport étroit avec la civilisation industrielle que l'anthropologie structurale tire sa faiblesse. Bien au

contraire, c'est par ce rapport qu'elle fait montre de sa réussite en tant qu'analyse sociale²², dans un contexte particulièrement marqué par la problématique de l'imaginaire qui a partie liée avec le refoulement social des cultures traditionnelles. Si la sur-détermination par la civilisation industrielle peut constituer une critique de l'anthropologie structurale, c'est seulement dans la mesure où l'on attend, de cette anthropologie, un savoir universel formulé, par ailleurs, à partir d'une ethnologie fondée sur une illusion. Qu'on corrige cette illusion, qu'on borne la prétention à l'universalité, il sera alors possible de reconnaître à l'anthropologie structurale le statut qu'elle mérite : celui d'une analyse sociale réussie. Nous demeurons donc au niveau d'une ethnologie, définie comme une analyse sociale, qui s'attache à restaurer un rapport rompu avec la dimension de l'imaginaire²³ - une rupture manifeste, notamment, à travers la problématique du "passage de la Nature à la Culture" que C. LEVI-STRAUSS pose à la base de sa réflexion -, et non au niveau d'une anthropologie sociale et culturelle dont la problématique et les fondements théoriques sont ailleurs.

* *
*

Ce n'est pas réduire l'ethnologie que la définir comme une pratique d'analyse sociale dont la nécessité s'est révélée dans un contexte socio-culturel où se pose, précisément, une problématique de l'altérité culturelle. Ce n'est pas non plus surestimer la position du "primitif" par rapport au savoir ethnologique établi que l'identifier comme un médiateur dans un processus d'élaboration d'une connaissance qui, au fond, ne le concerne pas. Au risque de nous répéter, nous n'avons pas cherché à démontrer une quelconque hypothèse préconçue. Cette conception de l'ethnologie s'est imposée à nous comme une conséquence logique et immédiate de l'analyse de ses fondements socio-culturels et épistémologiques. Néanmoins, cette reformulation serait vaine, et, pour tout dire, sans intérêt, si nous ne voyions pas en quoi elle peut contribuer à une meilleure expression épistémologique de l'anthropologie sociale et culturelle. C'est dans cette direction que nous orientons notre réflexion.

Dans cette perspective, et afin de prévenir tout malentendu, précisons d'emblée que les idées avancées jusqu'ici n'impliquent nullement, de notre part, une remise en cause totale du savoir ethnologique, pas plus qu'elles ne sous-entendent la pensée que seul l'ethnologue indigène serait capable d'apporter une réelle connaissance de sa culture - ce dont nous doutons d'ailleurs, nous verrons pour quelles raisons.

En ce qui concerne le premier point, disons sans embages que nous reconnaissons parfaitement la valeur et la qualité des informations ethnographiques qui se sont incontestablement améliorées au contact du terrain. Notre critique ne vise donc pas cet aspect de l'ethnologie, mais, essentiellement, son statut épistémologique. De façon plus claire, nous remettons en cause le fait que la discipline ne puisse être autre chose qu'une interrogation sur les autres sociétés. Nous avons montré, à ce propos, qu'au-delà d'un savoir ethnologique manifeste, il y a un savoir latent qui porte spécifiquement sur les sociétés occidentales et qui nous oblige à reformuler radicalement la discipline.

Par voie de conséquence, nous remettons aussi en cause l'idée d'une anthropologie qui procéderait d'une ethnologie exhaustive. Car, et c'est une de nos conclusions principales, si l'ethnologie est d'abord une pratique d'analyse sociale par laquelle s'élabore une connaissance de l'altérité culturelle refoulée dans la société de l'ethnologue occidental, comment pouvons-nous admettre qu'une telle ethnologie puisse aboutir à une anthropologie, c'est-à-dire à une science de l'Homme social et culturel en général ? Les quelques remarques formulées au sujet de ladite "anthropologie structurale" mettent en évidence le fait que nous n'avons pas à faire, véritablement, à une anthropologie, mais seulement à une ethnologie brillamment menée, à une analyse sociale inséparable de son lieu socio-culturel d'écriture.

De fait, si l'anthropologie a quelque chose à voir avec l'ethnologie, ce n'est pas dans la mesure où la seconde informerait la première. Le problème, de nature essentiellement épistémologique, contient pourtant sa réponse : si l'ethnologie n'est, fondamentalement, qu'une pratique d'analyse sociale, comment ne pas se tourner vers la psychanalyse et la

voir comme la seule discipline capable, par ses concepts et ses théories, de nous aider à penser une telle pratique ? Au fond, l'ethnologie n'est-elle pas tout simplement appelée à prendre place au sein de la psychanalyse, au même titre que la pratique analytique individuelle avec laquelle elle partage la même condition technique (la relation transférentielle) et la même visée (l'accès à l'altérité inconsciente, refoulée) ?

Suivant cette probabilité, l'idée d'une anthropologie sociale et culturelle étrangère à la psychanalyse devient insoutenable. Nous ne voyons pas, en effet, ce que peut être une anthropologie sinon une anthropologie psychanalytique qui s'interroge sur l'être humain donné, essentiellement, comme un être de culture, c'est-à-dire le produit d'une subjectivité ou d'une inter-subjectivité incontournable³⁴. Car, disions-nous, la culture n'est rien d'autre, dans son essence, que l'expression d'une inter-subjectivité primordiale constitutive du sujet. C'est pourquoi l'interrogation sur une culture, si elle ne se limite pas à la seule description ethnographique, est forcément une interrogation psychanalytique, puisqu'elle implique la subjectivité culturelle, l'imaginaire d'une société³⁵.

La proposition, nous en sommes conscients, a ce quoi hérissier un anthropologue qui pourrait y voir une tentative de mainmise sur sa discipline par une autre à laquelle, de surcroît, il n'accorde pas grand crédit. C'est mal nous comprendre. Aussi devons-nous mieux préciser notre pensée. D'une part, nous avons vu que ce que l'on entend habituellement par "anthropologie" n'est en fait qu'une "ethnologie"; la psychanalyse ne saurait donc accaparer une discipline dont nous contestons l'existence même. D'autre part, la reformulation de l'ethnologie comme une pratique d'analyse sociale nous amène à constater que, contrairement à la psychanalyse, la pratique se fait ici dans un vide théorique. En d'autres termes, l'ethnologue n'a jamais cessé d'être un analysant social, cependant qu'il lui manque la référence à une discipline susceptible d'informer sa pratique. Or, cette discipline existe, c'est la psychanalyse. Nous soutenons donc que l'ethnologie n'est pas distincte de la psychanalyse, qu'elle relève totalement et radicalement de son champ épistémologique.

Si l'ethnologie s'est constituée parallèlement à la psychanalyse, la nécessité du terrain établit entre les deux un rapport essentiel : d'abord, en reposant la question de l'altérité culturelle au niveau du praticien-ethnologue (c'est lui qui est l'autre parmi ses hôtes), ensuite, en introduisant la dimension relationnelle impliquant inévitablement le transfert et le contre-transfert. Insistons bien sur ce point : l'importance de la pratique du terrain ne réside pas là où on la situe habituellement, dans une meilleure connaissance des autres sociétés. Elle réside au niveau épistémologique, parce que cette pratique du terrain est ce qui bouleverse complètement les fondements socio-culturels et épistémologiques de l'ethnologie, c'est sa pierre d'achoppement, ce qui l'oblige à prendre un nouveau tournant, à sortir de son illusion de savoir sur les autres en accédant à la prise de conscience de ses véritables mobiles psychologiques et socio-culturels. En devenant praticien convaincu du terrain, l'ethnologue occidental n'a pas seulement amélioré la connaissance ethnographique de telle ou telle culture "primitive" dont ses aînés ont disséqué l'âme sans avoir jamais quitté leur bibliothèque; qu'il l'ait voulu ou non, il a aussi ébranlé les bases méthodologiques de sa discipline en mettant en échec la distanciation et la décentration culturelles, il a surtout engagé sa propre société dans un processus d'analyse médiatisé par l'autre, identifié provisoirement comme "objet", en attendant qu'il se sente, à son tour, concerné. Ce faisant, le praticien-ethnologue a lié le sort de sa discipline à celui de la psychanalyse, et rien de ses oppositions théoriques n'y fera.

On nous objectera que la psychanalyse s'est construite à partir de la clinique, qu'elle porte davantage sur l'individu, et qu'elle serait, pour cette raison, insuffisante à penser le social et le culturel. L'utilisation des concepts analytiques poserait ainsi le problème, fréquemment soulevé d'ailleurs, du passage théorique de l'individuel au social, de l'inconscient à la culture. Mais ce problème n'en est un que dans la mesure où l'on admet ce clivage entre l'individu et la société, le psychisme et la culture - un clivage que rien ne justifie en réalité, sinon un découpage disciplinaire arbitraire. A l'évidence, en s'attachant à l'investigation du psychisme de l'individu, la psychanalyse parle aussi du social et du culturel. C'est un fait souligné à maintes reprises par FREUD, notamment, à

travers ces lignes : "L'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale, ou psychologie des foules, qui peut bien à première vue nous paraître très importante, perd beaucoup de son acuité si on l'examine à fond. Certes, la psychologie individuelle a pour objet l'homme isolé et elle cherche à savoir par quelles voies celui-ci tente d'obtenir la satisfaction de ses motions pulsionnelles, mais, ce faisant, elle n'est que rarement - dans certaines conditions exceptionnelles - en mesure de faire abstraction des relations de cet individu avec les autres. Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait, la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié" (S. FREUD, 1982, 123).

D'un point de vue psychanalytique, rien ne nous autorise donc à faire une distinction entre l'individu et la société. Mieux encore, compte tenu du fait que la "psychologie sociale" dont parle FREUD n'est pas la discipline que nous connaissons aujourd'hui sous le même vocable, et tout en ayant présentes à l'esprit les principales données psychanalytiques, la remarque pré-citée suggère qu'on entende la psychanalyse comme une anthropologie sociale et culturelle à part entière. Cette anthropologie demeure, certes, marquée par un contexte socio-culturel, mais il ne peut en être autrement, puisqu'elle parle du social et du culturel à travers le sujet viennois : en révélant le complexe d'Oedipe, FREUD explique du même coup la structure parentale de la société viennoise³⁶, la manière dont elle conçoit la différenciation sexuelle ou les rapports psychologiques et socio-culturels entre les hommes et les femmes; et l'on connaît, par ailleurs, la portée socio-culturelle que revêt l'Oedipe dans la pensée freudienne. De la même façon, les études sur l'hystérie ne nous renseignent pas seulement sur une psychopathologie particulière, elles comportent aussi tout un enseignement sur la morale sexuelle qui fondait la société viennoise au 19^{ème} siècle. On peut multiplier ce genre d'exemple pour montrer que la psychanalyse décrit et explique une société et sa culture à travers le psychisme individuel, et qu'en ce sens, elle mérite largement d'être reconnue comme une anthropologie sociale et culturelle.

Allons plus avant. La sur-détermination socio-culturelle qu'on reproche généralement à la psychanalyse, selon une critique devenue classique, ne limite nullement sa portée anthropologique; au contraire, elle la confirme totalement et c'est ce qu'il nous faut démontrer. Notons, à cet effet, que la critique culturaliste n'est recevable que dans la mesure où l'on adopte la démarche, inaugurée par FREUD lui-même, qui consiste à appliquer les concepts analytiques à d'autres sociétés, par une simple transposition théorique. Autrement dit, l'échec patent de ladite "psychanalyse appliquée" ne tient pas aux concepts eux-mêmes, il tient surtout à la manière dont ils sont transposés. En clair, la "psychanalyse appliquée" est contestable non parce que les concepts qu'elle utilise sont sur-déterminés par la culture viennoise, mais parce qu'elle fait l'impasse sur une reformulation de ces concepts à partir de la société ou de la culture autre à laquelle on les applique.

Concrètement, nous ne pouvons employer le concept d'"inconscient" dans telle ou telle société non occidentale sans l'avoir, auparavant, soumis à un travail de réélaboration théorique qui le replace pertinemment dans la société interrogée, qui le recharge en quelque sorte de la culture en présence⁹⁷. Et ce travail nous paraît indispensable non parce que nous repérons une quelconque insuffisance dans le concept en cause, mais parce que la réalité psychique qu'il dénomme, l'inconscient n'est saisissable qu'à travers une langue et une culture. N'est-ce pas, finalement, ce dont il est question dans la critique culturaliste ? Par celle-ci, on reproche à la psychanalyse d'affirmer, dès le départ, l'unité indissociable de l'inconscient et de la culture, de l'individuel et du social, alors qu'il s'agit là d'une donnée essentielle par laquelle la discipline prend le titre d'une science humaine fondamentale - un titre qui la dispense d'être "appliquée" pour parler d'autres sociétés et d'autres cultures, en même temps qu'il pose de façon significative les limites d'un discours anthropologique unique à prétention universaliste.

En effet, envisagée comme une anthropologie sociale et culturelle, la psychanalyse nous amène à penser qu'une anthropologie de l'Homme en général est discutable, qu'il y a probablement autant d'"anthropologies" qu'il y a de sociétés et de cultures, ceci en dehors de tout relativisme culturel

stérile. Redéfinir l'inconscient dans telle ou telle société, c'est préciser les bases théoriques absolument nécessaires pour faire l'anthropologie sociale et culturelle de cette société, non d'une autre. Seule cette démarche analytique peut nous permettre de prendre réellement en considération le contexte culturel dans lequel on travaille sans adopter, pour autant, le parti-pris culturaliste dont nous savons les faiblesses. Car, si les sociétés sont différentes les unes des autres, elles le sont d'abord par leurs conceptions culturelles du sujet humain. Toutefois, pour diverses qu'elles soient, ces conceptions n'en restent pas moins accessibles à partir des mêmes concepts, en particulier, celui de l'"inconscient", révélateur par excellence de la différence, de l'altérité.

Nous tenons pour vaine toute tentative à visée anthropologique qui ne situe pas le sujet qu'elle interroge dans le cadre d'une société et d'une culture données, toute tentative, donc, qui ne redéfinit pas le sujet culturel dans sa société, suivant une démarche analytique, seule capable de parer le relativisme culturel. Nous tenons pour vaine, aussi, la notion d'"unité psychique" qui relève, d'ailleurs, davantage d'un a priori que d'une vraie démonstration, et qui n'entretient, au fond, qu'une illusion de plus : celle qui porte à croire que, parce que le cerveau humain est biologiquement le même partout, l'homme, aussi, est amené à fonctionner psychologiquement de la même façon d'une société à l'autre. De là vient l'idée d'une anthropologie sociale et culturelle dont on attend la mise à jour de "lois de fonctionnement général", et par laquelle on réduit au même ce qui est radicalement différent. Grâce ou à cause de l'"unité psychique", la contradiction entre une anthropologie et son objet - caractérisé par une diversité culturelle irrécusable - est surmontée non par sa résolution, mais par sa négation. Comment une pensée qui nie la contradiction peut-elle prétendre à la qualité de "scientifique" ?

En fait, toute démarche qui prend comme point de départ la prétendue "unité psychique" de l'homme aboutit, à coup sûr, à des théories réductionnistes et ethnocentristes, par lesquelles l'identique est universellement validé, alors qu'existe seule la différence, simplement parce que, du point de vue de sa subjectivité, de sa culture, l'homme n'est pas le produit de sa condition biologique, mais bien de cette

subjectivité, ainsi que nous l'avons noté. L'homme est donc d'emblée autre comme sont autres les individus, les sociétés et les cultures. Et s'il faut trouver un quelconque fondement à la croyance en une "unité psychique" de l'homme, ce fondement n'est nulle part ailleurs que dans une pensée qui ne peut concevoir la différence qu'en l'effaçant, qu'en la réduisant au même. C'est cette pensée qui domine l'anthropologie établie, dans un contexte socio-culturel qui nous confronte, presque quotidiennement, à la difficulté de vivre avec l'altérité, avec l'autre, avec la différence sous toutes ses formes³⁰.

Loin de justifier un discours anthropologique unique, la notion d'"unité psychique" révèle l'ethnocentrisme de ce discours et son impuissance à identifier la véritable problématique anthropologique : celle de la différence. Voilà qui nous ramène directement à la psychanalyse, une discipline apte à penser une telle problématique, étant la science de l'autre, de la subjectivité créatrice de la différence, de l'inconscient constitutif du sujet.

Aussi devons-nous constater, pour en finir avec la critique culturaliste, qu'elle ne résulte pas seulement d'une incompréhension de la psychanalyse, mais surtout de sa non-reconnaissance comme une anthropologie sociale et culturelle propre à une société donnée, néanmoins exemplaire par sa démarche et ses concepts quant à la constitution d'un savoir ethnologique plus juste, dans la mesure où il respecterait l'altérité culturelle telle qu'elle se présente dans sa réalité, non telle qu'on la croit, telle qu'on l'interprète ou telle qu'on la perçoit.

Le problème d'un tel savoir n'en est plus un si nous revenons à cette vérité simple qui dit qu'on ne peut connaître l'autre qu'en communiquant avec lui. Ni la meilleure description ni la plus brillante théorie ne remplaceront l'expression propre de celui dont on cherche à percer les énigmes. Et ceci est valable aussi pour les sociétés et les cultures. La connaissance ethnologique, telle que nous la concevons, est inséparable d'une relation de communication et d'échange, au niveau de la théorie notamment, entre ces deux interlocuteurs privilégiés que devraient être l'ethnologue occidental et son homologue indigène. L'un et l'autre peuvent

échapper ainsi au paradoxe d'un discours anthropologique unique sur la pluralité culturelle.

Ceci admis, on doit accepter, par ailleurs, l'idée d'une psychanalyse comme science la plus adéquate pour contrecarrer la tendance au cloisonnement disciplinaire qui envahit le champ des sciences dites "humaines". L'interdisciplinarité, dont nul ne conteste la nécessité, restera lettre morte tant qu'on n'aura pas pris conscience que le problème ne se situe pas au niveau des rapports entre les disciplines, mais au niveau de leurs fondements épistémologiques. C'est à leurs bases que les sciences humaines sont faussées, du fait qu'elles se sont constituées chacune par opposition à l'autre, et, parfois, dans l'ignorance de l'autre. Comment concevoir une ouverture là où il y a une fermeture radicale ? La solution n'est possible que si l'on se résoud à un remaniement disciplinaire global - du moins, en ce qui concerne l'ethnologie et la psychanalyse -, ce qui n'ira pas sans l'abandon de quelques certitudes qui transforment des illusions en vérités scientifiques²³.

Ces propos - faut-il le préciser ? - ne s'adressent pas seulement à l'ethnologue occidental, mais aussi à son semblable indigène, à nous-mêmes qui pensions posséder un certain atout pour parler de notre société et de notre culture mieux que ne le ferait l'observateur étranger. Nous étions, nous aussi, dans l'illusion ethnologique, en toute méconnaissance du véritable sens de la discipline : d'abord, et avant tout, une pratique d'analyse de la société de l'ethnologue dans un contexte socio-culturel qui pose, invariablement, le même problème - celui de l'altérité, de la différence culturelle que représentent les cultures et traditions orales, à une époque marquée par l'hégémonie de l'écrit et la tendance à l'uniformisation socio-culturelle, et, en dernier ressort, celui des rapports à la dimension de l'imaginaire. Car, il est clair que l'ethnologue indigène parlant de sa propre culture occupe la même position que l'ethnologue occidental. Comme ce dernier, il est, avant tout, un analysant social animé par un intense désir de renouer un lien plus ou moins rompu avec sa culture traditionnelle, dans un cadre socio-culturel où elle semble condamnée au refoulement.

Dans ce sens, dire que l'ethnologue indigène est celui qui élabore une connaissance de sa culture de l'intérieur est inexact : d'une part, parce que sa vraie visée n'est pas cette connaissance, mais celle de vivre et d'exprimer une expérience de sa propre altérité culturelle; d'autre part, parce que si l'indigène s'est fait ethnologue, c'est qu'il est déjà à l'extérieur de sa culture. La vocation ethnologique, qu'elle soit celle de l'ethnologue occidental ou de l'indigène, se définit essentiellement par des facteurs psycho-sociologiques, reconnus d'ailleurs par la plupart⁴⁰, qui indiquent incontestablement un malaise vécu à l'échelle d'une société et ressenti, probablement, de façon plus intense par l'ethnologue. Nous disions que l'ethnologie, dès sa naissance même, en Occident, est inséparable d'un contexte socio-culturel qui accule les cultures traditionnelles, les cultures de l'oralité au refoulement social, et cela est vrai aussi dans le cas de l'ethnologie indigène. Ce qu'on appelle l'"acculturation", la "modernisation" ou l'"occidentalisation" des sociétés traditionnelles n'est rien d'autre, au fond, que ce même processus d'uniformisation culturelle mis en marche dans les sociétés occidentales dès l'avènement de la Révolution Industrielle. Que l'ethnologue occidental "découvre", tout d'un coup, un nouveau domaine de recherche dans ce phénomène d'"acculturation", voilà qui nous paraît d'abord curieux. Néanmoins, ceci finit par se comprendre, puisqu'on reste ainsi dans la même illusion englobant toute l'ethnologie : ce qu'on ne peut reconnaître en soi-même réapparaît à l'extérieur, chez les autres, dans une étrangeté totale. Bref, ce sont les autres sociétés qui posent des "problèmes d'acculturation", et, par ce raisonnement, on occulte simplement l'essentiel : le problème d'une acculturation réussie dans les sociétés occidentales.

Poursuivons donc en soulignant le fait qu'il n'y a aucune différence entre l'ethnologue occidental et son homologue indigène quant à leur position par rapport à leurs sociétés respectives. Les deux se rejoignent par un certain regard porté sur la culture traditionnelle et déterminé par le même contexte qui ne laisse pas de place à ce modèle de culture, sinon celle d'un refoulé culturel⁴¹. Ceci nous permet d'affirmer, contre l'idée établie, que la problématique ethnologique a moins à voir avec l'opposition sociétés occidentales/sociétés non-occidentales ou sociétés cités

"primitives" qu'avec le type de société imposé par la pensée moderne, celle qui fonde la constitution des Etats-nations, qui véhicule l'idéologie progressiste et technologiste et qui a commencé par transformer radicalement les sociétés occidentales sur le plan précis de leurs relations à leurs propres cultures traditionnelles et par là-même, à la dimension de l'imaginaire.

Et c'est bien cette même pensée qui, par la voie de l'"acculturation", s'insinue aujourd'hui dans la plupart des autres sociétés. Pour cette raison, l'ethnologie ne saurait être, selon la formule de O. MANNONI (*op. cit.*), qu'"une affaire entre Occidentaux". Désormais, elle est l'"affaire" de toutes les sociétés contemporaines confrontées, de près ou de loin, à la modernité, à la civilisation technologique et au pouvoir étatique⁴². C'est pourquoi il y a de plus en plus d'ethnologues indigènes, même si tous ne se réclament pas de l'ethnologie⁴³, et leurs motivations sont fondamentalement les mêmes que celles des ethnologues occidentaux. Les uns, comme les autres, sont avant tout les révélateurs sociaux d'une problématique psychologique et culturelle caractéristique de la civilisation moderne, techniciste, individualiste, et culturellement réductrice.

Par conséquent, une question s'impose : comment pouvons-nous considérer d'un seul point de vue - celui du progrès matériel - l'évolution sociale qui a pris son essor en Europe et qui s'étend aujourd'hui au reste du monde. Comment pouvons-nous tenir cette évolution comme allant de soi, quand elle se révèle si difficile, au niveau le plus significatif de l'homme, celui de son psychisme⁴⁴ ? Le débat, si s'en est un, est loin d'être clos. Peut-être faut-il, pour cela, en préciser toutes les interrogations. Nous espérons en avoir éclairci quelques-unes tout le long de ce texte, même si tel n'était pas notre objectif initial.

Un ton plus personnel conviendra mieux au moment de conclure, provisoirement, bien sûr. Il me reste à dire que j'inscris résolument la présente réflexion dans mon propre cheminement, issu de mon expérience comme ethnologue indigène. Vis-à-vis de la culture traditionnelle dont je parle, je pense être mieux placée que l'ethnologue occidental non pour prétendre faire une meilleure ethnologie, mais pour comprendre que je suis

analysant social de ma société, à une période de son histoire où elle est de plus en plus menacée, simplement parce qu'elle est source de différence, donc susceptible de nourrir la contradiction sociale et culturelle dont s'accommode mal l'idéologie étatique⁴⁵. Au fond, le seul avantage que j'ai par rapport à l'ethnologue occidental, c'est d'avoir à faire à une société dont la culture ancestrale se vit encore au quotidien, par la langue maternelle et les pratiques culturelles, dans des villages qui ont réussi à conserver une certaine identité. Mais cet avantage qui est celui de tout ethnologue indigène, je ne le tiens pas du fait de mon appartenance à cette société, je le tiens surtout du fait que je me sens de plus en plus coupée de la culture qui m'a façonnée. Et c'est cette expérience pleinement subjective, que je partage assurément avec d'autres chercheurs non occidentaux, qui m'apparaît intéressante d'un point de vue épistémologique, en ce sens qu'elle actualise précisément les conditions psychologiques et socio-culturelles qui ont favorisé la naissance de l'ethnologie en Occident.

Autrement dit, par l'ethnologue indigène, l'historique devient l'actuel, ce qui offre à l'ethnologie l'occasion d'une reformulation à partir des sociétés qu'elle considère comme son objet d'étude, effectuant ainsi ce que je pense être la véritable démarche scientifique : une science ne se définit-elle pas par son objet d'étude ? Si cette proposition est juste, et elle l'est pour moi, la réflexion proposée ici se justifie amplement - l'objet en question étant un être parlant et pensant et qui a, finalement, son mot à dire sur une discipline théoriquement bâtie sur son silence. J'ajouterai que cette réflexion me conforte, en définitive, dans l'idée que les ethnologues, occidentaux ou indigènes, ne peuvent plus continuer à faire de l'ethnologie en toute inconscience de sa valeur en tant que **thérapie sociale**⁴⁶, dans un monde qui vire insidieusement à l'uniformité d'être et de penser.

Enfin, au-delà de l'ethnologie elle-même, ce que j'entrevois au terme de cette réflexion, c'est la possibilité d'un dialogue, seule condition valable d'une authentique connaissance inter-culturelle, entre l'ethnologue occidental et son homologue indigène, autour de la même problématique - celle de la différence - engendrée par le même contexte socio-culturel -

celui de tout Etat-nation - à travers le même langage conceptuel - celui de la psychanalyse. Cette communication n'a rien d'une fiction pour moi. Elle est l'expression tangible de cet effort continu de l'homme à s'opposer à ce qui le divise par ailleurs. Il n'y a qu'un seul monde, dirai-je, une seule humanité aussi, dont l'ethnologue dit la difficulté à vivre la diversité culturelle, en même temps qu'il témoigne, par son existence même, de la nécessité de cette diversité face à la volonté d'uniformisation planétaire qui prévaut dans le monde actuel.

NOTES

1. Voir par exemple Cl.-H. BRETEAU et N. ZAGNOLI : "De l'autre à soi : la connaissance anthropologique" in : *Raison présente*, n° 69, 1983, p. 5-25.

2. Parlant de l'ethnologue, J. GUIART (1971, 8) écrit : "son dialogue n'est pas avec une autre société et une autre culture, mais avec sa propre classe intellectuelle, en se servant de l'univers exotique comme d'un tremplin, d'un paravent ou d'un prétexte".

3. Nous ne nions nullement l'intérêt des études des phénomènes cités d'"acculturation" ou de l'ethnologie régionale. Néanmoins, deux remarques s'imposent : concernant les premières, il convient de souligner cette démarche qui les caractérise d'une façon générale, et qui consiste à se demander comment s'effectuent les changements sociaux dans les sociétés traditionnelles confrontées à la culture occidentale moderne, quels en sont les dysfonctionnements, alors que la question principale est éludée - celle de savoir pourquoi ces sociétés doivent toutes "changer" dans le même sens; comme si le processus d'"acculturation" en cause relevait d'une évidence, et non d'une autorité, d'une pensée dominante qui privilégie un modèle culturel au détriment de tous les autres existants. Quant à l'ethnologie régionale, elle nous apparaît comme un équivalent, au niveau du savoir scientifique et de la littérature, de ces îlots de singularité cloisonnés que tolère l'idéologie de l'uniforme : les galeries d'art pour l'artiste

reconnu, l'hôpital psychiatrique pour le "fou", le divan du psychanalyste pour le rêve, le musée pour les arts et les traditions populaires, etc.

4. S'il est possible, aujourd'hui, de faire un certain bilan en matière d'anthropologie sociale et culturelle (voir notamment **L'Homme : Anthropologie - Etats des lieux**, 1986), nous pouvons aussi établir le suivant : en dépit de sa bonne foi, ce que l'ethnologie peut offrir aux sociétés qu'elle prétend étudier est bien dérisoire, puisque ceci ne découle pas de leur connaissance en tant que cultures et civilisations, mais de l'idéologie qui l'alimente. Que leur offre-t-elle en effet, sinon la littérature, le musée ou le document télévisé, en somme, des mises en conservation ? Après plus d'un siècle d'ethnologie, force nous est de constater que le mouvement de nivelage culturel n'est en rien freiné, ni même infléchi, malgré les connaissances ethnologiques accumulées.

5. Même si l'évolutionnisme n'a plus cours chez la plupart des ethnologues, la référence à un espace (le terroir) et à un passé (la tradition ancestrale) est toujours présente dans leurs interrogations, que celles-ci portent sur une société lointaine ou une culture régionale.

6. Voir par exemple E. WEBER : **La fin des terroirs - La modernisation de la France rurale 1870-1914**, Paris, Fayard, 1983.

7. Nous écrivions précisément : "Il n'est pas inutile de rappeler que la science psychanalytique a vu le jour dans un contexte socio-culturel où, jusque là, on ne manifestait aucun ou si peu d'intérêt pour l'activité onirique. Nous parlons, bien entendu, non de la culture du 'bas-peuple' comme disait Freud, mais de celle, élitiste, de la classe 'cultivée' et savante à laquelle il appartenait. Ce désintérêt pour le rêve allait d'ailleurs de paire avec un désintérêt pour tout ce qui touchait aux traditions populaires. (...) La tâche de Freud est assimilable à celle d'une cure analytique : il fallait lever les résistances et susciter la prise de conscience de l'inconscient. Il s'agissait de rétablir un lien avec cet inconscient dont la "découverte" nous paraît, ainsi, inséparable de son occultation dans l'Occident "civilisé". Car, généralement, un

concept ne naît-il pas, justement, au moment où disparaît la réalité qu'il désigne ?"

8. En réponse à certains auteurs, notamment, M. de CERTEAU, M. PANOFF (1977, 165) s'interroge en ces termes : "Qu'est-ce, en effet, qui est suggéré dans cette coïncidence suspecte entre l'apparition de l'ethnologie et le dépérissement d'une culture ?" A notre avis, la question gagnerait à être précisée : ce n'est pas la culture des autres qui est en cause, mais les cultures traditionnelles occidentales.

9. Nous ne pouvons, à ce propos, qu'évoquer ces quelques lignes de Freud (1948, 170) : "En premier lieu, l'éloignement dans le temps, qui est ici le facteur essentiel par exemple en ce qui concerne cet état spécial de la mémoire que nous appelons 'inconscient'. N'y a-t-il pas là une analogie avec l'état de chose que, dans la vie affective d'un peuple, nous attribuons à la tradition ?"

10. Nous nous référons essentiellement à SAMI-ALI (1986) qui s'attache à une réévaluation conceptuelle de la notion de projection. Dans la préface, l'auteur écrit notamment : "Ce que j'entends par imaginaire se précise par référence au rêve et aux équivalents du rêve à l'état de veille, le rêve étant la projection par excellence, la transformation totale du subjectif en objectif, la disparition du sujet dans des objets, dans un espace et un temps qui sont des images de soi" (c'est nous qui soulignons).

11. L'"énigmatique", le "fascinant" et l'"inquiétante étrangeté" sont quelques-unes des manifestations d'un processus de projection décrites par SAMI-ALI (op. cit.). Or, le "primitif" intrigue l'Occident, il est un "objet" d'étude, le lieu de multiples questions; le "primitif" fascine l'Occident, et qui, mieux que J.J. ROUSSEAU a exprimé ce caractère fascinant du Sauvage en le hissant au niveau de l'Idéal du moi; enfin, le "primitif" inspire une inquiétante étrangeté, sentiment ambigu d'une extrême étrangeté et d'une ineffable familiarité.

12. Le problème de terminologie évoqué par R. CRESSWELL (1975, 9) pour expliquer "une grande partie des difficultés éprouvées par les ethnologues

qui cherchent à savoir exactement ce qu'ils font" nous paraît minime au regard de l'illusion ethnologique que nous mettons à jour. En effet, les difficultés en question ne se posent pas par rapport à l'objet ethnologique, sur lequel il y a, somme toute, un consensus; elles se posent au niveau de la définition de la pratique ethnologique, ce qui est explicite chez l'auteur : "Par contre, lorsque l'ethnologue essaie de se définir (...) en se donnant comme objet d'étude : l'homme primitif, les sociétés sans écriture, les sociétés non industrialisées, ou les peuples d'outre-mer, il ne cerne d'aucune manière ce qu'il fait réellement" (c'est nous qui soulignons). Ce n'est donc pas par manque de précision de l'objet ethnologique que l'ethnologue a du mal à comprendre en quoi consiste sa pratique, la raison majeure est qu'il se trompe d'objet.

13. La définition psychanalytique du processus d'élaboration secondaire est la suivante : il s'agit du "remaniement du rêve destiné à le présenter sous la forme d'un scénario relativement cohérent et compréhensible" (J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS : *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967). Ajoutons, dans un souci de clarté, cette remarque de Freud (1965, 111) : "L'élaboration secondaire du produit du travail accompli pendant le rêve nous fournit un exemple excellent de la manière dont se forme un système, avec sa nature et ses exigences. Une formation intellectuelle nous est inhérente, qui exige de tous les matériaux qui se présentent à notre perception et à notre pensée un minimum d'unité, de cohérence et d'intelligibilité; et elle ne craint pas d'affirmer des rapports inexacts, lorsque, pour certaines raisons, elle est incapable de saisir les rapports corrects" (c'est nous qui soulignons). En paraphrasant Freud, nous dirons que l'ethnologie est l'expression d'une élaboration secondaire qui s'efforce de rendre cohérentes, intelligibles, les sociétés qu'elle étudie, sur la base de rapports erronés entre celles-ci et les sociétés occidentales, étant incapable de saisir le vrai rapport, celui d'un sujet à son double, à cause du refoulement des cultures traditionnelles occidentales.

14. Evoquons quelques-unes de ces définitions : sociétés "inférieures" ou "archaïques", sociétés "traditionnelles", sociétés "tribales", sociétés "à solidarité organique", sociétés "communautaires", sociétés "pré-

industrielles", sociétés "attachées à la terre", sociétés "sans histoire", sociétés "à histoire froide", etc.

15. Pour l'heure, notre propos ne concerne que l'ethnologue occidental. Nous verrons ultérieurement ce qu'il en est de l'ethnologue indigène qui s'interroge sur sa propre culture.

16. C'est l'auteur qui souligne.

17. Voir M. PANOFF (1977, 188). L'auteur écrit à propos de l'ethnologie : "née d'une interrogation anthropologique (peut-il exister un homme autre ? Qui est-il ?)"

18. C'est l'auteur qui souligne.

19. Voir J. GUIART, *op. cit.*

20. La réflexion suivante d'un membre de jury de thèse est, à ce sujet, très révélatrice : "votre terrain, au sens où vous le relatez, est fait plutôt d'émotion. Vous avez été heureux, mais la relation de ce bonheur ne peut faire du travail ethnologique. Il est fâcheux que la relation de contact avec les gens soit de ce type..." L'auteur de ces propos, un éminent anthropologue, reprochait ainsi au candidat de n'avoir su faire taire le caractère affectif de ses rapports avec "son objet" d'étude.

21. A titre d'exemple, évoquons cette littérature ethnologique qui fait la richesse de la collection "Terre Humaine", aux Editions Plon.

22. "Le transfert s'établit spontanément dans toutes les relations humaines" écrit FREUD (1966, 62).

23. Rappelons que c'est de GERONDO qui, le premier, a perçu l'importance de la pratique du terrain, cent quinze ans avant B. MALINOWSKI. Voir J. COPANS et J. JAMIN (1978).

24. Voilà qui explique largement le fait que la critique est souvent mal reçue par l'ethnologue, ainsi que le note J. GUIART (*op. cit.*, 240) : "Mettre en question les résultats d'un ethnologue n'est pas compris comme une critique scientifique, mais comme un crime de lèse-majesté". En tant qu'analysant social, l'ethnologue réagit à la critique de la même manière qu'un individu en analyse réagirait à la remise en cause d'une expérience (la cure analytique) dont il est, en réalité, le seul juge. Dans le même sens, nous saisissons mieux cette remarque de G. GUILLE-ESCURET (1986) : "Sous le masque épistémologique, ce n'est pas la délimitation de l'anthropologie sociale qui est en cause mais son appropriation. Dans cet ordre d'idées, il convient de citer une 'commodité' de langage qu'adoptent couramment les professionnels, toutes écoles et tous secteurs confondus, pour comparer des recherches ou des chercheurs ne se targuant d'aucune pluridisciplinarité : 'le travail de X est plus ethnologique que celui de Y', ou encore 'X a un profil ethnologique plus accentué...' Le fait même que de tels propos ne soient jamais écrits ne doit pas nous laisser indifférents. Et moins encore le fait qu'à cette occasion c'est toujours l'intensité de l''ethnologique' qui est déclarée, non celle de l''anthropologique'. Qu'on ne cherche là aucun procès d'intention : en évoquant la généralité de cette pratique orale on indique seulement que si l'ethnologue pense les sociétés en rapport à la sienne, il pense aussi les ethnologies dans la distance qui les sépare de la sienne". Autrement dit, chaque ethnologue fait une ethnologie originale, comme est originale l'analyse de chaque individu.

25. Voir SAMI-ALI (1980).

26. Voir Cl.-H. BRETEAU et N. ZAGNOLI, *op. cit.*

27. Nous apportons ainsi de l'eau au moulin de L. BOUQUIAUX (1982, 207) qui, soulignant le laxisme dont font preuve certains enseignants à l'égard des étudiants originaires du tiers-monde, écrit : "Je me suis toujours violemment insurgé contre une telle manière de voir, car cette fausse bienveillance masque en réalité un racisme certain, à savoir qu'il ne faut pas s'attendre à ce que des étudiants du tiers-monde fassent des étincelles : ils seront toujours à la remorque, il suffit qu'ils sachent

appliquer avec plus ou moins de bonheur les recettes qu'on leur enseigne, il ne faut espérer de leur part aucune originalité, aucune innovation. Autrement dit, ils ne feront pas avancer la science".

28. Voir par exemple J. G. FRAZER : *Totemism and exogamy*, McMillan, London, 1910; E. DURKHEIM : *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1867.

29. Un renforcement du refoulement de la dimension de l'imaginaire attesté, notamment, par le fait que les traditions orales occidentales ne constituent plus une réalité culturelle vécue sur la scène officielle.

30. Dégagée de la perspective évolutionniste, la notion de "participation mystique" ne nous semble pas totalement erronée, sinon comment pouvons-nous comprendre ces propos de TAHCA USHTE, par exemple : "Parfois, j'ai l'impression d'être le premier être d'une de nos légendes indiennes. Cet être était un géant fait de la terre et de l'eau, de la lune et des vents. Au lieu de cheveux il était couronné de bois, d'une forêt d'arbres. Il avait dans l'estomac un lac énorme et une chute d'eau entre les jambes. Je me sens comme ce géant. Toute la nature est en moi, un peu de moi est dans tout ce qui compose la nature" (TAHCA USHTE et R. ERDOES, 1977, 150-151).

31. "(...) rien ne garantit, écrit C. LEVI-STRAUSS à propos de sa théorie du totémisme, que sous ses formes actuelles, elle ne procède pas encore d'une pareille illusion" (voir notre première page). De cette illusion, l'auteur note, par ailleurs, que si elle "recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous" (C. LEVI-STRAUSS, 1962a, 149).

32. Il est significatif, à ce propos, de voir se rejoindre l'anthropologue structuraliste et le psychanalyste qui s'interroge sur la position de l'imaginaire dans les sociétés occidentales : en effet, ne faut-il pas faire plus qu'un rapprochement théorique entre l'"inconscient structural" dont parle C. LEVI-STRAUSS et le concept de "sur-moi

corporel" introduit par SAMI-ALI (1980, 1987) pour rendre compte d'un trait caractériel prévalent en Occident, chez des sujets éduqués dans le sens d'un refoulement de la fonction de l'imaginaire (la projection) en réponse à l'exigence de conformité socio-culturelle ? Nul doute, en ce qui nous concerne, que la réalité impersonnelle décrite par l'"inconscient structural", ni tout à fait individuelle ni tout à fait sociale, imposant une technique de penser les faits de culture selon certaines lois d'opposition et de réciprocité, dans le but de se conformer à une norme scientifique - la logique mathématique notamment -, coïncide parfaitement avec cette autorité anonyme et intériorisée que désigne le "sur-moi corporel". Par conséquent, si l'"inconscient structural" contient une vérité, celle-ci n'est pas universelle, elle est seulement occidentale.

33. Y. SIMONIS (1980, 329) dit-il autre chose à travers ces lignes que cette tentative du structuralisme de recoudre un lien rompu avec l'imaginaire : "(...) disons que les lois de l'inconscient que met au jour le structuralisme sont des lois de 'choses' et notre système inconscient est en train de se reconstruire par pièces et morceaux en dehors de nous (...) Sur terre, il y a une espèce 'qui parle'. On dirait que cette espèce voudrait faire parler toute chose. Le langage de l'homme désarticule puis réarticule toute chose à l'image des lois de son langage. C'est comme si l'homme se reconstruisait à l'extérieur de lui-même".

34. Envisager l'être humain comme le produit d'une subjectivité qui s'enracine dans la biologie relève d'une démarche dont nous montrons la pertinence, la nécessité même, dans un travail pour l'heure non publié, et dans lequel nous posons, notamment, le problème des fondements théoriques d'une anthropologie psychanalytique. Cette démarche a le mérite de tenir compte de la subjectivité sans tomber dans le "subjectivisme" ni renier la condition biologique de l'homme.

35. Toutefois, nous avons lieu de douter du pouvoir de notre propos à entamer une conviction anti-psychanalytique comme celle exprimée par M. PANOFF (1977, 159) : "La croyance que la clef des comportements humains

se trouve dans l'Inconscient, et que le sens latent prime nécessairement le sens manifeste, favorise inévitablement la cléricature : c'est le meilleur moyen de réserver à des initiés le monopole de déchiffrement universel ou de la ventriloquie souveraine. Raison de plus pour la regarder avec méfiance !" Que nous sachions, il n'y a rien d'ésotérique dans le savoir psychanalytique, et sa littérature est accessible à tous !

36. Dans le travail ci-dessus évoqué, nous montrons précisément que les questions de l'Oedipe et de la parenté relèvent davantage d'un découpage disciplinaire que d'une réalité nécessairement psycho-sociale. En d'autres termes, l'Oedipe et la parenté constituent une seule et même problématique, à la fois psychique et culturelle, axe fondamental d'une anthropologie psychanalytique mettant en échec le morcellement disciplinaire.

37. Voir MOHIA (1985).

38. Ce problème de vivre la différence ne s'est sans doute jamais présenté avec autant d'acuité que dans la situation internationale troublée que nous connaissons aujourd'hui. (Ce texte a été écrit au moment où tonnait la guerre dans le Golfe Persique.

39. Il nous plait, à ce propos, d'évoquer G. DEVEREUX (1970, 372) : "La psychanalyse et l'ethnologie doivent progresser solidairement de peur de se fourvoyer séparément, en une époque d'automation et de cerveau électronique - une époque qui, se réclamant de la philosophie des propriétaires d'esclaves romains, a étendu le concept de l'esclave en tant que machine à l'ensemble des êtres humains. La désorganisation totale que d'aucuns lui proposent comme l'essence même de la liberté est, elle aussi, une technique d'asservissement; la technique qui prive l'homme de toute organisation est la condition première de sa servitude. Une science nouvelle qui combinerait la psychanalyse et l'ethnologie est le dernier bastion du concept de l'homme en tant que fin en soi".

40. Citons, par exemple, J. GUIART (*op. cit.*, 7) : "Issu de la recherche de ce qu'il y avait au-delà du mystère et de l'inconnu, c'est-à-dire par-

se trouve dans l'Inconscient, et que le sens latent prime nécessairement le sens manifeste, favorise inévitablement la cléricature : c'est le meilleur moyen de réserver à des initiés le monopole de déchiffrement universel ou de la ventriloquie souveraine. Raison de plus pour la regarder avec méfiance !" Que nous sachions, il n'y a rien d'ésotérique dans le savoir psychanalytique, et sa littérature est accessible à tous !

36. Dans le travail ci-dessus évoqué, nous montrons précisément que les questions de l'Oedipe et de la parenté relèvent davantage d'un découpage disciplinaire que d'une réalité nécessairement psycho-sociale. En d'autres termes, l'Oedipe et la parenté constituent une seule et même problématique, à la fois psychique et culturelle, axe fondamental d'une anthropologie psychanalytique mettant en échec le morcellement disciplinaire.

37. Voir MOHIA (1985).

38. Ce problème de vivre la différence ne s'est sans doute jamais présenté avec autant d'acuité que dans la situation internationale troublée que nous connaissons aujourd'hui. (Ce texte a été écrit au moment où tonnait la guerre dans le Golfe Persique.

39. Il nous plaît, à ce propos, d'évoquer G. DEVEREUX (1970, 372) : "La psychanalyse et l'ethnologie doivent progresser solidairement de peur de se fourvoyer séparément, en une époque d'automation et de cerveau électronique - une époque qui, se réclamant de la philosophie des propriétaires d'esclaves romains, a étendu le concept de l'esclave en tant que machine à l'ensemble des êtres humains. La désorganisation totale que d'aucuns lui proposent comme l'essence même de la liberté est, elle aussi, une technique d'asservissement; la technique qui prive l'homme de toute organisation est la condition première de sa servitude. Une science nouvelle qui combinerait la psychanalyse et l'ethnologie est le dernier bastion du concept de l'homme en tant que fin en soi".

40. Citons, par exemple, J. GUIART (*op. cit.*, 7) : "Issu de la recherche de ce qu'il y avait au-delà du mystère et de l'inconnu, c'est-à-dire par-

delà les mers, l'ethnologue est resté fils spirituel de saint Brandan. L'amère conscience de ce que sa propre société n'a rien d'idéal est à l'origine de sa vocation".

41. Envisager le destin des cultures à tradition orale dans la perspective d'un refoulement culturel nous paraît plus pertinent, d'un point de vue théorique, que de faire le constat simpliste de leur disparition. Nous tenons compte ainsi d'un facteur essentiel de leur devenir : leur confrontation à l'autorité véhiculée par la pensée dominante qui les invalide dans un contexte socio-culturel négateur de la diversité.

42. Dans ce sens, il convient de revoir cette dichotomie établie entre les sociétés occidentales et les autres. Ainsi que nous l'avons écrit ailleurs (MOHIA, 1990), il serait plus juste de prendre en compte cette volonté d'uniformisation culturelle qui caractérise certaines sociétés davantage que d'autres. Autrement dit, il y a lieu de distinguer entre des sociétés où le réel est privilégié au détriment de l'imaginaire, et des sociétés où, selon l'expression de SAMI-ALI (1971), "individu et groupe, réel et imaginaire, perception et mythe coexistent sans s'exclure".

43. L'on sait que dans certains Etats du tiers-monde, l'ethnologie demeure l'objet d'un bannissement, l'Algérie étant exemplaire à ce propos. Qu'on en juge à cette déclaration d'un ministre au XXIVe Congrès International de Sociologie tenu à Alger en 1974 : "L'ethnologie a participé totalement du système colonial dont elle est la création, et dont elle a accepté les présupposés (...) La décolonisation a des aspects scientifiques. Le rejet de l'ethnologie comme discipline d'étude propre aux pays en voie de développement en est un". Au fond, au-delà du fait colonial, ce qui est en cause dans ce rejet de l'ethnologie, comme de la psychanalyse d'ailleurs, c'est sa fonction de mise en évidence des particularités culturelles régionales que le pouvoir étatique veut occulter sous le prétexte d'une "unité nationale". Ainsi est reconnue seule une "sociologie" qui étudie la "société algérienne", unique et uniforme. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que nous nous soyons vu

refuser un projet de thèse portant sur la langue berbère, à un moment où la raison d'état prônait une arabisation générale, en même temps qu'elle mettait "hors la loi" l'enseignement de la langue tamazirt (le berbère) que dirigeait M. MAMMERI à la Faculté des Lettres d'Alger.

44. La problématique de l'imaginaire, telle qu'elle se pose dans les sociétés occidentales fortement marquées par la civilisation technologique (mais elle peut se poser chez des individus appartenant à d'autres sociétés), ne va pas sans certaines conséquences pathologiques. Voir à ce sujet SAMI-ALI (1980, 1987).

45. Qu'on se souvienne, par exemple, des affrontements violents qui ont opposé, au printemps 1980, toute la Kabylie aux forces de l'Etat. A l'origine, l'interdiction faite à M. MAMMERI de donner une conférence sur "la poésie berbère ancienne" à l'Université de Tizi-Ouzou. Mais, au-delà de ces "passages à l'acte", la menace demeure insidieuse sur une culture millénaire.

46. Nous constatons avec bonheur notre accord avec J. POIRIER (1972, 58) lorsqu'il écrit : "On voit aussi que l'ethnologie peut rendre d'immenses services à la civilisation mécanicienne de demain; quand elle recueille la tradition, elle ne fait pas un travail archéologique. Sa rétrospective débouche sur la prospective. L'ethnologie, 'science des ethnies', analyste des originalités culturelles, peut donc constituer une thérapie sociale efficace pour des civilisations déshumanisées".

BIBLIOGRAPHIE

BOUQUIAUX, L., 1982 : Des chercheurs sans chaise longue - Plaidoyer pour les sciences molles, Paris, Atelier Alpha Bleue.

BRETEAU, CL. -H. et ZAGNOLI, N., 1983 : "De l'autre à soi : la connaissance anthropologique" in : Raison présente, n° 69, p. 5 - 25.

COPANS, J. et JAMIN, J., 1978 : Aux origines de l'anthropologie française - Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII, Paris, Le Sycomore.

CRESSWELL, R., 1975 : Eléments d'ethnologie - 1. Huit terrains, Paris Armand Colin.

DEVEREUX, G., 1970 : Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M., 1966 : Les mots et les choses - Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard.

FREUD, S., 1948 (1939) : Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard.

1965 (1912) : Totem et tabou - Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, Paris, Payot.

1966 (1909) : Cinq leçons sur la psychanalyse, Paris, Payot.

1982 (1921) : "Psychologie des foules et analyse du moi" in : Essais de psychanalyse, Paris, Payot.

GUIART, J., 1971 : Clefs pour l'ethnologie, Paris, Seghers

GUILLE-ESCURT, G., 1986 : "Le coeur d'une anthropologie évanescence" in: L'homme, octobre / décembre 1986, n° 100, p. 143 - 150.

HIGHWATER, J., 1984 : L'esprit de l'aube - Vision et réalité des Indiens d'Amérique, L'Age d'Homme.

LEVI-STRAUSS, C., 1962a : **Le totémisme aujourd'hui**, Paris, Presses Universitaires de France.

1962b : **La pensée sauvage**, Paris, Plon.

1973 : **Anthropologie structurale deux**, Paris, Plon.

MANNONI, O., 1984 : **Prospéro et Caliban - Psychologie de la colonisation**, Paris, Editions Universitaires.

MOHIA, N., 1985 : "Les thérapeutiques traditionnelles dans la société kabyle - Pour une anthropologie psychanalytique", thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université Paris VII, sous la direction de SAMI-ALI.

1988 : "Pratiques traditionnelles et psychiatrie dans la société kabyle" in : **Cahiers de sociologie économique et culturelle**, n° 9, p. 47 - 65.

1990 : "Les Amérindiens de Camopi : de l'alcoolisation au musée ou l'itinéraire d'une acculturation" in : **Cahiers de sociologie économique et culturelle**, n° 14, p. 31 - 42.

PANOFF, M. et F., 1968 : **L'ethnologue et son ombre**, Paris, Payot.

PANOFF, M., 1977 : **Ethnologie : le deuxième souffle**, Paris, Payot.

POIRIER, J., 1972 : "Ethnies et cultures" in : **Ethnologie régionale 1.**, Encyclopédie de la Pléiade, p. 1 - 62.

SAMI-ALI, M., 1971 : **Le haschisch en Egypte - Essai d'anthropologie psychanalytique**, Paris, Payot.

1980 : **Le banal**, Paris, Gallimard.

1986 (1970) : **De la projection - Une étude psychanalytique**, Paris, Dunod (Payot).

1987 : **Penser le somatique - Imaginaire et pathologie**, Paris, Dunod.

NOTE DE LECTURE

"WORTER UND SACHEN"

L'Académie autrichienne des Sciences vient de publier, sous la direction de Klaus Beitzl et d'Isac Chiva, Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch-deutsch-österreichisches Projekt (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, Wien, 1992), les actes d'un colloque tenu en 1988 à Eisenstadt sur un sujet qui touche à la fois à la linguistique et à l'ethnographie.

"Wörter und Sachen" désigne dans les pays de langue allemande un mouvement scientifique nettement interdisciplinaire, dont l'impulsion est venue, au début du siècle, de deux universitaires de Graz en Autriche, le romaniste Hugo Schuchardt (1842-1927) et l'indogermaniste Rudolf Meringer (1851-1931). Leur méthodologie fut reprise avec succès par la Sachromanistik de l'"Ecole de Hambourg", promue par Fritz Krüger, et d'une manière générale par la Volkskunde austro-hongroise, en particulier la Sachvolkskunde de l'"Ecole de Graz". Elle influença considérablement tous ceux qui, en Allemagne, en Autriche, en Suisse et bien au-delà à travers le monde, furent les promoteurs d'atlas dialectaux et folkloriques. Au sein de ce courant se sont rencontrés les chercheurs en philologie historique et des Volkskundler entendant travailler sur des bases géographiques, sociologiques, voire psychologiques. La revue Wörter und Sachen subsista de 1909 à 1943 et s'est définie comme Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung. Le titre même remonte à une expression de Jacob Grimm qui voyait dans les choses l'origine des mots et pensait qu'à partir de survivances linguistiques on pouvait remonter à des états de choses disparus .

R. Meringer a défini l'esprit de ce courant en ces termes:

"Avec beaucoup d'autres, nous sommes convaincus que la science du langage n'est qu'une partie de la science de la culture, que l'histoire de la langue a besoin, pour cerner le sens des mots, de l'histoire des choses, de même que l'histoire des choses, au moins pour ce qui est des temps les plus anciens, ne peut se passer de l'histoire de la langue. Nous croyons que c'est dans l'alliance de la science de la langue et de la science des choses que réside l'avenir de l'histoire de la culture... Nous voulons promouvoir les études sur les "choses", non seulement à partir de sources imprimées, mais principalement dans le peuple, afin que par là la science renoue avec la vie."

En 1939, M. Schier s'exprimera ainsi, dans un texte qui n'est pas sans connotations idéologiques:

"Il faut que nous nous habituions à considérer comme des sources historiques les manifestations même les plus quotidiennes de la vie de notre peuple, dont le témoignage a une force qui n'est en rien moindre que celle des documents écrits et des chroniques. D'une répartition foncière ou d'un outil agricole, de la forme d'une maison ou d'un bonnet de femme on peut tirer davantage d'enseignements sur le plan historico-culturel que de maints dossiers et de maintes liasses de nos archives."

Il ne faisait par là que reprendre un thème cher à Meringer:

"Les plus doués parmi les instituteurs dans les petits villages aspirent à avoir des livres, alors qu'ils pourraient trouver dans le peuple tant de choses dignes de science...Mais eux soupirent après le parchemin, cette source où il suffirait d'avoir bu une fois pour ne plus jamais avoir soif... L'homme qui reste enfermé chez lui, rivé à son bureau, est souvent aussi peu un chercheur que le barbouilleur d'encre, qui attrape le sanglier avec son buvard, n'est un chasseur. Qu'on en finisse une fois pour toutes avec cette surestimation de la science livresque ! Ce que la vie peut nous enseigner, il ne faut pas vouloir le collecter dans les livres."

W. Settekorn commente ces textes ainsi:

"C'est la chose qui est la maîtresse de qui il convient d'apprendre; de son lieu propre elle comble la soif de connaissance du chercheur. On lui oppose le bureau, la bibliothèque et l'université considérés comme les symboles d'une érudition desséchée et morte et de la langue de bois du savoir livresque...La "chose", elle, se trouve à l'extérieur, à la campagne, dans la civilisation paysanne, et pour celui qui s'intéresse à l'histoire de la langue elle représente une culture populaire (Volkskultur) non falsifiée, qui certes n'appartient pas encore au passé, mais est en train de sombrer, ou est du moins gravement menacée. Elle devient le document authentique dont a besoin la reconstruction historico-culturelle... Celle-ci peut ainsi s'appuyer dans une importante mesure sur une connaissance sans intermédiaires et avoir moins recours à une formation préalable acquise à l'école ou à l'université. Si l'on se place dans cette optique, l'inventaire des objets risque de se faire dans le sens de la conservation muséographique. Mais le fait de placer un objet destiné à "la vie" dans une sorte d'herbier, n'est-il pas en contradiction avec les exigences mêmes dont cette école se prévaut ?" (pp. 146-147).

Dans sa communication, Martin Roth écrit dans le même sens:

"La naissance de la méthode "Wörter und Sachen" fut la réaction nécessaire en sciences humaines face à nombre de phénomènes sociaux contemporains. S'occuper de culture matérielle fut à ce moment une manière de répondre aux changements violents qu'entraînait l'industrialisation. Il fallait recueillir le nom des choses et déterminer leur fonction. Mais quand on parlait de "choses", on pensait essentiellement à celles qui, du fait de l'explosion des marchés, risquaient de glisser dans le domaine propre au musée. La description des objets était dans ce contexte une composante majeure de la recherche; mais plus importante encore était la tâche de procéder à des classifications systématiques...Le plus souvent on caractérisait de manière purement négative la méthodologie "Wörter und Sachen": le mot d'ordre était d'assurer le sauvetage et la conservation d'un univers "populaire" (volkstümlich) en train de se perdre. On se servait des moyens les plus modernes dont on pouvait disposer, tels la photographie ou la bande de son, pour recueillir des documents sur l'irruption des techniques modernes dans tous les domaines de la vie...On peut se rendre compte de la conception extrêmement conservatrice de la Volkskunde qui pouvait avoir cours parmi ceux qui utilisaient la méthode "Wörter und Sachen", en lisant les travaux de Wilhelm Pessler, en particulier son Ethnographie...On trouve des conceptions similaires dans le travail muséographique inspiré par la Volkskunde" (pp. 45-47).

De cette optique globale découle une méthodologie:

"Celui qui étudie la vie du peuple doit avant tout voyager. Cela va de soi. Mais ce qui ne va pas de soi pour beaucoup, c'est qu'il faut voyager à pieds. De même que l'historien moderne demande de dépasser l'étude des livres par le recours direct aux archives, je demande de quiconque veut contribuer à la Volkskunde allemande pour le moins des études itinérantes (Wanderstudien). Il faut se servir de ses propres pieds afin de voir de ses propres yeux et d'entendre de ses propres oreilles" (W.R. Riehl, 1854).

"De toute évidence, la visualisation est devenue, au sens propre et non plus seulement au sens métaphorique, une composante majeure de la méthodologie...Dans les différents travaux, on a vu apparaître, en complément à la cartographie linguistique, de plus en plus de dessins et de photographies...Et il n'était pas rare que ces photographies aient été réalisées par les auteurs eux-mêmes... Dès 1892, Schuchardt a souhaité que l'atlas linguistique fût élargi en un atlas ethno-historique; mais on n'utilisa l'image qu'à partir de 1902" (W. Settekorn, pp. 150-152).

Les tenants de ce courant ont eu tendance à rechercher des groupes humains isolés, par exemple en haute montagne, dans l'espoir de trouver chez eux la survivance d'un état de choses disparu ailleurs. Les phénomènes de changement ont dans l'ensemble été insuffisamment

pris en compte. La priorité a souvent été donnée à la forme des objets, au détriment de l'étude de leurs fonctions et de leurs variations. Enfin, à vouloir trop unilatéralement mettre en relief ce qui est commun à une aire de grande envergure, on en vient à négliger les différenciations internes et les variations locales, et donc à se livrer à des généralisations hâtives. On n'a vu s'instaurer que rarement un véritable travail d'équipe, mais au plan individuel des linguistes se sont formés pour pouvoir aborder de manière compétente le domaine des "choses", et des folkloristes se sont spécialisés dans le domaine du langage.

- - - -

Au colloque de Bad Homburg en 1984 (Cf. Isac Chiva et Utz Jeggle, Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande, 1987) on avait déjà établi le constat que les recherches françaises et celles de langue allemande étaient parties sur des bases nettement différentes, et qu'en France on ignorait très largement les travaux menés par les collègues d'outre-Rhin, y compris la célèbre étude de Fritz Krüger, pourtant rédigée en français: Géographie des traditions populaires en France (Mendoza, 1951). Le colloque d'Eisenstadt avait une fois encore pour but de jeter un pont entre deux traditions scientifiques qui, à part quelques exceptions d'autant plus remarquables et des convergences certaines, ont depuis trop longtemps pris l'habitude de s'ignorer. Il est sûr que sur le plan universitaire le "folklore" n'a jamais joui en France de la même reconnaissance que la Volkskunde allemande, et l'étude de la culture matérielle n'a jamais été menée avec le même intérêt. Mais nous sommes là aussi dans un domaine sur lequel les facteurs idéologiques et politiques ont eu une incidence certaine.

Même si aujourd'hui personne ne se rattache plus explicitement au courant WuS, on est évidemment amené constamment à confronter des "mots" et des "choses", que ce soit en ethnologie, en technologie, en histoire, en archéologie, en sémantique, etc. La problématique n'a en elle-même rien perdu de son actualité. Elle mériterait au contraire d'être creusée et mieux théorisée.

L'héritage concret de l'école WuS, ce sont toutes ces études remarquables menées sur la maison, le mobilier, les outils, les techniques, les pratiques culturelles, les plantes, les animaux, les aliments, les vêtements et les costumes, avec un élargissement vers les rites, la littérature orale, le droit, les coutumes et les croyances. Car, comme disait Meringer, "quand nous parlons de "choses", il ne s'agit pas seulement d'objets à caractère spatial, mais aussi de pensées, de représentations et d'institutions qui trouvent de quelque manière que ce soit leur expression dans des mots." Voici à titre purement indicatif quelques exemples de sujets significatifs traités dans sa revue:

- le vocabulaire concernant la culture du chanvre et du lin en Provence,
- le vocabulaire agricole du Wurtemberg,
- la terminologie autour du traîneau, de la faux et de la faucille en Suisse romande,
- le vocabulaire de la vie agricole en Sardaigne,
- les embarcations de pêcheurs en Allemagne,
- les termes de la construction des bateaux en vieux germanique,
- le mihrab (niche dirigée vers La Mecque) dans les mosquées,
- les dénominations de la pomme de terre en lituanien et en letton,
- le vocabulaire de la couleur dans les langues indo-européennes,
- les noms de lieux et de personnes,
- le vocabuaire des jeux, etc.

L'histoire associe Meringer qui, partant plutôt des "choses", et Schuchardt qui, partant plutôt des "mots", arrivaient à des conceptions similaires. Pourtant, ces deux hommes ne parvinrent jamais à s'entendre entre eux, le premier étant d'une susceptibilité extrême.

Les conceptions introduites en linguistique par Ferdinand de Saussure ont modifié la problématique initiale, fondée sur l'opposition mot / chose, car elles obligent à tenir compte d'un troisième terme: entre le signe linguistique et l'objet pris comme référent s'introduit cette abstraction réalisée par l'esprit qu'est la représentation ou le concept.

- - - - -

L'ouvrage collectif qui rend compte du colloque d'Eisenstadt se décompose en sept parties. Après les introductions de Beitzl et de Chiva, il est traité de l'histoire et de l'arrière-plan idéologique du mouvement, puis successivement des travaux réalisés en Autriche et à Hambourg, de leur réception (ou plus exactement de leur non-réception) en France, de leur incidence sur les atlas folkloriques, linguistiques et dialectologiques, des relations entre mots, choses et images, le dernier chapitre étant consacré aux discussions soulevées par les différentes interventions.

Parmi les passages particulièrement concrets et intéressants nous relèverons les suivants:

- R. Schmidt-Wiegand parle, à propos de problèmes d'étymologie et de sémantique, de deux types de maisons allemandes, le Hallenhaus et la Grubenhütte, ainsi que de la charrue.
- K. Beitzl relève les travaux menés en France par des chercheurs autrichiens, qui se sont toujours singularisés par leur pragmatisme: Rudolf Trebitsch (1876-1918) a ramené de Bretagne de nombreuses

observations et une collection considérable d'objets, présentée plus tard dans le cadre du Museum für Volkskunde de Vienne par Arthur Haberlandt (Beiträge zur bretonischen Volkskunde); le même Trebitsch étendit ensuite ses investigations vers la France du Sud-Ouest et le pays basque; Eugénie Goldstern présenta en 1922 une remarquable monographie du village de Bessans en Haute-Maurienne, sans doute une des premières du genre.

- Divers auteurs relèvent la propension qu'ont eue certains chercheurs du courant WuS à vouloir, par nationalisme, voire militarisme, défendre la supériorité germanique, par exemple à l'occasion des guerres avec la France, et, plus gênants, les liens que d'autres ont entretenus avec le national-socialisme et l'orientation idéologique prise de ce fait par leurs travaux. La quête de l'"originel" et de l'"authentique" a souvent été associée à une certaine exaltation pangermaniste.

- I. Chiva et C. Bromberger analysent les raisons pour lesquelles les travaux allemands entre les deux guerres n'ont pas été pris en considération par les chercheurs français, tels Arnold Van Gennep: refus, certes, de la part de ces derniers, de séparer culture matérielle et faits sociaux et mentaux; désintérêt vis-à-vis de travaux anthropogéographiques et ethnohistoriques à grande échelle, alors qu'à partir des années cinquante la mode en France est allée essentiellement à l'étude de microsociétés familiales, villageoises ou artisanales; mais aussi méfiance envers une science trop encline à se laisser exploiter sur le plan nationaliste, politique et idéologique. I. Chiva montre qu'en France les relations entre folkloristes, en général des amateurs, et ethnologues a toujours été difficile; c'est l'optique propre à ces derniers qui semble l'emporter depuis la seconde guerre mondiale. Ce sont essentiellement les lexicographes et les tenants de la géographie humaine qui se sont intéressés aux travaux de l'école WuS.

- Georges Ravis-Giordani, auteur de Bergers corses: les communautés villageoises du Niolo, se livre à une lecture critique de l'étude de Wilhelm Giese, "Die volkskundliche Kultur des Niolo", parue en 1932 dans Wörter und Sachen.

- Donatien Laurent inventorie les travaux allemands et autrichiens sur la Bretagne, l'intérêt pour les études celtiques ayant toujours été vivace outre-Rhin, là encore pour des raisons dont l'idéologie n'est pas absente.

- H.L. Cox discute l'avantage qu'il y a à inclure des cartes relatives à la dénomination des choses dans des atlas ethnologiques.

- H. Goebel esquisse un très large panorama des atlas linguistiques dans le domaine roman et de l'évolution de leur problématique.

- - - - -

Le colloque d'Eisenstadt met une fois de plus en évidence le provincialisme scientifique qui a trop longtemps existé dans nos pays respectifs. Il ne concerne pas seulement l'ethnologie européenne, mais se retrouve assez généralement sur tous les plans. Il est peut-être plus patent encore en matière d'africanistique. Les africanistes allemands cités dans la littérature spécialisée française sont des plus rares. De par sa position géographique, l'Institut d'Ethnologie de Strasbourg me semble avoir entre autres pour mission de travailler, à son niveau qui ne peut être que modeste, à mieux faire connaître en France les recherches de nos collègues des pays germanophones et la pensée qui les anime. On se sent parfois un peu débordé par la tâche, mais il arrive que la constance dans la volonté permette de pallier l'insuffisance des moyens. Si sur ces derniers nous n'avons qu'une faible prise, la volonté dépend de nous. Un colloque comme celui tenu à propos de "Wörter und Sachen" montre la voie à suivre.

P. E.

NOTE DE LECTURE

Müller (Franz-Volker), Flexibel aus Tradition. Strategien wirtschaftlichen und sozialen Handelns im mittleren Nigertal (Mali), Trickster Verlag, Munich, 1990, 156 p. ("Rites de passage", n° 4).

Cet ouvrage, présenté pour un doctorat devant l'Université Libre de Berlin en 1989, et qui se situe dans la lignée des travaux de Jean-Loup Amselle et de Jean Bazin, cherche à défendre une thèse au sens fort du terme: alors que d'habitude on présente les systèmes sociaux et les systèmes de pensée traditionnels comme clos, figés et immobiles, l'auteur essaie de montrer qu'un examen attentif met au contraire en lumière leur extrême flexibilité et adaptabilité. En milieu rural, par exemple, les paysans d'autrefois comme d'aujourd'hui ont su constamment et avec dynamisme ajuster leurs techniques culturelles et les espèces cultivées aux conditions extérieures, et ce sont les projets modernes de mise en valeur qui paraissent en bien des cas lourds, rigides et peu maniables. Pour sa démonstration, F.K. Müller choisit trois secteurs, selon une gradation qui va de l'"extériorité" vers l'"intérieurité".

En premier lieu, au plan économique, il examine, dans la ville même de Ségou, la pratique d'une agriculture qui vient toujours en complément à d'autres activités, ce qui conduit à parler, chez les pauvres comme chez les riches, de "stratégies multisectorielles": dans l'immense majorité des cas, les activités agricoles et de petit élevage sont l'affaire de non-agriculteurs, à qui leur profession officielle n'assure pas une sécurité matérielle suffisante, ce qui est à peu près le cas de tout le monde. Le système de la "journée continue" dans les administrations favorise volontairement ces investissements multiples dans le secteur informel. L'auteur peut ainsi parler d'une véritable Ackerbürgerstadt. L'évolution des plantes cultivées, de l'outillage et des pratiques agricoles montre à l'évidence que stabilité ne signifie en aucun cas immobilisme; ce sont plutôt l'ingéniosité et l'inventivité qui surprennent l'observateur.

Le second domaine que l'auteur aborde est celui de l'"ethnicité". Comme cela a souvent été souligné par la recherche récente, l'ethnie ne représente pas, du moins dans ces régions, la catégorie majeure du point de vue de l'organisation sociale et de la formation du sentiment d'identité, comme a pu le faire croire une conception plus essentialiste, qui a parfois abouti à une véritable "naturalisation" de l'ethnie (surtout quand autrefois on employait le terme de "race"). L'auteur constate d'abord que l'on ne caractérise que rarement un habitant de Ségou par son ethnonyme, sauf s'il s'agit d'un étranger fraîchement implanté; les critères dominants de classification sont le statut social (de l'esclave à l'homme libre) et la spécialisation

professionnelle de la lignée, qui se réfèrent le plus souvent à un état de choses précolonial. Sur une vieille terre d'histoire comme la vallée du Niger, où royaumes et empires se sont succédés et superposés, il est difficile de définir une ethnie par un territoire précis; au sein d'un même village différents groupes cohabitent, et en fonction des trajectoires géographiques et sociales, il est facile de changer d'appartenance. En fait, bambara désigne un agriculteur, fula un éleveur et boso un pêcheur; quand on se convertit à l'islam et au commerce, il est de bon ton de se transformer en marka ou en dioula. En fonction du caractère ancien ou récent de la conversion, on parlera de marka "blancs", "noirs" ou "colorés". On revêt le statut de marka comme on revêt un uniforme. De fait, le grand boubou (de préférence teint à l'indigo) et la calotte rouge jouent un rôle décisif dans ces changements d'identité. Mais ces identifications sont essentiellement labiles. Nous sommes dans un système de rôles stéréotypés, par lesquels des groupes qui coexistent dans un même espace historique se différencient, se reconnaissent et se situent les uns par rapport aux autres. Mais ce système, qui reste relativement extérieur à la personne, est d'une étonnante souplesse et s'adapte et se réadapte sans cesse à de nouvelles données.

Le troisième domaine abordé est celui des "modèles organisateurs de l'intériorité", qui ont une dimension religieuse et touchent plus profond que l'"uniforme ethnique". Sur ce plan, l'auteur passe en revue les noms, les interdits, les vœux et les relations à plaisanterie. Les noms sont toujours chargés d'une intention. Ils présentent un modèle à l'individu qu'il s'agit d'intégrer socialement. Ils constituent une structure ouverte d'organisation sociale sur une très vaste échelle, déterminant les appartenances et les distances sociales respectives. La notion de tènè ou tana, que d'habitude on traduit par "interdit" ou "tabou", individuel ou collectif, relatif en général à tel animal ou à telle plante qu'on ne peut tuer ou consommer, peut aussi revêtir le sens de "vœu" ou de "promesse" que l'on fait par exemple en cas de danger. Quand ces interdits sont liés à un nom collectif, ils sont souvent justifiés par un mythe ou une légende, et à leur propos s'est posée la question particulièrement ardue du totémisme. Mais il peut s'agir aussi de vœux tout à fait individuels, voire purement intérieurs, qui contribuent à façonner dynamiquement les existences personnelles. La parenté à plaisanterie, quant à elle, exprime et réalise à la fois une distance et une relation. Elle exclut toute conduite de type autoritaire. La relation plaisante entre grand-père et petit-fils, par exemple, ou entre oncle maternel et neveu utérin, vient contre-balancer et corriger la relation autoritaire père-fils ou oncle paternel et neveu. Mais la plaisanterie a cours également entre groupes ethniques et groupes statutaires; elle peut aller de pair avec des interdits de mariage, mais aussi avec des obligations de solidarité.

Tous ces exemples convergent pour montrer combien ces structures économiques et sociales sont souples, adaptables, prévoyant leur propre remise en cause et leur propre constant refaçonnement. Les mythes eux-mêmes soulignent que la création réalisée par la parole n'est pas achevée, qu'elle se poursuit dans la relation avec l'Autre, que celui-ci soit Dieu, un héros ou un homme. Le changement n'est jamais qu'un aspect d'une continuité plus profonde, d'une stabilité plus fondamentale. L'ouvrage de F.V. Müller, malgré sa concision, est d'un apport très intéressant, tant par ses multiples analyses de détail toujours d'une grande finesse que par la perspective d'ensemble qu'il laisse entrevoir. Il mériterait d'être médité par tous ceux qui veulent apporter à ces sociétés, de l'extérieur, changement, développement et progrès. En bien des domaines, il permettrait des appréciations plus justes.

P.E.

LA CONFRERIE MAROCAINE DES GNAWA

Pâques (Viviana), La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa, Bergame, Moretti et Vitali, 1991, 332 p., 21 photos.

Depuis plus de vingt ans, nous savions que Viviana Pâques travaillait à un grand livre sur les Gnawa du Maroc, et plus spécialement de Marrakech, un sujet qu'elle avait déjà largement abordé dans L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain (1964). Depuis plus de vingt ans, elle rejoignait son terrain plusieurs fois par an. Le livre ainsi mûri ne nous fait pas seulement entrer dans l'intimité, on pourrait dire dans l'intériorité d'une confrérie particulièrement remarquée de longue date pour ses exhibitions publiques, sa musique, ses danses, ses pèlerinages; il illustre aussi une manière très personnelle de pratiquer l'ethnologie. La référence à Marcel Griaule est explicite. Au coeur de l'ouvrage, il y a l'exposé d'une "cosmogonie" extraordinairement complexe et subtile. C'est elle qui permet d'entrer dans un système de pensée aux innombrables liaisons et correspondances, celles-ci s'établissant cependant selon une structure bien définie et rigoureuse. Une fois celle-ci dégagée, on dispose d'un outil, d'une sorte de clé universelle, permettant de comprendre les pratiques les plus diverses, rituelles, sacrificielles, culinaires, musicales, sociales, astronomiques, etc, dont les intéressés, qui les vivent sans forcément les rationaliser, ne savent que rarement rendre compte avec clarté et de manière discursive. Car n'importe quoi n'est pas lié à n'importe quoi. Un univers symbolique, parce qu'il se fonde sur des jeux de l'analogie en partie arbitraires, et parce que "tout y est dans la saveur", est obligé de s'organiser selon des lignes de force d'autant plus précises et fermes s'il ne veut céder à la déliquescence. Le modèle de pensée fourni par la sexuation et la sexualité affleure à tout instant. Mais on pourrait tout autant parler de celui tiré de l'observation du ciel et du mouvement apparent des astres.

Le monde des Gnawa sur lequel V. Pâques nous ouvre une fenêtre, et peut-être une porte, se révèle fascinant à plus d'un égard. Dans sa préface, Elemire Zolla tente quelques condensations: "Dans le rite, l'adepte est possédé successivement par sept génies ou couleurs. Le blanc, c'est Dieu; le noir, le fœtus dans les entrailles obscures, la forêt ténébreuse, le couteau; le mélange de toutes les couleurs, c'est la fusion du souffle, ciel et terre; le bleu, c'est l'eau du ciel et de la mer, le sperme; le rouge, c'est le sang de la défloration, de l'accouchement, du cordon ombilical coupé, de la circoncision, c'est encore le fer et la lumière de l'aurore; le vert, c'est la forêt ensoleillée; le deuxième noir, c'est la forêt brûlée, l'orge grillé, le pain bien cuit, la terre caniculaire; le deuxième blanc, c'est le voile d'eau étendu sur la terre où sont enfermées les âmes; enfin le jaune, c'est la terre nouvelle, la lumière du soleil. On se transporte dans

ces divers ordres de la réalité grâce aux musiques, aux chants, aux parfums, aux danses, qui les sculptent au-dedans de nous. Qu'en pourraient dire les simples mots, si efficaces et poétiques qu'ils puissent être ? Ils ne sont que de simples indices à partir desquels s'élançe une progression incompressible d'équivalences, telles que noir, foetus, forêt et couteau et chaque équivalence se déroulera au cours du rite en parallèle avec chacune des autres. L'expérience de la plongée dans cet hologramme ne peut être rapportée par le langage qui, de par sa nature, subdivise, sectionne à l'aide de paroles qui doivent toutes avoir un champ d'application délimité. Certes, on peut en assouplir l'emprise ou la dilater, mais bientôt cette dilatation détruit le discours" (p. 15). Nous sommes là aux franges de l'expérience mystique, donc de l'Indicible et de l'Ineffable, auquel ces rites de type initiatique ont pour fonction d'éveiller. Il s'agit de réaliser en soi que Dieu, le Monde et l'Homme sont une même réalité, en vivant de l'intérieur les dix étapes de la Création déclenchées par un auto-sacrifice divin. Dans des cultures dominées depuis des millénaires par le livre, ce n'est plus qu'au niveau "populaire" que l'on peut ainsi trouver une "voie" faite principalement de gestes, de danses, de goûts et d'odeurs, de musiques, de visions, de touchers, de silences, et brisant donc la tyrannie de l'écrit. Elles font évoluer l'adepte "dans un imbroglio d'allusions unies par des noeuds très serrés , et en même temps fluides, évanescents" (p. 17).

Si l'ouvrage de V. Pâques est principalement centré sur les rites et sur la vision mythique qui les sous-tend, il n'en néglige pas pour autant des aspects plus extérieurs. Car il faut évidemment se demander qui sont ces "noirs", qui sont ces "esclaves": d'où viennent-ils ? quel est leur statut ? quelles furent historiquement leurs fonctions ? à quelles autres traditions cosmologiques, mythiques et mystiques se trouve liée leur "religion" ? Comme l'auteur a pu le montrer dans ses travaux antérieurs, un vaste système de représentations unit les deux rives Sud et Nord du Sahara. Mais certains traits font aussi penser inévitablement à l'Egypte ancienne ou au pythagorisme. Les Gnawa sont donc resitués dans le système socio-politique, voire militaire, du Maroc ancien. Autre question brûlante: comment eux-mêmes font-ils le lien avec l'islam officiel ou ambiant ? comment sont-ils perçus par les autorités religieuses ? l'islam n'est-il pour eux qu'un vernis superficiel qui cacherait tout à fait autre chose (comme on pourrait sans doute le dire des Druzes du Liban, par exemple), ou bien se sentent-ils réellement, profondément musulmans ? D'importants développements sont consacrés au statut de l'esclave, aux divers aspects de la vie confrérique, aux liens avec d'autres confréries, aux références astronomiques qu'ils utilisent, aux problèmes de calendrier, aux saints, aux pèlerinages, aux diverses fêtes du cycle de vie et du cycle annuel, à la phénoménologie de la transe, aux effets thérapeutiques que l'on peut constater, etc. En conclusion est abordée l'inévitable question des rapports d'un tel groupe avec les formes modernes de civilisation.

Tous ceux qui ont étudié des rites de ce genre débouchant sur une expérience non formulable où, en dernière analyse, tout est en tout, savent combien il est difficile, sinon impossible d'en parler quant au fond. De deux choses l'une: ou bien on les dissèque pour faire entrer ce qui est de l'ordre de la globalité dans un schéma linéaire compréhensible, et du même coup on les tue; ou bien on essaie de restituer le tissu des liaisons, des allusions et des correspondances de manière aussi dense et aussi proche que possible de ce qui est effectivement vécu, et on risque de n'être absolument pas compris. V. Pâques s'est engagée dans une voie moyenne comme elle l'a fait déjà antérieurement pour rendre compte de ses terrains. Cela donne un ouvrage bien articulé, certes, mais aussi extrêmement compact, d'abord difficile, par moments fort obscur, à la fois prolix et laconique, qui donne sans cesse envie d'en savoir plus, et où l'on nage dans un système qu'on n'arrive pas à maîtriser. V. Pâques aura sans doute deux sortes de lecteurs: ceux qui se contenteront d'un survol rapide, attentifs seulement à la puissante ambiance qui se dégage de l'ensemble, se disant que de toute façon il est vain de vouloir traduire dans un mode d'expression donné ce qui est intraduisible pour lui; et ceux qui la reliront indéfiniment, essayant de recomposer telle ou telle thématique (celle du sang par exemple, ou du lait, du sperme, du miel, de la lune, du soleil, de l'arbre, de la laine, de la vache, etc) à partir d'allusions souvent furtives, ou cherchant à suivre les fils ténus et les méandres de cette "alchimie de l'âme": ils seront obligés quasiment de réécrire le texte à leur usage personnel. Mais ceux qui connaissent l'auteur, savent qu'il ne fallait attendre d'elle aucune concession à la facilité: c'est à prendre ou à laisser. Il y a dans l'ethnologie de V. Pâques quelque chose d'éminemment aristocratique qui enchantera les uns et indisposera les autres. Elle est en son genre une solitaire, mais une solitaire qui a et du style, et du caractère.

La préface d'E. Zolla est éminemment utile, parce qu'elle prépare à la lecture en fournissant un fil conducteur. Ce sont les hyperboles utilisées qui me semblent gênantes: "c'est la première fois qu'un livre s'emploie à démontrer l'inaptitude de l'écriture à saisir la réalité"; "cette impossibilité est le thème essentiel sur lequel Viviana Pâques, pour la première fois dans la littérature consacrée aux rites initiatiques, insiste avec netteté et constance", "(elle) eut la chance d'avoir pour maître le meilleur ethnologue de notre siècle, Marcel Griaule", etc. De telles exagérations et inexactitudes desserviront l'oeuvre qu'elles veulent servir.

En conclusion, l'auteur s'interroge à la lumière de son expérience marocaine sur le fonctionnement de nos religions à nous. "Quelle est donc la raison qui peut pousser nombre de nos contemporains à rechercher le contact avec cette confrérie, infime par le nombre et socialement sans éclat ? C'est sans doute qu'elle nous offre la

possibilité de participer à une expérience religieuse sincèrement vécue et exprimée par des moyens qui séduisent nos sociétés exténuées par le rationalisme et le prosaïsme. Qu'y a-t-il actuellement d'exaltant dans les liturgies chrétiennes ou musulmanes ? Sur quoi débouche le goût effréné de nos jeunes pour ce qu'ils considèrent comme de la musique ou de la danse, ou tout simplement pour l'érotisme ? La cosmologie des Gnawa, si incertaine, si fugace qu'en soit la formulation, donne un sens à chaque geste du corps, à chaque pratique de la vie quotidienne, à chaque moment de l'expérience sexuelle, à chaque rouage de l'agencement social. Comme disent les Gnawa, la derdeba est "chaude" et "fait monter". Est-il donc si surprenant qu'elle exerce son attrait sur des sociétés "froides", où l'horizon est bouché, surtout vers le haut ?" Et pour terminer, l'auteur énumère tout un ensemble de parallèles entre christianisme originel et religion des Gnawa: le Christ lui-même appartenait à une famille de travailleurs du bois, descendant d'un roi musicien; son pouvoir de guérison se manifestait par la puissance qu'il exerçait sur les démons; l'Eglise en ses débuts pratiquait abondamment la transe et la glossolalie; la symbolique de la graine et du pain est fondamentale des deux côtés; les auteurs anciens ont souvent accusé le christianisme d'être une religion d'esclaves, et le supplice de la croix était réservé à ces derniers; etc. "Notre propos (est)...simplement de montrer comment une relecture réfléchie de nos Evangiles pourrait être vivifiée à la lumière d'un mode de pensée et d'expression pris dans une autre vision du monde, certainement plus proche des premiers siècles du christianisme que ne peuvent l'être les froides gloses de nos exégètes sur des textes émanant d'une civilisation qu'ils ne comprennent plus" (p. 319).

RECENSION

Méchin (Colette), Bêtes à manger. Usages alimentaires des Français, Presses Universitaires de Nancy, 1992, 270 p., 19 photos.

Colette Méchin, chargée de recherches au CNRS et chargée de cours à l'Institut d'Ethnologie de Strasbourg, s'est spécialisée depuis plusieurs années dans l'étude des usages alimentaires dans le Nord-Est de la France, et plus spécialement dans celle des aliments carnés. La thèse d'Etat soutenue sur ce sujet en 1988 fait l'objet aujourd'hui d'un livre dense et soigné aux Presses Universitaires de Nancy, qui affirment ainsi, une fois de plus, leur dynamisme. Tout le monde est sans doute attentif aux usages culinaires régionaux et a sa petite idée sur la question. Mais rares sont ceux qui soupçonnent, ne fût-ce que de loin, la richesse de ce monde si proche auquel cette enquête minutieuse, originale et de toute première main nous introduit, réalisée surtout auprès de vieilles personnes en milieu rural. Car ce monde est menacé par les habitudes modernes de consommation, qui substituent l'uniformité à la diversité, au point que pour caractériser son travail l'auteur n'hésite pas à parler d'ethnologie d'urgence. La région étudiée, qui s'étend de l'Alsace du Nord aux confins de la Champagne, et de la Belgique à la Bourgogne, n'est pas seulement traversée de frontières linguistiques et dialectales, mais aussi de frontières "culinaires" ou dans les manières de faire qui, par exemple, séparent ceux qui salent la viande de porc de ceux qui la sèchent ou de ceux qui la fument, ceux qui grillent à la paille le cochon une fois abattu de ceux qui l'échaudent, ceux qui l'ouvrent par le ventre de ceux qui l'ouvrent par le dos, ou ceux qui le travaillent en position verticale de ceux qui le travaillent en position horizontale. Mais ces usages sont parfois tellement imbriqués de longue date, les plus récents recouvrant les plus anciens sans pour autant les éliminer, que l'auteur a renoncé à cartographier ces données. Cela est bien dommage, car il aurait été bien utile de pouvoir visualiser, ne fût-ce que grossièrement, ces diverses lignes de fracture, ou tout simplement de pouvoir situer les points d'enquête auxquels il est constamment fait référence.

Le travail se subdivise en trois parties. La première est consacrée - à tout seigneur tout honneur - au cochon. C'est essentiellement autour de lui que les usages se diversifient. Les folkloristes ont de longue date montré l'importance sociale et quasi rituelle des pratiques qui marquent sa mise à mort, son dépouillement et son découpage, puis la mise en conservation de la viande et la confection de charcuteries. Tout le monde a en tête la description devenue célèbre du "sacrifice" du porc faite par Yvonne Verdier en Bourgogne... La seconde partie est consacrée aux autres animaux consommés: les oiseaux de basse-cour, le lapin, le boeuf bien entendu, la chèvre, le mouton, les différentes espèces de gibier. L'abattage peut être affaire

de femmes ou d'hommes, mais selon des pratiques différentes; il peut être affaire purement domestique ou nécessiter l'intervention d'un spécialiste. D'intéressants développements sont consacrés au tueur de cochon, au boucher et au marchand de bestiaux. L'auteur n'ignore pas non plus les viandes qui ne sont prisées que par de rares amateurs ou celles qui font l'objet d'interdits, ce qui lui permet de déboucher sur une question souvent soulevée en ethnologie dans le monde entier: pour quelles raisons tels animaux, dont on sait pourtant la chair bonne à consommer, voire savoureuse, inspirent-ils de la répugnance ou sont-ils socialement (parfois religieusement) proscrits ? Sont en jeu des systèmes de classification d'autant plus rigoureux que leurs fondements sont plus inconscients. C. Méchin jette un éclairage nouveau sur certains aspects du problème, mais ne prétend nullement aller au fond des choses: cela conduirait à dépasser de très loin le cadre d'une enquête localisée dans l'espace et le temps. La troisième partie, intitulée "le système des viandes", est à la fois plus analytique et plus synthétique: elle essaie de dégager la logique sous-jacente aux pratiques rencontrées, les structures de pensée qui la sous-tendent et la symbolique des divers éléments. On ne s'étonnera pas de voir que c'est autour du sang que bien des manières de faire s'organisent et acquièrent du sens, ni de l'importance que revêtent les divers modes de cuisson. Une conclusion (qui n'en est pas une) organise la consommation des viandes en fonction des éléments du calendrier.

Ce travail, particulièrement riche et dense, fera sans doute date dans le domaine de l'ethnologie européenne. Il appelle bien des prolongements et pose bien des questions au plan théorique. C. Méchin illustre utilement ce que peut être une ethnologie des usages alimentaires débouchant sur une véritable anthropologie. Elle se situe à mi-chemin entre des études à dominante biologique et d'autres qui partent d'emblée dans des données de mythologie comparée. Il y a là un choix qui s'est avéré fécond, mais qui impose aussi des limites.

Pierre ERNY

NOTES DE LECTURELAVIGERIE ET L'AFRIQUE

Renault (François), Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France, Paris, Fayard, 1992, 700 p.

Le cardinal Lavigerie a exercé une influence considérable au cours de la seconde moitié du XIXe siècle aussi bien en matière de politique intérieure que pour les affaires étrangères et coloniales. Fondateur de deux sociétés missionnaires parmi les plus importantes, les Pères Blancs et les Soeurs Blanches, promoteur d'un vaste mouvement antiesclavagiste, il a, à partir d'Alger et de Carthage où il résidait, et en tant que "primat" d'Afrique, exercé un rôle décisif dans l'ouverture de l'intérieur du continent à l'évangélisation. D'une part, ses fils spirituels fonderont des missions florissantes dans la Boucle du Niger, en Ouganda, à l'Est du Zaïre, au Rwanda, au Burundi, en Tanzanie et au Malawi, et d'autre part ils deviendront rapidement les spécialistes des contacts nécessairement beaucoup plus discrets avec l'Islam en Afrique du Nord et au Sahara. Il aura aussi une action décisive au Liban, en Syrie et à Jérusalem, et s'intéressera toujours à l'Orient chrétien et au rapprochement avec les Eglises orthodoxes indisposées par une politique systématique de latinisation. Conseiller des gouvernements et des papes, homme pragmatique oscillant entre le gallicanisme et l'ultramontanisme, le royalisme et le ralliement des catholiques à une République que les anticléricaux avaient tendance à annexer, il franchira un pas décisif, peu avant sa mort, quand par le "toast d'Alger" il appellera, à la demande expresse de Léon XIII, ses corrégionnaires à "entrer dans l'édifice" de la République, "ne serait-ce que pour empêcher ceux qui voudraient tout détruire d'accomplir leur oeuvre". Il savait pourtant que par un tel geste il s'aliénait toute la France conservatrice qui jusque-là finançait ses oeuvres, et le flot d'injures qui à partir de là se déversa sur lui finit par miner cet homme inflexible, mais aussi hautement impressionnable.

La biographie que vient de consacrer F. Renault à Lavigerie dresse une fresque grandiose dans la composition de laquelle entrent tous les grands mouvements de pensée qui ont agité cette période-charnière, si jamais il en fut. Homme d'action et de contact, diplomate, entremetteur et organisateur inlassable, Lavigerie n'a laissé que des écrits de circonstance: parmi les plus intéressants figurent ses instructions aux missionnaires, au fil des caravanes se rendant en Afrique centrale, où apparaît une doctrine missionnaire à la fois souple et cohérente, qu'il ne cessera de repenser et de réviser au fur et à mesure qu'il lira les explorateurs et ethnographes de

NOTES DE LECTURE

LAVIGERIE ET L'AFRIQUE

Renault (François), Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France, Paris, Fayard, 1992, 700 p.

Le cardinal Lavigerie a exercé une influence considérable au cours de la seconde moitié du XIXe siècle aussi bien en matière de politique intérieure que pour les affaires étrangères et coloniales. Fondateur de deux sociétés missionnaires parmi les plus importantes, les Pères Blancs et les Soeurs Blanches, promoteur d'un vaste mouvement antiesclavagiste, il a, à partir d'Alger et de Carthage où il résidait, et en tant que "primat" d'Afrique, exercé un rôle décisif dans l'ouverture de l'intérieur du continent à l'évangélisation. D'une part, ses fils spirituels fonderont des missions florissantes dans la Boucle du Niger, en Ouganda, à l'Est du Zaïre, au Rwanda, au Burundi, en Tanzanie et au Malawi, et d'autre part ils deviendront rapidement les spécialistes des contacts nécessairement beaucoup plus discrets avec l'Islam en Afrique du Nord et au Sahara. Il aura aussi une action décisive au Liban, en Syrie et à Jérusalem, et s'intéressera toujours à l'Orient chrétien et au rapprochement avec les Eglises orthodoxes indisposées par une politique systématique de latinisation. Conseiller des gouvernements et des papes, homme pragmatique oscillant entre le gallicanisme et l'ultramontanisme, le royalisme et le ralliement des catholiques à une République que les anticléricaux avaient tendance à annexer, il franchira un pas décisif, peu avant sa mort, quand par le "toast d'Alger" il appellera, à la demande expresse de Léon XIII, ses corréligionnaires à "entrer dans l'édifice" de la République, "ne serait-ce que pour empêcher ceux qui voudraient tout détruire d'accomplir leur oeuvre". Il savait pourtant que par un tel geste il s'aliénait toute la France conservatrice qui jusque-là finançait ses oeuvres, et le flot d'injures qui à partir de là se déversa sur lui finit par miner cet homme inflexible, mais aussi hautement impressionnable.

La biographie que vient de consacrer F. Renault à Lavigerie dresse une fresque grandiose dans la composition de laquelle entrent tous les grands mouvements de pensée qui ont agité cette période-charnière, si jamais il en fut. Homme d'action et de contact, diplomate, entremetteur et organisateur inlassable, Lavigerie n'a laissé que des écrits de circonstance: parmi les plus intéressants figurent ses instructions aux missionnaires, au fil des caravanes se rendant en Afrique centrale, où apparaît une doctrine missionnaire à la fois souple et cohérente, qu'il ne cessera de repenser et de réviser au fur et à mesure qu'il lira les explorateurs et ethnographes de

l'époque et que ses propres fils accumuleront une expérience précieuse. Historien de formation, spécialisé dans le christianisme des premiers siècles, il ne cessera de se référer très concrètement aux institutions de l'Eglise ancienne, en particulier à celles de l'Eglise d'Afrique du Nord qu'il rêvait de ressusciter. Les règles concernant un catéchuménat long et par étapes qu'il prescrira impérativement sont directement inspirées des pratiques de l'Antiquité. Nous ne pouvons nous arrêter ici qu'à quelques points de sa pensée et de son action intéressants et significatifs du point de vue de l'ethnologue.

Quand en 1860, 22000 chrétiens furent tués au Liban avec la complicité des autorités ottomanes, Lavigerie fut chargé en tant que responsable de l'Oeuvre des Ecoles d'Orient de porter secours à ce pays meurtri. La question se posait s'il fallait amener en France les centaines d'orphelins recueillis en ces circonstances tragiques et les faire adopter par des familles françaises. Il s'opposa avec fermeté aux propositions qui lui étaient faites en ce sens: ce serait, disait-il, les déraciner de leur cadre originel de vie et affaiblir la population maronite. Une telle expatriation ne pouvait se concevoir, à ses yeux, que dans une situation d'extrême urgence, au cas où de nouveaux massacres se profileraient à l'horizon. En attendant, il fallait tout faire pour permettre l'éducation de ces enfants au sein de leur peuple et de leur culture.

Il aura par la suite bien d'autres occasions de s'intéresser aux Eglises d'Orient, surtout quand les Pères Blancs obtinrent la garde de l'église Sainte-Anne de Jérusalem. Il voyait clairement que tout rapprochement avec les Eglises orthodoxes était impossible tant que l'on poursuivait du côté catholique une politique de latinisation, qui perpétuait dramatiquement des malentendus et des préjugés réciproques se greffant sur des traditions et des cultures différentes. Voici ce qu'il écrivit aux Pères de Sainte-Anne:

"Le latinisme ou la latinisation des Orientaux est une des erreurs les plus lamentables des missionnaires latins qui se trouvent en Orient. Un tel système n'a aucune chance d'avenir, et vous voyez vous-mêmes de vos yeux ce qu'il a produit dans le passé et dans le présent à Jérusalem. Il n'y a rien de plus triste que les motifs intéressés par lesquels on porte les catholiques à se latiniser, à rester latins, à s'attacher à telle église ou chapelle plutôt qu'à une autre. Votre esprit, celui de vos règles, est tout autre. C'est vous qui devez, au contraire, dans la mesure du possible, vous orientaliser."

Lavigerie envisageait le passage de ses missionnaires à Jérusalem au rit byzantin célébré en arabe, ce qui fut refusé à Rome, et il les mit à la disposition de l'Eglise melkite pour la formation de son clergé

selon ses usages propres. Il pensait qu'en montrant très concrètement aux orthodoxes combien on respectait leurs rites, on arriverait à susciter rapprochement et entente entre Eglises séparées, puisque sur le fond il n'y avait pas, de son point de vue, de divergences essentielles. Comme devaient le montrer en notre siècle les travaux entrepris dans le cadre du mouvement oecuménique, c'était là une vue bien naïve dans son optimisme. Mais le principe était nouveau et porteur d'avenir, par delà des considérations stratégiques à courte vue: en reconnaissant leur pleine valeur aux rites orientaux, on ne recherchait plus l'unité par l'uniformité des pratiques, mais par la reconnaissance la plus franche possible des diversités. "Accepter et respecter chez les Orientaux tout absolument, excepté le vice et l'erreur", telle fut la devise. Marqué initialement par un certain gallicanisme modéré, Lavigerie avait déjà oeuvré pour le maintien des diversités et particularités locales en France même.

En 1865, Lavigerie rencontra à Paris Daniele Comboni, un missionnaire italien au Soudan, auteur d'un Piano per la riginazione dell' Africa, un des textes missiologiques les plus importants du siècle. Il partait d'un constat: les Européens ne peuvent séjourner longtemps sous le climat du centre africain. Tous les essais d'implantation s'étaient soldés par de véritables hécatombes. L'évangélisation ne pourra donc se réaliser que par les autochtones eux-mêmes. D'où la nécessité d'adopter le principe de la "régénération de l'Afrique par l'Afrique elle-même". On ne doit pas cependant envoyer des jeunes gens dans des maisons d'éducation en Europe, car les expériences nombreuses déjà faites jusque-là s'étaient elles aussi soldées par des échecs pour la plupart. Les élèves africains supportaient mal le climat, souffraient trop de l'éloignement, ou alors prenaient des habitudes de vie et de pensée qui les rendaient étrangers à leurs compatriotes. La solution proposée par Comboni consistait à établir sur le pourtour de l'Afrique des maisons d'éducation pour garçons et filles venus de l'intérieur, où ils seraient formés en Africains à la pratique de divers métiers. Les mieux disposés pourraient poursuivre des études en vue du sacerdoce. De retour dans leur pays, ils y répandraient leur foi, chacun selon son état. Le rôle des Européens consisterait à assurer la logistique. Les différentes sociétés missionnaires fonderaient des maisons d'éducation sur la côte et ouvriraient des missions à l'intérieur, mais où leurs membres se relaieraient à un rythme rapide pour éviter des séjours trop longs, cédant la place au fur et à mesure de leur arrivée à des catéchistes et à des prêtres autochtones. Ces propositions, une fois repensées, se retrouveront par la suite dans les Instructions aux Pères Blancs, mais aussi dans l'idée qui poursuivra Lavigerie toute sa vie qu'Alger n'est qu' "une porte ouverte sur l'Afrique".

Arrivé en Afrique du Nord, le nouvel archevêque se rendit compte qu'il n'y avait aucune communication entre son clergé diocésain et la population de langue arabe qui l'entourait. "C'est là un malheur et une faute qu'il faut absolument réparer". D'où obligation pour les grands séminaristes d'apprendre l'arabe et l'institution de cours quotidiens. "Je n'ordonnerai plus un seul prêtre qui ne comprenne parfaitement l'arabe et qui ne soit en mesure de s'expliquer au moins passablement en cette langue". Quant aux missionnaires qui répondirent à son appel, le principe premier de leur formation était de les rendre aptes à s'adapter au mode de vie de n'importe quelle population: apprentissage des langues, adoption des conditions matérielles de logement, de vêtement et de nourriture qui sont celles des gens parmi lesquels leur vie est appelée à se dérouler. Au noviciat, l'enseignement de l'arabe et du kabyle tenait une grande place. Le mode de couchage et le régime alimentaire s'alignaient sur ceux des classes pauvres d'Algérie. L'habit était composé d'une gandoura, d'un burnous et d'une chéchia; ne s'ajoutait au vêtement commun des Arabes qu'un rosaire porté autour du cou. Un médecin ayant exercé dans le Sud algérien communiquait son savoir par un enseignement adapté aux besoins. Les premiers novices étaient en contact constant avec les orphelins recueillis; ils étaient soumis aussi à ce que les Jésuites appelaient l'"expériment" et qui consistait à devoir pérégriner pendant un mois en ayant recours pour le logement et la subsistance à la seule générosité des gens rencontrés au passage, y compris dans les douars indigènes.

Quand Lavigerie parle d'adaptation, il songe essentiellement aux "habitudes extérieures", comme s'il était suffisant qu'elle se limitât aux aspects purement matériels de l'existence. F. Renault écrit à ce sujet:

"Homme de son époque, il ne soupçonnait pas que la question était beaucoup plus large, car elle portait sur la rencontre avec d'autres cultures... Dans son esprit, n'existait de civilisation que chrétienne. Pouvait-il en concevoir d'autres ? Les connaissances de ses contemporains sur le monde de l'Islam, limitées en fait à un Empire ottoman décadent, et sa propre expérience de sociétés algériennes vivant depuis des siècles dans un état de sclérose: ces éléments de base ne pouvaient lui donner l'idée d'une civilisation musulmane. Quant aux populations d'Afrique Noire, les informations rapportées à leur sujet par les explorateurs européens en donnaient une image très partielle: elle se réduisait à des coutumes étranges, une certaine activité économique, mais n'évoquait nullement l'existence d'une véritable vie culturelle. Lavigerie ne pouvait imaginer que le problème de l'adaptation se posait également, et surtout dans ce domaine. Pourtant, sans le vouloir de façon claire, il ouvrait une porte dans cette direction en insistant sur l'apprentissage persévérant de la langue. Or, celle-ci n'est pas seulement un assemblage de mots, elle

possède un "génie", lié à un système de pensée, une conception de l'existence, une représentation des rapports sociaux. En acquérir la maîtrise fait pénétrer dans une culture. Ce cheminement complexe ne pouvait toutefois se réaliser qu'à un stade ultérieur de la mission" (pp. 241-242).

Si Lavigerie ne pouvait concevoir de civilisation que chrétienne, cela ne signifiait cependant pas à ses yeux qu'elle devait aussi être européenne. C'est par cette distinction qu'il se différencie de ses contemporains. Dans son idée, le christianisme est par lui-même civilisateur, et on peut concevoir une christianisation qui ne soit pas une européanisation.

Des centaines d'orphelins d'Algérie furent recueillis par Lavigerie au moment des grandes famines et regroupés par lui en villages. Mais cette expérience ne répondit pas aux espérances qu'il y avait initialement placées. On voit reparaître alors une idée déjà formulée à propos des jeunes Libanais et qui reviendra dans toutes ses instructions:

"Nous aurions tiré un tout autre parti de nos orphelins, au point de vue de la diffusion de nos idées dans le pays, si nous les avions laissés complètement Arabes, même quant au costume, ne leur parlant qu'arabe, ne les instruisant qu'en arabe, et leur donnant seulement un état, comme celui de médecin, qui leur aurait permis ensuite de vivre et d'avoir de l'influence dans leurs tribus."

L'erreur que reconnaît Lavigerie n'est pas d'avoir donné une éducation aux orphelins, mais de les avoir formés dans des habitudes européennes qui les rendaient étrangers à leurs propres compatriotes. Une communication naturelle se trouvait de ce fait rompue. Afin d'éviter cela, il en conclut qu'il fallait maintenir, dans toute la mesure du possible, les enfants dans leur mode de vie traditionnel. Il y a dans la pratique de Lavigerie une oscillation constante entre le désir de garder les jeunes gens dont il avait la charge dans le cadre culturel de leurs origines, et celui de leur donner une formation de haut niveau, y compris à l'Université. En envoyant des esclaves rachetés à la Faculté de Médecine de Malte, il fut sans doute le premier en son époque à tenter une telle expérience.

Les idées et les expériences ainsi accumulées se traduisirent en un texte fondateur formulé en 1874:

"Les missionnaires, Européens, auront toujours contre eux la différence de climat, la difficulté de se plier à des habitudes nouvelles, à une nourriture, à un vêtement différents des leurs. Il leur manquera

d'ailleurs cette grande voix du sang qui faisait tressaillir saint Paul pour le salut des Hébreux, ses frères selon la chair.

"Les missionnaires devront donc surtout être des initiateurs, mais l'oeuvre durable doit être accomplie par les Africains eux-mêmes, devenus chrétiens et apôtres.

"Et il faut bien remarquer, ici, que nous disons, devenus chrétiens et apôtres et non pas devenus Français ou Européens. Ce serait un contresens que d'en faire des Européens et des Français. Ils seraient, par là même, d'autant moins aptes à l'oeuvre qu'ils doivent accomplir. Il faut donc se contenter de travailler leur coeur, leur âme, leur intelligence, l'intérieur en un mot, pour le rendre sincèrement chrétien, et leur conserver au contraire tout l'extérieur indigène, le vêtement, le coucher, la nourriture et surtout la langue."

Il est d'autres instructions que F. Renault ne cite pas textuellement, mais qui méritent d'être reproduites ici en un rapide florilège:

- "Notre intention formelle est que l'étude de la langue tienne le premier rang dans toutes les préoccupations des missionnaires, jusqu'à ce qu'ils la parlent parfaitement... Je désire que, dès que la chose sera possible et au plus tard six mois après l'arrivée dans la mission, tous les missionnaires ne parlent plus entre eux que la langue des tribus au milieu desquelles ils résident... Dans chaque mission dont le dialecte n'aura pas encore été imprimé, j'ordonne également que l'un des missionnaires... soit appliqué pendant une ou deux heures par jour, à la composition d'un dictionnaire, au moyen de ses conversations avec les indigènes et des questions qu'il leur adressera sur la valeur des différents mots. Le même Père sera chargé de composer en langue vulgaire un petit catéchisme... Plus tard, on fera la même chose pour les saints Evangiles."

- "Ce qu'il y a de plus intéressant dans les récits des voyageurs africains, ce sont les anecdotes et les descriptions de moeurs, de costumes, d'habitations, de cultures... Il ne faut pas reculer devant l'extension à donner aux notes quotidiennes... Dans les descriptions, ce qui intéresse, c'est le détail... A la description, il faudra joindre l'histoire... Pour cela, il faut faire raconter soigneusement aux vieillards toutes les légendes, toutes les histoires de la tribu, sur son origine, l'origine du genre humain, celle du monde." (D'où nécessité de tenir régulièrement un journal et de l'envoyer en Europe afin qu'il puisse y être exploité; certains Pères se formèrent auprès des meilleurs spécialistes afin de pouvoir procéder à des relevés topographiques et à des observations astronomiques, botaniques,

zoologiques, climatiques, linguistiques, ethnographiques; certains se sont également initiés à la photographie à but scientifique).

- " Il faudra prendre, dans chaque station, le plus grand nombre possible d'enfants... et commencer à les élever... Pour réussir dans la transformation de l'Afrique il faut selon moi... élever les Africains choisis par nous dans des conditions qui les laissent vraiment Africains pour tout ce qui touche à la vie matérielle... Un nègre européenisé ne sera pas, dans le centre de l'Afrique, plus utile qu'un Blanc. Son avantage sur nous, dans son pays, est de vivre de peu, de se passer de maison, de lit, d'habits, de se contenter pour nourriture de productions locales. Mais lorsque nous le prenons et que nous l'élevons selon nos usages, toutes ces choses lui seront bientôt nécessaires. L'habitude devient pour lui une seconde nature aussi impérieuse que la première, et avec toutes nos dépenses et toutes nos peines, nous en arrivons simplement à créer un Européen à peau noire aussi embarrassé que nous pour vivre plus tard de la vie des Nègres... C'est une faute commise à peu près dans toutes les missions... On voulait transformer l'Afrique par les Africains, et à ces Africains destinés à transformer l'Afrique on substitue des Européens à peau noire, c'est-à-dire des hommes ayant les mêmes difficultés que nous pour vivre en Afrique et n'ayant pas le prestige que les Blancs ont toujours aux yeux des Noirs... Qu'on élève ces enfants à la nègre, qu'on ne tombe pas dans la faute impardonnable de les élever à la française. Je défends qu'on les habille à la française; je défends qu'on les couche à la française; je défends qu'on les nourrisse à la française; je défends qu'on leur apprenne à lire et à écrire en français. On leur apprendra à lire et à écrire dans la langue de leur pays... A la médecine et au soin des malades, les Pères et les Frères peuvent ajouter l'enseignement de quelques pratiques élémentaires d'agriculture, d'arts et métiers, etc. Mais en tout cela ils éviteront le danger de vouloir tout d'un coup changer les habitudes des Nègres. Ils n'y réussiraient pas. Ils se contenteront d'améliorations graduelles et pour ainsi dire insensibles."

- "On a pensé faire des jeunes Nègres élevés dans les missions, des maîtres d'école ou des catéchistes séculiers. Il y a certainement du bon dans cette idée, mais elle présente encore deux obstacles: le premier est la difficulté même de cette profession qui demande des qualités rares, et le second est la dépense que ces maîtres d'école entraînent pour la mission qui doit les entretenir. Que faut-il donc ? Il faut aux jeunes Nègres, même à ceux dont on voudra faire des instituteurs et des catéchistes, un état qui leur permette de vivre à leurs frais de la vie africaine, et, s'il se peut, un état qui les honore, qui leur donne de l'influence et qui soit accepté sans conteste par tous, afin de leur permettre d'aider puissamment les missionnaires, sans être une charge pour eux... Pour les garçons,...cet état existe. Il est universel, universellement honoré,

il remplit toutes les conditions que l'on peut désirer pour assurer leur existence, leur influence: c'est la médecine... Donc, pour mettre un Nègre élevé par les missions à même de se suffire, le meilleur moyen est d'en faire un bon médecin. Tout le reste viendra avec l'état qu'on lui aura donné, ce qui ne serait pas si on en faisait un ouvrier ou si on l'établissait dans un village..., car là il faut tout donner durant des années entières à ceux que l'on a déjà si chèrement élevés."

Parmi les tâches que Lavigerie assignait en priorité à ses missionnaires il y avait la formation d'un clergé indigène. Mais il semble qu'à mesure qu'il acquérait de l'expérience dans le domaine africain, il devenait plus hésitant et plus prudent, se demandant s'il n'était pas prématuré de songer à l'institution du sacerdoce. Lui qui connaissait bien le clergé d'Orient proposa en 1890, au Saint-Siège, l'ordination d'hommes mariés en Afrique Noire. Quelle lucidité ! Mais, comme on peut l'imaginer, la réponse fut qu'on ne pouvait modifier la règle du célibat ecclésiastique.

Telles sont quelques éléments permettant de se faire une idée des vues très larges que Lavigerie entretenait sur l'Afrique. Les déboires n'ont pas manqué. On peut même dire que rien n'a jamais marché comme il voulait. Personnalité à la fois tendre et violente, charmeur et par moments excessif, il n'hésitait pas à heurter de front et à susciter des inimitiés durables. Enlisé dans des problèmes d'argent, il refusait de faire le moindre emprunt et avait le souci, chaque fois qu'il lançait une oeuvre ou une fondation, de lui assurer un maximum d'autonomie financière. Il a connu des moments de crise et de profond découragement où il a songé à tout abandonner, et a souffert de la médiocrité du haut clergé de son époque ("tant de lièvres mitrés tenant la place des évêques", selon sa propre expression). A lire cette biographie, on a l'impression d'un homme engagé dans trop de directions à la fois, n'arrivant plus à dominer ses propres entreprises, mais aussi trop exigeant et trop autoritaire pour trouver des collaborateurs à sa convenance ou à sa mesure. Et pourtant, l'ouvrage était sans cesse remis sur le métier et, cahin caha, l'oeuvre amorcée avançait.

Mentionnons un dernier trait de sa vie intime pour terminer. Lavigerie lui-même a raconté comment, jeune évêque de Nancy, un songe l'a marqué, venant confirmer une vocation africaine naissante. Un 11 novembre, fête de saint Martin, on inaugura à Tours une église provisoire élevée sur le tombeau du moine-apôtre dans l'attente de la construction du sanctuaire définitif. Lavigerie fit le voyage pour participer à la cérémonie. La nuit suivante un rêve l'impressionna vivement: il se vit transporté dans un pays inconnu où des hommes à peau foncée et parlant un langage étrange venaient à

lui... Peu de temps après, il accepta sans la moindre hésitation, au grand étonnement de tous (car ce n'était pas une promotion !) le siège d'Alger, "porte ouverte sur l'Afrique".

Pierre Erny