

LAAPapersn°2, Septembre 2005

Université catholique de Louvain  
Faculté des Sciences économiques, sociales et politiques  
Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP)

**Emmanuelle Piccoli**

**Quelle place pour l'autre dans une  
ethnologie prospective ?**

**De la définition d'un objet à une attitude méthodologique  
et épistémologique**

Année académique 2004-2005

**TABLE DES MATIÈRES**

**INTROD  
UCTION**

<b>I<sup>o</sup> PARTIE : DE L'AUTRE COMME OBJET A LA REMISE EN CAUSE DU « GRAND PARTAGE »</b>	p. 6
<b>1.1. Le « Grand Partage »</b>	p. 6
<b>1.2. De l'autre là-bas à l'autre ici, le rapatriement de l'ethnologie. Le cas de la France.</b>	p. 8
1.2.1. Les premières études européennes et le folklore	p. 8
1.2.2. L'apport de l'exotique à l'endotique	p. 10
1.2.3. Du rural à l'urbain et retour	p. 13
<b>1.3. Enjeux épistémologiques de la fin du Grand Partage</b>	p. 18
1.3.1. Vers une ethnologie européenne ?	p. 18
1.3.2. Les marges et le centre	p. 19
1.3.3. De l'uniformisation aux dynamiques culturelles	p. 23
<b>1.3. Réflexions autour de la définition par l'objet</b>	p. 25
1.4.1. Contre une définition par un objet figé...	p. 25
1.4.2. ...Pour une définition par sa délimitation	p. 27
<b>DEUXIÈME PARTIE. RENVERSEMENT DE PERSPECTIVE : L'ALTÉRITÉ COMME MÉTHODE ET ÉPISTÉMOLOGIE</b>	p. 28
<b>2.1. L'Altérité comme méthodologie : l'observation participante</b>	p. 29
2.1.1. Premier éloignement : se questionner et prendre de la distance	p. 29
2.1.2. Premier rapprochement : devenir soi-même un autre	p. 30
2.1.3. Deuxième éloignement : la distanciation de l'autre et de soi-même	p. 32
2.1.4. Deuxième rapprochement : soi-même un autre	p. 33
<b>2.2. L'Altérité en tant qu'épistémologie : la place de l'Autre</b>	p. 34
2.2.1. Rencontrer l'autre	p. 34
2.2.2. Parler de soi, parler de l'autre, l'intersubjectivité de l'écriture	p. 36
<b>2.3. Réflexion quant à la place renouvelée de l'altérité en ethnologie</b>	p. 40

<b>PARTIE. OUVERTURES : LA PLACE DE L'AUTRE DANS UNE ETHNOLOGIE PROSPECTIVE</b>	p. 41
<b>3.1. Ethnologie prospective dans les sciences humaines</b>	p. 42
3.1.1. Sociologie et ethnologie	p. 42
3.1.2. Ethnologie et histoire	p. 44
3.1.3. Des différences à maintenir ?	p. 46
3.1.4. Ethnologie, reine des sciences ou fou du roi ?	p. 47
<b>3.2. Pour une ethnologie prospective</b>	p. 48
<b>3.3. La prospection au sein du monde rural</b>	p. 49
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	p. 51

## INTRODUCTION

L'ethnologie<sup>1</sup> pose d'emblée, par sa définition même, la question du rapport entre le chercheur et ceux qu'il étudie. Claude Levi Strauss en parle en effet comme de la science de la société vue par quelqu'un qui ne lui appartient pas<sup>2</sup>. Dès lors, il est particulièrement intéressant de se pencher sur la place de l'autre dans la discipline :

« *La question de l'autre est consubstantielle à l'histoire de l'ethnologie. Comment pourrait-il en être autrement puisque, au commencement même du regard anthropologique, il y a l'autre et le constat de la différence ?* »<sup>3</sup>

Traditionnellement, si l'on pouvait entendre l'ethnologie comme la « science des autres », c'était dans un sens discriminant : elle était alors la science de la modernité occidentale applicable à ceux qui ne lui appartenaient pas.

Cependant, les transformations des sociétés, la prise de conscience de l'intérêt de l'utilisation de la démarche en Occident ainsi que les remises en cause épistémologiques qui touchent la discipline ces dernières décennies ont sérieusement mis à mal une définition par l'objet. Le parti pris de ce travail sera pourtant de montrer que l'on peut continuer à parler de l'ethnologie en tant que science des autres, à condition qu'une telle définition soit entendue dans un sens méthodologique et épistémologique.

La première partie s'attachera à montrer comment s'est mise en place la définition de l'ethnologie par l'objet et quelle idéologie elle exprime. Elle envisagera également comment la discipline s'est vue petit à petit appliquée en Europe et plus particulièrement en France et de quelles remises en question un tel rapatriement est porteur.

La seconde partie, plus théorique, proposera un renversement de perspective : il ne s'agit plus de prendre l'altérité comme critère de définition de l'objet, mais de l'envisager comme une attitude méthodologique et épistémologique. Ce qui devient central, dès lors, c'est, d'une part, le jeu de distanciation et de rapprochement, la complexe alchimie entre le chercheur et son terrain et, d'autre part, la place laissée à l'autre dans la rencontre et dans l'élaboration du savoir.

---

<sup>1</sup> C'est donc d'ethnologie dont il sera question ici. Il faut entendre les termes sur base de la distinction entre ethnographie, ethnologie et anthropologie proposée par Claude Levi Strauss, et non selon la terminologie anglo-saxonne. Les termes ne s'opposent pas, mais se situent sur un même continuum.

<sup>2</sup> « L'anthropologie est la science de la culture vue du dehors ». Voir : LEVI STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 70

<sup>3</sup> ALTHABE, CHEYRONNAUD, Jacques, LE WITA, Béatrice, « L'autre en question », -SEGALIN, Martine (sous la dir. de), *L'autre et le semblable, Regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Centre national de recherche scientifique, 1989, p. 53

La troisième partie, elle, prendra la forme d'un plaidoyer pour une ethnologie prospective et d'une réflexion quant à l'opportunité d'une distinction entre les sciences sociales.

Tout au long du travail, les exemples seront majoritairement empruntés au monde rural européen. Celui-ci servira plus particulièrement à mettre en perspective les problématiques traitées. En effet, appliquer l'ethnologie en Europe est un enjeu majeur pour la discipline et l'ethnologie rurale, en particulier, est porteuse d'une série de questionnements centraux.

L'absence de conclusion en tant que telle n'est par ailleurs pas un oubli, mais une manière d'affirmer que le débat doit être ouvert -et non clos-.

## I° PARIE : DE L'AUTRE COMME OBJET À LA REMISE EN CAUSE DU GRAND PARTAGE

Définie, jusqu'il y a peu de temps, comme l'étude des peuples primitifs, l'ethnologie a d'abord été destinée à approcher ces « autres » n'appartenant pas à la Modernité occidentale.

Mais, après environ un siècle d'existence sous les tropiques, l'ethnologie est appliquée à l'Europe. Dans un premier temps, cela ne bouscule pas la répartition puisqu'elle s'intéresse alors à ceux qui semblent les plus éloignés de la Modernité, à savoir les paysans et les ruraux, objets traditionnels du folklore avec lequel la discipline se mélangera fructueusement.

Mais, lorsqu'elle se penche sur le monde urbain, le monde politique, voire - hérétisme suprême - la très sainte science, les choses se compliquent sérieusement. Il ne s'agit plus seulement d'interroger l'autre pour mieux s'affirmer différent de lui, mais de se soumettre au même regard analytique que celui qu'on lui appliquait. De quelle légitimité peut-elle alors encore se prétendre ? La société occidentale peut-elle être abordée comme le sont les « autres » ? Si elle ne fait plus de ces autres, son objet, l'ethnologie doit-elle se trouver, désormais, un autre objet ?

### 1.1. Le Grand Partage

Le rapatriement de l'ethnologie dans la société qui l'a mise en place pose des questions dont on ne peut mesurer la portée qu'en rappelant les origines de la séparation entre sociologie, ethnologie - anthropologie et folklore.

Loin d'être nées *en innocence de toute cause*, ces matières se sont en effet définies en fonction de l'idéologie dominante de l'époque qu'elles ont - en retour- contribué à renforcer.

Les sciences humaines remontent au XIX<sup>e</sup> siècle et la séparation entre sociologie et anthropologie est intrinsèquement liée à la *Modernité*, notion difficilement définissable, tout comme la date de son avènement, mais qui contient l'idée de rupture, de mouvement vers le haut et vers l'avant, ainsi que celle que le monde va vers un but ultime, en fonction d'une temporalité elle-même préconçue.

Le courant évolutionniste est évidemment le fils direct de cette modernité : pour Morgan, l'humanité peut être divisée en trois stades successifs : le stade primitif (les chasseurs-cueilleurs), le stade barbare (certaines sociétés pastorales), le stade moderne (la société occidentale). Cette pyramide évolutive circonscrit les domaines de l'anthropologie-ethnologie et de la sociologie. : les premières héritent du bas de la pyramide, les secondes du

haut. La sociologie est donc autant fille du primitivisme que l'ethnologie<sup>1</sup>, car c'est bien selon cette même logique que Saint-Simon, puis surtout Auguste Comte assignent à la sociologie, placée au sommet de la pyramide des sciences, la fonction de découvrir les lois d'une société qui entre dans son stade positif : « *la sociologie est non pas le discours ou la science de toutes les sociétés, mais le discours et la science adéquats à 'l'époque scientifique et industrielle'* »<sup>2</sup>. De cette distinction découle également la séparation de Tönnies entre communauté et société et, chez Durkheim, entre, d'une part, solidarité mécanique et simplicité des institutions et, d'autre part, solidarité organique et complexité des institutions, bien que Gérard Lenclud souligne que ces différences ont avant tout une valeur heuristique.<sup>3</sup>

De cette différenciation des objets naît, dès le départ, une différenciation des méthodes. Les investigations sociologiques privilégient le quantitatif et l'analyse statistique - notamment avec A. Quetelet - alors que l'étude de sociétés sans écriture s'oriente vers l'observation de terrain et l'entretien, seuls moyens pour aborder les cultures en l'absence de documents écrits ou de chiffres précis.

L'étude du folklore en Europe, elle aussi, se trouve prise dans cette conception évolutionniste et y occupe une place en quelque sorte intermédiaire puisqu'elle étudie, en Europe, les pratiques populaires, jugées inférieures, ou les croyances rapportées au passé. Elle n'aura cependant jamais vraiment de place en tant que telle dans l'institution universitaire, indépendamment justement de l'histoire ou de l'ethnologie.

Cette dernière, avec la grille de lecture évolutionniste, possède désormais un instrument qui lui permet de classer les peuples et de les comparer.

Selon Broca, l'anthropologie a ainsi pour fonction, en 1863, de classer les races humaines et leurs variétés, de déterminer les filiations entre les peuples et d'interroger l'origine lointaine de l'homme. Le monogénisme justifie la hiérarchisation : « *Si tous les hommes appartiennent à une même espèce, ils peuvent être jugés à l'aune des mêmes critères, les nôtres évidemment, et, du même coup, révèlent entre eux des différences hiérarchiques* »<sup>4</sup>. La pyramide évolutive ne place donc pas seulement l'Occident en son sommet, mais se construit tout entière par rapport à lui et à ses grilles de lecture spécifiquement occidentales.

---

<sup>1</sup> Voir : PAUL LEVY, Françoise, « A la fondation de la sociologie : l'idéologie primitiviste », in *L'homme*, n°XXVI, 1986, pp. 269-286.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 274

<sup>3</sup> LENCLUD, Gérard, « Le Grand Partage ou la tentation ethnologique », in ALTHABLE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992, pp. 9-37

<sup>4</sup> *Idem*, pp.18-19.

Par ailleurs, à la distinction entre sociologie et anthropologie s'ajoute ainsi celle entre histoire et ethnologie. Le classement synchronique se voit donc doublé d'un classement diachronique, les peuples primitifs étant considérés comme l'enfance de l'humanité et *l'histoire historisante* ne s'appliquant qu'aux sociétés avec écriture.

Ainsi, « *l'invention de l'ethnologie découle de l'invention d' « eux » qui seront objet d'étude, « eux » étant les témoins plus ou moins distants, suivant les cas, dans le temps d'un état primitif de société, qu'ils n'ont de cesse de reconstruire dans une perspective réaliste.* »<sup>1</sup> Il en découle que les primitifs sont, dès lors, considérés davantage comme des représentants interchangeables d'un type de société que comme des individus uniques appartenant à une variété infinie de cultures.

L'évolutionnisme n'est évidemment pas le seul paradigme qui ait compté en ethnologie, mais il n'empêche que c'est de lui qu'a dépendu la définition de son objet.

## **1.2. De l'autre là-bas à l'autre ici, le rapatriement de l'ethnologie. Le cas de la France.**

Afin d'illustrer ces transformations résultant du retour de l'ethnologie en Occident, c'est le cas plus particulier de la France qui sera abordé. Les traditions ethnologiques se sont en effet développées de manière tellement séparées, en fonction des pays, qu'il faut parler, pour Jean Cuisenier, d'ethnologies européennes au pluriel<sup>2</sup>.

Cela va sans dire que la question se complique encore lorsque l'on touche à l'ethnologie nord-américaine.

Il paraît en effet plus pertinent de se pencher sur un cas particulier plutôt que de se lancer dans un panorama général qui ne permettrait pas l'analyse.

### 1.2.1. Les premières études européennes et le folklore

Alors que l'ethnologie se dédie à la connaissance des peuples autres, différents et lointains, l'étude folklorique se développe en Europe, elle aussi, séparément de la sociologie. Comme elle, elle s'applique avant tout aux groupes (« classes») inférieur(e)s, ou plus éloigné(e)s de la modernité industrielle (les paysans et les ruraux ) ou aux pratiques

<sup>1</sup> LENCLUD, Gérard, « Le grand partage ... », -*Op. Cit.*-, p. 24

<sup>2</sup> Voir : BOMBERGER, Christian, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crises, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », in *Ethnologie française*, n°XXVII, 1997, pp. 294-313

culturelles considérées alors comme des archaïsmes. La rencontre des disciplines n'a en cela rien d'étonnant.

*a. Le folklore et les arts et traditions populaires : une démarche globalisante*

L'étude des traditions populaires, si elle remonte au XVII<sup>e</sup> siècle, va se développer plus clairement au XIX<sup>e</sup> : elle est liée au romantisme et au nationalisme.

Le terme de folklore est employé la première fois par Willam John Toms en 1846 à l'occasion de la réédition de la *Deutsche Mythologie* de Jakob Grimm. Désignant d'abord le savoir populaire, le mot va s'appliquer ensuite à son étudé. En France, on lui préfère cependant les termes *d'arts et traditions populaires*, créés par Paul Sébillot en 1886.<sup>1</sup>

Les recherches visent avant tout à compiler un maximum d'informations concernant les traditions des campagnes et se développent surtout en relation avec les musées.

Le premier d'entre eux est le musée du Trocadero, créé en 1878 et comportant non seulement des objets provenant des colonies, mais également une section française. En 1936, deux musées séparés sont mis en place et le Musée national des arts et traditions populaires est séparé du Musée de l'homme. Georges Henri Rivière est chargé de sa coordination ainsi que de l'organisation des recherches. La quantité de matériaux amassés est très importante et bien que ceux-ci concernent avant tout la collecte d'objets et la recherche architecturale, les journaux d'enquête, conservés au musée sont une importante source ethnographique.<sup>2</sup>

La première grande enquête du musée aura lieu en Sologne en 1937. Dix chercheurs se penchent sur la région, de manière tant extensive qu'intensive. Ils utilisent, en effet, à la fois des questionnaires, la prospection et la « mission », calquée sur l'ethnographie lointaine. Cette méthode permet à Georges-Henri Rivière, par ailleurs élève de Marcel Mauss, de compléter efficacement la méthode intensive.

L'étude folklorique ou des « arts et traditions populaires », comme telle, existe toujours aujourd'hui et elle se veut bel et bien extensive et non explicative. Pour ses protagonistes en Belgique, elle doit rester indépendante de l'ethnologie. Françoise Lempreur définit les arts et traditions populaires comme « *l'étude de tout fait, tout objet, tout élément de culture, toute croyance ou rite traditionnel, transmis (avec transformation) de générations en générations et ayant une importance dans la vie sociale ou privée des populations locales* »<sup>3</sup> Le folklore comprend donc des comportements, des croyances, des manifestations culturelles, des

<sup>1</sup> LEMPEREUR, Françoise, *Syllabus de cours*, Liège, Université de Liège, Année académique 2002-2003, p. 4

<sup>2</sup> Voir : CHRISTOPHE, Jacqueline, « Les journaux de route du musée national des arts et traditions populaires » in, *Ethnologie française*, n°XXX, 2000, p. 137-143

<sup>3</sup> LEMPREUR, Françoise, -Op. Cit.-, p. 9

manifestations collectives et des objets, toujours en rapport avec le mode de vie traditionnel agro-pastoral. Ainsi, bien qu'il s'agisse (pour une partie tout au moins) de comportements ou de pratiques actuels, ils ne font sens que par rapport au passé.

#### *b. Un précurseur de l'ethnologie de la France : Arnold Van Gennep*

Arnold Van Gennep est sans doute la première personnalité dont le travail annonce déjà ce qui deviendra l'ethnologie de la France. Non seulement, il réalise une véritable synthèse des traditions françaises (*Le Manuel du folklore français*), mais, les considérant comme formant un ensemble, il propose des élaborations théoriques (*Les rites de passage*). Pour lui, d'ailleurs, « *le folklore est l'ethnographie des populations rurales* »<sup>1</sup> ; il n'y a qu'une différence d'objets, mais les méthodes sont bel et bien les mêmes.

#### 1.2.2. L'apport de l'exotique à l'endotique

Après la Seconde Guerre mondiale, le folklore se voit quelque peu délaissé, rappelant trop le nationalisme de Vichy, alors que l'histoire, avec l'Ecole des *Annales*, se penche sur la culture populaire et que l'influence de l'ethnologie exotique de Marcel Mauss et de Lévi Strauss se fait de plus en plus sentir dans ces études sur la France.

La question de la légitimité de l'ethnologie du proche se pose. Marcel Maquet, avec son « *guide des comportements culturels* », influencé par Marcel Mauss, oriente les recherches vers des monographies intensives et ouvre de nouveaux terrains.

Or, c'est l'apport méthodologique et théorique provenant de l'étranger qui légitime l'ethnologie du proche et lui permet de trouver sa place au sein de l'institution universitaire.

#### *a. Une démarche locale*

L'influence de l'ethnologie se fait tout d'abord sentir au niveau de la méthode et de la circonscription de l'objet. Ainsi, la commune, descendante de la paroisse médiévale, s'impose comme unité d'étude idéale, pendant européen du village africain ou océanien tel qu'il est traditionnellement étudié.

Une série de monographies naissent de cette tendance dont celle sur Nouville,<sup>2</sup> en Seine Maritime et celle de Minot, en Bourgogne.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> CUISENIER, Jean, SEGALIN, Martine, *L'ethnologie européenne*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je », n°2307, 1993, p. 15

<sup>2</sup> BERNOT, Lucien, BLANCARD, René, *Nouville, un village français*, Paris, Institut d'ethnologie, 1953

Pour la première de ces études, menée en 1948 et 1949, Lucien Bernot et René Blancard se sont penchés à la fois sur le domaine social, religieux et politique, tout en y ajoutant une dimension historique et économique. Leur étude se veut donc globalisante.

L'étude de Minot, conduite par Tina Jolas, Marie-claude Pingaud, Françoise Zonabend et Yvonne Verdier durant huit ans, est également globalisante et circonscrite à une seule commune. Leurs sujets vont de la structuration du groupe villageois et les usages de l'espace, à la parenté, en passant par les rituels. Si dans certaines parties de la recherche, ce sont les traditions rapportées au passé qui sont mises en avant, dans la tradition folkloriste<sup>2</sup> (comme l'étude de la répartition ancienne entre *gens du finage* et *gens du bois*) ; d'autres, par contre, ont des orientations plus clairement structuralistes : étude de la parenté, des figures du passage. Yvonne Verdier analyse ainsi trois figures féminines : la laveuse (qui lave les bébés et les morts et qui, au moment du grand lessivage marque le passage des saisons), la cuisinière (présente lors des fêtes familiales et des rites de passage), la couturière (qui prépare le trousseau des mariées).

La tradition des monographies de village contient cependant un risque : en transférant ainsi la définition de l'objet telle qu'elle est appliquée Outre-mer, il pourrait moins s'agir d'interroger des réalités existantes que de les créer en partie. Car, comme Jean Cuisener et Martine Segalen le font remarquer, « *La commune, comme unité administrative, n'est pas nécessairement une communauté, c'est-à-dire une unité sociale d'interconnaissance et d'interrelation porteuse d'un sentiment collectif identitaire.* »<sup>3</sup>. Certes, en cherchant des relations, l'ethnologue pourra sans aucun doute trouver les traces d'une communauté, mais il n'est cependant pas certain qu'il s'agisse de la forme de sociabilité principale, celle qui puisse le mieux éclairer l'ensemble.

Ainsi, Henri Lefèbre, un pionnier dans l'étude rurale d'orientation marxiste en France, en voulant faire coïncider la définition de la communauté villageoise avec les faits qu'il observait dans les Pyrénées, a négligé, selon Isac Chiva, de prendre en compte l'unité que constituent la « maison » et la « vallée ».<sup>4</sup>

Après une période où l'attention était portée avant tout sur le global (études folkloriques extensives), puis une autre où elle a été centrée sur le local (monographies de

<sup>1</sup> JOLAS, Tina, « *et al.* », *Une Campagne voisine, Minot, un village bourguignon*, Paris, Maison des sciences de l'homme, coll. « Collection ethnologique de la France », 1990.

<sup>2</sup> Voir, par exemple : JOLAS, Tina, ZONABEND, Françoise, « Gens du finage et gens du bois » paru in *Annales ESC*, n° 1, 1973

<sup>3</sup> CUISENIER, Jean, SEGALLEN, Martine, -*Op. Cit.*- , p. 83

<sup>4</sup> CHIVA, Isac, "L'ethnologie et les autres science de la société", in ALTHABLE, Gérard , FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), -*Op. Cit.*-, p. 165

villages), Christian Bomberger note un passage à une approche qu'il nomme « localiste » et qui prend certes en compte des réalités ancrées dans un espace, mais ne se limitant pas à celui-ci.<sup>1</sup>

Le premier exemple de cette étude serait la monographie de Louis Dumont, *Le Tarasque*,<sup>2</sup> qui s'intéresse à la structure d'un mythe, tout en essayant de décrire une grammaire universelle. Sa monographie tente en effet à la fois d'être précise et complète, se base sur l'observation directe et tente d'expliquer les relations entre les faits pour caractériser l'ensemble.

### *b. De nouvelles problématiques*

L'apport principal de l'ethnologie dite « exotique » à l'ethnologie « endotique » est sans doute de renouveler les sujets sur lesquels elle se penche. De nouveaux champs d'étude sont ouverts, qui bousculent quelque peu les travaux traditionnels. En France, sous l'influence de Levi Strauss, l'étude des cultures matérielles est délaissée pour des sujets plus symboliques et sociaux. L'exemple le plus clair est celui de la parenté :<sup>3</sup>

Dans les années 1960 et 70, les études sur la parenté ont en effet contribué à intégrer les études d'ethnologie européenne dans le cadre plus large de l'ethnologie générale. Auparavant, la famille était analysée au travers des techniques domestiques ou des rites.

C'est en suivant le conseil de Claude Levi Strauss d'étendre l'étude de la parenté aux sociétés complexes que Tina Jolas *et alii* ont tenté de « faire parler les généalogies » de Minot. Elles ont mis en évidence, notamment, le principe du renchaînement d'alliances entre des familles par ailleurs déjà unies, signe de l'importance des stratégies matrimoniales pour le maintien du groupe.

De même, Pierre Bourdieu applique la méthode structurale à sa première étude sur le célibat paysan en Béarn et cela, en parallèle avec ses études sur la société kabyle.<sup>4</sup>

Enfin, étudier les généalogies d'une trentaine de jeunes agriculteurs du Condroz et de la Hesbaye m'a permis de montrer que l'homogamie était particulièrement élevée au sein du groupe (85%) et liée à une stratégie d'endogamie parmi les membres du Syndicat des jeunes agriculteurs.

<sup>1</sup> BOMBERGER, Christian, « Du grand au petit : variation d'échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in -CHIVA, Isaac et JEGGLE, Utz, *Ethnologie en miroir, La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1987.

<sup>2</sup> -DUMONT, Louis, *Le tarasque*, Paris, Gallimard, coll. « L'espèce humaine », n°8, 1951.

<sup>3</sup> Voir notamment : SEGALLEN, Martine, La parenté : des sociétés 'exotiques' aux sociétés modernes in ALTHABLE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), -*Op. Cit.*-, pp. 175-194

<sup>4</sup> BOURDIEU, *Le bal des célibataires, Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points Essais », n°477, 2002, p. 9-13

### 1.2.3. Du rural à l'urbain et retour

L'application de la recherche ethnologique en ville bouleverse les présupposés méthodologiques et remet en question la définition de l'objet. En s'appliquant à l'urbain, l'ethnologie perd un peu plus son lien à l'espace et se définit de nouveaux objets. Ces transformations se révéleront particulièrement intéressantes également pour comprendre le monde rural.

#### *a. Appréhender l'espace urbain*

Ce n'est que depuis les années septante que l'ethnologie se penche pleinement sur la ville, en en faisant un domaine de recherche légitime<sup>1</sup> bien qu'il y ait eu des précurseurs dont l'Ecole de Chicago - où un laboratoire de sociologie urbaine est mis en place dès 1868 et orientera ses recherches dans un sens clairement ethnologique-, certaines études sur l'interculturalité ou l'oeuvre de Georges Balandier.

Or, ce nouveau terrain catalyse véritablement toutes les questions actuelles de l'ethnologie. Ainsi, il est l'« *objet d'interrogations multiples comme si l'espace urbain était porteur de toutes les interrogations que suscitent l'espace unifié de la planète* »<sup>2</sup>. La fécondité de la démarche ethnologique s'y déploie et le terrain l'oblige en retour à revoir en partie sa méthodologie.

Si l'on avait pu, en étudiant les villages et le monde rural, maintenir l'illusion d'un lien fort à l'espace ; en parlant de la ville, il n'est pas possible de soutenir très longtemps cette hypothèse. Marc Augé va jusqu'à affirmer que les espaces urbains sont en partie des « *non lieux* », des « *espaces de circulation, de distribution où ni identité, ni relation, ni histoire ne se laissent appréhender* »<sup>3</sup> et qui ne sont donc l'espace d'aucun groupe, ils sont désocialisés. De même, Morel souligne que le quartier, s'il est bien un espace de vie, n'est pas nécessairement un espace de relations, et vouloir l'envisager comme tel relèverait souvent de la fiction. En effet, « *les temps forts des échanges sociaux ne se laissent pas enfermer dans les limites du quartier.* »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> GARCIA CANCLINI, Néstor, « Cultures urbaines de la fin du siècle : la perspective anthropologique », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp.382-392

<sup>2</sup> AUGE, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, coll. « Critiques », 1994, p.133

<sup>3</sup> AUGE, Marc, *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 2004, p. 150. Voir aussi : AUGE, Marc, *Non lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, « La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 1992.

<sup>4</sup> MOREL, Alain, ALTHABLE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), -*Op. Cit.*- « p. 170

Cependant, dire que le quartier et l'ancrage dans l'espace n'a aucun sens serait sans aller trop loin : il faut nuancer cette position. L'Ecole de Chicago, par exemple, en étudiant la ville, montre en effet combien son usage est spécifique en fonction des catégories sociales et Erving Goffman, en mettant en avant les rites d'interaction et la présentation de soi en public, propose une vision de l'espace urbain nettement plus socialisée que ce que n'en laisse entendre Marc Augé. Ainsi, qu'il ne soit pas un cadre de relations ne signifie pas que l'espace urbain ne soit chargé d'aucune signification pour ceux qui y vivent : la notion de « non-lieux » semble donc devoir être relativisée.

Maria-José Gaspar de Mascarenhas, qui étudie un quartier ancien et populaire de Lisbonne, montre qu'il fait l'objet d'une appropriation en fonction de la biographie des individus et de leur trajectoire personnelle. L'espace a donc bien un sens, mais pas un sens collectif : « *le fait de partager le même espace ne veut pas dire que l'on en partage la vie* »<sup>1</sup>.

Pour étudier les groupes de sociabilité, il semble clair, encore plus en ethnologie urbaine qu'ailleurs, qu'il ne faut pas privilégier une définition territoriale.

#### *b. Approcher les sociabilités déterritorialisées*

L'approche de Yves Delaporte, qui étudie les entomologistes parisiens, est caractéristique de ce type de recherche déterritorialisée. C'est en effet à l'observateur de délimiter les objets de son enquête, qui ne lui sont pas donnés à priori ; il les construit dès lors tout au long de sa recherche. Il note combien les méthodes doivent être adaptées au contexte urbain ; la seule participation aux réunions d'entomologistes et aux captures ne peut permettre de saisir toute l'ampleur de l'investissement personnel que requiert une telle passion. Les entretiens lui permettent en partie de palier ce manque. L'analyse des documents s'est révélée utile pour comprendre la face officielle des associations ; elle oblige le chercheur à affiner ses outils d'analyse pour rendre compte des comportements réellement vécus.

De même, c'est la figure du réseau qui s'impose à Martine Hovanessian, pour la sociabilité arménienne en Région parisienne.<sup>2</sup> Ce réseau contient les commerces spécialisés, les Eglises arméniennes, les cafés, les restaurants et les ateliers de tissage éparpillés autour de la commune d'Issy-les-Moulineaux. S'il constitue bien un espace de sociabilité, il est

---

<sup>1</sup> GASPAR de MASCARENHAUS, Marie José, « Vie ensemble, vie collective, l'urbain au sens du quartier », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, p. 141

<sup>2</sup> HOVANESSIAN, Martine, « Le réseau communautaire arménien en région parisienne », in -SEGALIN, Martine (sous la dir. de), *Anthropologie sociale et ethnologie de la France, Actes du colloque du Centre d'ethnologie française et du Musée des Arts et traditions populaires à l'occasion du cinquantième anniversaire du Musée, 19-20-21 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Peeters, « Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain », 1989.

cependant très mouvant, ce qui le rend particulièrement difficile à appréhender. Aucune obligation stricte ne semble en résulter, il faudrait parler plutôt, selon elle, « *d'engagements situationnels* » strictement individuels. Sa recherche l'oblige donc à utiliser des méthodes renouvelées ; de nouvelles conceptions de relations sont également nécessaires pour lesquelles les outils de la sociologie s'avèrent particulièrement précieux.

Le domaine urbain pose donc de sérieuses questions à l'ethnologie en la confrontant à des terrains mouvants : la construction de l'objet doit se faire au fil de l'enquête, la méthodologie doit intégrer des pratiques qui auraient pu sembler réservées à l'histoire ou à la sociologie (analyse de documents, entretiens, voire statistiques), mais, surtout, elle doit se résoudre à ne pouvoir aborder qu'une partie du puzzle social. Une approche holistique des espaces urbains se révèle impossible. Mais, penser le local en relation avec l'ensemble aide, par contre, à comprendre l'ensemble urbain.

Le « local » continue en effet d'exister, mais sous une autre forme. Arjun Appadurai parle ainsi des « nouvelles localités », non spatiales, rendues possibles par le déploiement des nouveaux moyens de communication et de déplacement.

En effet, d'une part, les déplacements sont facilités, à l'intérieur de la ville et au delà : la généralisation de l'automobile dans les pays du Nord, la possibilité de réaliser des voyages en avion à un coût raisonnable transforment les espaces de vie. Les distances sont réduites et des nouvelles structures peuvent naître. D'autre part, les communications sont également facilement possibles entre quasi toutes les parties du globe. A une désocialisation de l'espace correspond donc une socialisation déterritorialisée. La transformation des espaces induit elle-même une nouvelle utilisation des moyens de communication et l'apparition de réseaux différents d'interaction. Par ailleurs, l'unité de mégalopoles comme Mexico ou New York ne peut se comprendre, selon Nestor Garcia Canclini, qu'au travers des médias.<sup>1</sup>

Arjun Appadurai envisage ainsi la société indienne traditionnelle : il se rend compte qu'il est impossible de la penser indépendamment de la diaspora qui lui est attachée. Le partage de mêmes références culturelles ne le limite donc pas à un seul pays et le groupe s'étend ainsi au-delà des frontières.

C'est donc davantage sous la forme d'un réseau qu'il faut désormais comprendre et envisager les groupes sociaux.

Enfin, la multiplicité des appartenances est une des caractéristiques majeures de la contemporanéité. Un même individu pourra appartenir à plusieurs groupes à la fois : par sa

---

<sup>1</sup> Voir : GARCIA CANCLINI, Néstor, « Cultures urbaines de la fin du siècle : la perspective anthropologique », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp.382-392

famille, son travail, ses loisirs. Ces appartenances forment l'univers de sens individuel (où elles seront mélangées, mais, à d'autres moments, maintenues distantes) et l'univers social. L'ethnologue, parce qu'il étudie ces différents univers, offre un éclairage différent sur la construction du social actuellement :

*« Dans le nouvel univers urbain et périurbain, l'ethnologue doit tout à la fois utiliser le meilleurs de sa méthode et la renouveler. Il ne peut travailler qu'avec de petits groupes, qu'avec des interlocuteurs singuliers. Mais, loin de considérer ses interlocuteurs comme l'expression indifférenciée d'une culture particulière, il est obligé de tenir compte aujourd'hui que chacun d'entre eux est au croisement de divers mondes ou de diverses vies (vie locale, vie familiale, vie professionnelle : les situations de dialogue, ce que Gérard Althabe appelle les espaces de communication, sont à géographie variable et chaque interlocuteur construit son identité vis-à-vis des autres en préservant l'autonomie de chacun de ses espaces.»<sup>1</sup>*

Les groupes sur lesquels se penche l'ethnologue ne sont donc pas nécessairement, au niveau individuel, ceux qui définissent la seule appartenance de l'individu.

### *c. La fin d'une séparation ?*

Cette approche des espaces sociaux en tant que réseaux se révèle particulièrement utile également dans l'espace rural.

En effet, l'idée que le monde rural possède sa structure de manière différente du monde urbain est remise en cause dans les années soixante. En effet, aujourd'hui, en France et en Belgique, s'il existe une différence, elle est avant tout de paysage, au point que, pour Bernard Kayser, le rural n'est plus, aujourd'hui, qu'une « *catégorie de l'urbain* »<sup>2</sup>. C'est sans doute aller un peu loin, mais on peut cependant le suivre dans le sens où, aujourd'hui, urbains et ruraux s'intègrent pareillement à des structures déterritorialisées.

Marc Mormont et Catherine Mougenot, dans *L'invention du rural*<sup>3</sup>, mettent en évidence comment, dans les années soixante, l'apparition de la nouvelle catégorie « *rural* » doit beaucoup à une structure de sociabilité non territoriale : les Jeunesses rurales catholiques. Ce qui fait donc la solidarité des ruraux, ce qui leur donne une nouvelle identité, n'est donc pas leur appartenance villageoise, locale, mais leur lien avec une structure de sociabilité régionale.

<sup>1</sup> AUGE, Marc, *Pour une anthropologie... -Op. Cit.-*, p. 170

<sup>2</sup> KAYSER, Bernard, MENDRAS, Henri, *Société, ruralité, culture*, Toulouse, Ed. de l'Université de Toulouse – Le Mirail, coll. « GEODOC », n°50, 2000, p. 33

<sup>3</sup> MOUGENOT, Catherine, MORMONT, Marc, *L'invention du rural, L'héritage des mouvements ruraux (de 1930 à nos jours)*, Bruxelles, Vie ouvrière, 1988.

Après cette période charnière, en Belgique, le fait de vivre à la campagne ne signifiera plus appartenir, de facto, à la paysannerie. Henri Mendras, en proclamant en 1967 « *la fin des paysans* »<sup>1</sup>, note à quel point, à ce moment c'est tout le monde rural qui se reconfigure et qu'il faut, désormais, envisager autrement.

Ainsi, la société rurale est-elle maintenant aussi diverse que la société urbaine, avec ses propres réseaux et sous-groupes : « *Elle est faite de groupes sociaux qui ne sont plus indépendants ni solidaires, elle est largement ouverte sur l'extérieur, intégrée à l'ensemble de la société urbaine et industrielle.* »<sup>2</sup>

L'existence d'une catégorie *rurale* par opposition à une catégorie urbaine est en réalité discutée par de nombreux auteurs.<sup>3</sup> Elle a, avant tout, une valeur heuristique et ne doit en aucun cas être considérée comme une catégorie figée, basée sur des critères clairement identifiables. Ainsi, comme le note Daniel Bodson, « *'le rural' n'est pas seulement un objet scientifique mais un objet social qui organise notre manière de penser le monde* »<sup>4</sup>.

Pour comprendre la sociabilité rurale, il ne suffit donc pas de se pencher sur le village, il faut appliquer les mêmes méthodes de recherche qu'en ville et prospecter au sein des associations et des groupements ruraux.

Par exemple, les agriculteurs wallons, en se penchant sur les relations villageoises, peut certes se révéler intéressant ; il faut cependant être conscient que leur principal espace de sociabilité se trouve ailleurs, au sein d'une structure déterritorialisée. Ainsi, la Fédération des jeunes agriculteurs, structure régionale, est le lieu de socialisation prioritaire - là où les relations se créent - dépositaire d'une culture propre et avec une endogamie de près de 85%. C'est donc dans cette structure, qui prend davantage la forme d'un réseau que d'un territoire, que se maintient le groupe social agricole, en dépit des crises et de la diminution du nombre de ses membres. Les jeunes se rencontrent ainsi, en moyenne, une fois par semaine, lors de fêtes et d'activités, et parcourent fréquemment plus de 150km, aller et retour, pour s'y rendre.

---

<sup>1</sup> MENDRAS, Henri, *La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Paris, Actes Sud – Labor – L'Aire, coll. « Babel », 1991 Il situe la disparition complète des sociétés paysannes en Europe occidentale à la fin des années soixante. Ces sociétés où les paysans étaient majoritaires et dont les collectivités locales vivaient en autarcie se caractérisaient par leur autonomie par rapport à la société englobante, leur stabilité face aux changements, les rapports sociaux interpersonnels. Or, ces caractéristiques ne sont plus celles du monde rural après 1970.

<sup>2</sup> BERGER, Guy, CHASSAGNE, Marie-Elisabeth, « Le rural mort ou vif, à la rencontre des ruralités », Paris, Privat, numéro hors série *Pour*, octobre 1982, p. 21.

<sup>3</sup> Sur le débat autour de la ruralité voir : CHALOPIN, André, « Le rural, cet inconnu », in *Pour*, Paris, L'Harmattan, n°130 / 131, septembre 2001, pp 60-65 ; MOUGENOT, Catherine, MORMONT, Marc, *L'invention du rural, L'héritage des mouvements ruraux (de 1930 à nos jours)*, Bruxelles, Vie ouvrière, 1988 ; LEFEBVRE, Henri, *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1981 ; BODSON, Daniel, *Les villageois*, Paris, L'Harmattan, 1993.

<sup>4</sup> BODSON, Daniel, -Op. Cit.-, p.21.

Dans ce cas, il y a bien coprésence physique des membres, mais, on le voit, même dans la campagne, et au sein du groupe où le lien au territoire est sans doute le plus fort en raison même de la profession, une approche qui voudrait se limiter au territoire passerait à côté de ce qui en fait des enjeux principaux.

### **1.3. Enjeux épistémologiques de la fin du Grand Partage**

L'enjeu d'une ethnologie du proche est-elle simplement d'étendre l'aire de prospection ou la remise en cause est-elle plus radicale ? « *Peut-on se contenter d'ajouter l'Occident (les sociétés contemporaines des Etats-Unis de France, de Grande-Bretagne) au 'reste', sans pour autant modifier la discipline et froisser son amour propre traditionnel ?* »<sup>1</sup>.

Outre les difficultés à mettre en place une véritable ethnologie européenne qui se pense comme une véritable aire culturelle, au même titre que les autres, se posent de sérieuses questions épistémologiques.

#### 1.3.1. Vers une ethnologie européenne ?

Avec le déménagement du Musée des arts et traditions populaires au Bois de Boulogne en 1970 et, un an plus tard, la transformation de la *Revue des arts et traditions populaires* en *Ethnologie française*, le pas est définitivement franchi, en France, vers une ethnologie endotique. Dès le premier numéro de la revue, en effet, Jean Cuisenier veut marquer une rupture avec le folklore en proposant un article qui analyse le modèle élitiste de la danse et non pas seulement ses aspects régionaux ou populaires.

L'ethnologie européenne prend donc forme dans les années 70 et 80 au moment où la discipline se remet également en cause. Au rapatriement de la méthode correspondent des transformations importantes et de nombreux questionnements.

Si l'ambition de l'ethnologie de l'Europe est de prendre sa place au sein du paysage disciplinaire comme une autre aire culturelle, il faut un minimum de consensus sur sa définition, tout comme il faut permettre un dialogue transfrontalier. Or, actuellement,

---

<sup>1</sup> MARCUS, Georges E., « Comment la curiosité anthropologique consomme ses propres lieux d'origine », in *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, p. 148

« *l'ethnologie de l'Europe reste un idéal-type. Les différentes traditions nationales produisent avant tout un savoir enfermé dans les limites des Etats.* »<sup>1</sup>

Une partie de l'Europe, à savoir la Méditerranée, est cependant, depuis les années septante, considérée par les Anglo-saxons comme une aire culturelle. John Peristiany et John Davis se basent, pour cela, sur le paradigme d'une culture particulière, celle de « l'honneur et la honte » où parenté spirituelle, parrainage, compérage se manifesteraient d'une manière particulière. Cette tentative est intéressante en ce qu'elle est le premier essai d'une ethnographie comparatiste. Sa pertinence sera cependant remise en cause.<sup>2</sup>

Mais, le fait que, par ailleurs, les traditions nationales soient relativement distinctes n'est pas le seul problème à l'émergence d'une ethnologie européenne comparative. En effet, si l'on parle d'ethnologie européenne, c'est que l'on suppose qu'il y a des références culturelles communes entre les régions. La question se pose de savoir lesquelles, car si l'Europe se définit comme l'espace de gestation du capitalisme et de l'industrialisation, on est alors confronté à un sérieux problème, ces domaines étant sans doute ceux qui ont été le moins traités. L'ethnologie européenne aurait-elle oublié les questions centrales pour ne s'intéresser qu'aux marges ?

### 1.3.2. Les marges et le centre

#### *a. A la recherche d'un exotisme interne ?*

On l'a vu, lorsque la démarche ethnologique est appliquée à l'Europe, elle est, avant tout, utilisée pour se pencher sur ce qui, ici, correspond le plus à ce qu'elle avait l'habitude d'étudier là-bas.

Ainsi, « *l'ethnologue de l'Europe s'est d'abord donné pour objet les survivances, les traditions, les milieux humains (paysans, artisans) qui relevaient pour elle d'une sorte d'exotisme interne* »<sup>3</sup>. Les premiers sujets interrogés en Europe, de manière ethnologique, ont été ceux qui se révélaient le plus distants de l'observateur : le travail de Jeanne Favret Saada en est un exemple. Il ne s'agit donc pas tant d'aborder le même que d'aborder l'autre chez soi. Tant qu'il en est ainsi, l'ethnologie ne remet donc pas fondamentalement en cause la

---

<sup>1</sup> SEGALLEN, Martine, « Ethnologie française, ethnologies européennes », in *Ethnologie française*, n° XXVII, 1997, p. 372

<sup>2</sup> DAVIS, J., « Méditerranéen (monde) », in -BONTE, Pierre, IZARD, Michel, (sous le dir. de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp. 459-462

<sup>3</sup> AUGÉ, Marc, *Le sens... -Op. Cit.-*, p. 190

séparation, le « Grand Partage » entre « eux » et « nous », elle ne fait qu'en étendre les limites, reprenant à son compte les sujets des études folkloriques.

Bruno Latour critique cette manière de faire de l'ethnologie qui « *n'applique ses méthodes que là où les Occidentaux confondent signes et choses à la manière de la pensée sauvage* ». <sup>1</sup> Or, selon lui, « *en revenant chez eux, les ethnologues ne sauraient se limiter à la périphérie, sans quoi, toujours asymétriques, ils auraient de l'audace pour les autres, de la timidité pour eux-mêmes.* ».<sup>2</sup> En effet, au-delà des mers, l'ethnologie se veut totalisante et, ici, elle semble renoncer à son projet et donc ne pas traiter la société européenne sur le même pied que les autres.

### *b. Crise de l'ethnologie et prise de conscience de l'asymétrie*

La remise en cause de l'ethnologie commence avec la décolonisation, mais prend toute son ampleur dans les années 80, donnant lieu à des questionnements fébriles. Elle se trouve ainsi plongée au sein d'une véritable crise, aggravée par la défaite du socialisme et le triomphe de l'économie de marché, alors que de nombreux pays du Tiers Monde connaissent d'importants désordres. Les courants sont tellement divers que Giddens conclut que l'anthropologie va vers sa dissolution.<sup>3</sup> Affirmation peu étonnante, vu l'ampleur de la remise en cause.

Avec le Postmodernisme américain, influencé par Deleuze, Derrida et Foucault, les monographies sont désormais considérées comme suspectes. Elles ne sont ainsi plus vues comme une source de connaissance objective, mais bien comme le résultat d'une sélection d'observations et d'une mise en forme particulière. L'ethnologie devient avant tout une construction textuelle dont la validité provient de la formation de son auteur. Ce qui revient à dire, que :

*« l'autorité de l'anthropologue occidental découle de la suprématie politique et économique de l'Occident, laquelle est inséparable de la priorité accordée sur le plan épistémologique aux formes de production du savoir élaborées dans le cadre de la tradition intellectuelle occidentale. »<sup>4</sup>*

---

<sup>1</sup> LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai pour une anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire » 1991, p. 136

<sup>2</sup> *Idem* p. 137

<sup>3</sup> GIDDENS, Anthony, « Living in a Post-Traditional society » in LASH, Scott (sous la dir. de), *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Poliy Press, 1994, p. 97 cité par ROBOTHAM, Don, « Postcolonialité : le défi des nouvelles modernités », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp.397.

<sup>4</sup> ROBOTHAM, Don, -*Op. Cit.*-, p. 400

Le Postmodernisme prend ainsi conscience que, s'il existe bien une vérité de l'anthropologie, elle est relative à la société occidentale qui la produit et à l'auteur qui la propose et elle est également limitée, puisqu'elle ne peut être que l'expression complète de la réalité. La modernité ne peut plus, selon Georges E. Marcus, être envisagée au singulier et la différence entre « *eux* » et « *nous* » doit bien, pour lui, être totalement reconsidérée.

*c. Et si l'on appliquait le principe de symétrie ?*

Bruno Latour considère, pour sa part, le Postmodernisme plus comme le symptôme de cette remise en cause que sa solution et est très critique à son égard. Selon lui, ses auteurs n'ont pu se défaire du mode de pensées modernes. Georges E. Marcus et Michael M. J. Fisher, par exemple, dans *Anthropology as Cultural Critique*, prennent certes la mesure des incertitudes tant de l'anthropologie que des sciences en général, mais ne remettent pas en question l'existence d'une réalité objective et tentent au contraire d'ancrer encore un peu plus la discipline dans le rationalisme en lui rendant son rôle de critique de la société occidentale.<sup>1</sup> Or, Bruno Latour, lui, veut participer à une réflexion beaucoup plus radicale.

Selon lui, l'idée même de la rupture postmoderne s'inscrit toujours dans la perspective d'un temps linéaire, moderne. Que la flèche aille vers le progrès ou la dégénérescence, rompre avec le passé, c'est toujours prolonger une vision linéaire ; or, pour lui, c'est une autre perception du temps qu'il faut mettre en œuvre et en finir avec ce « *temps dépassé* ».<sup>2</sup>

Dans son essai « *Nous n'avons jamais été modernes* », il met profondément en question ce qu'il appelle la « *constitution moderne* », à savoir les bases de la société moderne qui suppriment Dieu et séparent nature transcendante et société immanente comme deux principes radicalement distincts.

Or, c'est cette constitution qui a déterminé le rôle de l'ethnologie. Pour les sociétés « *non modernes* », elle peut ainsi s'appliquer à l'ensemble du collectif -construction de la nature et de la société-, mais, ici, elle n'aurait de légitimité que pour parler de la société, de la culture, soit de la moitié de ce collectif -puisque la science est considérée comme étrangère à ce dernier-. Or, lui veut que l'ethnologie soit véritablement symétrisée, s'applique à l'ensemble et aille au bout de sa logique, également en Europe :

*« Afin qu'elle devienne comparative et qu'elle puisse aller et venir entre les modernes et les non modernes, il faut la symétriser. Pour ce faire, elle doit devenir*

<sup>1</sup> ROBOTHAM, Don, -*Op. Cit.*-, p. 400

<sup>2</sup> Il rappelle ainsi que « *le temps n'est pas un cadre général, mais le résultat provisoire de la liaison des êtres. (...) En elle-même, une temporalité n'a rien de temporel. C'est un mode d'arrangement pour lier les événements.* » LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais...*, - *Op. Cit.* -, p. 102

*capable d'affronter non pas les croyances qui ne nous touchent pas directement - nous sommes assez critiques vis-à-vis d'elles - mais les connaissances auxquelles nous adhérons totalement. »<sup>1</sup>*

Une anthropologie symétrique signifie ainsi, pour lui, une anthropologie qui aborde, dans les mêmes termes, la vérité et l'erreur, la production d'humains et de non humains et occupe une position intermédiaire entre *ici* et *là-bas* puisqu'elle ne reconnaît pas une quelconque supériorité aux Occidentaux. Cette anthropologie « *ne compare pas les cultures en mettant de côté la sienne, qui posséderait, par un principe étonnant, l'universelle nature. Elle compare les natures-cultures* ».<sup>2</sup>

Car, pour pouvoir comprendre la construction occidentale du collectif, il faut cesser de penser que nature et société sont totalement séparées et que leur relation n'est marquée que par des influences minimales. Il s'attache ainsi à montrer que les deux formes de gouvernement (la nature et la société) sont liées et que leur séparation (officielle) n'est d'ailleurs possible que par la prolifération d'hybrides, de quasi-objets se situant entre les deux, dont les modernes ne savent quoi faire. Il faut justement les prendre en compte pour comprendre la construction du collectif occidental. Ce faisant, ce qui apparaissait comme extraordinaire dans le modernisme est ramené à un ordinaire et notre rapport aux autres est dès lors remis sur un pied d'égalité : « *Nous ne sommes pas exotiques mais ordinaires. Par conséquent, les autres non plus ne sont pas exotiques. Ils sont comme nous, ils n'ont jamais cessé d'être nos frères* »<sup>3</sup>. En fin de compte, lorsqu'on se penche sur ces hybrides et les réseaux reliant nature et société, on se rend compte à quel point le Grand Partage n'a jamais vraiment eu lieu et combien nous n'avons jamais été tout à fait modernes.

L'enjeu d'une anthropologie symétrique est donc de ne pas se contenter d'étudier les *autres là-bas* et les *autres ici*, mais bien d'étudier également les *mêmes*. La science, l'institution universitaire, deviennent, *de facto*, des objets de recherche possibles pour l'ethnologue et la coupure entre « eux » et « nous » se voit définitivement remise en cause.

#### *d. Ne pas négliger les marges*

En voulant à tout pris appliquer le principe de symétrie - par ailleurs impossible, toute connaissance est toujours une ethno-connaissance -, il ne faudrait pas aboutir à une ethnologie

---

<sup>1</sup> LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais...*, - *Op. Cit.* -, p. 125

<sup>2</sup> *Idem*, p. 131

<sup>3</sup> *Idem*, p. 173

qui finisse par négliger les marges. Au contraire, puisque c'est de là, souvent, que naissent les nouveautés et les dynamiques qui bouleversent parfois l'ensemble. Ainsi,

*« ce qui est marginal sur un plan ne l'est pas sur l'autre (...) ; et ce qui est marginal à un moment peut ne pas l'être à un autre (...). L'un des mérites de la méthode ethnologique n'est-il pas de refuser la loi des pourcentages trompeurs et des moyennes nivelantes ? »<sup>1</sup>*

Ainsi Marc Augé montre combien les prophétismes africains - problématique qui aurait pu sembler périphérique face à la mondialisation - étaient pourtant bien plus qu'une réaction à la diffusion des religions du livre et peuvent être considérés comme de véritables mouvements d'anticipation de notre réalité actuelle :

*« L'intuition de l'institution prophétique a été de percevoir, au-delà de l'impact colonial, les dimensions constituées de la crise qu'instaurait l'ouverture brutale au monde extérieur dont cet impact était le ressort »<sup>2</sup>*

Selon lui, les pays colonisés ont ainsi vécu d'emblée plus totalement les conséquences des transformations de ce qu'il nomme la *surmodernité* : accélération du temps (annonce de l'imminence de la fin du monde), de l'espace (voyages du prophète) et individualisation (un recours individuel au guérisseur, au sein d'un « *parcours thérapeutique* » complexe).

Une ethnologie de la contemporanéité doit donc prendre en compte autant les marges que le centre, d'autant plus que, comme pour les prophétismes, celles-ci « *lui permettent d'éclairer d'un jour nouveau la modernité industrielle dans ce qu'elle a de plus central.* »<sup>3</sup>

### 1.3.3. De l'uniformisation aux dynamiques culturelles

Le retour de l'ethnologie en Occident s'accompagne également de la transformation, là-bas, des sociétés étudiées par l'ethnologie, contribuant à invalider toute frontière épistémologique. Les dynamiques sociales contemporaines et les restructurations culturelles ont donc lieu de part et d'autre de l'ancienne frontière.

En effet, si la mondialisation diffuse partout le mode de vie occidental, diffusion n'est pas conversion totale. En effet, les groupes et les cultures, s'ils ne se maintiennent pas à l'identique font souvent preuve d'une étonnante dynamique.

---

<sup>1</sup> DELAPORTE, Yves, « L'objet et la méthode, Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine », in *L'Homme*, n°XXVI, janvier-juin, 1986, p. 158

<sup>2</sup> AUGÉ, Marc, *Pour une anthropologie...*, -Op. Cit.-, p. 149

<sup>3</sup> KILANI, Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992, p. 41

### a. *Prise en compte du changement*

La mélancolie et le désir de protéger ce qu'il reste de différences est une attitude courante : Levi Strauss, prenant conscience que « ses » sauvages ne pourront sans doute pas le rester très longtemps, voudrait « *limiter les communications entre les cultures* » afin de tenter d'enrayer l'uniformisation.

Les processus de changement n'ont intéressé que tardivement les ethnologues, particulièrement en France où, avec l'influence du structuralisme, ils s'étaient avant tout intéressés aux invariants. Aux Etats-Unis et en Angleterre, par contre, les « *processus d'acculturation* » font l'objet d'études depuis les années trente.

Georges Balandier, en 1955, avec *Sociologie des Brazzavilles noirs*<sup>1</sup>, appréhende les processus de transformation et il est tout à fait intéressant de noter que, ce faisant, il ne reprend par le terme d'ethnologie pour qualifier son ouvrage. Par la suite, Roger Bastide s'est également penché sur la dynamique culturelle, en étudiant le phénomène syncrétique à Bahia.<sup>2</sup>

### b. *Pluralité culturelle et modifications socio-économiques*

Chaque groupe s'intègre de manière particulière et non univoque à l'économie de marché ; il s'approprie également, à sa manière, les apports techniques et technologiques de l'Occident. L'absence d'un développement linéaire et d'une conversion totale à la modernité interroge l'ethnologue. De plus, l'anthropologie du développement et du changement social se révèle d'une importance capitale pour la compréhension des enjeux actuels des interventions dans les pays pauvres.

Pour Don Robotham, il est urgent de prendre en compte les « nouvelles modernités » comme l'Asie :

« *La transformation radicale des relations entre les sociétés et au sein de celles-ci est source, pour l'anthropologie, de nouveaux défis et de nouvelles chances, (...) de nouveaux défis pour toutes les sciences sociales qui avaient considéré comme allant de soi que 'modernisation' égale 'occidentalisation'.* »<sup>3</sup>

Dans la même idée, Pierre-Joseph Laurent, avec la notion de « modernité insécurisée »<sup>4</sup>, rappelle que ces mêmes apports occidentaux ne permettent pas une transition claire et facile.

<sup>1</sup> BALANDIER, Georges, *Sociologie des Brazzavilles noirs*, Paris, Colin, « Cahier de la Fondation nationale des sciences politiques », 1967

<sup>2</sup> BASTIDE, Roger, *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2000

<sup>3</sup> ROBOTHAM, Don, -*Op. Cit.*-, p. 396

<sup>4</sup> Voir : LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, Khartala, 2003

Ceux-ci créent, au contraire, une crise en remettant en cause la société traditionnelle sans pouvoir rompre totalement avec elle. S'il y a bien un désir de rupture, caractéristique de l'idée de modernité, celle-ci n'est pas complète et débouche sur une situation originale.

Pour sa part, Arjun Appadurai parle de « mondialisation vernaculaire ». Les groupes sociaux (qu'il nomme ethnoscares), se construisent un imaginaire au travers des flux médiatiques. La culture se trouve ainsi au centre de la mondialisation en tant que dimension importante des phénomènes sociaux, située et concrète : c'est là que se déploient les différences qui constituent l'identité du groupe.

La mondialisation et la modernisation ne sont donc pas des phénomènes linéaires, menant irrémédiablement vers une uniformisation totale - telle que le prédisait, par ailleurs, le paradigme évolutionniste - mais des phénomènes générateurs de nouvelles dynamiques et de nouvelles altérités, tant en Europe, qu'ailleurs.

#### **1.4. Réflexions autour de l'objet de l'ethnologie et de sa délimitation**

Née d'un « Grand Partage », l'ethnologie, en se penchant sur la société qui l'a fait naître, en remet en cause la validité. L'étude du monde urbain l'oblige à revoir ses méthodes et son angle d'approche. Ce faisant, elle s'éloigne un peu plus de son objet traditionnel pour s'affirmer comme l'étude de la modernité. Etudier tous les groupes de la même manière devient l'enjeu d'une ethnologie qui tente véritablement de se débarrasser de ses présupposés modernistes et évolutionnistes.

##### 1.4.1. Contre une définition par l'objet...

Certains, comme Testard, voudraient encore définir l'ethnologie à partir d'un objet, quitte à en faire de l'ethnohistoire. Selon lui, puisque l'adéquation entre méthode (l'observation participante) et objet (les sociétés sans écriture qui motivaient le recours à la méthode) ne peut être maintenue, il faut que la discipline choisisse la voie qu'elle va suivre : soit elle maintient son objet et se reconvertisse entièrement en ethnohistoire, soit elle maintient sa méthode et elle se redéploie sur un nouveau terrain. Pour lui, la voie à suivre est la première : sans quoi, l'ethnologie risque de se perdre.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> TESTARD, Alain, « L'objet de l'anthropologie sociale », in *L'Homme*, n°XXVI, janvier-juin, 1986, pp. 139-142.

Certes, si cette voie n'a pas à être abandonnée - l'anthropologie en tant que science comparative et générale de l'homme doit se baser sur les monographies produites avant la disparition massive des sociétés traditionnelles et l'ethnohistoire est elle-même une sous-discipline riche - déclarer le corpus ethnologique clos et refuser de se pencher sur les nouvelles formes d'altérité serait faire preuve d'un aveuglement irrecevable et d'un ethnocentrisme inadmissible. Par quels critères, d'ailleurs, peut-il définir l'objet de cette ethnologie, si ce n'est pas la tautologie qui consisterait à dire que l'anthropologie doit étudier les sociétés qu'elle a eu coutume d'étudier ? Gérard Lenclud montre en effet très bien que ni le terme « sans écriture » ni celui de « sans Etat » et encore moins celui de « simple » ne permettent de placer des limites claires, tout au plus ces distinctions ont-elles une valeur heuristique.<sup>1</sup>

Je pense, pour ma part, que c'est dans la seconde voie que l'ethnologie doit, sans renier le passé, affirmer ses spécificités. C'est en effet sa méthode et sa relation à l'altérité qui en font la spécificité dans le champ des sciences humaines. Ainsi, utiliser la méthode de l'observation participante n'est pas un choix par dépit, mais bien une volonté d'approcher l'autre au plus près, dans une démarche véritablement compréhensive et qui permette une co-construction du savoir.

Par ailleurs, la diffusion du mode de vie occidental n'a pas signifié la disparition des différences. Ainsi, l'ethnologie ne peut se définir par son application à un type précis de société qui serait - par essence- de son seul recours : la catégorie de l'autre ne constitue pas une définition substantielle. On ne voit pas en quoi, d'ailleurs, les constitutions identitaires actuelles se révéleraient moins dignes d'intérêt que celles qui les ont précédées.

En prônant une ethnologie d'urgence des mécanismes de production d'identité, Marc Augé affirme d'emblée l'intérêt de l'ethnologie dans la société contemporaine. Comprendre le fonctionnement de ces nouveaux groupes est en effet capital : « *De l'ethnologie aujourd'hui et chez nous, je me hasarderai à dire qu'elle est, encore plus qu'une possibilité, un devoir* »<sup>2</sup>. Plus qu'une reconversion qui risquerait de fourvoyer l'ethnologie, comme le craint Testart, une anthropologie prospective est une nécessité.

---

<sup>1</sup> Voir : LENCLUD, Gérard, « Le Grand Partage... » -Op. Cit.-

<sup>2</sup> AUGÉ, Marc, *Le sens des autres...*, -Op. Cit.-, p. 86

#### 1.4.2. ...Pour une définition par sa délimitation

Si l'ethnologie ne se définit pas par un objet fixe, elle garde néanmoins ses spécificités liées à son appréhension traditionnelle des groupes non occidentaux. Le micro, le local reste bien le sujet de prédilection de l'ethnologue. En ce sens, c'est son angle d'approche qui est spécifique, non son objet :

*« S'adapter aux changements d'échelle, ce n'est pas cesser de privilégier l'observation de petites unités, mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer de les reconstituer. »<sup>1</sup>*

Le local n'est en effet pas secondaire dans la mondialisation puisque : *« la réalité effective d'un univers global est toujours locale et renvoie à la capacité que possèdent les groupes de population à s'inventer des modalités inédites 'd'être au monde' »<sup>2</sup>*. C'est sous cet angle que l'ethnologie s'affirme véritable comme une étude des phénomènes contemporains.

---

<sup>1</sup> AUGÉ, Marc, *Pour une anthropologie...*, -Op. Cit.-, p. 178

<sup>2</sup> LAURENT, Pierre-Joseph, « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest. Aux frontières de la théorie et des conventions, l'anthropologie prospective ? » in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 101-124, p. 102.

**DEUXIÈME PARTIE. RENVERSEMENT DE PERSPECTIVE : L'ALTÉRITÉ COMME MÉTHODE ET ÉPISTÉMOLOGIE. QUELQUES RÉFLEXIONX THEORIQUES.**

L'ethnologie n'a donc pas à être définie comme la science des autres entendus en tant qu'objets spécifiques ; elle se penche désormais tout autant sur les sociétés traditionnelles amazoniennes que sur la science et les milieux urbains occidentaux.

Cependant, je voudrais montrer qu'il est tout à fait justifié de continuer à garder une définition qui laisse une large place à la notion d'altérité. Cette perspective se retrouve en fait chez de nombreux auteurs, de manière plus ou moins systématisée. Comme c'est le cas chez Michel Agier :

*« Etre ethnologue, c'est un regard et une manière d'être. C'est la démonstration vivante que l'altérité n'est pas la supposée différence absolue des peuples lointains, pas une « vérité » établie dans l'ordre social mondial et dont les « preuves » seraient à rechercher, par exemple, dans la langue, la couleur de peau ou les croyances différentes. Au contraire, le métier des ethnologues montre que l'altérité est une attitude épistémologique réversible, un jeu de distanciation intellectuelle. C'est une place relative que chacun peut adopter, nous mêmes envers les autres, tout comme à notre égard ceux que nous rencontrons et découvrons »<sup>1</sup>*

L'altérité doit rester, je pense, une notion clé de l'ethnologie, mais pas entendue en tant que différence objective fixe, mais en tant que mouvement, dynamique à la fois méthodologique et épistémologique.

La base méthodologique de l'ethnologie, l'observation participante, conduit le chercheur à une position dialectique d'éloignement et de rapprochement par rapport au groupe qu'il étudie et dont chacune des phases est révélatrice du rapport à l'autre et de sa portée heuristique.

Enfin, la validité du discours ethnologique est également fonction de la relation entre le chercheur et ceux qu'il étudie et de la manière dont il aura pu les laisser exprimer leur altérité.

---

<sup>1</sup> AGIER, Michel, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'Oeil Neuf, 2004, p. 106

## 2.1. L'altérité comme méthodologie : l'observation participante

La méthode de l'observation participante, comme la définit Bronislaw Malinowski dans les années 20 est devenue non seulement la méthode principale de l'ethnologie, mais aussi ce qui la définit par rapport aux autres sciences sociales.

Le savoir ethnologique se construit ainsi sur base d'un aller et retour entre l'ailleurs que constitue le monde de l'autre et l'ici qu'est l'espace social et culturel originaire du chercheur.

Tvetan Todorov en parle dans les termes d'un double éloignement -rapprochement : tout d'abord un éloignement du chercheur de son lieu, pour se rapprocher de celui de l'Autre ; ensuite, en sens inverse, un éloignement de ce dernier afin de prendre le recul nécessaire à l'élaboration théorique et un rapprochement de son propre lieu d'origine sur lequel il peut, grâce à son parcours, poser un regard neuf. Ces étapes doivent, bien entendu, être comprises dans des termes heuristiques et non comme un parcours linéaire.

Une telle systématisation permet avant tout de rappeler que la dialectique du même et de l'autre est en œuvre dans chacune des étapes de l'ethnologie.

### 2.1.1. Premier éloignement : se questionner et prendre de la distance

Le premier mouvement d'éloignement correspond à une distanciation de son propre univers, porteuse d'un questionnement sur soi et sur l'autre. Ainsi, pour Michel Agier :

*« Il n'y pas d'ethnologue sans un départ, ne serait-ce que pour sortir de chez lui et aller voir le monde, qui commence tout près, au-delà du cercle privé, de la maison, des sentiments filiaux, amoureux, fraternels. Prendre ses distances avec ce qui a façonné son « soi » est le tout premier pas. On ne se rend pas compte alors combien ce moment est fondateur, puisque c'est dans cet éloignement de soi que se créera la relation avec ceux qui sont encore inconnus et qui deviendront suffisamment proches, un jour, pour que la connaissance naisse de cette rencontre. »<sup>1</sup>*

#### a. Une vocation ethnologique

Naîtrait-on ethnologue ? Pour Michel Agier, Claude Lévi Strauss, Mike Singelton et Sophie Catarini, le métier est, en tout cas, si pas une vocation, une manière d'interroger le

---

<sup>1</sup> AGIER, Michel, *La sagesse... -Op. Cit.-*, p. 15

monde qui se développe sur un questionnement préalable à la formation :

*« On n'est pas anthropologue par accident, la quête d'identité est d'abord individuelle, profondément ancrée dans une problématique personnelle qui conditionne toutes les phases de la démarche et dont l'archéologie est à chercher bien en deçà de la première expérience de terrain. »<sup>1</sup>*

C'est dans cette faille, ce décalage face à soi-même que le chercheur possède - que ses années de formation ne font que renforcer en lui montrant en quoi le monde qui l'entoure n'est pas évident, mais construit - que l'Autre pourra, sur le terrain, trouver sa place.

Les motivations qui poussent l'ethnologue à choisir l'un ou l'autre terrain méritent d'être envisagée et questionnées (comme le fait Georges Devereux)<sup>2</sup>, sans les considérer comme des paramètres subjectifs à supprimer, mais bien comme les conditions de possibilité même du savoir.

#### *b. Etudier son propre univers, commencer par une distanciation*

La distanciation ne doit cependant pas être entendue dans un sens géographique ni même nécessairement social - l'ethnologue peut très bien se pencher sur les problématiques proches de lui -, mais comme un positionnement, une volonté de méthode : il faut, pour pouvoir observer, mettre à distance, considérer comme autre ce qui aurait pu paraître comme trop évident s'il n'avait été vu que de l'intérieur.<sup>3</sup> Pour l'ethnologue, le fait d'être « autre » par rapport au groupe n'est donc pas tant une obligation a priori qu'une obligation de méthode.

#### 2.1.2. Premier rapprochement : devenir soi-même un autre

Du départ naît un rapprochement : tout le travail du terrain va consister pour l'ethnologue à tenter de se rapprocher de l'autre, de tenter de le comprendre en l'éprouvant en lui-même.

La confrontation au monde de l'autre doit permettre de percevoir celui-ci dans toute sa complexité et d'éviter de ne saisir que le superficiel, car « *observer n'est pas la même chose*

<sup>1</sup> CATARINI, Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2004, p. 5

<sup>2</sup> DEVEREUX, Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1980

<sup>3</sup> Pascale Jamouille, par exemple, nous expliquait, lors de la séance d'anthropologie politique qu'elle a dirigée, que c'était le détour par la parenté africaine, notamment, qui lui avait permis d'envisager les autres types possibles de parenté en Europe et de ne pas se borner, dans son analyse, à considérer dans les cités de la région de Charleroi, le modèle père - mère - enfants comme le seul possible.

*que de regarder ou de voir... on observe pour voir ce que l'on ne verrait pas si l'on n'observait pas* »<sup>1</sup>. Le temps est alors un facteur-clé. Avoir le temps signifie recueillir des données, mais aussi laisser la place à l'imprévu, l'inattendu : la présence sur le terrain de manière prolongée devient ainsi le gage de validité du savoir.

Ce rapprochement vécu fait de l'ethnologue son propre dispositif d'enquête. Ainsi, si, dans les sciences dures, les chercheurs peuvent se réfugier derrière leurs dispositifs expérimentaux et leurs instruments de calcul pour se justifier d'une objectivité, cette possibilité n'est pas accordée à l'ethnologue. Il n'est pas seulement celui qui recueille des faits, mais aussi « *celui qui doit être capable de vivre en lui les tendances principales de sa société* »<sup>2</sup> et il est donc directement confronté au monde de l'autre. Cette confrontation se révèle éprouvante à la fois physiquement (maladies, malaises...) et psychologiquement (la distance lui fait craindre pour sa mère, se souvenir de ses amours).

Ainsi, Malinowski ne nous a pas transmis que son magistral ouvrage « *Les argonautes du Pacifique Occidental* », il nous a aussi laissé (même si c'est malgré lui) son journal de terrain et c'est là que la méthode prend toute sa profondeur en tant qu'expérience personnelle. Car, en plus du fait que certains terrains comportent des risques pour le chercheur, notamment en raison des conditions sanitaires ou politiques, le terrain est toujours une expérience physique, vécue au travers de tous les sens. Le corps est ainsi mis à l'épreuve de l'autre tant par la nourriture, les conditions climatiques que le rythme de vie ou les règles de communication interpersonnelle. C'est en cela qu'il s'agit d'un véritable rapprochement : l'altérité est éprouvée.

Sophie Caratini met en évidence combien cette expérience et l'état de dépendance du chercheur par rapport à ses hôtes se rapprochent d'un retour en enfance, et cela d'autant plus lorsque l'ethnologue se trouve au milieu d'un groupe dont il ne connaît pas la langue. Cette expérience a, pour elle, une valeur heuristique :

*« L'ouverture mentale que recèle l'anthropologie vient de ce qu'elle ne s'exerce pas en premier lieu sur des idées, mais qu'elle oblige l'individu à retourner au stade émotionnel en le mettant dans une structure physique totalement inédite, donc dominée par l'étonnement : idéalement, plus rien ne correspond à rien »*<sup>3</sup>

Cette confrontation et la violence qu'elle recèle parfois, est, selon elle, un des non-dits majeurs de l'anthropologie, trop souvent construite, a posteriori, comme un édifice lisse dont

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, cité par AFFERGAN, Francis, *Exotisme et altérité*, Paris, P.U.F., coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1987, p. 139

<sup>2</sup> LAPLANTINE, François, *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996, p. 20

<sup>3</sup> CATARINI, Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2004, p. 31

le vécu du chercheur est soigneusement extirpé. La question de l'expérience personnelle devrait en effet pouvoir trouver sa place au sein de la discipline, sans se complaire dans une contemplation de soi, mais en admettant d'emblée la subjectivité comme base de la construction du savoir ethnologique et en se livrant, dès lors, à une autocritique éclairée.

### 2.1.3. Deuxième éloignement : la distanciation de l'autre et de soi-même

Dans le moment suivant, il s'agit, pour l'ethnologue, de reprendre ses distances par rapport au groupe qu'il étudie, afin de lui permettre de traiter ses données et d'élaborer un discours cohérent.

Cependant, devenu lui-même un des autres qu'il voulait appréhender, il se trouve dans une position de l'entre-deux et son identité est particulièrement fragile. Selon Tzvetan Todorov, le chercheur n'évite le délire schizoïde que parce qu'il cherche un sens commun à ses deux expériences. Sans cela, la position de l'entre-deux serait insoutenable. L'expérience de l'autre doit pouvoir faire sens ici.

Revenir ne signifie évidemment pas couper les ponts avec le groupe que l'on a étudié, mais être conscient des raisons qui avaient poussé à l'intégration, à savoir la volonté de compréhension et d'écriture. Comme le note Sophie Caratini, nombreux sans doute -mais il est très difficile de savoir combien- sont les ethnologues qui ne sont pas revenus de leur terrain et se sont intégrés à leur groupe au point de ne plus pouvoir en parler. C'est un choix personnel possible, mais, dès lors, celui qui le pose cesse d'être ethnologue. Tous les cas ne sont cependant pas aussi extrêmes et il existe des exemples d'intégration qui ne se sont pas soldés par une incapacité de parole.

Le problème du retour, de la distance à pendre par rapport à son terrain est d'autant plus aiguë lorsque celui-ci est proche.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Pour ma part, l'après-terrain s'est révélé particulièrement difficile à gérer. Durant six mois, j'ai donc étudié la Fédération des Jeunes agriculteurs dans le Condroz et la Hesbaye, participant tant aux activités syndicales qu'aux activités festives. Or, les membres de la Fédération ayant le même âge que moi et certains étant des amis de longue date, pour beaucoup d'entre eux, il semblait logique, qu'une fois intégrée comme c'était le cas, je devienne membre à part entière du groupe (avec ce que cela aurait supposé au niveau matrimonial). Après la fin de mon travail, mon absence lors de certains événements m'était souvent reprochée, voire considéré comme une trahison (« *tu ne t'intéressais donc à nous que pour ton étude* », etc) ; alors que, lorsque j'étais présente, je ne savais plus quel était mon rôle et ma place. Je prenais ainsi conscience que, bien que j'ai fait tant d'efforts pour appartenir à ce groupe, il n'était pourtant pas « mon » groupe, celui qui définissait mon identité. J'y étais et je devais y rester une observatrice étrangère. Or, la fin de mon travail me mettait dans une situation particulièrement indéfinie. La solution, pour moi, a été une prise de distance plus forte - pour un temps au moins - avant de pouvoir retourner sur le terrain sans en subir les pressions.

Dominique Camus, par exemple, travaillant sur les guérisseurs de Haute Bretagne, sa région natale, se trouve dans une situation problématique au moment de publier sa recherche. En effet, il a mené une recherche participante, au sens où il a, non seulement assisté aux séances de guérison, mais a aussi lui-même été « mis dans le secret » et a acquis des dons. Or, le problème est qu'une fois dans le secret, il n'est pas sensé révéler les formules (si ce n'est à celui à qui il le transmettra pour la perpétuation). Il se trouve alors bloqué : le terrain lui échappe au moment même où il y a accès. Il hésite de nombreuses années avant de publier et ne le fait qu'après s'être assuré auprès de plusieurs leveurs de maux que la seule possession de la formule ne suffit pas (il faut en plus que le don soit donné de personne à personne) et que sa divulgation ne la rend pas inopérante. Il se trouve en fait coincé entre deux déontologies : celle des leveurs de maux et celle des ethnologues et cherche une voie moyenne.

De même, Pierre Bourdieu, ressent ce qu'il peut y avoir de « trahison » à parler de ses anciens compagnons de classe dans son étude sur le célibat agricole en Béarn :

*« La retenue objectiviste de mon propos tient sans doute pour une part au fait que j'éprouve le sentiment de commettre quelque chose comme une trahison - ce qui m'a conduit à refuser jusqu'à ce jour toute réédition de textes que la publication dans les revues savantes à faible diffusion protégeait des lectures mal attentionnées ou voyeuristes »<sup>1</sup>.*

Pour lui, le problème se pose dans l'écriture et sa solution a été de mettre le plus à distance possible l'implication émotionnelle de sa recherche et d'en limiter la diffusion.

#### 2.1.4. Deuxième rapprochement : soi-même un autre

Le deuxième mouvement de rapprochement ramène l'ethnologue dans son univers social. La rencontre avec l'autre, en distanciant l'ethnologue de son propre univers rend ainsi possible, en quelque sorte, une nouvelle rencontre avec sa propre culture : « *dans le même temps où l'ethnologue saisit autrui dans sa réalité exotique, il se saisit aussi lui-même comme un autre* ».<sup>2</sup> L'ethnologue, plongé au cœur du monde de l'autre, peut se prévaloir de ce que Schütz appelle le privilège de l'étranger : le monde entier étant désormais pour lui comme une terre d'exil, puisque, par le recul acquis, les comportements les plus habituels se voient dépouillés de leur évidence.

<sup>1</sup> BOURDIEU, Pierre, *Le bal...*, -Op. Cit.- p. 12

<sup>2</sup> AFFERGAN, Francis, *Exotisme et altérité*, Paris, P.U.F., coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1987, p.134

Oser déclarer « *en quoi l'autre pourrait être une source d'inspiration pour tout le monde* » est aussi, pour Mike Singleton, le pari d'une anthropologie prospective<sup>1</sup> ! Ainsi, « *une anthropologie prospective reviendrait peut-être (...) à nous saisir nous-même à travers les rencontres des autres dans l'unité de l'espèce humaine.* ».<sup>2</sup> Poser un regard sur le proche et prendre la parole ici est donc une possibilité pour l'ethnologue.

## **2.2. L'Altérité en tant qu'épistémologie : la place de l'Autre**

Non seulement, d'une part, on peut dire que la dialectique entre le même et l'autre se trouve à la base de la méthodologie de l'ethnologie, mais elle se trouve aussi à la base de son épistémologie. La place accordée à l'autre, sa pleine compréhension, sans qu'il ne soit réduit à n'exister qu'au travers de nos propres catégories, est l'enjeu même qui définit la validité du savoir en ethnologie.

### 2.2.1. Rencontrer l'autre

La première phase du savoir ethnologique, le terrain, est le moment physique de confrontation à l'autre et le défi, pour l'ethnologue, de le laisser s'exprimer pleinement.

#### *a. L'ethnologue, cet exote ?*

L'exotisme, tel qu'en parle Victor Segalen est sans doute une des meilleures manières qu'il soit de parler de la rencontre telle qu'elle devrait avoir lieu en ethnologie. Son exotisme n'a rien d'un tropicalisme, il se confond davantage avec la notion même d'Altérité. Selon lui, il faut laisser à l'autre toute sa force. Si le voyage est, pour lui, le meilleur subterfuge pour entrer en contact avec lui, l'exotisme géographique n'est pas la seule forme possible de rencontre avec l'autre. L'exote tel qu'il le souhaite peut donc s'ériger comme modèle même de l'ethnologue contemporain : il est le voyageur qui saura prendre le temps de percevoir la différence qui le sépare de l'autre et tentera de le comprendre sans le réduire ni l'instrumentaliser.

Dans son ouvrage *Exotisme et altérité*, Francis Affergan prend également position pour cette forme d'anthropologie qui ne réduise pas l'autre à une somme de différences, mais lui

---

<sup>1</sup> SINGLETON, Michael, « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative, en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'anthropologie prospective », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, p. 36

<sup>2</sup> DOUTRELOUX, Albert, « Anthropologie sans frontières », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, p. 10

laisse toute la place pour exprimer son étrangeté. Il sépare ainsi deux démarches : la première laissant la place à l'interlocuteur -quitte à empêcher même, parfois, de parler-, la seconde le réduisant à une série de différences mesurables, comparables -telle que l'ethnologie s'en est définie la mission depuis le XIX<sup>e</sup> siècle-. Cette classification, cette tentative d'objectivation n'est en effet pas neutre et s'inscrit dans un projet colonialiste et possesseur.

### *b. Altérité et état de choc*

Laisser la place à l'altérité n'est cependant pas si évident : le choc provoqué par la rencontre empêche parfois toute compréhension.

La rencontre de Christophe Colomb avec les amérindiens est paradigmatique de ce choc, elle est d'ailleurs plus une collusion qu'une rencontre. Incapable d'exprimer la différence qu'il perçoit, celui-ci se focalise sur des détails -tels que la nudité-. Il est ainsi incapable de tout relativisme et, comme le met en évidence Tzvetan Todorov,<sup>1</sup> il n'appréhende l'autre que par rapport à ses grilles de lecture. Il ne peut pas concevoir, par exemple, qu'une langue puisse être autre qu'une correspondance de l'espagnol. Quant à sa manière d'aborder les indiens, elle est sans nuances et il passe de l'image « bon sauvage » à celle du « sale chien ».

Le choc de l'altérité n'est donc pas garant de la compréhension. Cependant, pour Francis Afférgan, il est possible de tirer parti des ses propriétés heuristiques. En conservant la conscience de ce choc, l'ethnologue évite la réduction de l'autre à son propre système de pensées, se contentant de le faire entrer dans ses propres catégories au lieu de les lui laisser construire. C'est également ce contre quoi Mike Singleton met en garde lorsqu'il exprime, métaphoriquement par des triangles et des carrés, le danger de n'appréhender l'autre qu'à partir de son propre point de vue. Les deux mondes doivent d'abord être pensés comme radicalement divers.<sup>2</sup>

Selon Francis Afférgan, c'est en basant sa recherche sur le dialogue et la co-construction que l'ethnologie trouve sa validité : « *seule la relation est capable de légitimer épistémologiquement la position de l'anthropologue et de l'objet étudié* ». <sup>3</sup> Ce n'est que dans le chiasme qui fait de l'ethnologue l'objet de l'interrogation des personnes qu'il interroge que prend sens l'expérience ethnologique. Elle est interlocution et dialogue :

*« L'autre est autant indescriptible qu'il est sujet au discours et au dialogue. La relation de réciprocité que tisse une telle expérience est la seule qui puisse valider la*

<sup>1</sup> Voir : TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982

<sup>2</sup> SINGLETON, Mike, « De l'épaississement... », -Op. Cit.-

<sup>3</sup> AFFÉRGAN, Francis, *Exotisme...* -Op. Cit.-, p. 271

*démarche ethnologique, car dans le même temps où l'ethnologue saisit autrui comme réalité exotique, il se saisit aussi lui-même comme un autre. »<sup>1</sup>*

Dans cette logique, il refuse toute volonté de scientificité de l'ethnologie qui la réduirait à n'être la parole que d'un seul groupe, celui qui, justement, produit cette science qu'il prétend universelle. Il est partisan d'une ethnologie de la « présentation », de la rencontre plus que de la « représentation ». Seul le « parler à », permet de justifier le « parler de ». L'autre prend une place en tant que destinataire même du discours anthropologique : « *si tout homme est un être-pour-autrui, pourquoi l'anthropologue ne serait-il pas un être-avec-autrui ?* »<sup>2</sup>

Au moment de la rencontre de l'autre, l'appréhension de la distance qui le sépare de l'univers de l'ethnologue peut parfois mener à une totale impossibilité de parole, cette traduction est pourtant l'objectif de toute ethnologie. Mais ce choc de l'altérité, s'il est géré, autorise une compréhension plus complète.

### *c. Altérité et terrains proches*

Dans les terrains proches, considérer l'altérité signifie pouvoir « *considérer ses voisins comme des Papous* »<sup>3</sup> c'est-à-dire ne pas se laisser piéger par l'apparente évidence de leurs actions et pensées. Cet exercice est évidemment d'autant plus difficile que l'autre est proche. Il faut d'autant plus d'attention :

*« Ce qui caractérise la question de l'autre dès lors qu'elle se pose pour une ethnologie de l'ici et du maintenant et que cet autre-là manque sérieusement d'exotisme ; il se dérobe au regard et devient paradoxalement invisible. »<sup>4</sup>*

Cependant, le défi est le même. Pierre Bourdieu, dans *La misère du monde*<sup>5</sup>, parle ainsi de l'entretien comme d'un exercice spirituel où le chercheur doit viser une véritable conversion au regard d'autrui.

### 2.2.2. Parler de soi, parler de l'autre, l'intersubjectivité de l'écriture

La question de l'altérité n'est pas limitée à la présence sur le terrain, elle se pose également au sein des textes qui résulteront de cette expérience.

<sup>1</sup> AFFERGAN, Francis, *Exotisme... -Op. Cit.-*, p. 134

<sup>2</sup> *Idem*, p. 223

<sup>3</sup> Pour reprendre la formule de Mike Singleton

<sup>4</sup> SEGALIN, Martine, *L'autre...*, -Op. Cit.-, P. 54

<sup>5</sup> BOURDIEU, Pierre, *La misère du Monde*, Paris, Seuil, coll. « Points », n°466, 1993

L'ethnologue doit ainsi décider autant de la place qu'il accordera à l'autre en tant qu'énonciateur que de celle qu'il laissera à son propre « je ». Ne pas se contenter d'une position de méta-narrateur extérieur, c'est aussi reconnaître l'enjeu de l'altérité.

#### a. *Ecrire l'Autre*

Avec le courant postmoderne et l'anthropologie interprétative, la discipline prend conscience de l'importance de son discours et de la mise en forme de celui-ci. Il a en effet un pouvoir exorbitant :

« *La monographie de terrain a véritablement le pouvoir de transfigurer l'autre, d'en inventer la silhouette 'noble' ou féroce, 'pacifique' ou 'guerrière', 'aimable' ou 'antipathique'. L'anthropologie fabrique puis met en circulation des images sur les cultures ou les peuples qui deviennent, avec le temps, partie prenante de la culture de l'Occidental moyen et les lieux communs de la curiosité pour l'ailleurs.* »<sup>1</sup>

Par ailleurs, Clifford Geertz, avec *Ici et Là-bas*, montre qu'il ne faut pas considérer que le terrain, seul, est problématique et qu'il est le seul moment de l'élaboration du savoir qu'il faille mettre en question. Selon lui, il faut considérer l'anthropologue comme un auteur, car c'est par sa plume qu'il parviendra ou non à convaincre ses lecteurs de la pertinence de ses analyses.

Ruth Benedict, par exemple, s'emploie à faire apparaître la culture de l'autre comme logique et sans détours et la sienne comme bizarre et arbitraire. Avec un ton sec et résolu, elle défend une seule idée de base, à savoir la répartition des cultures en deux groupes : apolliniennes et dionisiaques et met en cause sa propre société, renouant avec « *la-science-au-service-de-la-nation* »<sup>2</sup>. De la sorte, sa stratégie textuelle se rapproche de celle de Swift ou de Montesquieu.

Si, longtemps, le style de la monographie a été celui d'un monologue où un « je témoin » transmettait un savoir semblant provenir uniquement de lui ; désormais, cette position narrative ne semblait plus admissible. Avec l'ouvrage collectif, *Writing culture*, la monographie devient suspecte, elle n'est plus considérée comme une source de connaissance objective, mais comme le résultat de sélections et d'une mise en forme artificielle. Ainsi, ce « *monologue* » apparaît comme une usurpation de pouvoir, de la part d'un représentant de l'Occident qui prétend, de surcroît, à l'objectivité de son discours.

<sup>1</sup> KILANI, Mondher, *L'invention de l'autre, Essai sur le discours anthropologique*, Payot, 1994, p. 70

<sup>2</sup> Voir : GEERTZ, Clifford, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996

Pour contourner ce problème, Michael M.J. Fischer propose que les auteurs adoptent un style dialogique qui rende compte de la pluralité des points de vue. Cette forme de postmodernisme modéré entend, ce faisant, sauver la rationalité du discours anthropologique. Mais, ajouter d'autres voix au texte ne change pas fondamentalement le problème puisque l'ethnologue garde tout de même la fonction du « *chef d'orchestre* ». Stephen Tyler, partisan d'une version plus dure du Postmodernisme, la critique d'ailleurs comme une forme de « *monologue travesti en dialogue* » et propose de tourner le dos à toute volonté rationaliste en donnant au travail ethnologique la forme d'une « *évocation* » plus que d'une représentation.

Dans ce cas, cependant, l'ethnologue, en refusant d'exprimer une parole de peur de réduire l'autre, refuse aussi toute volonté explicative, se cantonnant à de l'hyperempirisme. Jualin, par exemple, en idéalisant l'autre au point de lui laisser toute la place dans le texte, finit, selon Mondher Kilani, par ne plus pouvoir mettre en avant les véritables problèmes de l'ethnologie.

Il faut, au contraire, comme le souhaite d'ailleurs Clifford Geertz, dépasser ce stade et « *le retour du courage d'écrire dans la discipline* »<sup>1</sup>. Ce n'est pas en refusant de prendre la parole personnellement que l'ethnologue rendra l'Autre plus compréhensible ou sauvera sa discipline.

La métaphore de l'ethnologie en tant que traduction (comme le propose Mondher Kilani) ou interprétation (telle que l'envisage Mike Singelton en insistant davantage sur la relation)<sup>2</sup> permet de se sortir de l'impasse et d'afficher d'emblée l'ethnologie elle-même comme une ethnoscience. En effet, parler de traduction, c'est admettre la relativité de son propre discours, de son propre langage, et laisser une place à l'autre et à soi-même. Dans la traduction, l'autre est un interlocuteur avec lequel l'ethnologue construit son savoir, fruit de la rencontre et de la compréhension réciproque. De plus, de ce point de vue, l'ethnologie n'est plus une science toute puissante, mais se pose sur le même pied que la culture avec laquelle elle dialogue. La traduction peut alors respecter véritablement l'autre dans toute sa complexité et ne pas le réduire à une somme de différences. L'utilité même du discours anthropologique apparaît alors telle que la veut Geertz : « *s'ils ont une utilité, les textes ethnographiques serviront à communiquer de part et d'autre des frontières sociétales qui sont devenues plus nuancées, plus immédiates, plus irrégulières* »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> GEERTZ, Clifford, -*Op. Cit.*-, p. 138

<sup>2</sup> SINGLETON, Michael, *Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998, pp. 43-46

<sup>3</sup> GEERTZ, Clifford, -*Op. Cit.*-, p. 145

b. *S'écrire soi-même*<sup>1</sup>

En plus de la parole sur l'autre se pose en effet le problème de la parole de soi.

Or, la place que l'ethnologue s'accorde au sein de ses textes est un enjeu tout aussi important que la place qu'il laisse à l'autre. L'autobiographie contribue elle-même à la mise en place d'une épistémologie renouvelée : « *Autobiography dismounts the positivist machine* »<sup>2</sup>. En considérant l'observateur comme une personne à part entière, avec ses émotions, ses réactions, ses prises de position, elle casse toute prétention à l'objectivité absolue.

Mais comment l'ethnologue, pratiquement, doit-il prendre la parole au sein de ses textes ? « *Comment intégrer un 'je' dans un texte sur 'eux' ?* » Entre parole sur l'autre et parole sur soi se noue un véritable « *dilemme littéraire* »<sup>3</sup>. Le plus souvent, la place de l'auteur sera limitée à quelques pages d'introduction au sein d'une monographie. Plus tard, parfois, il publiera un texte plus personnel chez Terre Humaine. Il peut aussi transformer son expérience en roman à succès, comme l'a fait Nigel Barley pour trois de ses terrains, avant de se lancer d'ailleurs dans l'écriture romanesque pure et simple.<sup>4</sup>

L'autobiographie est donc, en général, séparée du travail académique évitant à l'ethnologie de devenir un exercice purement littéraire.

Par ailleurs, « *to argue that anthropology is informed by anthropologist's self is not the same as any suggestion that the discipline should be 'about anthropologist's self'* »<sup>5</sup> et si, au sein du texte, la position de l'ethnologue doit être explicitée, puisque ce n'est qu'au prix d'une réflexivité qu'il acquiert sa validité, il ne faut pas pour autant tomber dans la contemplation.

Il faut ainsi séparer, me semble-il, les textes parlant des autres, en abordant par là même le « soi », et les textes autobiographiques qui, pour ce faire, abordent également les autres.

<sup>1</sup> CALLAWAY, Helen, Okeley, Judith, *Anthropology as autobiography*, London - New York, Routledge, 1992.

<sup>2</sup> OKELEY, Judith, « Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge », in CALLAWAY, Helen, -*Op. Cit.*-, p. 3

<sup>3</sup> Tel qu'en parle Clifford Geertz. Voir : GEERTZ, Clifford, -*Op. Cit.*-

<sup>4</sup> BARLEY, Nigel, *Un anthropologue en déroute*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageurs, 1992 ; BARLEY, Nigel, *Le retour de l'anthropologue*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageurs, 1994 ; BARLEY, Nigel, *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageur, 1998

<sup>5</sup> OKELEY, Judith, « Anthropology... », -*Op. Cit.*- p. 23

### **2.3. Réflexion quant à la place renouvelée de l'altérité en ethnologie**

Si l'on ne peut définir l'ethnologie par un objet précis, la notion d'altérité peut continuer, par contre, à être utilisée pour définir l'ethnologie en tant que démarche méthodologique et épistémologique.

D'une part, cela signifie s'autoriser à reconnaître l'expérience personnelle du chercheur. Le terrain est vécu, en général, très intensément : il est une expérience non seulement intellectuelle mais aussi physique et émotionnelle de l'autre.

D'autre part, en laissant l'autre s'exprimer, tant dans la rencontre - soit en tirant parti du choc et de la remise en question qu'il provoque - que dans le texte, l'ethnologue applique jusqu'au bout le principe d'induction, voulant que le sens provienne de son terrain et pas de théories préconçues.

En affirmant ainsi la place de l'autre, l'ethnologie est alors même peut-être la seule science à laquelle il soit reconnu le droit, désormais, d'être pleinement humaine. Ainsi, le savoir n'est pas borné par le carcan réducteur de l'objectivisme à tout pris : l'ethnologie comme traduction est le fruit d'une rencontre entre un être humain et d'autres êtres humains.

### TROISIÈME PARTIE. OUVERTURES : LA PLACE DE L'AUTRE DANS UNE ETHNOLOGIE PROSPECTIVE.

La première partie de ce travail a montré en quoi une définition de la discipline par son objet était problématique. Circonscrire un domaine précis, objet d'étude légitime de l'ethnologie, c'est en effet définir une séparation entre les sociétés, séparation qui fait appel à une vision moderniste et évolutionniste du monde qui ne doit plus avoir cours dans la discipline.

A l'origine, pourtant, l'ethnologie s'est basée sur une distinction entre « eux » et « nous » dont les traces persistent toujours sous la forme de la séparation des sciences humaines : sociologie, anthropologie - ethnologie et histoire notamment<sup>1</sup>. Cependant, le rapatriement de l'ethnologie en Europe, l'intérêt pour la méthode compréhensive en sociologie et l'attention à l'histoire des mentalités, notamment, brouille les frontières disciplinaires. Quelle est donc aujourd'hui la pertinence de cette séparation ? Ne devrait-on pas promouvoir, justement, une « *réconciliation prospective* » des disciplines ?

Par ailleurs, l'ethnologie telle qu'on l'entendait à l'origine n'est donc plus possible : le « Grand Partage », non seulement n'a plus de validité tangible (les contacts ont transformé les sociétés), mais il en a encore moins épistémologiquement. Tout l'enjeu est désormais que la démarche soit symétrique et s'applique tant aux *autres là-bas* qu'aux *autres ici* et aux *mêmes* et que l'ethnologie cesse ainsi d'être « *for export only* ». <sup>2</sup> Ce n'est qu'en utilisant la notion d'altérité non pas comme définition d'un objet spécifique, mais en tant que méthodologie et épistémologie, que tout présupposé évolutionniste pourra être supprimé.

Marc Augé souligne à quel point il est important, désormais, pour la discipline, d'en finir avec la critique rétrospective et de se lancer dans une critique prospective. C'est tout le pari d'une ethnologie qui veut « regarder devant elle ». Cela signifie qu'elle doit s'affirmer comme une étude du présent, apportant, grâce à son point de vue local spécifique et à son rapport à l'autre, sa contribution à l'étude de tous les objets de notre contemporanéité.

---

<sup>1</sup> Les autres sciences humaines, plus spécifiques - économie, politique - ne seront pas prises en compte ici. Par ailleurs, il est clair que le débat peut aussi s'étendre à l'éthologie et à la psychologie sociale.

<sup>2</sup> SINGLETON, Michael, « De l'épaississement... », -*Op. Cit.*-, p. 15

### 3.1. Ethnologie prospective dans les sciences humaines

Quelle est la place pour une ethnologie et une anthropologie prospectives au sein des sciences humaines ? Toute distinction doit-elle être abolie ? La sociologie, la science politique et l'économie pourraient se trouver incluses dans une anthropologie totalisante qui aurait la prétention de pouvoir dire tout de l'homme en société. L'anthropologie a-t-elle le droit de se comporter en reine des sciences et de se placer de facto au sommet d'une nouvelle pyramide épistémologique ?

#### 3.1.1. Sociologie et ethnologie

Sociologie et anthropologie - ethnologie sont indéniablement très proches, tant au niveau de l'objet que, souvent, au niveau de la méthode et si, aujourd'hui, les deux disciplines sont en général rattachées académiquement (dans toutes les universités francophones de Belgique), elles n'ont pourtant pas fusionné. Quel est l'intérêt de maintenir une distinction entre les deux alors que la validité du « Grand Partage » a été remise en cause ?

##### *a. Une différence d'angle d'approche ?*

On ne peut certes plus rattacher l'ethnologie et l'anthropologie à un objet précis : leur angle d'approche traditionnel reste différent. Ainsi, pour comprendre le global, l'ethnologie se penche sur les groupes restreints. Il s'agira, par exemple, d'étudier la mondialisation via l'analyse de son impact sur une communauté spécifique, dans son mode de vie plutôt que globalement par l'analyse d'un budget ou via une enquête par entretien.

La ruralité, par exemple, sera traitée, en sociologie, de manière générale et pensée dans sa relation (vérifiée ou invalidée) avec l'urbain. Daniel Bodson, par exemple, envisage « les villageois » en général et non ceux d'un village en particulier. De même, Marc Mormont et Catherine Mougenot ou Jean Remy envisagent le rural en Belgique de manière générale.<sup>1</sup>

##### *b. Les méthodes*

Si l'on veut différencier les deux démarches par la méthodologie, on s'aperçoit que, d'une part, l'ethnologie se sert des méthodes issues de la sociologie (entretiens parfois

---

<sup>1</sup> Voir par exemple : BODSON, Daniel, *-Op. Cit.-* ; REMY, Jean, *Sociologie urbaine et rurale, l'espace et l'agir*, Paris, L'Harmattan, coll. « Théorie sociale contemporaine », 1998 ; MOUGENOT, Catherine, MORMONT, Marc, *-Op. Cit.-*

directifs, analyse de budget, récit de vie, mais aussi critique de documents) en plus de sa traditionnelle observation participante et que, d'autre part, la sociologie utilise aussi la méthode ethnologique de l'observation participante, rebaptisée parfois « observation directe » ou « enquête de terrain ».<sup>1</sup> Même si certains sociologues comme Anne-Marie Arborio et Pierre Fournier, alors même qu'ils présentent un guide de méthode pour l'observation participante, refusent visiblement de reconnaître employer là une méthode ethnologique, en attribuant la première utilisation à l'Ecole de Chicago !

Pour Stéphane Beaud et Florence Weber, continuer à opposer les disciplines à partir de leurs méthodes est se battre contre des moulins à vent ! Si les partisans du qualitatif et du quantitatif ignorent souvent le travail réellement réalisé par leurs collègues, ils parient pourtant, eux, sur une « ethnographie sociologique » mélangeant les méthodes.

Il serait en effet ridicule de maintenir une différence méthodologique stricte et de priver l'une ou l'autre discipline de l'apport du quantitatif ou du qualitatif !

### *c. Induction ou déduction*

Par ailleurs, on pourrait distinguer la sociologie et l'ethnologie sur base de leur rapport à la théorie : la sociologie aurait un principe avant tout déductif -cherchant à vérifier ses théories préalablement élaborées- alors que l'ethnologie est avant tout inductive et construirait celles-ci en fonction du terrain et en cherchant à saisir le point de vue de l'observateur lui-même.

Néanmoins, de nouveau, une sociologie compréhensive tentera, également, de partir du sens des acteurs qu'elle étudie pour construire ses hypothèses. La différence doit donc être nuancée. Mais il est clair que l'ethnologie, si elle fait place à l'altérité dans la rencontre et dans les textes, à la manière dont le suggère Francis Affergan par exemple ; elle donne un sens particulièrement fort à ce principe d'induction.

### *d. Vers une fusion ?*

Dans tous les cas, il s'agit bien d'un savoir sur l'homme, sa culture et sa société et il semble que la différenciation des disciplines soit avant tout un problème d'appellation -pour ne pas dire de simple étiquette-. Est-il vraiment pertinent, au fond, de se demander où placer l'Ecole de Chicago, Erving Goffman et des personnalités comme Pierre Bourdieu et Georges

---

<sup>1</sup> Voir : ABORIO, Anne-Marie, FOURNIER, Pierre, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Nathan Université, coll. « 128 », 2001

Balandier ? Je ne pense pas. Utilisant des théories et des méthodes issues des deux sciences, ils créent des ponts entre les deux savoirs séparés depuis trop longtemps.

Enfin, il est remarquable, en tout cas, que certain chercheur comme Pierre Bidart qui se penche sur la sociabilité dans un quartier nord de Marseille, ne puisse plus, finalement, se définir ni comme ethnologue ni comme sociologue et laisse cette question à l'appréciation de ses lecteurs et collègues.<sup>1</sup>

### 3.1.2. Ethnologie et histoire

La séparation entre histoire ethnologie - anthropologie a ses origines, elle aussi, dans le Grand Partage. D'une part, certaines sociétés prétendues « sans histoire » relèvent d'une approche ethnologique et sont censées fournir une explication sur nos propres origines alors que les autres appartiennent de plein droit à la discipline historique.

Cependant, cette division se voit remise en question par différents mouvements. Comme Marcé Augé le souligne : c'est sans doute la preuve que « *quelque chose a changé* » dans la cosmologie occidentale.

#### *a. La remise en cause des frontières*

Deux éléments interviennent dans la remise en cause de la séparation des disciplines.

Tout d'abord, la nouvelle histoire avec Marc Bloch, Lucien Febre et Fernand Braudel propose une nouvelle vision de l'histoire, non plus en prenant en compte les seuls grands personnages, mais en faisant de l'histoire une discipline de la longue durée qui s'intéresse également à la dimension collective, aux mentalités et à la vie quotidienne. Jacques Le Goff<sup>2</sup>, dans son approche du Moyen Age, tente de donner une vision de celui-ci d'une manière très ethnologique. De même, Emmanuel Le Roy Ladurie,<sup>3</sup> lui, propose une approche de Montaillou, à la manière d'une ethnographie de village et en tentant d'éclairer l'ensemble (l'inquisition) par le détail (un village hérétique).

Jeanne-Favret Saada, dans son approche de la sorcellerie, se situe dans une position très proche de celle de ces historiens, puisque, bien qu'elle se plonge tout entière au cœur de l'autre, elle travaille avant tout sur des récits. Elle compare sa propre recherche à celle de Jules Michelet. Dans « *La sorcière* », l'historien prend en effet les acteurs anonymes en

---

<sup>1</sup> BIDART, Pierre, « Sens et puissance du néo ou l'exotisme chez soi », in SEGALEN, Martine (sous la dir. de), *Anthropologie sociale...*, -Op. Cit.-, pp. 39-43

<sup>2</sup> Voir : - LE GOFF, Jacques, *A la recherche du Moyen Age*, Paris, Audibert, 2003

<sup>3</sup> LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, Village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Galliamard, 1975

compte et tente de « *faire parler les silences de l'histoire* », en acceptant qu'il n'y ait pas de savoir historique sans subjectivation. Ainsi, Satan, par exemple, pour lui, est plus que la symbolisation de la peur, il est aussi l'expression du désir que le Dieu chrétien ne symbolise pas. En tant qu'historien, il se permet donc l'interprétation et admet qu'il n'y ait pas de coupure entre le savoir et la croyance, entre le chercheur et son objet.<sup>1</sup>

L'étude du monde rural, puisqu'elle a été souvent orientée, se prête mal à une séparation des disciplines. Martine Segalen, lorsqu'elle se penche sur les rapports entre les sexes dans la société paysanne, réalise un travail historique, décryptant les archives, analysant les celles des folkloristes, les dictons et les traces architecturales, cependant ce qu'elle propose est une analyse de type ethnologique, dans la suite des *Annales*. En quoi une telle démarche est-elle différente de celle menée par Jonas *et alii* à Minot, lorsqu'elles abordent la structure traditionnelle des rapports villageois ? Là aussi, entre ethnologie et histoire, une limite est difficile à placer.

La seconde attaque à la séparation des disciplines vient de l'étude du changement social qui réintroduit la dimension historique dans l'anthropologie en étudiant les transformations des sociétés traditionnelles. De même, en reconnaissant l'historicité de populations considérées auparavant comme « sans histoire », cette nouvelle sous-discipline - même si elle garde le préfixe *ethno* - contribue aussi à remettre le partage en cause.

#### *b. Méthodologies et temporalité*

La différence entre les disciplines peut-elle être entendue en termes de méthodes ? On serait tenté de dire que oui, puisque « *force est de constater que l'historien ne peut vivre son terrain que par procuration, il n'est pas au cœur de l'action en train de se faire* »<sup>2</sup> et que les méthodologies principales (dépouillement et terrain) sont différentes. Cependant, l'enquête orale est également utilisée en histoire contemporaine et l'ethnologie analyse aussi les documents. Les deux disciplines ont ainsi recours l'une à l'autre et s'enrichissent mutuellement.

Gérard Lenclud propose de voir, lui, une différence de projets entre les disciplines : « *L'anthropologie revendique contre l'histoire le statut de science comparative et*

---

<sup>1</sup> FAVRET-SAADA, Jeanne, CONTRERAS, Josée, *CORPS POUR CORPS Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, coll. « Témoin », 1981

<sup>2</sup> REYNIERS, Alain, SERVAIS, Olivier, « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir du tunnel épistémologique... », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 41-54, p. 51

*généralisante* »<sup>1</sup>. Mais l'ethnologie serait-elle alors la même chose que l'histoire si seul le projet comparatiste sépare l'une et l'autre ?

Je pense, pour ma part, que la limite (plus que la frontière) entre les deux approches se situe, justement, dans la dimension temporelle : l'histoire tente en effet d'approcher l'autre diachronique en s'éclairant d'approches synchroniques alors que l'ethnologie (prospective en tout cas) étudie l'autre synchronique en s'éclairant d'approches diachroniques. Ainsi, envisagée, la différence n'a de nouveau une valeur que pragmatique et certainement pas absolue, plaidant au contraire pour un rapprochement fécond.

### 3.1.3. Des différences à maintenir ?

La différence entre les disciplines relève d'une contingence historique, bien plus que d'un quelconque découpage objectivement possible. Les différences entre les deux disciplines sont donc historiquement contingentes : elles sont liées à l'idéologie dominante au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais faut-il pour cela les fusionner ? Pas nécessairement, mais il convient, en tout cas, d'être conscient de l'origine de cette différenciation et de ne pas défendre une séparation pour de mauvaises raisons. Tout le pari, pour des sciences humaines prospectives, n'est-il pas justement, sans renier l'héritage des chercheurs qui nous ont précédés, de dépasser les barrières disciplinaires inutiles ?

Si la différence entre sociologie, histoire et ethnologie - anthropologie, a lieu d'être maintenue c'est peut-être avant tout au niveau de la formation, car il est impossible d'emblée de pouvoir maîtriser les méthodes d'analyse et les orientations paradigmatiques des deux disciplines. C'est plus une question donc de tradition disciplinaire et de formation à celles-ci que de frontières réellement identifiables.

Par ailleurs, s'il est vrai qu'il y a autant de manières de décrire les groupes sociaux et les cultures qu'il y a de chercheurs et d'approches ; alors, les différentes sciences humaines se situent bien plus le long d'un continuum que dans deux clans opposés. La réalité sera toujours plus complexe que ce que l'on pourra en dire et l'objet, en fonction de son angle d'approche, révélera une autre de ses facettes. Il en résultera une autre manière d'écrire la culture et la société et aucune approche ne pourra jamais épuiser la réalité : les séparations disciplinaires ne sont pas à la hauteur de la complexité du savoir humain.

---

<sup>1</sup> LENCLUD, Gérard, « Anthropologie et histoire, le débat théorique », in BONTE, Pierre, IZARD, Michel, (sous le dir. de), -*Op. Cit.*-, pp. 334-338

### 3.1.4. Ethnologie, reine des sciences ou fou du roi ?

Qu'une discipline prétende avoir tout à dire de l'être humain, et place la sociologie et l'histoire dans son giron me semblerait une usurpation de pouvoir dangereusement totalitaire. Que la pluralité soit maintenue, particulièrement en sciences humaines, est, je pense, très positif et empêche de tomber dans le piège du point de vue unitaire. L'ethnologie n'a pas à se comporter comme la reine des sciences.

D'autant plus que, comme tout savoir, l'ethnologie est aussi un ethno-savoir, une construction occidentale du rapport à l'autre qui tente, certes, de s'approcher le plus possible de la compréhension de l'autre, mais qui parle à partir de ses propres catégories.<sup>1</sup> Une anthropologie totalement symétrique est d'ailleurs illusoire, elle ne pourrait exister que par rapport à un point central, un « hors culture ». Ce constat ne doit cependant pas empêcher l'ethnologie de trouver sa place ; réagir de la sorte serait s'enfermer encore une fois dans un paradigme rationaliste qui pense trouver une objectivité absolue là où c'est impossible :

*« Il ne peut y avoir de troisième voie entre univoque et universelle au-delà d'un ethnocentrisme qui s'assume et d'un ethnocentrisme qui s'ignore (...) L'anthropologie prospective sera une ethno-anthropologie ou ne sera pas ! »<sup>2</sup>*

L'ethnologie, dans le champ des sciences humaines en général possède pourtant des caractéristiques qui lui permettent d'occuper une place particulièrement intéressante et riche. En interrogeant de la même manière toutes les sociétés et tous les groupes sociaux, elle s'autorise des questions qui auraient pu, à première vue, paraître impertinentes, mais qui se révèlent centrales, comme dans le cas de l'ethnologie des disciplines scientifiques. Elle permet ainsi une réflexion approfondie sur la modernité occidentale, court-circuitant les divisions habituellement placées entre les disciplines.

Ainsi, plus que de se comporter comme la reine des sciences et d'oublier ainsi ses propres déterminations, la discipline, par contre, au sein de l'édifice scientifique, jouer le rôle de fou du roi - in-discipliné -, posant les questions qui l'empêcheront de tourner en rond.

---

<sup>1</sup> S'il n'y a rien en dehors de la construction des collectifs et si la « nature » est elle-même une construction, on ne voit pas à partir d'où l'ethnologue pourrait parler. Bruno Latour en est conscient lorsqu'il affirme que : « toutes les mesures, en science dure, comme en science souple, sont aussi des mesures mesurantes et celles-là construisent une commensurabilité qui n'existait pas avant leur mise au point. ». LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais...*, - Op. Cit. -, p. 153

<sup>2</sup> SINGLETON, Michael, « De l'épaississement... », -Op. Cit.-, p. 30

### 3.2. Pour une ethnologie prospective

Les remises en question que l'ethnologie a subies sont de nature à permettre un véritable renouveau épistémologique et un dépassement définitif du « *Grand Partage* ». Le développement de réflexions approfondies sur l'altérité, la place relative de l'ethnologue et des « *ethnologisés* » dans la rencontre et au sein du texte, l'origine évolutionniste de la discipline, la subjectivité du travail l'ont certes, dans un premier temps, déstabilisée, mais ont contribué à affranchir l'ethnologie et l'anthropologie des illusions desquelles d'autres sciences sont encore prisonnières. Notre génération aura l'avantage d'avoir pris d'emblée la mesure des transformations sociales et des remises en cause épistémologiques.

La discipline ne se laisse plus désormais définir par son objet et s'attache massivement, au contraire, à l'étude de la contemporanéité. Bien que tous les ethnologues ne partagent pas ce point de vue -pensons à Testart-, l'étude des dynamiques, du changement social a désormais pris toute sa place. C'est dans cette mouvance que se situe l'anthropologie prospective, en parcourant « *le présent au vu de l'avenir* »<sup>1</sup>.

En effet, prospecter, c'est cesser de chercher les signes du passé dans le présent - comme ce fut le cas lorsque l'ethnologie voulait expliquer *l'enfance* de l'humanité ou cherchait à présenter l'aspect le plus pur de ses primitifs - et prendre acte des mutations. Car, si le colonialisme et la mondialisation de l'économie ont eu d'énormes conséquences sur les cultures et les groupes tant en Europe qu'ailleurs, ceux-ci ont souvent des ressources que l'on ne soupçonnerait pas au premier abord. Ainsi, plutôt que de poser un regard nostalgique sur le passé et de faire de l'ethnologie une science des « *cultures en voie de disparition* », il convient plutôt d'envisager les dynamiques avec lesquelles, d'une part, les groupes répondent aux changements et se perpétuent sous des formes nouvelles et, d'autre part, comment émergent des espaces sociaux inédits.

Le local continue en effet d'exister - certes de plus en plus indépendamment du territoire- et est l'espace de sens des individus, là où la relation à l'ensemble est construite et vécue. L'« *autre* », l'altérité, la différence culturelle et sociale ne disparaît pas, elle se reconstruit différemment. L'objet de l'ethnologue est partout où des dynamiques sociales émergent, partout où des groupes d'hommes construisent un sens. La recherche ne doit donc ni se limiter aux marges - refusant d'aborder la science, le monde politique ou l'institution universitaire par exemple - ni oublier que la nouveauté se profile souvent à la périphérie.

---

<sup>1</sup> SINGLETON, Mike, « Anthropologie prospective, présentation », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, p.5

L'avantage de notre discipline est que, parce qu'elle s'est développée dans le contact et la rencontre entre des sociétés radicalement différentes, elle a développé des outils capables de tenir compte plus complètement de l'originalité des groupes qu'elle étudiait. Au niveau méthodologique tout d'abord, l'observation participante, le jeu de distanciation et de rapprochement, la rencontre physique de l'autre, la co-construction du savoir et la relativisation de son propre point de vue permettent à l'ethnologue d'appréhender plus complètement le monde de l'autre. Au niveau théorique ensuite, c'est dans le détour par l'ailleurs radical que l'ethnologie a développé des outils utilisables également en Europe (c'est le cas pour les études sur la parenté par exemple).

Enfin, en se pensant comme une traduction, une interprétation née de la rencontre intellectuelle, émotionnelle et physique entre des être humains - plus que parole absolue - elle évite les pièges de l'objectivisme et se reconnaît comme étant elle-même une ethno-science. En termes épistémologiques, un tel point de vue est particulièrement intéressant.

Une ethnologie prospective serait une ethnologie qui prendrait en compte les constructions sociales et culturelles contemporaines, leur manière de se conjuguer et de réagir aux constructions de la globalité et qui s'élaborerait dans le rapport personnel avec les membres du groupe. L'altérité, en tant que dynamique de rencontre et de distanciation, en serait donc le fondement.

### **3.3. La prospection au sein du monde rural**

Ce dernier paragraphe voudrait prendre la mesure des pistes lancées quant à la question de l'ethnologie rurale.

Si le monde rural et paysan a d'abord été interrogé en Europe, c'était avant tout en tant que refuge des croyances et pratiques rapportées au passé. Premier lieu d'application des théories ethnologiques en Europe, les campagnes étaient considérées comme le lieu le plus éloigné de la modernité dont le statut marginal et exotique face à la ville autorisait le recours aux méthodologies et aux théories venues d'Outre-Mer.

Or, une ethnologie prospective du monde rural entend rompre, justement, avec ce type de positionnement. Elle s'intéresse à l'espace rural non pas en tant que refuge du passé et des survivances, mais en tant qu'espace de dynamiques, transformé lui aussi par les flux globaux. S'intéresser aux paysans ne signifie pas nécessairement réaliser une ethnologie du passé comme si, d'emblée, seul l'espace urbain correspondait à l'avenir. Les deux espaces ne

doivent pas être séparés et l'obligation de penser les groupes en tant que *réseaux* les rapproche inévitablement.

Par ailleurs, la démarche prospectrice, en tentant de dépasser l'ancienne opposition entre l'Occident et les *autres*, peut tenter de mettre en évidence les problématiques communes aux différents univers paysans du Nord et du Sud. Les pressions de l'économie de marché se font sentir partout et, partout, les groupes locaux doivent répondre à ces transformations. Une pression commune, une multitude de réponses. C'est en tout cas le défi que je voudrais relever.

En effet, étudier la Fédération des jeunes agriculteurs était une manière de mettre en évidence ces dynamiques sociales répondant aux pressions globales. Née dans les années soixante en réponse au bouleversement du monde rural, la Fédération a permis le maintien du groupe agricole alors même que l'on pariait, à ce moment-là, sur la disparition et la dissolution des spécificités paysannes.<sup>1</sup>

Les Rondes paysannes du Nord du Pérou sont aussi l'illustration d'une dynamique sociale en réponse à des transformations globales. Cette zone fut la première colonisée et ni les structures traditionnelles en tant que telles ni la langue indienne ne se sont maintenues. Pourtant, aujourd'hui, les Rondes, nées de la volonté des paysans de se prémunir contre les attaques de terroristes et les vols de bétail en faisant des rondes de nuit, s'affirment comme des structures sociales capables de mobiliser une importante population. Elles constituent donc un exemple de dynamique forte et se révèlent particulièrement intéressantes puisqu'elles sont une réponse des communautés, non seulement pour organiser la défense de leur territoire en l'absence d'un Etat capable de le faire, mais aussi pour faire face aux pressions économiques et industrielles (s'organisant pour lutter contre les effets néfastes d'une importante mine d'or). Le défi d'une ethnologie prospective est dès lors d'en saisir toute l'originalité sociale et culturelle. Défi possible, il me semble, au prix d'une attention entière à l'autre et à sa manière de construire le monde.

---

<sup>1</sup> MENDRAS, Henri, -*Op. Cit.*-

## BIBLIOGRAPHIE

- ABORIO, Anne-Marie, FOURNIER, Pierre, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Nathan Université, coll. « 128 », 2001.
- AGIER, Michel, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'Oeil Neuf, 2004.
- ALTHABLE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992.
- AFFERGAN, Francis, *Exotisme et altérité*, Paris, P.U.F., coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1987.
- AFFERGAN, Francis, *Pluralité des mondes : vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, 1997.
- ALTHABLE, Gérard, FABRE, Daniel, LENCLUD, Gérard (sous la dir. de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1992.
- AMIEL, Christine, HELL, Bertrand, « Façon de dire, façon de faire en Ethnologie de la France », in *Ethnologie française*, n°28, janvier-février-mars 1988, pp. 64-71.
- APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- AUGE, Marc, *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 2004.
- AUGE, Marc, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique » in *L'Homme*, n°XXXVII, juillet-septembre, 1987, pp. 7-26.
- AUGE, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, coll. « Critiques », 1994.

-AUGE, Marc, *Non lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, « La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 1992.

-BALANDIER, Georges, *Anthropo-logiques*, Paris, Livre de Poche, 1985.

- BALANDIER, Georges, *Sociologie des Brazzavilles noirs*, Paris, Colin, « Cahier de la fondation nationale des sciences politiques », 1967.

-BARLEY, Nigel, *Un anthropologue en déroute*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageurs, 1992.

-BARLEY, Nigel, *Le retour de l'anthropologue*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageurs, 1994.

-BARLEY, Nigel, *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, Lausanne, Payot, Petite bibliothèque Payot/Voyageur, 1998.

-BASTIDE, Roger, *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2000.

-BAUDRILLARD, Jean, *Figures de l'Altérité*, Paris, Descartes, 1994.

-BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2003.

-BELSLSHAW, Cyril, « L'avenir de l'anthropologie sociale et culturelle : une série de défis », in *Revue internationale des sciences sociales*, n° 116, 1988, pp. 216-226.

-BERGER, Guy, CHASSAGNE, Marie-Elisabeth, « Le rural mort ou vif, à la rencontre des ruralités », Paris, Privat, Numéro hors série *Pour*, oct. 1982.

-BERNOT, Lucien, BLANCARD, René, *Nouvelle, un village français*, Paris, Institut d'ethnologie, 1953.

- BERTHOUD, Plaidoyer pour l'autre, Essai d'anthropologie critique, Genève, Droz, 1982.
- BODSON, Daniel, *Les villageois*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BOMBERGER, Christian, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crises, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », in *Ethnologie française*, n°XXVII, 1997, pp. 294-313.
- BOMBERGER, Christian, MEYER, Mireille, « Culture régionale en débat », in *Ethnologie française*, n° XXXIII, 2003, pp. 357-361.
- BONTE, Pierre, IZARD, Michel, (sous le dir. de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- BOURDIEU, *Le bal des célibataires, Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points Essais », n°477, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *La misère du Monde*, Paris, Seuil, coll. « Points », n°466, 1993.
- CALLAWAY, Helen, Okeley, Judith, *Anthropology as autobiography*, London - New York, Routledge, 1992.
- CATARINI, Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2004.
- CHIVA, Isaac et JEGGLE, Utz, *Ethnologie en miroir, La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1987.
- CHRISTOPHE, Jacqueline, « Les journaux de route du Musée national des arts et traditions populaires » in, *Ethnologie française*, n°XXX, 2000, p. 137-143.
- CLIFFORD, James, MARCUS, Georges E. (éd. par) *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California press, 1986.

-CUISENIER, Jean, SEGALIN, Martine, *L'ethnologie européenne*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je », n°2307, 1993.

-CUISENIER, Jean, « Quelles ethnologies, demain, pour l'Europe ? », in *Ethnologie française*, n°XXVII, 1997, pp. 587-591.

-DASNOY, Christine, MORMONT, Marc, MOUGENOT, Catherine, *Ruralité et environnement*, Arlon, Fondation universitaire luxembourgeoise, 1991, vol. I et II.

-DE COSTER, Michel, *Introduction à la sociologie*, Paris – Bruxelles, De Boeck Université, coll. « Ouvertures sociologiques », 1996.

-DELAPORTE, Yves, « L'objet et la méthode, Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine », in *L'Homme*, n°XXVI, janvier-juin, 1986, pp. 155-169.

-DELIEGE, Robert, *Anthropologie sociale et culturelle*, Paris, De Boeck, coll. « Ouvertures sociologique », 1995.

-DEVEREUX, Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1980.

-DOUGLAS, Mary (éd. par), *Constructive Drinking : perspective on drinking from anthropology*, Cambridge - Paris, University Press - Maison des sciences de l'homme, 1987.

-DOUTRELOUX, Albert, « Anthropologie sans frontières », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp.7-14.

-DUMONT, Louis, *Le Tarasque*, Paris, Gallimard, coll. « L'espèce humaine », n°8, 1951.

-FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort les sorts, Etude sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

-FAVRET-SAADA, Jeanne, CONTRERAS, Josée, *CORPS POUR CORPS Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, coll. « Témoin », 1981.

-FRANCQ, Bernard, LELOUP, Xavier, « Pour une anthropologie urbaine prospective », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 77-85.

-GARCIA CANCLINI, Néstor, « Cultures urbaines de la fin du siècle : la perspective anthropologique », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp.382-392.

-GASPAR de MASCARENHAUS, Marie José, « Vie ensemble, vie collective, l'urbain au sens du quartier », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 127-141.

-GEERTZ, Clifford, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.

- GUTWITH, Jacques, « Jalons pour une ethnologie urbaine », in *L'Homme*, n°XXII, 1982, pp. 5-23.

- HAINARD, François, *Sociologie de la paysannerie, Approche pluraliste de la collectivité paysanne du Val-de Travers*, Berne - Paris – Las Vegas, Peter Lang, 1981.

-HERZFELD, Michael, « L'anthropologie, pratique de la théorie », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp. 335-353.

-HUBINGER, Václav, « Anthropologie et modernité », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°154, 1997, pp. 571-580.

-JOLAS, Tina, « *et al.* », *Une Campagne voisine, Minot, un village bourguignon*, Paris, Maison des sciences de l'homme, coll. « Collection ethnologique de la France », 1990.

- KAYSER, Bernard, *Les agriculteurs et les autres dans la société villageoise*, Toulouse, Ed. de l'Université de Toulouse - Le Mirail, coll. « GEODOC », n°30, 1987.

-KILANI, Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.

-KILANI, Mondher, *L'invention de l'autre, Essai sur le discours anthropologique*, Payot, 1994.

-LABORDE, Denis, « L'Europe des ethnologues », in *Ethnologie française*, n°XXVII, 1997, pp. 174-180.

-LABURTHE-TOLRA, Philippe, *Critique de la raison ethnologique*, Paris, P.U.F., coll « Ethnologie-controverses », 1998.

- LAPLANTINE, François, *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996, p. 20.

-LATOURE, Bruno, *Les sciences en action*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », n°267, 1995.

-LATOURE, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai pour une anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire » 1991.

-LAURENT, Pierre-Joseph, « L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de l'Ouest, Aux frontières de la théorie et des conventions, l'anthropologie prospective ? » in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 101-124.

-LAURENT, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, Khartala, 2003.

-LECLERC, Gérard, *La mondialisation culturelle, les civilisations à l'épreuve*, Paris, P.U.F., 2000.

- LE GOFF, Jacques, *A la recherche du Moyen Age*, Paris, Audibert, 2003.

-LENCLUD, Gérard, « Etre ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », », in *L'homme*, n°XXVI, 1986, pp.143-153.

-LEVI STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Pocket », 1955.

-LE WITA, Béatrice, *Ni vue, ni connue, une approche ethnographique de la bourgeoisie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988.

-MAGET, M., *Ethnologie métropolitaine : guide d'enquête direct des comportements culturels*, Paris, C.N.R.S., 1962.

-MALINOWSKI, Bronislaw, *Les argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard, 1989.

-MARCUS, Georges E., « Comment la curiosité anthropologique consomme ses propres lieux d'origine », in *Ethnologie française*, XXX, 2000, 1, p. 147-152.

-MATOS MAR, José, « L'anthropologie du XXI<sup>e</sup> siècle », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°116, 1988, pp. 227-234.

-MENDRAS, Henri, *La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Paris, Actes Sud – Labor – L'Aire, coll. « Babel », 1991.

-MENDRAS, Henri, *Les sociétés paysannes, éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », n°70, 1995.

-MICHELET, Claude, SEGALIN, Martine (sous la dir. de), *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004.

-MICHELET, Jules, *La sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

-MOUGENOT, Catherine, MORMONT, Marc, *L'invention du rural, L'héritage des mouvements ruraux (de 1930 à nos jours)*, Bruxelles, Vie ouvrière, 1988.

-PANOFF, Michel, « Une valeur sûre : l'exotisme », in *L'homme*, n°XXVI, 1986, pp. 287-296.

-PAUL LEVY, Françoise, « A la fondation de la sociologie : l'idéologie primitiviste », in *L'homme*, n°XXVI, 1986, pp. 269-286.

-PICCOLI, Emmanuelle, *Entre transformations et dynamisme. La Fédération des Jeunes agriculteurs au cœur du groupe agricole. Le cas du Condroz et de la Hesbaye*, [Mémoire

présenté en vue de l'obtention du grade de licenciée en Information et Communication], Liège, Université de Liège, 2004.

-REMY, Jean, *Sociologie urbaine et rurale, l'espace et l'agir*, Paris, L'Harmattan, coll. « Théorie sociale contemporaine », 1998.

-REYNIERS, Alain, SERVAIS, Olivier, « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir du tunnel épistémologique... », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 41-54.

-ROBOTHAM, Don, « Postcolonialité : le défi des nouvelles modernités », in *Revue internationale des sciences sociales*, n°153, 1997, pp.393-408.

-SALMONA, Michèle, *Les paysans français, le travail, le métier, la transmission des savoirs*, Paris, L'Harmattan, coll. « Alternatives rurales », 1994.

-SEGALEN, Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque d'ethnologie historique », 1980.

-SEGALEN, Martine (sous la dir. de), *Anthropologie sociale et ethnologie de la France, Actes du colloque du Centre d'ethnologie française et du Musée des Arts et traditions populaires à l'occasion du cinquantième anniversaire du Musée, 19-20-21 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Peeters, « Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain », 1989.

-SEGALEN, Martine (sous la dir. de), *L'autre et le semblable, Regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Centre national de recherche scientifique, 1989.

-SEGALEN, Martine, « Ethnologie française, ethnologies européennes », in *Ethnologie française*, n° XXVII, 1997, pp. 367-373.

-SEGALEN, Martine, « Les études européenistes », in SEGALEN, Martine, *Ethnologie. concepts et aires culturelles*, Paris, Armant Collin, 2001.

-SEGALEN, Victor, *Essai sur l'exotisme*, Fata Morgana, Livre de poche, « Biliothèque Essais », n° 4042, 1978.

-SINGELTON, Michael, *Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998.

-SINGELTON, Michael, « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative, en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'anthropologie prospective », in *Recherches sociologiques*, n°1, 2001, pp. 15-40.

-SINGELTON, Michael, *Critique de l'ethnocentrisme, Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementaliste*, Paris, Paragon, coll. « L'Après-développement », 2004.

-TESTART, Alain, « L'objet de l'anthropologie sociale », in *L'Homme*, n°XXVI, janvier-juin, 1986, pp. 139-142.

-THOMAS, Nicholas, « Epistémologies anthropologiques », in *Revue internationale des sciences sociales*, n° 153, Septembre 1997, pp. 369-380.

-TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, coll. « Point Essais », n°250, 1989.

-TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

-VALIERE, Michel, *Ethnographie de la France, Histoire et enjeux actuels des approches du patrimoine ethnologique*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus », 2002.