

L'Anthropologie : une science sociale qui a l'avenir pour elle

Mon intervention est sous-tendue de deux idées-force : la première est qu'au 21^e siècle l'anthropologie est et sera plus nécessaire que jamais pour comprendre le monde globalisé où nous vivons et où nous allons continuer à vivre. La seconde est que l'anthropologie est désormais de moins en moins liée à l'Occident, sa terre natale.

L'anthropologie ou ce que l'on appelait autrefois l'ethnologie, est née du désir et de la volonté d'apporter des réponses relevant d'une démarche scientifique à la question suivante :

Comment comprendre et comment expliquer l'existence de manières de vivre et de penser, de rapports sociaux et d'institutions qui n'ont jamais fait partie de notre propre manière de penser et d'agir au sein de notre société et à l'époque où nous vivons ?

Cette question ne concerne pas seulement l'anthropologie mais toutes les sciences sociales. L'archéologie, l'histoire, le droit comparé etc. qui ont pour ambition de découvrir comme l'anthropologie les façons de vivre et la nature de sociétés appartenant à des époques plus ou moins lointaines. Mais l'anthropologie est en première ligne dans l'effort pour comprendre l'altérité d'autres modes d'existence parce qu'elle traite de sociétés différentes qui appartiennent à notre temps et dont les membres sont de ce fait des acteurs avec nous de l'époque que nous vivons.

Mais insistons toute de suite sur le fait que cette question : "*comment comprendre l'altérité des autres et à travers les autres, reconnaître sa propre singularité*" ne relève pas seulement ni même d'abord du domaine des sciences. Cette question s'est posée pratiquement à toutes les époques de l'humanité chaque fois que, pour des raisons et pour des intérêts les plus divers, des individus ou des groupes humains ont été amenés à rencontrer et à interagir avec d'autres groupes humains appartenant à d'autres sociétés que la leur ou à d'autres milieux que le leur au sein de leur propre société. Souvent leurs observations et leurs explications ont donné naissance à des récits d'une grande richesse ethnographique. Citons en Occident les *Histoires*

rédigées par Hérodote¹ qui, exilé pour des raisons politiques, parcourut l'Égypte, la Phénicie, la Perse et la Grèce continentale dont il recueillit les traditions. Citons dans le monde arabo-musulman le *Livre des Exemples* rédigé par Ibn Khaldoun² au 14e siècle de notre ère et qui parcourut l'Afrique du Nord, l'Égypte, l'Espagne et rencontra Tamerlan dans Damas assiégé avant de mourir au Caire. Citons enfin, après la découverte de l'Amérique en 1492, l'ouvrage de Jean de Léry³, *L'histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, paru en 1578. On pourrait citer des dizaines d'autres exemples de ces notes ethnographiques écrites par des voyageurs, des commerçants, des administrateurs, des missionnaires, pas seulement européens, mais aussi arabes, hindous, chinois etc., et ces récits sont des sources à ne jamais négliger même s'il faut évidemment savoir en interpréter les données.

Bref, l'anthropologie a ses racines profondes au-delà du champ des sciences. Elle s'enracine dans la vie concrète des sociétés. Mais sa naissance en tant que discipline nouvelle venant prendre sa place parmi les sciences sociales fut tardive, dans la seconde moitié du 19e siècle, et pour qu'elle naisse, il fallut que s'accomplisse une rupture avec les formes d'ethnographie spontanée et intéressée qui l'avait précédée. Cette rupture supposa de pratiquer un décentrement volontaire par rapport aux catégories et aux représentations de la pensée occidentale et c'est ce qu'accomplirent les deux fondateurs de l'anthropologie, Morgan et Tylor. Le premier s'intéressa surtout aux institutions et particulièrement aux systèmes de parenté, le second à la culture et aux coutumes des peuples. D'où deux approches différentes qui allaient se développer ensuite sous les noms d'anthropologie sociale et d'anthropologie culturelle et qui allaient souvent s'opposer. Cette différence et cette opposition sont aujourd'hui en voie d'être dépassées. Il n'est en effet pas possible de comprendre le fonctionnement des institutions et des pratiques relevant de n'importe quelle religion, que ce soit l'Islam ou le Christianisme etc., sans voir que les représentations imaginaires du monde et d'eux-mêmes qui sont partagées par les croyants en ces religions, éclairent et expliquent la nature des institutions politiques et religieuses créées par eux pour les mettre en scène et en actes. Mais ceci est vrai de n'importe quel rapport social, politique, religieux, de parenté, car tout rapport social implique l'existence d'éléments idéels qui en sont l'armature interne et la condition de leur production et reproduction par les individus engagés dans ces rapports. On

¹ Hérodote : Ph.-E. Legrand: *Hérodote*. (Collection Budé.) Paris, Les Belles Lettres, 1954.

² Ibn Khaldoun, *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard, 2002.

³ Jean de Léry, *L'histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, Presse du Languedoc, Max Chaleil éditeur, 1992.

ne peut pas se marier dans une société sans savoir ce qu'est le mariage et avec qui se marier ou ne pas se marier dans cette société. Ces éléments idéels ne sont pas des reflets après coup des rapports sociaux de parenté, mais un élément constitutif dès le départ de leur existence.

Remarquons, car c'est essentiel, que l'anthropologie comme discipline nouvelle au sein des sciences sociales est apparue dans la période finale (1850-1950) de l'expansion coloniale et commerciale, de la domination politique et militaire de quelques sociétés occidentales qui à partir de 1492 et la découverte de l'Amérique s'étaient taillées dans le monde des empires exploités pour leurs intérêts. Cette période, 1850-1950 fut celle en même temps de l'apothéose de la domination mondiale de l'Europe et de l'Occident. Mais auparavant, au cours des siècles de la formation en Europe des Etats-Nations et de l'expansion impériale de certains d'entre eux, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la France, les Pays-Bas et plus tard l'Allemagne et la Russie Tsariste, il avait fallu pour commercer, gouverner, prêcher "la vraie religion" etc. en savoir plus sur les mœurs et les institutions la plupart du temps inconnues et souvent étranges aux yeux des Européens des populations qu'ils découvraient et soumettaient. Ce besoin de connaissances ne s'inspirait donc pas seulement de la philosophie des Lumières, mais était au service de ce postulat des Occidentaux que coloniser c'était civiliser. Car pour eux, ils étaient censés incarner la forme la plus achevée de la civilisation et être à la fois le miroir et la mesure de tous les progrès que l'humanité avait accomplis depuis qu'elle s'était séparée de son animalité primitive.

Or c'est parce que Morgan et Tylor partageaient cette vision de la place de l'Occident dans l'histoire de l'humanité que le décentrement qu'ils accomplirent par rapport aux catégories de l'Occident fut à la fois réel mais partiel. Après eux il fallut pour aller plus loin éliminer cette vision d'une évolution unilinéaire de l'humanité que partageaient ces fondateurs. Ce qui fut fait par Boas, Malinowski et bien d'autres. Mais il fallait bien plus que des critiques théoriques pour que cette vision du progrès soit radicalement mise en question et que l'anthropologie soit contrainte de s'interroger plus profondément sur elle-même et de ce fait entre en crise. Il fallut attendre les transformations sociales formidables qui apparurent au niveau mondial à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle. Mais avant de les décrire revenons au premiers pas de l'anthropologie et par exemple au décentrement accompli par Morgan et aux résultats qu'il avait obtenus. Il avait en effet découvert que les rapports de parenté chez les Indiens Seneca qu'il avait visités dans leur réserve avaient une logique propre

différente de celle des rapports de parenté Européens qui en faisait un système original. Chez les Seneca Morgan nota que la descendance passait par les femmes et non par les hommes, que la résidence après le mariage exigeait du mari d'aller vivre auprès de son épouse et de son clan, que les enfants nés du couple appartenaient au clan de la mère et non à celui du père. Tous les frères du père d'un enfant étaient pour ce dernier des "pères" et non des "oncles". Toutes les sœurs de sa mère étaient des "mères" et non des "tantes" et de ce fait tous les enfants de ces pères et mères étaient pour Ego autant de frères et de sœurs donc exclus du mariage sous peine d'inceste. Bref, tous ces éléments de la vie sociale des Indiens observés sur le terrain et analysés ensuite apparaissaient comme formant un système doté d'une logique propre.

Bref, Morgan avait combiné les deux composantes du métier d'anthropologue, l'observation sur le terrain et un travail abstrait d'analyse de données qu'il avait recueillies sur le terrain pour chercher à découvrir les principes d'action et les représentations qui donnaient sens aux faits observés.

Cette double démarche concrète et abstraite constitue la condition même de l'instauration de l'anthropologie comme science sur la base d'une mise entre parenthèses volontaire par l'observateur des catégories sociales et mentales de sa propre société. Cette double démarche constitue toujours la base du métier d'anthropologue. Mais cette double démarche doit être elle aussi soumise à la critique. Car il faut se poser les questions suivantes : observer quoi et comment ? Participer à quoi et comment ? Participer avec qui, à quoi et jusqu'où ? L'anthropologie doit répondre clairement à ces questions. Car l'immersion prolongée de l'anthropologue dans la vie des autres ne suffit pas pour lui faire comprendre celle-ci, si, à côté de l'observation en quelque sorte passive des actions accomplies par les autres et des événements créés par leurs interactions, ne sont pas mises en œuvres des formes différentes d'observation systématique et prolongée portant sur d'aspects sélectionnés de la vie sociale des autres : enquêtes sur la tenure foncière, enquêtes sur les rapports homme-femme, enquêtes sur les rites et les mythes, etc. Ces enquêtes systématiques exigent beaucoup de temps passé sur le terrain et l'instauration de rapports d'un autre type avec les membres de la société observée. Car ceux-ci ne sont pas prêts chaque jour à vous emmener dans leurs jardins et à vous expliquer ce qu'ils produisent et comment ils le produisent, à qui appartient la terre ou qui l'utilise. Il faut établir alors des rapports de coopération durables avec des informateurs

qui accomplissent avec l'anthropologue un véritable travail de transmission de leurs connaissances et de leur culture.

Revenons une fois de plus à Morgan pour expliquer les limites du décentrement qu'il avait accompli, limites que manifeste clairement la rédaction d'*Ancient Society* (1877)⁴. Morgan en effet, après avoir inventorié et défini des dizaines de systèmes de parenté inconnus jusqu'alors des Européens, et avoir publié ses résultats dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871)⁵ qui reste un chef-d'œuvre, utilisa ces résultats pour reconstruire dans *Ancient Society* une histoire fictive des progrès de l'humanité qui lui auraient fait parcourir trois stades, ceux de la sauvagerie, de la barbarie et de la civilisation incarnée à ses yeux par les institutions de l'Occident et surtout par celles de l'Amérique républicaine débarrassée des entraves féodales qui subsistaient encore dans une partie de l'Europe. Morgan dans ce livre répartissait toutes les sociétés non-occidentales connues de lui en les affectant à tel ou tel stade sur la route du progrès humain où elles apparaissaient dès lors aux yeux des Occidentaux comme les témoins vivants mais aussi les vestiges d'un stade de l'évolution de l'humanité dépassé par l'Occident. Rappelons que c'est la même vision de la marche du progrès humain que partagèrent Marx et Engels avec cette différence qu'à leurs yeux le capitalisme lui-même, fondement de la suprématie de l'Occident, était déjà sur son déclin et devait être remplacé par une nouvelle forme de société, base d'une civilisation supérieure destinée à devenir universelle : une société socialiste reposant sur une économie planifiée et centralisée et associé à une forme nouvelle de démocratie, confiant au peuple et aux travailleurs l'exercice du pouvoir d'Etat.

Jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale et malgré les critiques portées de plus en plus contre la notion de progrès et cette vision idéologique de l'évolution de l'humanité, le préjugé que l'Occident seul incarnait le progrès et avait le devoir de l'apporter aux autres est resté vivace. Mais à partir des années 1950/60 deux séries de faits aux conséquences mondiales allaient ébranler ces certitudes et obliger les anthropologues occidentaux à analyser leur place, leur rôle et leurs publications dans un monde où les rapports de force et d'intérêt entre les

⁴ Morgan, Lewis Henry, 1985. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877. Reprint with a foreword by Elisabeth Tooker. University of Arizona Press, Tucson, 1985.

⁵ Morgan, Lewis Henry, 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, n° 218. Washington D.C., Smithsonian Institution. Reprint : 1997.

nations et les sociétés étaient entre train d'être bousculés et en voie de redéfinition. Le premier de ces faits fut la disparition rapide et plus ou moins violente des empires coloniaux des puissances européennes et la naissance d'un grand nombre d'états post-coloniaux indépendants mais contraints ensuite de se transformer ensuite en de jeunes nations dotées d'une identité nouvelle multiethnique et multiculturelle. Le second bouleversement mondial fut l'effondrement puis la disparition de la plupart des régimes communistes qui se réclamaient de la pensée de Marx mais aussi de Lenine et de Staline, héros de la révolution bolchévique qui avait fait basculer la Russie Tsariste dans le socialisme sans être passé par le capitalisme. Le socialisme s'était ensuite répandu dans de nombreux pays d'Europe et d'Asie ce qui avait ouvert la voie à d'autres bouleversements du même type en Asie et en Europe.

Au terme de ces événements un monde nouveau a émergé dans les années 1970-1980, un monde devenu globalisé et au sein duquel nous exerçons désormais notre métier. Ce monde est dit "globalisé" parce que toutes les sociétés qui coexistent aujourd'hui à la surface de la planète ne peuvent avoir de développement économique qu'en s'intégrant de plus en plus dans le fonctionnement et sous les contraintes du système capitaliste de production marchande devenu cette fois réellement le premier système organisant et dominant l'économie mondiale. Cette intégration de l'économie de toutes les sociétés dans le système capitaliste a fait croire de nouveau à certains, tel Fukuyama⁶, que nous vivions enfin le triomphe définitif de l'Occident et la fin de l'histoire. C'était oublier que la mondialisation est un processus à double face et qui se développe dans des directions opposées, parce qu'il agit à deux niveaux différentes de la vie des sociétés. Sur le plan économique il y en effet intégration de plus en plus complète des économies locales dans le système mondial capitalistes. Mais sur le plan politique et culturel on assiste au contraire à un processus de résistance et de reconstruction des identités culturelles locales qui accompagne le fonctionnement des Etats non-occidentaux, anciens ou nouveaux, qui selon les circonstances et leurs intérêts s'opposent ou soutiennent les puissances occidentales. Et aujourd'hui lorsque de grands pays, comme la Chine ou l'Inde mais aussi le Brésil, peuvent concurrencer et rivaliser directement avec les pays occidentaux dans les domaines de l'économie et des technologies, on constate qu'ils revendiquent de pouvoir désormais continuer à se moderniser sans devoir s'occidentaliser. Le premier exemple historique en avait été donné par le Japon qui après la révolution de Meiji (1868 à 1912) s'était peu à peu hissé au deuxième rang de l'économie mondiale tout en préservant en grande

⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press. 1992.

partie sa culture. Mais c'est aussi le cas de la Chine post-maoïste où l'on voit se développer des aspirations néo-confucéennes ou celui de l'Inde où nos collègues des *subaltern studies* ont entrepris de réécrire l'histoire de l'Inde en "provincialisant l'Europe"⁷.

C'est précisément l'émergence, dans les années 1980, de ce monde globalisé qui devait provoquer en Occident la remise en question radicale du caractère scientifique de l'anthropologie, de ses concepts et de ses pratiques parce ceux qui se sont appelés "post-modernes". Le mot "post-moderne" avait été utilisé d'abord par Jean-François Lyotard⁸ en 1979 dans le titre de son livre : *La condition post-moderne* puis le mot s'était répandu rapidement dans le monde anglo-saxon qui emprunta également à Jacques Derrida le terme de "déconstruction" pour qualifier le travail critique que les post-modernes allaient exercer sur toutes les disciplines des sciences humaines et sociales nées et développées en Occident.

Déconstruire une discipline scientifique est un moment du développement de cette discipline qui n'a rien d'étrange ni d'exceptionnel. C'est un moment nécessaire et qui doit se répéter d'intervalle en intervalle, pour valider ou invalider les concepts, les méthodes et les résultats accumulés par cette discipline. Cependant il y a deux manières de déconstruire, l'une qui mène à la dissolution de cette discipline, voire à sa disparition pure et simple. L'anthropologie pour un temps s'est d'ailleurs partiellement dissoute aux Etats-Unis dans les *cultural studies* pratiquées sans rigueur. Quant à sa disparition, elle fut déjà prononcée de façon un peu hâtive par certains comme Stephen Tyler⁹. Par contre la déconstruction d'une discipline peut aussi mener à sa reconstruction sur une base plus rigoureuse, plus critique et de ce fait analytiquement plus efficace. C'est précisément cette volonté de reconstruction et de rigueur critique qui anime le groupe des anthropologues et des sociologues français aujourd'hui.

A la suite des bouleversements mondiaux qui se sont succédés après la fin de la seconde guerre mondiale et qui avaient profondément altéré les rapports entre l'Occident et le reste du

⁷ Chakrabarty, Dipesh, *Provincialiser l'Europe - La pensée postcoloniale et la différence historique*. Amsterdam Editions, 2009.

⁸ Lyotard, Jean-François, *La condition post-moderne*. Paris, Editions de Minuit, 1979. Trad. *The Post-Modern Condition : A Report on Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

⁹ Tyler, Stephen, 1986. "From Document of the Occult to Occult Document". In: James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, p. 131-139.

monde, entre "The West and the Rest" comme l'écrit Marshall Sahlins, une crise devait nécessairement éclater en Occident à plusieurs niveaux, non seulement au niveau géopolitique mais également au niveau scientifique. Et ceci principalement dans le domaine des sciences sociales et surtout de l'anthropologie qui a pour objet en Europe et aux Etats-Unis la connaissance des sociétés non-occidentales. Cette crise a pris la forme des critiques adressées à l'anthropologie à la fois comme discipline scientifique et comme métier par des collègues qui se proclamaient "post-modernes". Je ne fais pas d'amalgame entre eux. Marcus n'est pas Rabinow, Clifford n'est pas Tyler, et Geertz qui vient de mourir n'était ni les uns ni les autres. La critique la plus radicale et la moins sérieuse fut celle de Stephen Tyler (1986) qui contesta toute valeur scientifique, donc toute autorité aux analyses et conclusions des anthropologues. Il qualifia purement et simplement l'anthropologie de "fantasy reality".

Chacun sait bien que les livres de Firth, de Boas, de Jack Goody et de bien d'autres ne sont pas des "fictions partagées" par l'anthropologue et des informateurs complaisants qui les construisaient avec lui pour répondre à ses attentes. Par contre il était bon de rappeler que dans les livres des anthropologues ce sont la plupart du temps les hommes de la société étudiée qui font entendre leur voix. Celle des femmes et d'autres composantes des sociétés étaient en général absentes ou faiblement présentes. Il était également nécessaire de souligner que les enquêtes de Maurice Leenhardt, d'Evans-Pritchard, etc. s'étaient réalisées dans un contexte colonial qui n'apparaissait pas dans les ouvrages publiés sur les Nuer ou sur les Kanak alors que ce contexte existait et avait profondément transformé la vie de ces populations. La critique la plus importante fut probablement celle adressée dès le départ par Jean-François Lyotard dans son livre *La condition post-moderne*. Quand il proclama la fin des "méta-récits", des tentatives d'expliquer l'histoire humaine à partir d'une cause première mais la plus active en dernière analyse. Sa critique s'adressait aux marxisme et au structuralisme qui dominaient alors la vie intellectuelle en France. Elle visait l'usage du concept de "mode de production" par les marxistes ou celui de "structures inconscientes de l'esprit humain" par Levi-Strauss. Ces critiques furent utiles et constituent aujourd'hui autant de normes qu'il faut mettre en pratique quand on exerce notre métier.

Mais la crise de l'anthropologie est déjà largement dépassée. Ce qui est devenu plus clair c'est la responsabilité non seulement scientifique, mais également éthique et politique que doit assumer un anthropologue. Un anthropologue est responsable de ce qu'il/elle écrit (ou ce qu'il présente sous forme de films, de conférences... etc.) vis-à-vis de ceux qui l'ont accueilli dans

leur société et l'ont aidé à réaliser son travail. L'anthropologue doit dès lors porter témoignage au sein de sa propre société de l'altérité et de l'identité de la société qu'il était venue observer.

Pour en venir à mes propres efforts, pour déconstruire et reconstruire ma discipline, je dirai quelques mots de leurs résultats. Je pense avoir démontré dans mon livre *L'Enigme du Don* que dans toutes les sociétés, à côté des choses que l'on vend et de celles que l'on donne, il en existe d'autres qu'il ne faut ni vendre ni donner, mais qu'il faut garder pour les transmettre. Ces choses peuvent être les objets sacrés relevant des religions, ou la Constitution d'un Etat démocratique, ou simplement des objets de mémoire incarnant une identité que l'on veut préserver. Or ces "choses" qu'on ne donne pas ou qu'on ne vend pas n'avaient pas été prises en compte par Mauss ni par Levi-Strauss dans leurs analyses du don.

J'ai montré ensuite dans *Métamorphoses de la Parenté* que dans aucune société, aussi bien celles qu'on disait "primitives" comme toutes celles divisées et hiérarchisées en ordres, en castes ou en classes et gouvernées par des Etats, les rapports de parenté et encore moins la famille ne servent de fondement à la société. Ceci allait à l'encontre de Murdock¹⁰ mais aussi de Levi-Strauss qui voyait dans l'instauration de la prohibition de l'inceste et dans l'échanges des femmes le passage de la nature à la culture et donc le fondement de toute société humaine.

Enfin dans *Au Fondement des Sociétés Humaines* j'ai soutenu, sur la base de données empiriques et historiques, l'idée que les rapports sociaux capables de transformer un ensemble de groupes humains en une société ne sont ni la parenté, ni l'économie, mais ceux qu'en Occident on appelle des rapports politico-religieux. On désigne par là les rapports qui instituent la Souveraineté de groupes humains sur un territoire, ses ressources et ses habitants.

Pour terminer je veux souligner qu'il existe deux raisons objectives qui fondent la possibilité non seulement que les sciences sociales puissent être des sciences, ou le devenir, mais qu'au-delà de la science, dans la vie concrète les hommes puissent comprendre leurs différences et éventuellement même les accepter. La première raison c'est que l'altérité sociale des autres n'est jamais absolue mais toujours relative et de ce fait déchiffrable et intelligible à certaines

¹⁰ Murdock, George Peter, 1949. *Social Structure*. New York, MacMillan, 1949.

conditions que j'ai suggérées auparavant. Mais en second lieu, ce que les hommes ont inventé pour interpréter l'univers qui les entoure et eux-mêmes au sein de ce monde et donc aussi pour agir sur celui-ci et sur eux-mêmes, les autres hommes peuvent le comprendre sinon l'expliquer - qu'il s'agisse du Bouddhisme du Grand Véhicule, du Dreaming Time, du Marxisme, etc. Et ils peuvent comprendre sans être poussés à mettre en pratique les principes et les valeurs mis en œuvre par des sociétés étrangères à la leur. Il n'y a donc pas d'incommunicabilité fondamentale entre les cultures.

Maurice Godelier