

## **Rapport de conjoncture**

### **Section 38 : Sociétés et cultures, approches comparatives**

La section 38 « Sociétés et Cultures : approche comparative » représente une configuration singulière. L'ancrage anthropologique bien connu et précieux de cette commission, et son attachement au « terrain » ethnographique, vont de pair avec le souci de faire vivre un lieu de confrontation entre l'anthropologie générale et diverses spécialités (ethnolinguistique, ethnomusicologie, ethnoarchéologie), mais aussi entre l'anthropologie sociale et l'anthropologie culturelle, l'anthropologie historique et l'anthropologie contemporaine. De plus l'ensemble des sciences sociales des religions est partie intégrante de la section.

Cette commission a largement pris part aux discussions qui, de décembre 2005 à mars 2006, ont animé la communauté scientifique qui se reconnaît dans l'intitulé général « anthropologie ». Ces débats, dépassant l'occasion de leur émergence, ont suscité un véritable examen de conscience de la discipline dont il a semblé opportun de tirer profit. En conséquence ce rapport de conjoncture échappe aux habitudes du genre. Nous ne nous sommes pas limités au bilan thématique et bibliographique, fatalement partiel et partial. Même si les références ou les allusions aux travaux récents ne manquent pas, nous avons choisi de situer au premier plan les questions et les perspectives qui ont été récemment esquissés pour l'anthropologie, au CNRS et au-delà. Pour ce faire, une vision plus large – y compris chronologiquement –, une certaine liberté d'appréciation et de ton sont nécessaires, à notre avis elle ne contrarie pas l'effort d'objectivation d'une conjoncture scientifique – nationale et internationale – qui reste le but de cet exercice. Notre propos adoptera donc successivement trois points de vue en tentant de répondre à trois demandes : 1° Que place-t-on aujourd'hui, ici et là, sous l'expression « crise de l'anthropologie » ? 2° Quels sont les domaines qui ont connus, ces toutes dernières années, une émergence ou un renouvellement prometteurs ? 3° Quelles projections peut-on faire, aujourd'hui, quant aux développements de la discipline, en tenant compte de sa situation institutionnelle et démographique ainsi que de ses rapports et échanges avec les disciplines voisines.

#### **I. Une crise de l'anthropologie ?**

Ce que nos prédécesseurs (voir les deux *Rapports de conjoncture* précédents) avaient identifié comme une « crise de l'anthropologie », faisait référence à une sorte de « tournant

textuel », fondé sur une relativisation radicale de la connaissance ethnographique et de son compte-rendu écrit. L'allusion était claire : le débat qui faisait rage depuis le début des années 1980 aux USA à propos d'une redéfinition postmoderne de la connaissance de l'homme et des sociétés constituait la toile de fond des bilans français. On s'accordait cependant sur le fait que les échos de cette mise en question radicale (qui touchait simultanément, bien que de façon plus nuancée, la discipline historique) étaient atténués, sans doute par l'ancienneté et la richesse de la tradition intellectuelle française. De fait, la notion de « crise » accompagne depuis un bon siècle tous les efforts de définition du projet anthropologique, au point que, sous un regard rétrospectif, ce terme en vient à caractériser les périodes de renouvellement de ce champ disciplinaire. Lévi-Strauss intitule, en 1961, un de ses articles de politique scientifique « La crise de l'anthropologie moderne », Boas, Malinowski et d'autres avaient posé des diagnostics proches pour les générations précédentes. Sans céder à l'alarme devant un mot qui signifie simplement que « les choses bougent », il convient cependant d'identifier les enjeux du moment et, de ce point de vue, le Comité National du CNRS s'avère un excellent poste d'observation dans la mesure où il nourrit une connaissance de l'anthropologie *telle qu'elle se pratique*, en particulier dans les laboratoires et chez la jeune génération de chercheurs. Bien évidemment le CNRS n'est pas le tout de l'anthropologie (nous y reviendrons plus loin) et l'espace intellectuel où elle évolue est devenu pleinement international avec, il faut le souligner, une domination écrasante de la référence anglo-saxonne qui cumule aujourd'hui les avantages de la prééminence linguistique et de l'hégémonie communicationnelle.

Nous nous en tiendrons, dans ce rapport, aux grandes lignes d'une conjoncture, « critique » puisqu'elle contraint à des choix. Nous n'insisterons pas, même si cela n'est pas sans incidence, sur les effets qu'ont eu, ces quinze dernières années, la disparition et le retrait professionnel de plusieurs collègues qui ont, dans le demi-siècle précédent, fondé la diversité de l'anthropologie à la française ; le nécessaire temps du deuil semble aujourd'hui achevé, la nouvelle génération de chercheurs a dépassé le sentiment de la perte. Insistons plutôt sur ce que l'on identifie, à tort selon nous, comme les symptômes irréfutables d'une dissolution du projet anthropologique et donc comme une fin possible de la discipline.

Quelques-uns nous disent, en gros, que les quatre piliers de la définition disciplinaire canonique seraient, progressivement depuis une trentaine d'années, sapés à la base :

- 1) **L'exercice du « terrain »**, souvent conçu comme une imprégnation solitaire (même si ce type d'expérience est loin de dominer le développement historique de l'anthropologie), n'est plus l'apanage des ethnologues. Sociologues, historiens, géographes, linguistes, psychologues... ont une pratique du terrain souvent plus explicite dans ses présupposés et « l'ethnographie » est en train de se réduire à une méthode de collecte des données à disposition de tous, à côté, par exemple, du dépouillement d'archives, de l'enquête par questionnaire ou de l'application de tests de tout type. En bref, le savoir faire de l'ethnographe, fondé sur une familiarité de longue durée avec un groupe restreint dont il pratique les langues et dont il adopte, en partie, le mode de vie, serait entré dans la boîte à outils des sciences sociales du contemporain. où il s'enrichit de techniques plus ouvertement objectivistes. L'attachement des ethnologues à cette spécificité, qu'ils présentent communément comme le noyau de leur identité professionnelle, serait donc devenu anachronique (Giddens 1995 ; Lenclud 2006).
- 2) **« L'inventaire des différences »**, pour reprendre le titre de Paul Veyne, a balisé l'horizon programmatique de l'anthropologie pendant deux siècles. Il s'appuie sur les multiples expériences de « l'altérité », parfois développées sous la forme d'un « ethnocentrisme critique » (De Martino 1977). Ses corrélats essentiels sont la valorisation des groupes « mal connus », des « langues rares » et « l'urgence » à aller étudier les « derniers ». On peut considérer, même si ces arguments rhétoriques survivent dans le discours commun et dans l'image publique de l'ethnologue, que cet inventaire, généralement décrit en termes « ethniques » et culturels, est sur le point d'être achevé ; le retour sur des terrains « à revisiter » ne suffisant plus à en prolonger le programme. Lévi Strauss prévoyait d'ailleurs le moment où l'anthropologie se consacrerait essentiellement à l'interprétation de la masse des données archivées qui renseignent sur les sociétés humaines connues ; ce moment semblerait s'être très rapidement rapproché.
- 3) **La notion de culture**, objet d'un débat de définition récurrent, tombée, entre temps, dans l'usage commun, désigne, à la fois, la singularité anthropique au sein des espèces zoologiques voisines et l'ensemble des « mœurs, coutumes et institutions » qui confère un « style » particulier à chaque groupe défini par contraste. La notion d'inconscient, au sens non freudien que lui prêtent beaucoup d'anthropologues, s'articule sur cette dernière définition et désigne, dans l'expérience indigène, « les choses que l'on sait quand on n'y pense pas » (J. Joubert), l'ensemble coutumier des façons de dire et de

faire propre à un monde social particulier et ressenti comme tel. Cette notion a subi des attaques de tous genres qui visent essentiellement sa réification dans une approche purement typologique et son emprise sur la finalité ultime de l'entreprise ethnologique qui se donne souvent comme ambition de décrire « une culture » ou « une identité », ce qui revient à peu près au même (G. Lenclud). Dans la période récente les anthropologues français ont participé au débat sur deux plans bien distincts. Les uns ont désigné les processus de métissage comme l'état « normal » de la dynamique des cultures (J.-L. Amselle, S. Gruzinski). Les autres ont donné pour objet à l'ethnographie non la « culture », qui ne serait qu'un agrégat inconnaissable, mais la « situation », le nœud d'interrelations dans lequel l'ethnographe est impliqué et qui serait seul descriptible et analysable (J. Bazin). Une évolution assez semblable a donné naissance, il y a trois décennies, au programme d'enquête de la micro-histoire dans lequel quelques ethnologues se reconnaissent (A. Bensa).

- 4) En cherchant à définir **la spécificité et l'unité de l'homme** à travers la diversité des réalisations sociales et culturelles, l'anthropologie s'est, dès l'origine, donné le programme universaliste qui la singularise en tant que discipline. La variété des théories d'ensemble, la diversité des perspectives et des pondérations possibles dans la description du social en général n'ont pas éliminé cette ambition première, même si elle est plus ou moins affirmée. Il s'agit toujours, pour paraphraser la formule de Rousseau, d'identifier les différences afin d'en extraire les propriétés qui fondent la comparaison des sociétés et des cultures, œuvres de l'*anthropos* en tant que tel et milieu qui, dans un processus d'auto-engendrement, a produit l'hominisation. La recherche d'*universaux* ou d'*invariants* – qui revient à attribuer aux productions culturelles des propriétés que la pensée scientifique réserve généralement au monde physique – se justifie, en dernière instance, par la référence à des constantes transhistoriques de « l'esprit humain ». Ce dernier, autrefois spécifié en une typologie de « mentalités » ou de modes de la « pensée », a longtemps fait fonction de présumé, hors de la prise directe de toute enquête. Le programme universaliste de l'anthropologie semblait donc se résigner à demeurer assez largement virtuel à l'exception de quelques percées de portée générale qui n'ont cessé, ces dernières années, de nourrir la réflexion et le débat (théorie du don ; systèmes de parenté ; principes organisateurs des taxinomies ; formule canonique du mythe...). Or, dans les trois dernières décennies, ce programme a été reformulé par la psychologie cognitive dans des termes qui ouvrent des perspectives empiriques à l'enquête sectorielle. On

aurait donc assisté à un transfert définitif du programme universaliste d'une discipline vers une autre qui se donne directement et pleinement « l'esprit humain » comme terrain d'investigation.

Dubitative quant à sa méthode, ses objets et son programme fondateur, l'anthropologie serait donc entrée d'elle-même en crise, il y a une vingtaine d'années

Chacune des grandes questions que nous venons d'évoquer mériterait une discussion de longue haleine qui n'a pas sa place ici. Quelques réflexions suffiront à indiquer à quel point les diagnostics présentés ci-dessus, en dépit de leur pertinence partielle, débouchent sur des conclusions contestables car ils opèrent des simplifications qui ne résistent pas à la confrontation avec les pratiques actuelles de l'anthropologie.

- 1) Quant au **terrain**, retenons que l'ethnographie demeure, par sa pratique intensive, une expérience de connaissance qui n'a pas été remplacée. Soulignons surtout le fait que, loin de se figer dans un modèle canonique, la notion de terrain n'a cessé d'être interrogée et enrichie en France du simple fait de la diversification des objets de l'enquête et des conditions d'exercice de l'ethnographie. Sur ce plan, la pratique de terrains proches, a priori dépouillés de tout exotisme, situés dans des sociétés imprégnées d'écriture et dans lesquels l'ethnologue n'occupe plus systématiquement une position sociale dominante par rapport au groupe qui l'accueille, a profondément contribué à un renouvellement et à une ouverture. Des alliances anciennes ont intégré dans la pratique des ethnographes de multiples protocoles de construction des faits empruntés à la linguistique, à la psychologie, à l'histoire, à la démographie... L'ethnographie de l'énonciation, de l'interaction ou de la performance a préparé l'orientation pragmatique qui semble aujourd'hui favorisée (Fabre 1992). Le choix d'ensembles qui outrepassent la dimension du petit groupe local – certains constitués par des foules provisoires de multiples origines, d'autres animés par des déplacements de grande ampleur – a renoué, par des chemins divers, le lien méthodologique avec la sociologie et la géographie. En bref, c'est plutôt l'invention continue des manières d'enquêter qui caractérise une ethnologie qui, à la différence de sciences voisines, n'a jamais fait un sort à part à la discussion de ses méthodes au sens étroit du terme, privilégiant plutôt le questionnement avant d'élaborer ses voies plurielles d'investigation. C'est donc

une impression d'éclectisme raisonné et inventif que donne aujourd'hui le tableau des manières de faire des ethnographes.

- 2) Si le constat d'une **fin de l'inventaire « ethnique »** peut être partagé, il a pour corollaire l'émergence d'une autre manière de concevoir l'objet de la recherche. En gros, et cela est sensible dans les dossiers que la section 38 examine, on constate le passage d'une génération tendanciellement attirée par l'encyclopédisme du local (« tout étudier sur un terrain délimité ») à une autre qui favorise plutôt le choix thématique, la comparaison à moyenne ou longue distance et l'extension géographique et historique de l'enquête en fonction des questions surgies au cours du travail analytique. L'aire et la profondeur temporelle de la recherche n'est plus donnée par le découpage reçu du continuum humain, elle est une dimension essentielle de l'objet intellectuel construit par le chercheur.
- 3) **La critique de la notion de « culture »** a porté, légitimement, sur l'enfermement dans l'isolat « ethnoculturel » et identitaire et a promu des analyses qui placent en leur centre la circulation, l'échange, le syncrétisme et le métissage, autant de termes redéfinis en profondeur. De même, dans la continuité de la réflexion wébérienne, l'anthropologie française a produit des analyses critiques de catégories générales (par exemple, le grand partage entre « sociétés de la tradition » et « sociétés modernes »), en insistant plus particulièrement, dans la lignée de Louis Dumont et dans un dialogue avec les historiens et les philosophes de l'histoire, sur la question des « exceptions historiques » – occidentale, chinoise... – au sein des sociétés du monde, préalable à toute anthropologie de la mondialisation (Dumont, Elias, Gauchet). Un riche débat s'est d'ailleurs ouvert sur l'utilité de ces oppositions.

En outre, à une autre échelle, il convient de relever le dynamisme maintenu d'une répartition en « aires culturelles » qui ouvrent nécessairement le pluralisme culturel à la comparaison méthodique, à l'analyse des diverses « ethnogenèses » ainsi que des politiques de la domination ethnique voire raciale. L'anthropologie française, et c'est une situation aujourd'hui assez exceptionnelle en Europe, possède un acquis de connaissances accumulées sur de vastes régions du globe privilégiées. Les principaux territoires de l'ethnologie sont actuellement les mondes amérindiens (surtout l'Amérique du Sud), le sous-continent indien et ses marges himalayennes, l'Asie centrale et l'Asie du Sud-Est, l'Océanie, plus partiellement la Chine et le Japon. Les sociétés européennes, notamment

méditerranéennes, restent un très vivant objet contemporain d'étude. De nombreux ethnologues travaillent toujours sur les mondes africains et arabo-musulmans.

Restent également, et plus que jamais posées, les deux questions qui ont fondé la pertinence de la notion de culture.

- La première, chapitre essentiel de l'approche phylogénétique, porte sur l'espèce humaine comme productrice de culture ; et ici, dans la lignée de Leroi-Gourhan, le dialogue avec les paléontologues de l'hominisation, les éthologues spécialistes des primates et les archéologues préhistoriens est essentiel.
- La seconde tente de définir dans son essence l'habitus collectif, « l'intimité culturelle » (M. Hertzfeld), bref ce qui fait « tenir ensemble » une société qui se perçoit dans sa différence. On a généralement confondu cet implicite culturel avec une sorte d'inconscient, mais comment ne pas voir à l'œuvre dans chaque culture des discours d'explicitation qui introduisent une dimension réflexive où se manifeste en clair des choix généralement impensés ?

Partant de là, s'est développé un troisième angle d'analyse de la culture dont l'anthropologie s'empare actuellement. En effet, le terme désigne aujourd'hui, dans toutes les sociétés du monde, une catégorie d'objets, d'espaces et de pratiques porteurs de valeurs, champ d'une politique locale, nationale et mondiale des arts et du patrimoine et ressource pour tous les processus d'identification, collective et personnelle. Cette autonomisation introduit une distance et une réflexivité particulières dans les objets classiques de l'ethnologie, aboutissant parfois à un recyclage identitaire ou touristique de ses résultats. Elle conduit, en tout cas, à une réactivation critique de la notion de culture, suscitant une sorte d'anthropologie au second degré.

- 4) **La question des invariants** maintient l'anthropologie au contact de ce qu'il faut bien appeler son socle philosophique et, de ce fait, elle semble échapper, par nature, au consensus. En effet, sur ce thème, le débat est d'une richesse constamment renouvelée et porte, au moins, sur trois niveaux.

D'abord une large part des anthropologues, si ce n'est leur majorité, ignore ou récuse la question de « la nature » ou de « l'esprit » humains. Attachés à décrire le fonctionnement de relations et de systèmes sociaux, convaincus du caractère forcément historique de leur objet ou opposés, dans une lignée nietzschéenne que Michel Foucault a remarquablement incarné, à l'idée même que l'homme possède

une *nature* transhistorique, ils ne se considèrent pas moins comme des anthropologues. On peut même dire, au regard de la production internationale du dernier demi-siècle, que le postulat des invariants est souvent considéré comme une spécialité française, que ses critiques rapportent à un penchant « national » pour les spéculations abstraites.

Ensuite, lorsque la recherche des invariants est effective, elle ne met pas en œuvre une définition homogène. Les uns sont plus attachés à l'identification du fondement réaliste qui se réfère aux limites de l'expérience sensorielle de l'*homo sapiens* pour délimiter le champ de sa connaissance du monde et, par conséquent, de ses représentations possibles. Les autres visent à la formule quasi-algébrique qui place l'invariant du côté d'une forme abstraite susceptible de générer une large diversité d'objets concrets.

Enfin, et c'est un des points les plus débattus aujourd'hui, certains anthropologues admettent que l'équipement conceptuel et méthodologique de la discipline doit, pour réaliser le programme de découverte des invariants, faire étroitement alliance avec les sciences de l'esprit, et d'abord la psychologie cognitive. Il se trouve que c'est en France, il y a une trentaine d'années, dans le cadre d'une critique du « sémiologisme » lévi-straussien, que ce nouveau programme a été esquissé (Dan Sperber), il a pour avantage de proposer un répertoire de recherches empiriques qui portent, principalement, sur l'ontogénèse des instruments de la pensée. Dans une lignée, dont Piaget est l'initiateur, l'enfant devient un terrain central de la recherche anthropologique : la genèse des croyances, la transmission de la culture, l'imitation, les perceptions sensorielles, les opérations classificatoires, le sentiment esthétique... figurent parmi les thèmes actuellement explorés. Mais, là encore, il convient de garder présent à l'esprit le choix crucial que cette orientation traduit. A la question, clairement posée par Vincent Descombes, « Où situer l'esprit ? », deux réponses diamétralement opposées ont été proposées et solidement étayées par les philosophes modernes. La première situe l'esprit, et donc la pensée, à *l'intérieur*, dans le système nerveux central, la seconde à *l'extérieur*, dans les institutions élaborées au fil de l'histoire collective ; ces dernières étant l'objet même de l'anthropologie (Descombes 1995a et b). Beaucoup de fondateurs de la discipline – dont Van Gennep, Mauss et Lévi-Strauss en France – ont souvent admis que l'anthropologie était, en fin de compte, une psychologie mais la question de l'articulation des questions formulées par

deux disciplines dont le point d'insertion est si radicalement contrasté reste un passionnant défi.

Une telle intensité potentielle du débat de méthode et de théorie ne peut fonder l'annonce d'une mort imminente. Elle caractérise plutôt un savoir en construction, bien vivant, comme le confirme la demande croissante d'anthropologie de la part des autres disciplines (philosophie, histoire, archéologie, linguistique, géographie, économie, politologie, sciences du vivant...) et l'alliance complètement renouvelée avec certaines tendances de la sociologie. Il faut cependant noter le penchant, assez prononcé chez les anthropologues, à confronter leur exploration ou leur invention d'objets à une définition idéale de la discipline. Ce qui fait trop souvent de la perplexité identitaire (« Est-ce de l'anthropologie ? ») et du jugement péremptoire qui va avec (« Ce n'est pas de l'anthropologie ! »), le dernier mot de tout débat. D'où la tendance à hiérarchiser les productions qui s'inscrivent dans le champ de l'anthropologie soit en vertu de leurs procédures de collecte des données soit en vertu de leur conformité à un programme fort, celui de l'explicitation des systèmes symboliques ou celui de la recherche expérimentale des invariants, par exemple. C'est oublier que tout périmètre disciplinaire résulte d'une convention conjoncturelle et que la multiplication des débats scientifiques devrait plutôt le renforcer que l'affaiblir. Il suffit de considérer la vitalité polémique de l'histoire, de la sociologie, de la géographie ou de la psychologie pour se rendre compte qu'il est vain, et institutionnellement couteux, de lier les confrontations épistémologiques les plus radicales à l'existence de la discipline qui dépend de bien d'autres facteurs.

## **II. Terrains, objets, théories : les avancées du présent**

L'enquête monographique de longue durée, impliquant un fort investissement linguistique et couvrant l'ensemble des dimensions de la vie sociale des populations concernées, continue donc à alimenter le programme et les hypothèses d'une anthropologie comparative (des formes de la parenté et du politique, des logiques rituelles etc.), mais l'étude des terrains classiques de la discipline est en train de se renouveler à partir de quatre orientations :

- 1) L'intérêt pour les « ethnosciences » et les savoirs locaux des sociétés non-occidentales, dont l'expansion, en France, date des années 1970-1980, s'est considérablement élargi au

moins dans deux directions. La première par inclusion des savoirs savants, de la science et de la technique occidentales, dans une approche qui revendique l'ethnographie comme méthode et l'anthropologie comme horizon. C'est donc, globalement, les notions de savoir, d'apprentissage, de transmission, de reconnaissance, de controverse... qui se trouvent interrogées, ce qui provoque, par contrecoup, un certain renouvellement de l'équipement conceptuel des sciences sociales. La seconde consiste à se donner pour objet l'ensemble de l'organisation de la vie psychique et des opérations mentales des « autres ». La structure des perceptions et la qualité des affects, les schèmes corporels, en un mot les contraintes des cognitions et des émotions, sont au fondement de **l'étude des psychologies ou des ontologies indigènes**. Eclairées par la reprise critique des hypothèses expérimentales de la psychologie cognitive, ces études anthropologiques de terrain ouvrent aussi sur la question des **épistémologies alternatives**, et pratiquent également la confrontation avec les modèles psychanalytiques de l'inconscient.

2) La construction des identités « ethniques » dans un monde de relations interethniques plus ou moins contrôlées par les Etats obligent à prendre en compte **les processus plus politiques d'invention de la coutume, d'indigénisation des cultures, de ré-ethnisation des communautés**. Les catégories d'ethnie, de race, de nation, s'entremêlent au sein des productions identitaires des mouvements indigènes, et sont fortement relayées et retravaillées au sein des parcours migratoires et des diasporas. L'anthropologue est appelé sur ces terrains à l'échange avec les historiens de l'invention missionnaire des identités ethniques et, bien sûr, avec les sociologues des minorités migrantes et des diasporas. Ainsi, par exemple, les mondes néo-indiens ou afro-américains constituent-ils aujourd'hui de nouveaux territoires de l'anthropologie.

3) L'ethnologie prend en compte désormais sa contribution, par le biais de ses institutions (bureaux d'ethnologie, musées, collections), à l'élaboration et à l'institution de la culture, et constitue en objet d'analyse **les processus de « patrimonialisation » des savoirs, des arts et des sites indigènes**. Ces phénomènes complexes, qui sont le fruit d'une longue histoire dans les sociétés européennes, sont désormais omniprésents dans les territoires de consommation exotique de l'ethnologie et dans les politiques culturelles des Etats du Sud en matière d'investissement patrimonial et de tourisme. Cette *anthropologie de l'institution de la culture* confère une place centrale à des pratiques que l'anthropologie française a longtemps tenues à l'écart. Ainsi, l'authenticité du terrain a-t-elle été

longtemps associée à la communication verbale et à la valorisation de la « parole » et de la tradition orale. Or, la place de l'écriture, et plus largement du graphisme, dans beaucoup de sociétés requiert désormais une attention particulière pour une série de raisons qui marquent un élargissement du questionnement anthropologique : écriture et arts de la mémoire, écriture et objectivation de la valeur culturelle à travers des textes fondateurs, émergence de la catégorie des lettrés, mise en œuvre institutionnelle de la conservation et de la transmission des écrits, construction et figuration du passé collectif... Autant de thèmes qui imposent un dialogue avec les spécialistes des langues écrites et de leur mise en texte.

4) C'est là un pas vers une **anthropologie des œuvres** qui sont, selon des modalités diverses, des réserves d'identification, collective et personnelle. Cette anthropologie connaît en ce moment des développements essentiels et un renouvellement profond. Alors qu'elle a été longtemps réservée à quelques grandes figures de la discipline – Leroi-Gourhan et Lévi-Strauss au premier chef — l'anthropologie des arts est en train de se construire en France depuis une dizaine d'années. L'ethnomusicologie a enrichi sa palette en abordant des musiques de tradition écrite et des pratiques musicales contemporaines mondialisées (le jazz, par exemple). L'anthropologie des arts visuels connaît, dans le dialogue parfois difficile mais absolument nécessaire avec le nouveau Musée du Quai Branly, des développements qui visent à en faire une des disciplines phares dans l'approche des objets et des pratiques esthétiques. L'anthropologie des textes littéraires se développe de façon buissonnante dans un certain éclectisme méthodologique. Ces approches enrichissent, voire bouleversent, le savoir-faire interprétatif des disciplines humanistes sur plusieurs plans. Retenons simplement l'importance des questions générales qui sont ici mises en évidence : l'ontogenèse et la phylogenèse de la production et de la perception esthétiques, les formes et les fonctions du régime fictionnel, la question de la mémoire incarnée dans le faire esthétique, la part de la relation entre cultures dans la qualification d'art, l'analyse comparative de la singularité biographique du créateur, de l'artiste et de l'écrivain etc.

Il est important de veiller à ce que ces objets de recherche ne donnent pas naissance à des micro-spécialités séparées, dont le lien à la problématisation ethnologique et anthropologique se relâcherait peu à peu. Sur ce plan, l'ethnomusicologie française propose un exemple à suivre. L'étude des pratiques musicales est, le plus souvent, pensée, d'une part, comme une voie d'accès à un univers culturel et social plus large et plus

complexe et, d'autre part, étant données les particularité de la musique elle-même, de sa mémorisation et de son partage, comme un des chantiers de la recherche des invariants formels ou émotionnels. Bref, le passage de l'ethnomusicologie à l'anthropologie de la musique est en cours.

Au regard de ces quatre orientations il est clair que tous les clivages entre ethnologie du proche et du lointain, ethnologie des traditions orales et anthropologie de la raison graphique, étude des cultures et institution de la culture, sont fortement relativisés. Tous les « autres » sont plus que jamais nos « contemporains », et toute anthropologie est une anthropologie des mondes contemporains (incluant leur profondeur historique et leur rapport au passé) ou des questions que la contemporanéité suscite. Si le paradigme structuraliste ou, à un moindre degré, le paradigme marxiste ont pu fournir à l'anthropologie une sorte de matrice identitaire, aucun autre programme « fort » n'a pris le relais : l'anthropologie cognitive, l'anthropologie pragmatique ou même l'anthropologie psychanalytique cohabitent dans la confrontation aux objets d'étude. La tentation existe pourtant de regrouper en dehors du périmètre disciplinaire de l'anthropologie tout ce qui semble relever d'une approche descriptive de sociétés locales, d'une attention aux expressions collectives et aux traditions aujourd'hui « inventées » ou encore d'une interprétation des œuvres en régime de singularité. L'étiquette « Etudes culturelles » serait toute trouvée pour désigner ce type de recherches. A notre avis, l'introduction de ce « grand partage » serait une erreur mortelle pour l'anthropologie. Outre qu'il reflète crûment son insécurité épistémologique atavique (Bourdieu se demandait-il s'il faisait de la sociologie en interprétant à sa manière *La promenade au phare* de Virginia Woolf ?), elle reviendrait à ignorer les spécificités de l'apport anthropologique à de tels travaux et, peut-être surtout, le fait que les sciences sociales se sont toujours nourries et enrichies du dialogue avec les productions qui manifestent la plus haute réflexivité à l'intérieur de chaque culture particulière. Nos sciences apprennent à comprendre en découvrant comment les « autres » se comprennent eux-mêmes. C'est la limite imposée au pur et simple traitement naturaliste de leur objet.

\*

Après l'attentat contre les Twin Towers, en septembre 2001, un de nos collègues aurait eu cette réflexion : « Désormais, on ne devrait plus nous demander : 'A quoi sert l'anthropologie ?' ». Sans doute désignait-il par là le fait que l'ensemble des commentaires à chaud et des discours politiques semblaient se heurter au mur de l'imprévu et de l'incompréhensible qui faisait ressurgir au sein de la médiasphère le langage de l'irrationalité,

en invoquant une lutte manichéenne du bien et du mal et en fondant sur la croyance religieuse publiquement affirmée les entreprises belliqueuses à venir. Un tel tissage du politique, de la violence et du religieux évoquait évidemment des thèmes de réflexion essentiels à l'anthropologie contemporaine.

La question des dynamiques religieuses et **les interrogations sur les formes contemporaines du religieux** sont, en effet, au centre des recherches les plus récentes. Ce constat n'est qu'en partie lié au fait que les sociologues des religions et les laboratoires auxquels ils appartiennent, relèvent historiquement de la section 38. Le champ d'étude hérité de la « sociologie religieuse » et du groupe de « sociologie des religions » du CNRS, s'est d'abord au fil du temps recomposé sous l'appellation « sciences sociales des religions », regroupant désormais plus d'historiens et d'anthropologues que de sociologues des religions inspirés par les sciences politiques. Parallèlement, le grand partage entre une anthropologie du rituel, du symbolique ou des croyances, ancrée dans les sociétés traditionnelles, et une sociologie du croire analysant les procès de recomposition de la modernité religieuse (sécularisation, laïcisation, individualisation) a perdu de sa pertinence. Là encore trois chantiers se sont ouverts qui se révèlent plein de promesses :

- 1) **L'anthropologie pragmatique des formes de l'action rituelle** qui met l'accent sur les situations d'interaction et d'énonciation prend ses distances par rapport à l'héritage des lectures symbolistes et des pratiques exégétiques qui se nourrissent de la maîtrise d'un corpus de mythes ou de traditions scripturaires, et trouvent à s'appliquer sur des terrains européens ou non-européens. Elle permet de lire de manière à la fois contextuelle et transversale des rituels d'interaction relevant aussi bien des cycles d'initiation, des séances de divination ou des pratiques de dévotion, en reprenant la question des modes de présence et de partage des esprits, des dieux, des héros et martyrs (ou même de Dieu), et de leur rôle dans la fabrique des personnes concernées (initiés, croyants ou convertis).
- 2) La religion en mouvement, le processus de dérégulation des religions instituées, trouve son envers dans le succès des pèlerinages et le réveil des cultes de saints qui recréent de **nouvelles formes d'autorité religieuse**. Les cadres de l'expérience pèlerine, l'institution de lieux de pèlerinage, les dispositifs rituels des apparitions, se révèlent partout dans le monde (de St Jacques de Compostelle à Bénarès, en passant par Medjugorje), au sein de traditions religieuses très diverses, d'excellents analyseurs des

formes contemporaines de religiosité. Le partage des lieux de culte et l'échange des figures médiatrices des saints (entre christianisme et islam) permet d'éclairer les relations interethniques et les enjeux politiques de l'invention d'une nation.

- 3) La **transnationalisation des religions du Sud** (cultes de possession africains, chamanismes et pentecôtismes indigènes ou islam indien) constitue un autre terrain majeur de l'anthropologie religieuse contemporaine qui poursuit l'ouverture représentée en son temps par la constitution des prophétismes et des syncrétismes comme objets anthropologiques. Ces religions transnationales, véhiculées par les réseaux de « transmigrants », bousculent, par leurs enjeux identitaires et communautaires, le cadre d'une sociologie de la globalisation religieuse centrée sur le bricolage cosmopolite des croyances et la libéralisation du marché religieux. Sur le plan anthropologique, les logiques qui président aux processus de réinterprétation des identités religieuses (réafricanisation, reévangélisation, indigénisation) et les outils d'analyse disponibles (bricolage, métissage, hybridité) sont au cœur des interrogations.

\*

L'anthropologie s'est également et pleinement investie dans nos « problèmes de société » en les revisitant à partir des acquis de ses conceptualisations classiques et des développements contemporains, non sans susciter certaines résistances larvées de la part des tenants d'une définition exotique et archaïque de ses objets :

- 1) L'autonomisation d'une « anthropologie économique » a été une des tâches de la génération précédente soucieuse d'identifier les lieux où s'articulent, dans des sociétés non-capitalistes et en l'absence d'une autonomisation des grands champs de la pratique, l'économique et le social. On pourrait penser que les trois dernières décennies de l'histoire du monde ont balayé ce type de questionnement. Or, il n'en est rien. Non seulement le « marché » voit proliférer, partout dans le monde, des zones très importantes d'économie souterraine mais **les manières dont l'économie est comme « encadrée » dans les rapports sociaux et politiques** constitue un objet central, encore trop rarement interrogé.

- 2) l'anthropologie de la parenté rebondit avec **les nouvelles formes de parentalité** que suscitent les recompositions familiales en cours au sein de nos sociétés, et l'anthropologie de la construction culturelle des identités sexuées doit intégrer les fantasmes d'une séparation complète de la sexualité et de la reproduction. Les adoptions « internationales » ou la procréation assistée constituent des terrains quasi-expérimentaux pour l'étude de la construction des identités individuelles. Dans le prolongement de ces enjeux, les transplantations d'organes ou les greffes « exogènes » (xénogreffes animales) interrogent également les frontières entre le soi et l'autre, les hybridations entre l'humanité et l'animalité, et les violences faites à l'animal qu'elles supposent.
- 3) Les nouvelles approches du « vieillissement » des populations et de la longévité des individus, qu'autorisent la méthode ethnographique et les comparaisons anthropologiques, viennent en complément des recherches promues par la démographie, la sociologie et les sciences du vivant. Elles portent sur les processus multiples à l'œuvre dans l'instauration des limites et des seuils, à la tension des référents contraires et aux accidents de parcours au fil des âges, en somme aux temporalités multiples qui façonnent **les cycles de vie et les itinéraires biographiques contemporains**. De façon générale la question de la construction sociale du biographique, y compris comme représentation, doit être repensée à nouveau frais
- 4) **les formes extrêmes de violence, interrogeant les frontières de l'humanité**, qu'elles soient issues des conflits de guerre civile (massacres et tortures), des formes internationales du terrorisme (suicide des martyrs), des politiques étatiques d'épuration ethnique et d'extermination (exil, camp, génocide), ont suscité toute une anthropologie de la violence et de la justice. Celle-ci se penche plus particulièrement non seulement sur les ritualisations de cette violence « sauvage » ou les politiques de réparation, de pardon et de réconciliation, mais sur toutes les formes de gestion de la souffrance des corps et des esprits, le traitement thérapeutique des blessures de la mémoire, qui empruntent aux rituels de confession, de commémoration, et de pèlerinage et aboutit à l'héroïsation paradoxale des victimes.
- 5) Enfin, **les formes plus ordinaires de déviance et de criminalité**, les aveux et les repentirs, liés à l'expérience de la peine, autant que les reconversions des libérés, conduisent à s'interroger sur la construction des condamnés en tant que sujets moraux.

La perpétuation des « mises à mort » d'homme au sein des sociétés modernes, et la multiplication des associations de familles de condamnés (coupables et victimes), constituent d'autres objets critiques qui invitent à développer une anthropologie globale et comparative de la construction des identités morales.

Sur ces différents thèmes, l'épreuve du comparatisme, à laquelle l'anthropologie est ouverte par définition, entraîne un renouvellement très profond des chapitres classiques de l'étude monographique. Par exemple, la question du suicide, thème et débat fondateur des sciences sociales comme disciplines en tant qu'il est, dans beaucoup de cultures, un geste éminemment individuel profondément socialisé, fait l'objet d'analyses anthropologiques qui apportent du neuf au débat en éclairant des contextes d'interprétation nouveaux (Macdonald 2003 ; Baudelot et Establet 2006).

Une façon, sans doute caricaturale mais non dénuée de vérité, d'opposer les tendances et les images publiques de l'anthropologie et de la sociologie, souligne le contraste de leur rapport au temps ou, si l'on préfère, à l'historicité. Les sociologues se donnent souvent la justification du surgissement historique et donc de la *nouveauté* (« nouveaux pauvres », « nouveaux pères », nouveaux croyants », « nouveaux racismes », « nouveaux médias »...), les anthropologues refroidissent cette néophilie en insistant plutôt sur les continuités souterraines, sur la clôture systémique du répertoire des choix culturels, sur la stabilité de la « condition humaine ». Même si la demande sociale diffuse continue à adresser à l'une et à l'autre discipline les mêmes attentes inverses, nous sommes complètement sortis de ces naïvetés, l'anthropologie affronte avec ses moyens le changement et l'évènement, la sociologie est attentive à des continuités peu visibles. La notion, longtemps jugée très imprudente, de « mutation anthropologique » est mieux recevable, ce qui redonne à l'anthropologie contemporaine et historique du monde occidental – dont « la tradition du nouveau » (H. Rosenberg 1962) fut la forme d'historicité dominante – une place importante.

### III. La section 38 : quelques données démographiques

#### Les laboratoires

L'implantation des laboratoires relevant de la 38 se situe **essentiellement en région parisienne: 77%**, l'autre pôle étant clairement Aix-Marseille (10%). Les principaux laboratoires d'anthropologie, par leur taille et la densité de chercheurs relevant de la 38, sont : **Dans le sud, sur Aix-Marseille**, l'Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative, IDEMEC, le Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie, CREDO, et l'Institut de recherche sur le Sud est asiatique, IRSEA, ces trois laboratoires comportant en tout une vingtaine de chercheurs CNRS rattachés à la 38 ;

**A Paris, les trois lieux principaux de l'anthropologie** sont le laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre (24 chercheurs de la 38 sur 29 cnrs), le laboratoire d'Anthropologie sociale du Collège de France (17 chercheurs de la 38 sur 18 cnrs), et, suite au dernier regroupement, l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain de l'EHESS (15 chercheurs de la 38 sur 34 cnrs). Sur les trois ou quatre UPR, l'Equipe de Recherche et d'Etude Amérindienne a rejoint comme « équipe » l'UMR de Nanterre, le LAIOS est devenu une UMR, désormais une « équipe » du regroupement Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain. Seul subsiste le Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (avec ses dix chercheurs cnrs de la 38) et l'UPR 299, Milieux et Sociétés en Himalaya (Smadja) avec 6 chercheurs CNRS de la 38. Deux laboratoires liés historiquement au groupe de sociologie des religions du CNRS regroupent également un nombre important de chercheurs de la 38 (13 chercheurs de la 38 sur 22 cnrs) : le Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux de l'EHESS et le Groupe, Sociétés, Religions, Laïcités de l'EPHE.

La politique de regroupement des laboratoires a fait apparaître **trois « mondes » nouveaux** désormais rattachés en priorité, entre autres par l'appartenance disciplinaire de leur directeur, à la 33 mais comportant des « équipes » importantes d'anthropologues : le Centre d'Etudes des Mondes Africains, CEMAF (avec 9 chercheurs de la 38 sur 17 cnrs) ; le Monde insulindien/Asie du Sud Est (7 chercheurs de la 38 sur 15 cnrs) ; et le laboratoire d'études des Mondes Américains (4 chercheurs de la 38 sur 8 cnrs). Ces regroupements viennent en compléter d'autres : celui du Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud (5 chercheurs de la 38 sur 18 cnrs); le Centre de Recherche sur la Chine, la Corée, le Japon (2 chercheurs de la 38

sur 15 cnrs). D'autres laboratoires d'aires culturelles (Amérique Latine, Monde iranien, Monde arabe et musulman) sont aussi importants mais comportent des effectifs plus restreints ou disséminés de chercheurs de la 38.

### **Les chercheurs**

Les statistiques et graphiques transmis par le secrétariat du comité national font état pour l'année 2005 de la répartition suivante: **192 chercheurs CNRS; une pyramide des âges qui atteint son pic le plus élevé entre 55 et 59 ans; un pourcentage de femmes supérieur aux hommes (54% contre 46%);** une masse de CR1 très préoccupante: près de 60% des chercheurs ...

Dans le détail des grades, on trouve :

Aucun DRCE (mais 6 DREM dont certains étaient DRCE)

**12 DR1, tous des hommes**

48 DR2, dont 21 hommes et 27 femmes

127 CR1, dont 48 hommes et 79 femmes

9 CR2, dont 6 hommes et 3 femmes

### **Promotions et concours**

La section 38 ne comporte plus **aucun DRCE**, et n'a obtenu sur les deux dernières années **qu'une promotion DR1 par an** (alors que d'autres sections font état de deux sinon trois promotions DR1) et que **la moyenne d'âge de promotion DR1 dépasse les 60 ans.**

Plus grave, le nombre de postes de DR2 ouvert au concours a chuté en 38 cette année de 4 (3+1 fléché « Amérique du Nord ») en 2005, à 2 en 2006, alors que la moyenne d'âge des candidats internes pour le concours DR2 en 38 (54, 54) est la plus élevée de toutes les sections, et que le pourcentage des femmes y est aussi le plus élevé (64 %).

Enfin, si le nombre des postes ouverts en CR (2 CR1 et 3 CR2) reste comparable à la moyenne des sections, **pour la deuxième année consécutive, aucun poste n'a été « ouvert » ou « banalisé » en CR2, deux postes sont fléchés, et un poste fortement colorié en 2006.** Ce qui ne manque pas d'être préoccupant.

## **Conclusion**

En 1999, la section 38 comptait 210 chercheurs CNRS. En 2005, elle ne compte déjà plus, compte tenu du renouvellement partiel des postes, que 192 chercheurs. Les statistiques de l'âge moyen par grade (près de 52 ans en CR1 et de 60 ans en DR2 pour la 38) et les prévisions des départs à la retraite (30 % dans les 5 ans, 55 % dans les 10 ans, et 70 % dans les 15 ans, pour la 38) montrent que **la 38 est une des sections (avec la 36) dont le renouvellement est le plus préoccupant** : à raison de 5 recrutements par an, l'effectif des chercheurs de la 38 ne serait plus d'ici quinze ans que de 132. Une politique de recrutement de jeunes chercheurs s'impose d'autant plus que l'anthropologie est une discipline dont l'ancrage principal est traditionnellement au CNRS plus qu'à l'université.