

INÉDIT

FLORENCE
WEBER Brève
histoire de
l'anthropologie



Champs classiques

FLORENCE WEBER

Brève histoire de l'anthropologie

L'histoire qui sera relatée ici, c'est celle des rencontres entre un témoin qui observe et cherche à comprendre et les hommes auxquels il s'intéresse, celle d'une science née des contacts culturels, celle d'une méthode d'investigation qui permet de connaître les peuples éloignés et le grand large, mais aussi l'humanité la plus proche de soi.

Cette synthèse à la fois plaisante, exigeante et complète retrace l'histoire de l'anthropologie sociale, aborde les concepts, les enjeux, les éléments historiques incontournables. Si l'histoire de leur discipline est importante pour les anthropologues eux-mêmes parce qu'ils y puisent leur documentation, leurs références et leurs modèles – tout ce qui soude une communauté scientifique au-delà des querelles et des controverses –, elle peut également permettre à un plus large public de comprendre la lente reconnaissance scientifique de l'ethnographie, pratiquée depuis l'Antiquité, mais dépendante des contextes dans lesquels se produisaient les contacts entre les cultures, si souvent marqués, depuis le XVI^e siècle, par la violence et la destruction.

Sociologue et anthropologue, **Florence Weber** est à la tête du département de sciences sociales de l'ENS. Elle est l'auteur de nombreux ouvrages portant notamment sur l'histoire des sciences sociales, l'enquête ethnographique, l'économie domestique et les politiques sociales.

En couverture: L'ethnographe Frances Densmore et le chef indien pikuni Mountain Chief durant une session d'enregistrement au Bureau of American Ethnology, 1916. Photo © Library of Congress.



Avec le soutien du



Flammarion

BRÈVE HISTOIRE
DE L'ANTHROPOLOGIE

DU MÊME AUTEUR

- Le Salaire de la confiance. L'aide à domicile aujourd'hui* (avec Loïc Trabut et Solène Billaud, dir.), Rue d'Ulm, 2014.
- Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*, Rue d'Ulm, 2013.
- Handicap et dépendance. Drames humains, enjeux politiques*, Rue d'Ulm, 2011.
- Les Paradoxes de l'économie informelle. À qui profitent les règles ?* (avec Laurence Fontaine, dir.), Karthala, 2010.
- Manuel de l'ethnographe*, PUF, 2009.
- Le Travail au noir. Une fraude parfois vitale ?*, Rue d'Ulm, 2008.
- L'Ethnographie économique* (avec Caroline Dufy), La Découverte, 2007.
- Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques* (avec Natacha Coquery et François Menant, dir.), Rue d'Ulm, 2006.
- Le Sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, Aux lieux d'être, 2005.
- La Fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge* (avec Laurent Feller et Agnès Gramain), École française de Rome, 2005.
- Charges de famille. Dépendance et parenté dans la France contemporaine* (avec Séverine Gojard et Agnès Gramain, dir.), La Découverte, 2003.
- Guide de l'enquête de terrain* (avec Stéphane Beaud), La Découverte, 1998.
- L'Honneur des jardiniers. Les potagers dans la France du XX^e siècle*, Belin, 1998.
- Les Campagnes à livre ouvert. Regards sur la France rurale des années trente* (avec Tiphaine Barthélémy, éd.), Presses de l'ENS/EHESS, 1989.
- Le Travail à-côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, INRA/EHESS, 1989.

Florence WEBER

BRÈVE HISTOIRE
DE L'ANTHROPOLOGIE

Champs essais

Cet ouvrage a été publié avec le soutien
du Centre national du livre
ainsi que du laboratoire d'excellence TransferS
(programme Investissements d'avenir
ANR-10-IDEX-001-02 PSL* et ANR-10-LABX-0099).

« Rarement deux voyageurs auront vu le même objet de la même façon mais chacun en fit, selon sa sensibilité et selon son intelligence, une interprétation particulière. Il fallait donc connaître d'abord l'observateur avant de pouvoir faire usage de ses observations. »

Georg Forster, *A Voyage Round the World*, 1777

NOTE PRÉLIMINAIRE

Selon l'usage, cet ouvrage utilise le terme « anthropologie » pour traiter de l'anthropologie sociale, c'est-à-dire des travaux de recherche portant sur l'homme en société et fondés sur l'ethnographie (ou enquête de terrain). Cette terminologie s'est imposée depuis la Seconde Guerre mondiale en français et en anglais. Le terme « ethnologie » pour désigner ce même champ de recherches a gardé des partisans, mais ne sera pas utilisé ici. D'autres sciences de l'homme appartiennent à l'anthropologie au sens le plus large, notamment la pré-histoire, l'anthropologie physique et la linguistique. Il en sera question seulement lorsque leur histoire croise celle de l'anthropologie sociale.

INTRODUCTION

L'expérience du dépaysement

L'anthropologie sociale apparaît au début du XX^e siècle aux États-Unis et en Europe. C'est donc l'une des sciences de l'homme les plus récentes si l'on s'en tient à la naissance d'une activité professionnelle et à la codification d'une méthode d'investigation. Si on la définit plus largement comme l'aller et retour d'un témoin entre deux cultures avec ses effets de connaissance, elle est l'une des plus anciennes. On pourrait alors la dater des Lumières européennes, au XVIII^e siècle, et des grandes explorations scientifiques mues par le désir de connaissance et de découverte de la nature et de l'homme à l'échelle planétaire – pensons au voyage de Bougainville autour du monde et à la découverte du Pacifique par des voyageurs européens. Plus convaincant encore, elle remonterait à la Renaissance et au XVI^e siècle, lorsque la découverte de l'Amérique ouvrit la voie en Europe à une interrogation sur la diversité de l'homme qui mit à mal la thèse chrétienne de la création de l'homme par Dieu et « à son image ».

On a fait le choix ici de remonter plus loin encore, à la Grèce classique du V^e siècle avant Jésus-Christ, car l'anthropologie sociale est née avec les premiers ethnographes dont s'est inspiré l'historien Hérodote pour

rédigé son œuvre en prose intitulée *L'Enquête*. L'ethnographie qui consiste à observer « en direct » des comportements et à écouter des récits n'avait pas encore été isolée des autres méthodes d'enquête, dont la critique des documents écrits privilégiée par l'historien ou l'analyse des objets matériels propre à l'archéologie. Il est néanmoins facile de la reconnaître dans les récits de rencontres entre un témoin qui observe et cherche à comprendre, et les hommes auxquels il s'intéresse. C'est l'histoire de ces rencontres qui sera relatée ici, l'histoire d'une science née des contacts culturels, l'histoire d'une méthode d'investigation qui permet de connaître les peuples éloignés et le grand large, mais aussi l'humanité la plus proche de soi. Car le changement de point de vue sur le monde, né de l'expérience du dépaysement et que les spécialistes nomment le « décentrement », à la fois rapproche ce qui était lointain et éloigne ce qui était familier. De sorte que le regard éloigné de l'ethnographe, rendu célèbre par le titre d'un ouvrage de Claude Lévi-Strauss paru en 1983 *, enclenche d'un même mouvement la connaissance des autres cultures et celle de la sienne propre.

L'unité de l'anthropologie sociale repose aujourd'hui sur la méthode ethnographique, c'est-à-dire sur l'enquête directe menée par le savant lui-même, par opposition aux enquêtes déléguées à des personnels subalternes, utilisées notamment en sociologie, en science politique et en science économique. En anthropologie, c'est le chercheur qui rencontre les membres des groupes qu'il étudie. Il commence par apprendre leur langue pour communiquer avec eux. Puis il les observe, il les écoute et il partage leur vie pour des périodes allant de plusieurs mois

* On trouvera en fin d'ouvrage les références bibliographiques les plus importantes, parmi lesquelles la plupart des ouvrages cités dans le texte.

à plusieurs années. Il rédige ensuite son analyse à partir du journal de terrain qu'il a tenu tout au long de son enquête. L'ethnographe est quelqu'un qui écrit, pendant et après l'enquête, comme le souligne l'étymologie grecque du mot qui le désigne dans toutes les langues européennes depuis le début du XIX^e siècle : *graphein*, écrire, *ethnos*, un peuple parmi d'autres, d'où est venu également, à la fin du XIX^e siècle, le mot « ethnologie », groupe d'hommes défini par une culture.

Le mot « anthropologie » est bien plus ancien. Il est notamment attesté en français dans un poème de 1516, comme une branche de la connaissance, au côté de l'histoire naturelle et de l'histoire morale, de la philosophie, de la géographie et de la linguistique. Il vient de deux autres mots grecs, *logos*, le discours scientifique (par opposition au récit mythique et à l'opinion, *doxa*), et *anthropos*, l'homme sans distinction de race, de langue ni de sexe (par opposition à l'animal et au divin). Il désigne depuis le XVI^e siècle l'étude de l'homme en général, considéré comme un tout physiologique et social, depuis ses origines jusqu'à nos jours et dans toutes les régions du globe. Cette étude s'est divisée dès le XVIII^e siècle en Allemagne, à la fin du XIX^e siècle en Angleterre et en France, en plusieurs spécialités : la dimension physiologique de l'homme devint l'objet propre de l'anthropologie physique, les origines de l'homme furent l'objet de la préhistoire, la dimension psychologique et sociale de l'homme « moderne » par opposition à l'homme « préhistorique » devint enfin l'objet de l'anthropologie sociale, proche de la sociologie dès la naissance de celle-ci à la fin du XIX^e siècle.

L'histoire de l'anthropologie avant sa professionnalisation fut celle des contacts culturels. Ces moments de rencontre entre deux groupes humains inconnus l'un à l'autre, qui ne parlent pas la même langue et qui ne

vivent pas de la même façon, furent rarement dus au hasard. Ils s'inscrivaient dans des relations intermittentes, marquées par la longue distance et la longue durée, lors desquelles des objets et des informations circulaient, ainsi que des images, des stéréotypes et des représentations. Le commerce, l'échange de cadeaux, les tributs réclamés en échange d'une protection, étaient des occasions de brefs contacts chargés de significations et d'émotions. Certains d'entre eux ont pu dégénérer en violence armée. Mais on trouvait dans chaque groupe des intermédiaires qui connaissaient la langue et la culture du partenaire, qui savaient comment se comporter pour que la rencontre se passe au mieux. Ces spécialistes sont devenus des ethnographes lorsqu'ils ont transmis leur savoir par écrit, ouvrant ainsi la voie à des réflexions de portée plus générale.

Ces contacts culturels ont entraîné deux réactions complémentaires : le goût de découvrir le monde, la nécessité de témoigner sur soi. Néanmoins ces réactions n'étaient pas non plus aléatoires. Elles étaient liées à l'histoire des relations entre les groupes mais aussi à la position sociale et à l'expérience des témoins : qu'avaient-ils à gagner ou à perdre au cours de ces relations ? Y étaient-ils personnellement respectés ou humiliés ? Ont-ils fait l'expérience de promesses non tenues ? C'est pourquoi nous aurons à suivre des explorateurs du lointain, mais aussi des connaisseurs du proche, tant la découverte du monde inspira des quêtes identitaires.

Le goût de découvrir a caractérisé les grands voyageurs et les explorateurs issus de toutes les civilisations et de tous les continents, mais c'est avec l'hégémonie européenne que débuta la nécessité de témoigner sur soi : les premiers récits remontent aux Amérindiens à l'époque de la Conquête espagnole au XVI^e siècle. Inversement, de nombreux ethnographes ont accompagné les expéditions

scientifiques du XVIII^e et du XIX^e siècle, mais il faut attendre la Première Guerre mondiale pour voir la professionnalisation de l'ethnographie : le séjour forcé de Bronisław Malinowski chez les indigènes des îles Trobriand entre 1914 et 1918 est devenu l'archétype de l'ethnographie du lointain. La fin du XX^e siècle, elle, a vu fleurir à nouveau la quête identitaire et l'ethnographie du proche, au confluent de trois phénomènes historiques : le repli sur soi de l'Europe après la décolonisation, la culpabilité des anthropologues devant la disparition des peuples premiers, et la lutte de ces mêmes peuples premiers pour leur reconnaissance.

Découvrir l'autre et témoigner sur soi : ces deux attitudes fondent deux méthodes ethnographiques différentes et complémentaires. La première renvoie à l'ethnographie « par familiarisation », lorsqu'il faut surmonter la distance vis-à-vis des indigènes, la seconde à l'ethnographie « par distanciation », lorsqu'il faut surmonter la proximité avec eux.

Comparées aux sciences de la nature et du vivant, les sciences de l'homme se heurtent à un problème éthique, qui a été explicitement posé dans la seconde moitié du XX^e siècle, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, avec les procès de Nuremberg en Europe, puis après le mouvement des droits civiques avec le scandale de la Tuskegee Syphilis Study commencée en 1932 en Alabama aux États-Unis. Les procès de Nuremberg avaient mis en évidence l'implication de certains médecins conduisant des expérimentations à visée scientifique dans les camps d'extermination. La Tuskegee Syphilis Study, elle, suivit pendant quarante ans deux cohortes d'ouvriers agricoles noirs atteints de la syphilis, dont l'une recevait les traitements disponibles et l'autre non, pour étudier le développement de la maladie avec et sans soins. Dans les deux cas, la science médicale tout entière était confrontée à

l'intolérable : avoir failli au serment d'Hippocrate au nom même de l'amélioration des connaissances scientifiques. Ces expérimentations n'étaient pas nouvelles. Jusqu'au XIX^e siècle, les médecins expérimentaient sur les « corps vils », pour reprendre le titre d'un livre de l'historien Grégoire Chamayou : ceux des condamnés à mort, des détenus, des indigènes des colonies, et de toutes les personnes de peu d'importance, les fous, les handicapés, voire les pauvres. La nouveauté, c'est qu'elles étaient devenues intolérables à la communauté des savants et, surtout, qu'elles furent condamnées moralement et juridiquement.

La question est de portée générale : à quelles conditions les savants ont-ils le droit d'observer leurs semblables ? Comment poursuivre un objectif scientifique – considérer des humains comme des objets de science – sans dénier à ces objets leur qualité de sujets humains ? Elle se pose dans toutes les sciences de l'homme, les sciences biomédicales comme les sciences de la société, dont fait partie l'anthropologie sociale. En effet, toute observation de l'homme pose la question de la « bonne distance » à maintenir entre le savant et ceux qui, depuis le XX^e siècle, ne doivent pas devenir ses « cobayes » : pas trop près bien sûr, pour éviter l'introspection qui mène à l'erreur par égocentrisme ; pas trop loin, pour ne pas oublier leur commune humanité.

La spécificité de l'enquête ethnographique et, par là, celle de l'anthropologie, tient à ce que l'observation de l'homme y passe par une rencontre avec des personnes vivantes qui ont les moyens sinon de refuser la présence de l'enquêteur, du moins de coopérer de mauvaise grâce, ou tout simplement de se taire. Cette spécificité sera le fil conducteur de cet ouvrage. Contrairement aux historiens, aux archéologues, aux linguistes, l'ethnographe dépend entièrement des personnes sur lesquelles et avec

lesquelles il travaille. Tandis que les archéologues travaillent surtout sur des squelettes, les historiens surtout sur des documents, les linguistes surtout sur des textes et des enregistrements, les ethnographes travaillent sur des humains en chair et en os avec lesquels ils doivent parler, discuter, négocier, s'affronter, confronter des points de vue et vivre une partie de leur temps.

En ethnographie, l'observateur ne doit pas être trop loin, pour ne jamais oublier que ceux qu'il étudie sont des humains comme lui. Ce n'est pas là une question théorique. Il s'agit de la compétence propre de l'ethnographe par familiarisation : celui-ci réduit la distance, il s'engage dans des relations personnelles, voire amicales. Il établit avec certains indigènes, devenus des informateurs ou des alliés, des relations de coopération, qui peuvent être ou non rémunérées, la norme professionnelle ayant changé selon les périodes historiques. Il entretient avec d'autres enquêtés des relations de soumission, de domination, de crainte. Parfois certains indigènes l'évitent, refusent de le recevoir. L'observateur ne doit pas non plus être trop près, sinon son savoir relève de l'introspection et ne se distingue pas du savoir indigène. C'est la compétence propre de l'ethnographe par distanciation : il étudie ses proches, et parfois lui-même, en les tenant à distance à l'aide des outils d'objectivation de la discipline et des compétences que lui donne sa connaissance bibliographique des cultures différentes.

La distance culturelle à surmonter n'est pas seulement un effet de l'éloignement géographique, elle est aussi un effet de la distance sociale. Ce qui importe, c'est le sentiment de distance ou de familiarité qui habite l'ethnographe lorsqu'il est sur le terrain, ainsi que les enquêtés sur lesquels et avec lesquels il travaille. Aussi l'ethnographie de l'Europe faite par des Européens, depuis le XVIII^e siècle, n'est-elle pas ontologiquement différente de

l'ethnographie des tropiques ou des pôles, à laquelle on réduit trop souvent la discipline. Les chouans décrits par Balzac en 1828, les montagnards enquêtés par le sociologue Robert Hertz en 1913, n'étaient pas moins étrangers, voire « primitifs », aux yeux de leurs observateurs que ne l'étaient les Pygmées.

Les échanges au sein même de la discipline anthropologique permettent de confronter les résultats obtenus par familiarisation et par distanciation. Ces échanges sont parfois difficiles. Qui est le plus légitime à parler d'une culture, les représentants de cette culture devenus anthropologues par distanciation, ou les anthropologues devenus par familiarisation spécialistes d'une culture autre que la leur ? Un anthropologue venu de métropole peut-il étudier les Kanaks de Nouvelle-Calédonie ? Lorsqu'une anthropologue franco-canadienne étudie les jeunes Maoris de Nouvelle-Zélande à Auckland et qu'un anthropologue d'origine maori conteste son travail au motif que ses enquêtés ne seraient pas de *vrais Maoris*, qu'est-il en train de se passer ? Une controverse scientifique ou un avatar de la quête identitaire ? Un anthropologue qui travaille sur les personnes en situation de handicap a-t-il le droit de ne déclarer aucun handicap lui-même, ni aucun lien personnel avec le monde du handicap ?

Telles sont les questions qui agitent la discipline au début du XXI^e siècle et qui ont remplacé la question lancinante de la fin du XX^e siècle : l'anthropologie est-elle une science coloniale, écrite par les Européens pour les Européens ? Cette interrogation s'est résolue d'elle-même lorsque se sont imposés à l'échelle mondiale des anthropologues non européens de premier plan. L'ethnographie des Brésiliens travaillant sur le Brésil, celle des danseurs travaillant sur la danse, celle des personnes handicapées travaillant sur le handicap, serait-elle en passe de

l'emporter ? L'ethnographie par familiarisation serait-elle dépassée ? C'est peu probable, tant l'aller-retour ethnographique entre différentes cultures reste le moteur de la connaissance de soi et des autres.

L'ethnographe ne travaille jamais seul. Prendre en compte la division du travail à l'œuvre dans l'enquête ethnographique oblige à reconnaître la part prise par les indigènes dans la construction du savoir anthropologique, à la fois matériellement et conceptuellement. Cela permet aussi de rompre avec l'opposition trop simple entre ethnographe et indigène. Le monde des ethnographes est hiérarchisé selon des lignes nationales et professionnelles. Le monde des indigènes est traversé de conflits parfois violents. Pour l'anthropologie d'aujourd'hui, la vision manichéiste des contacts culturels est périmée : la colonisation n'est pas « le bien » qui apporte la civilisation à des êtres inférieurs ni « le mal » qui détruit les cultures indigènes, mais un événement majeur et complexe au cœur des transformations sociales contemporaines, au moment où s'affirme un monde de part en part « postcolonial ».

Au XIX^e siècle, l'Europe se représentait comme le centre du monde, même et surtout lorsqu'elle allait explorer ses confins. Réduire l'anthropologie à la curiosité des Européens pour les peuples éloignés, ce serait l'amputer de ses trois autres faces. La deuxième face porte la curiosité de ces peuples éloignés envers les Européens, par exemple l'attitude des empereurs mongols à l'égard des voyageurs européens à l'époque de Marco Polo. La quête de sa propre identité, chez les Européens confrontés aux peuples des confins, représente la troisième face, et chez les peuples éloignés confrontés aux Européens, la quatrième. Mais il y a encore d'autres cubes, puisqu'il faut répéter le même raisonnement pour

tous les contacts culturels qui n'impliquaient pas d'Européens. L'histoire universelle vue de Chine, d'Inde ou d'Afrique reste en effet un vaste chantier pour les savants du XXI^e siècle.

De fait, les premières grandes synthèses de type encyclopédique ne furent pas européennes *stricto sensu*, mais grecques et musulmanes (chapitre premier). Jusqu'au XIII^e siècle, l'Europe était moins impliquée que d'autres régions du monde dans le commerce à longue distance, la diplomatie et la guerre. Les périodes de bouleversement à l'échelle du monde connu ont favorisé la réflexion sur les cultures des autres et sur la sienne propre. Ce fut le cas dans la Grèce d'Hérodote, marquée par la fin de l'expansion perse. Ce fut le cas dans l'Islam d'Ibn Khaldûn, marqué par l'expansion de l'islam jusqu'en Indonésie. Le XXI^e siècle est l'une de ces périodes de bouleversement propices à l'interrogation sur les identités culturelles.

Avec l'arrivée des Européens en Amérique à la fin du XV^e siècle, naquit une anthropologie proprement européenne (chapitre II). La découverte d'un nouveau continent remettait en cause les croyances sur l'homme diffusées par la Bible, mais aussi les fables antiques répétées jusqu'à satiété. Au même moment, pour les Indiens des deux Amériques, la violence de la Conquête obligeait au retour sur soi, avec ou sans l'aide des missionnaires européens. C'est alors que furent inventées les trois grandes façons de faire de l'ethnographie : l'ethnographie solitaire par familiarisation, celle des marins et des prêtres européens ; l'ethnographie collective, dans laquelle des missionnaires chrétiens utilisaient les Indiens comme des interprètes, des alliés et des informateurs ; l'ethnographie solitaire par distanciation, celle des indigènes lettrés.

Au XVII^e et au XVIII^e siècle, l'exploration systématique du globe terrestre conduisit les grandes expéditions tout autour du monde, jusqu'en Océanie et en Australie (chapitre III). Mues par un objectif proprement scientifique, ces expéditions reposaient sur l'absence de distinction entre science de la nature et science de l'homme. Elles entraînèrent ensuite la séparation entre des sciences naturelles en voie de consolidation rapide, et des sciences de la société handicapées par les mauvaises relations entre les voyageurs-ethnographes et ceux qu'on appelait alors les « philosophes des Lumières », qui mirent en scène une parole indigène fictive. La Révolution française et son idéal d'égalité entre les peuples entraînèrent des avancées significatives dans les sciences des sociétés, qu'elles soient européennes ou exotiques (chapitre IV), mais celles-ci furent rapidement recouvertes par l'apparition au XIX^e siècle d'un nouveau discours sur les races humaines puis d'un intérêt obsessionnel pour l'étude des crânes humains. Tandis que la biologie poursuivait ses progrès avec Darwin, les sciences de la société furent bouleversées par l'exploration de l'Afrique centrale et la concurrence coloniale, notamment sur le continent africain (chapitre V).

Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que l'anthropologie sociale affirma sa complète autonomie vis-à-vis des sciences biologiques. Les découvertes empiriques, l'imagination théorique, l'essor des grands musées d'ethnographie, tout contribua à une effervescence intellectuelle qui conduisit l'anthropologie à son âge d'or, entre 1885 et 1937 (chapitre VI). Les deux derniers tiers du XX^e siècle, eux, furent riches en rebondissements dramatiques. La Seconde Guerre mondiale n'a pas épargné l'anthropologie, dont les promoteurs étaient en première ligne de la guerre idéologique et, parfois, de la guerre

tout court. Les guerres de décolonisation, immédiatement après, touchèrent de plein fouet l'anthropologie européenne, puis avec la guerre du Vietnam, l'anthropologie américaine (chapitre VII). Après 1968 et une crise réflexive profonde, l'anthropologie s'est réconciliée, depuis les années 1990, avec l'Occident, devenu l'un de ses grands objets d'étude, et avec le reste du monde, dont proviennent désormais certains de ses représentants les plus éminents. Témoignage sur soi et découverte de l'ailleurs semblent enfin marcher d'un même pas (chapitre VIII).

Le rapprochement des deux grands courants de l'anthropologie tenus longtemps séparés, l'anthropologie ailleurs et l'anthropologie chez soi, a ouvert une nouvelle ère pour la discipline. En France cependant, l'anthropologie est connue du grand public surtout grâce à Claude Lévi-Strauss, mort en 2009, l'un des plus grands représentants de l'anthropologie ailleurs, et grâce au musée du quai Branly à Paris, ouvert en 2006 pour exposer les arts non occidentaux. L'anthropologie du lointain reste donc mieux connue en France que l'anthropologie du proche, qui semble encore relever de l'érudition locale confinée dans de petits musées nostalgiques d'un monde rural et industriel disparu. Pourtant l'anthropologie des sociétés occidentales occupe aujourd'hui le devant de la scène scientifique internationale, tout comme les travaux qui s'intéressent à l'interdépendance entre les différentes sociétés à différentes échelles. On peut espérer que l'ouverture du nouveau musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée à Marseille renversera la tendance, en offrant au public une nouvelle image de l'anthropologie du proche. Le nouveau musée pourrait notamment permettre de réfléchir sur la construction des appartenances collectives dans les périodes de contacts

culturels intenses, dont le XXI^e siècle fournit une belle illustration.

Pour penser l'anthropologie universelle, imaginons côte à côte des photographies d'ethnographes sur le terrain, un universitaire britannique d'origine polonaise, Malinowski, dans une île du Pacifique en 1918 (ill. 1 *), un officier français, Robert Hertz, enquêtant dans les tranchées auprès de ses soldats d'origine paysanne (ill. 2), un psychiatre antillais, Frantz Fanon, chef de service dans un hôpital algérien en 1956 (ill. 29), un anthropologue français dans un laboratoire biologique américain en 1979.

Car l'objet de l'anthropologie, c'est toute l'humanité et non seulement les peuples sauvages ou les sociétés primitives, c'est le soldat français tout comme l'indigène trobriandais, c'est le patron d'une multinationale tout comme ses ouvriers, c'est l'homme politique d'envergure internationale tout comme les électeurs dans leur contexte local, c'est le médecin comme son patient, l'enseignant comme ses élèves, le spéculateur autant que le sans-abri. En d'autres termes, l'objet de l'anthropologie est devenu l'indigène universel.

Ce petit livre voudrait donner à ses lecteurs une image actualisée de l'anthropologie sociale. J'y fais le pari que l'histoire de l'anthropologie peut servir de passerelle entre les spécialistes et le grand public. Cette histoire est importante pour les anthropologues eux-mêmes parce qu'ils y puisent leur documentation, leurs références et leurs modèles, tout ce qui soude une communauté scientifique au-delà des querelles et des controverses. Elle peut également faire comprendre au grand public la lente reconnaissance scientifique de l'ethnographie, pratiquée depuis l'Antiquité, mais dépendante des contextes dans lesquels se produisaient les contacts entre les cultures. Si

* On trouvera toutes les illustrations dans le cahier central.

ces contextes furent marqués depuis le XVI^e siècle par la violence et la destruction, liées à la volonté de puissance européenne, la construction du savoir représente aussi une critique de toute volonté de puissance et peut aider à la combattre. Loin d'être une science du passé, tournée vers le passé, l'anthropologie sociale est résolument une science du présent, tournée vers l'avenir. C'est du moins ce à quoi tendent les représentants de la discipline qui refusent la nostalgie et la mélancolie caractéristiques de ses courants les plus passéistes, encore trop présents dans les médias et dans l'imaginaire européen *.

* On utilisera systématiquement les termes de la science actuelle pour profiter du progrès dans la définition des disciplines et des concepts. Par convention, on utilisera toujours « anthropologie sociale » pour désigner ce qui s'est aussi appelé « ethnologie » et « anthropologie culturelle », sauf si cet usage risque d'engendrer une ambiguïté. On utilisera les termes d'époque pour désigner les populations étudiées, afin de marquer l'importance du contexte historique. L'opposition ethnographe/indigène permettra de distinguer ce qui renvoie à l'observateur (l'ethnographe) et ce qui renvoie aux personnes observées (les indigènes), y compris lorsque les indigènes sont eux-mêmes des savants.

Chapitre premier

AVANT L'HÉGÉMONIE EUROPÉENNE

Cligner de l'œil, est-ce un tic de la paupière ou un signe de complicité ? Sourire, est-ce un signe d'amitié ou de défiance ? Comment distinguer dans une autre culture le rire qui masque la gêne, le rire qui exprime la gaieté, le rire qui signifie le sarcasme ? Être habillé de blanc, est-ce un code de la virginité comme en Europe ou du deuil comme en Chine ? Parler fort, une marque de plaisir ou de colère ?

Dans certaines situations, une erreur d'interprétation peut enclencher la rupture, la violence ou la mort, et les premiers voyageurs en pays inconnu en ont parfois fait l'expérience. C'est pourquoi les commerçants au long cours, les militaires en campagne, les envoyés du prince ont toujours eu recours à des intermédiaires-interprètes. À l'époque des croisades, on les appelait en français des *truchements*, et dans l'Empire ottoman, des *drogmans*, parfois dotés d'une mission de diplomate. Ces interprètes ne se contentaient pas de traduire les discours, ils connaissaient les codes culturels et évitaient les impairs. Passeurs entre les voyageurs et ceux qui les accueillaient, ils ont été les premiers ethnographes et ont participé de près ou de loin aux descriptions et aux récits par le biais desquels chaque culture s'ouvrait aux autres. De ces récits, *L'Enquête* d'Hérodote est le premier exemple connu : les interprètes et les intermédiaires y sont légion.

LE SAVOIR PERSE AU SERVICE
DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE

Contemporain du médecin Hippocrate, Hérodote est l'un de ces personnages qui firent la grandeur de la Grèce classique, notamment de la cité d'Athènes au ^v siècle avant notre ère, au côté du philosophe Socrate et des dramaturges Sophocle et Euripide. Considéré comme le fondateur de l'histoire et de l'ethnographie, il offrit à Athènes, et à l'Europe qui en hérita, le savoir perse sur les peuples lointains. Il était né vers 485 avant notre ère à Halicarnasse, une cité grecque sous domination perse, située sur la côte méditerranéenne de l'actuelle Turquie, en Asie Mineure. L'Empire perse s'étendait alors, depuis presque un siècle, de la Turquie jusqu'à l'Inde, et de l'Égypte jusqu'à l'Afghanistan (ill. 3). Rien ne semblait pouvoir arrêter son expansion. Hérodote fut le contemporain de l'écrasement de l'armée perse par une coalition de cités grecques, lors de la victoire de Salamine en 480.

Enfant, Hérodote grandit avec le récit de cette bataille qui lui inspirait des sentiments ambivalents. Il se réjouissait de la victoire grecque, qui n'avait pourtant pas libéré sa cité du joug perse, tout en admirant la ruse et la bravoure d'Artémise, la reine de sa cité Halicarnasse, qui avait combattu dans l'armée perse. Il s'engagea ensuite aux côtés de ses concitoyens lorsqu'ils se soulevèrent contre le successeur d'Artémise, toujours allié des Perses. Son oncle trouva la mort au cours de cette rébellion et lui-même fut contraint, très jeune, de s'exiler. En 454 avant Jésus-Christ, alors qu'il avait trente ans, Halicarnasse devint enfin une cité libre, alliée d'Athènes.

C'est là, à Athènes, où il s'installa pour un temps, qu'Hérodote reçut une récompense pour une partie de son œuvre, un long récit en prose dont le titre grec,

Historia, est aujourd'hui traduit en français par *L'Enquête*. Cette réflexion sur l'histoire et la géographie humaines est fondée sur une compilation de récits recueillis par Hérodote au cours des vingt années de voyages qu'il entreprit pendant et après son exil.

En rédigeant *L'Enquête*, Hérodote souhaitait d'abord laisser une trace de la longue guerre qui avait opposé les Grecs et les Perses. Il voulait transmettre, dit-il, « les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares ». (Les Grecs nommaient « Barbares » tous les peuples qui ne parlaient pas le grec : à leurs yeux, la différence entre les hommes passait par la langue et non par la race ou la culture.) En parlant d'exploits, Hérodote s'inscrit ainsi dans la filiation des épopées d'Homère, ces récits magnifiés d'une histoire ancienne dans laquelle les dieux interviennent. Mais il s'en distingue fermement par son intérêt pour le présent, celui des guerres médiques (du nom des Mèdes, les principaux alliés des Perses), et pour une histoire universelle, qui comprend l'ensemble du monde connu. Enfin, Hérodote rapporte systématiquement ses récits à leurs sources. Que ce souci soit la trace d'une méthode effectivement suivie, ou un artifice rhétorique pour faire croire à la véracité de ses histoires, il marque une rupture avec l'épopée et sa rhétorique poétique.

L'Enquête est une histoire du présent et du passé récent, une histoire universelle et une histoire documentée. C'est pourquoi Hérodote fut considéré dès l'époque romaine comme le père de l'histoire au sens moderne du terme, même s'il fut parfois critiqué comme l'ami des Barbares et souvent taxé d'exagération ou de mensonge.

Hérodote : historien ou ethnographe ?

Aujourd'hui, l'on peut considérer qu'en de nombreux passages de *L'Enquête*, Hérodote est davantage un ethnographe qu'un historien. Lui-même a voyagé, observé et, lorsque ce n'est pas le cas, il connaît les voyageurs dont il cite le témoignage. Ces derniers sont souvent, comme lui, des Grecs d'Asie qui ont été au service des Perses.

Pour comprendre l'attitude d'Hérodote à l'égard de ses « informateurs », ces premiers ethnographes dont il compile les connaissances, il faut se souvenir que la cité grecque d'Halicarnasse avait fourni au pouvoir perse de nombreux collaborateurs. La génération des parents d'Hérodote avait connu une situation historique particulière : la victoire de Salamine leur avait donné l'espoir de s'émanciper du joug perse alors même que, de gré ou de force, ils en étaient encore les agents. Par comparaison, Hérodote a connu le luxe de voyager, certes en exil, mais sans être le guide ni l'espion du pouvoir. Il a savouré cette liberté du voyageur sans oublier que ses prédécesseurs, eux, pouvaient être considérés comme des espions au service du pouvoir perse, risquant la mort s'ils étaient démasqués.

Face aux cultures qu'il décrit, Hérodote met en œuvre une attitude très proche de l'ethos professionnel, autrement dit la morale collective, des anthropologues actuels : il décrit les coutumes dans leur diversité et il refuse de les hiérarchiser. Cette attitude, qu'on appelle aujourd'hui le « refus de l'ethnocentrisme », consiste en un refus explicite et volontaire de croire sa propre culture supérieure à toutes les autres. Notons qu'il ne s'agit pas pour Hérodote d'une attitude purement personnelle. Tout au contraire, il montre à plusieurs reprises qu'il s'agit du mode de gouvernement présent dans l'Empire perse. Ayant soumis tant de peuples différents, l'empire

cherchait justement à s'assurer de leur loyauté par sa tolérance (ill. 4).

Pour mettre en lumière cet impératif politique de tolérance culturelle, Hérodote choisit deux exemples contrastés : celui de la « folie » de Cambyse et celui de la « sagesse » de Darius, son successeur. Le premier, Cambyse, avait mis l'empire en danger par sa folie, alors que son règne n'avait duré que sept années. Il avait systématiquement profané des temples et des statues de dieux égyptiens, détruisant et tournant en dérision les coutumes du pays qu'il cherchait à conquérir. Inversement, Darius, qui régna ensuite pendant trente-six ans, avait pleinement conscience du fait que « chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres (III, 38) * » et des conséquences politiques qu'il fallait en tirer. Voici l'histoire par laquelle Hérodote cherche à prouver la sagesse de Darius :

« Darius fit un jour venir les Grecs qui se trouvaient dans son palais et leur demanda à quel prix ils consentiraient à manger le corps de leur père à sa mort : ils répondirent tous qu'ils ne le feraient jamais, à aucun prix. Darius fit ensuite venir les Indiens qu'on appelle Callaties, qui, eux, mangent leurs parents ; devant les Grecs [qui suivaient l'entretien grâce à un interprète], il leur demanda à quel prix ils se résoudraient à brûler sur un bûcher le corps de leur père : les Indiens poussèrent les hauts cris et le prièrent instamment de ne pas tenir de propos sacrilèges. Voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers "la reine du monde" (III, 38). »

* Les citations d'Hérodote proviennent de l'édition d'Andrée Barguet : Hérodote, *L'Enquête*, Paris, Gallimard, 1964. On s'est appuyé également sur François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, ainsi que sur Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares*, Paris, Gallimard, 1979.

Hérodote prend là, sans ambiguïté, le point de vue du pouvoir impérial, qu'il considère à la fois comme efficace et comme juste, car la tolérance est à ses yeux un principe de gouvernement avant d'être une vertu scientifique. Le roi Darius entouré de ses interprètes oblige ses vassaux, qu'il place à égalité l'un de l'autre, à prendre conscience de la différence entre leurs coutumes et de leur égale légitimité. En outre, ce n'est pas par hasard que Darius, et Hérodote après lui, prennent l'exemple des rituels funéraires. Manger, brûler, enterrer, momifier, exposer : à chaque période des contacts culturels, on retrouve le scandale que représente une coutume vécue comme inhumaine, dont la plus haïe reste l'absorption rituelle des restes humains, désignée sous les noms d'anthropophagie et de cannibalisme. Darius cherche à « neutraliser » ces différences au sens propre du terme.

L'ethnographie et l'anthropologie sont donc déjà là, dans cette connaissance et ce respect des coutumes des autres. Dans ce contexte cependant, l'ethnographie n'est pas seulement une science de gouvernement, elle est aussi une science de la guerre et de la conquête. De fait elle comporte les pratiques de l'espionnage et de l'exploration : Darius utilisait des espions pour préparer une attaque ponctuelle et des explorateurs pour préparer la conquête. Hérodote s'en félicite, non pas pour applaudir à la conquête, mais parce que l'exploration accroît la connaissance : « Sur l'Asie, nous devons à Darius la plupart de nos connaissances, dit-il. Pour savoir où se termine l'Indus, l'un des deux fleuves où l'on trouve des crocodiles, il confia des navires à des hommes dont la véracité méritait sa confiance, entre autres Scylax de Caryanda [un contemporain et un compatriote d'Hérodote]. Les explorateurs partirent de la ville de Caspatyros et du pays des Pactyes et descendirent le cours du fleuve en direction de l'aurore et du levant jusqu'à la mer [...].

Ce périple achevé, Darius soumit les Indiens et ouvrit leur mer à ses vaisseaux (IV, 44). »

D'autres moyens peuvent accroître les connaissances sur la diversité des sociétés humaines. Ainsi, des Égyptiens confiés tout jeunes à des Grecs pour apprendre leur langue ont joué un rôle majeur dans la connaissance de l'Égypte par les Grecs. Ces intermédiaires courent des dangers bien différents selon les cas. Les espions courent le risque d'être dévoilés, les explorateurs courent le risque d'être tués au cours de leur déplacement, mais les voyageurs scythes, ces peuples présents au nord de la Grèce et jamais soumis à l'Empire perse, courent le risque d'être éliminés à leur retour chez eux, tant la connaissance intime de la culture grecque paraît dangereuse à leurs concitoyens.

Hérodote illustre ce risque couru par de simples voyageurs à travers deux histoires qu'il juge particulièrement édifiantes. La première est celle du Scythe Anacharsis, qui vivait au VI^e siècle avant Jésus-Christ. Considéré par les Grecs comme l'un des Sept Sages, membre d'une famille royale, Anacharsis avait été tué et renié par les siens pour avoir célébré un rite grec à son retour en Scythie après avoir beaucoup voyagé, notamment en Grèce. Aux yeux d'Hérodote, Anacharsis était mort « victime des coutumes étrangères qu'il avait adoptées (IV, 77) ». Il n'était plus un Scythe aux yeux des siens. « Si de nos jours quelqu'un leur parle d'Anacharsis, les Scythes déclarent qu'ils ne le connaissent pas, tout simplement parce qu'il a voyagé en Grèce et adopté des coutumes étrangères (IV, 76). »

La seconde histoire est celle de Scylès, qui n'était pas un voyageur, mais ce que nous appellerions un « métis culturel ». Fils d'un roi scythe et d'une Grecque d'Istria « qui lui enseigna la langue et les lettres de la Grèce »,

Scylès régnait sur les Scythes, mais « ne trouvait nul plaisir à leur genre de vie ; l'éducation qu'il avait reçue le portait à préférer de beaucoup les mœurs de la Grèce (IV, 78) ». Surpris par ses propres soldats en train de participer à un cortège en l'honneur du dieu grec Dionysos, Scylès fut décapité, et par son propre frère.

Ce qui importait pour les Scythes, ou en tout cas pour Hérodote parlant des Scythes, ce n'était donc pas le lien de sang avec une Grecque, qui en ferait un métis biologique, mais le franchissement d'une frontière culturelle, où la connaissance de la langue était perçue comme le prélude à l'adoption de coutumes et de religions étrangères.

Les Scythes, qu'Hérodote considérait comme « les populations les moins évoluées qu'il y ait », étaient des nomades et des éleveurs qui devaient leur survie à leurs mœurs. Or s'ils voyageaient de leur propre chef, ils risquaient de perdre leur attachement aux coutumes scythes, les seules armes dont ils disposaient contre des ennemis plus évolués techniquement et mieux organisés. Pour les Scythes, l'acculturation était donc un mal et une trahison car elle risquait d'entraîner la perte de la puissance guerrière qui faisait leur force. Hérodote les admire car ils savent comment « empêcher tout envahisseur, et de leur échapper, et de les atteindre [...]. Ces gens ne construisent ni villes ni remparts, ils emportent leurs maisons avec eux, ils sont archers et cavaliers, ils ne labourent pas et vivent de leurs troupeaux, ils ont leurs chariots pour demeures : comment ne seraient-ils pas à la fois invincibles et insaisissables ? (IV, 46) » Seul leur mode de vie les protège. Il est donc normal qu'ils cherchent à le défendre en sanctionnant les voyageurs, surtout s'ils sont issus de familles « royales », importantes politiquement, comme Anacharsis ou Scylès.

Mais les Scythes étaient également des commerçants, et à ce titre avaient besoin eux aussi d'interprètes : la multiplicité des langues était la règle sur les grands marchés ouverts sur l'Asie. Ainsi, pour décrire les Argippéens, Hérodote explique qu'il tient ses informations d'eux : « Jusque [en ce lieu], le pays et ses divers habitants nous sont bien connus, car des Scythes qu'on peut aisément interroger se rendent dans ces régions, ainsi que des Grecs [...] du Pont-Euxin. Les Scythes qui s'y rendent ont besoin de sept interprètes, en sept langues différentes, pour traiter leurs affaires (IV, 24). »

En revanche, souligne Hérodote, le commerce entre les Carthaginois et les Libyens, tels qu'on appelait tous les peuples qui vivaient en Afrique (ill. 3), pouvait se passer d'interprète :

« D'après les Carthaginois [...], il y a sur la côte libyenne un point habité, au-delà des Colonnes d'Héraclès [aujourd'hui le détroit de Gibraltar], où ils abordent et débarquent leurs marchandises ; ils les étalent sur la grève, regagnent leurs navires et signalent leur présence par une colonne de fumée. Les indigènes, qui voient la fumée, viennent au rivage, déposent sur le sable de l'or pour payer les marchandises et se retirent ; les Carthaginois descendent alors examiner leur offre : s'ils jugent leur cargaison bien payée, ils ramassent l'or et s'en vont ; sinon, ils regagnent leur navire et attendent. Les indigènes reviennent et ajoutent de l'or à la somme qu'ils ont déposée, jusqu'à ce que les marchands soient satisfaits. Tout se passe honnêtement, selon les Carthaginois : ils ne touchent pas à l'or tant qu'ils jugent la somme insuffisante, et les indigènes ne touchent pas aux marchandises tant que les marchands n'ont pas ramassé l'or (IV, 196). »

Ce marchandage muet est entièrement dans les mains des Carthaginois, puisque c'est eux qui fixent le montant d'or qu'ils désirent. Et il repose sur des codes de comportement intelligibles au-delà des frontières linguistiques et

culturelles : les Libyens acceptent de livrer une quantité d'or en contrepartie d'une cargaison de marchandises. Cependant la curiosité pour l'autre ne dépasse pas l'intérêt mutuel à ces échanges fondés sur un accord inégal. Il s'agit là du degré zéro de la communication et du contact.

Hérodote fait donc œuvre de compilateur critique, cherchant à évaluer la qualité des informations transmises par les différents intermédiaires auxquels il s'adresse, ainsi que les difficultés propres de leur position. On peut considérer son œuvre comme un hommage aux ethnographes sur lesquels il s'appuie : explorateurs et espions grecs au service des Perses, marchands carthageois, interprètes égyptiens, perses et scythes. Lui-même voyageur désintéressé pour un temps, non seulement il se sent proche d'eux, mais surtout il a besoin d'eux. Il innove pourtant de façon radicale, en rompant avec la finalité pratique de leurs connaissances, commerciales, militaires, impériales, pour les transmettre au public grec sous la forme d'un savoir désintéressé sur la diversité des cultures humaines. C'est pourquoi *L'Enquête* appartient de plein droit à la tradition anthropologique. Largement diffusée, elle a offert à ses lecteurs grecs la conscience d'appartenir à un monde pluriel, composé non seulement de Grecs, mais de Barbares (Perses et Égyptiens) et de Sauvages (Scythes et Libyens). L'accent mis sur la langue et les coutumes, et l'absence de toute mention de race, font de l'œuvre d'Hérodote un précieux point d'ancrage pour l'anthropologie sociale, par-delà les dérives naturalistes des XVIII^e et XIX^e siècles.

Jusqu'au XVI^e siècle pourtant, l'œuvre d'Hérodote n'a pas été poursuivie par la tradition européenne. Au contraire, elle y a été exploitée comme un répertoire mort, un catalogue de légendes indéfiniment recopiées et jamais vérifiées. Or il y a chez Hérodote une légèreté,

une curiosité attentive non seulement aux récits mais aux narrateurs, un goût pour la variété des coutumes et des mœurs, qui doivent beaucoup à l'optimisme des Grecs ayant repoussé des armées perses incomparablement plus nombreuses et puissantes. Il faudra attendre des siècles pour que l'Europe retrouve une telle curiosité face aux peuples éloignés et, peut-être, un tel optimisme.

LE REFLUX DE LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE :
FABLES MÉDIÉVALES
ET PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Du V^e au XIII^e siècle, l'Europe chrétienne maintient la circulation d'une culture lettrée grâce aux monastères puis aux universités, mais ce maintien fait paradoxalement obstacle au développement d'une connaissance de l'homme fondée sur l'observation et l'enquête, une anthropologie au sens moderne du mot. Les érudits se contentent de recopier les histoires tirées d'Hérodote ou d'auteurs romains, tel Pline l'Ancien, en insistant sur leur caractère étrange, bizarre ou fabuleux.

Prenons par exemple l'histoire des fourmis géantes chercheuses d'or. D'après Hérodote, qui disait tenir ce récit des Perses, les Indiens des confins désertiques, peut-être l'Himalaya ou la Sibérie, payaient à l'Empire perse leur tribut en or en le volant à des fourmis « plus grandes que des renards » qui l'extrayaient elles-mêmes de terriers-fourmilières, et auxquelles seule une course en chameau permettait d'échapper. Longtemps répétée comme une fable, cette histoire paraissait largement invraisemblable et elle contribua au discrédit qui frappa Hérodote parmi les cercles européens de lettrés.

Or la recherche récente a retrouvé la même histoire de fourmis chercheuses d'or dans le *Mahabharata*, la grande

épopée indienne rédigée entre le X^e et le VI^e siècle avant Jésus-Christ. Ce texte, écrit en sanskrit, utilise un mot non pas sanskrit, mais d'origine sibérienne ou tibétaine, pour désigner à la fois l'or précieux et l'animal inconnu. Il ne s'agit donc nullement de fourmis, fussent-elles géantes, mais peut-être de marmottes ou d'autres mammifères. Hérodote aurait alors été victime d'une traduction fantaisiste en grec d'un terme qui lui-même n'avait jamais été traduit en sanskrit. La confusion est éloquente, et révèle un même intérêt pour les confins – l'Inde pour les Grecs, le Tibet et la Sibérie pour les Indiens –, terres de trésors et de dangers, partagé par les rédacteurs anonymes du *Mahabharata* et par Hérodote dans *L'Enquête*. Néanmoins ces confins, pourtant réels et parfois explorés, vont redevenir des lieux fabuleux dès lors que leurs lecteurs médiévaux se replieront sur l'Europe.

Ce repli doit sans doute beaucoup au traumatisme que représentèrent, pour une culture chrétienne en voie d'affermissement, les invasions barbares du V^e siècle après Jésus-Christ. Le christianisme s'était diffusé jusqu'en Afrique, en Chine et en Perse, dès les I^{er} et II^e siècles après Jésus-Christ, par l'intermédiaire des apôtres, un mot grec qui signifie « envoyés de Dieu », comme le mot « missionnaires » qui est, lui, d'origine latine. Mais les chrétiens avaient subi la répression féroce de l'Empire romain qui en avait fait des « martyrs », y compris en Afrique. Avec l'empereur Constantin au IV^e siècle, Rome était devenue chrétienne. Et c'est cette Rome chrétienne que détruisirent les hordes barbares.

Saint Augustin, évêque d'Hippone (Annaba en Algérie), fut le témoin d'un épisode clé de cette invasion : la mise à sac de Rome par Alaric et ses Barbares wisigoths en 410. Il réagit en rédigeant *La Cité de Dieu*, l'un des monuments de la philosophie chrétienne dont

l'influence sur l'Église chrétienne et sur la pensée européenne sera considérable. Il y plaidait pour le salut hors du monde, c'est-à-dire pour une vie spirituelle dédiée aux valeurs morales et religieuses, et pour le renoncement à la recherche des plaisirs et des intérêts d'ici-bas. En opposant ainsi le temporel et le spirituel, le monde d'ici-bas et la « cité de Dieu », tournée vers l'au-delà, l'Église chrétienne, à la suite de saint Augustin, détournera pour longtemps la *libido sciendi* (le désir de savoir) du travail empirique pour la circonscrire à la théologie.

On se souvient qu'Hérodote était originaire d'Asie Mineure, une porte grecque ouvrant sur la Perse et l'Inde. Près de dix siècles plus tard, saint Augustin, lui, était originaire d'Afrique du Nord, éduqué dans la culture gréco-latine et nourri par les récits de la chute de Carthage, une superbe cité et un comptoir commercial doté d'immenses réseaux sur le territoire africain, qui avait osé défier Rome lors des guerres puniques, depuis le III^e siècle avant Jésus-Christ jusqu'à sa destruction en 146 avant Jésus-Christ. Hérodote avait rédigé *L'Enquête* peu après la victoire grecque contre les Perses et l'alliance de sa cité d'Halicarnasse avec Athènes. Saint Augustin rédigea *La Cité de Dieu* juste après la chute de Rome. Hérodote était plein d'une curiosité amusée, parfois affectueuse, à l'égard des peuples non grecs. Saint Augustin ne s'intéressait ni aux Barbares ni à l'histoire de Rome. Au contraire, il écrivit *La Cité de Dieu* pour opposer la cité céleste aux vicissitudes de la cité terrestre, cette Rome occidentale qui périt sous ses yeux.

L'opposition fondatrice du christianisme entre la vie « dans le monde » et « hors du monde » était née. Le monde, c'était la cité terrestre, le siècle et ses vanités. La cité céleste, c'est la vie hors du monde, celle des moines dans les monastères, des ermites dans la solitude, des

Chapitre 7 – Des savants dans la tourmente



© MAST, Rio de Janeiro

28. Luiz de Castro Faria photographie Lévi-Strauss photographiant un Indien nambikwara, 1937. Cf. p.249.



© Fonds Frantz Fanon / IMEC

29. Frantz Fanon à l'hôpital de Blida, 1955. Cf. p.23 et 263.

TABLE

<i>Note préliminaire</i>	9
Introduction.....	11
Chapitre premier. Avant l'hégémonie européenne..	25
Chapitre 2. La découverte de l'Amérique.....	49
Chapitre 3. La volonté de savoir	77
Chapitre 4. Une anthropologie de l'Europe est-elle possible ?	113
Chapitre 5. Des crânes à la culture	149
Chapitre 6. L'âge d'or de l'anthropologie sociale....	187
Chapitre 7. Des savants dans la tourmente.....	229
Chapitre 8. Crise et renouveau	267
Conclusion.....	301
Épilogue.....	307
ANNEXES	313
<i>Chronologie</i>	315
<i>Références bibliographiques</i>	327
<i>Pour aller plus loin</i>	339
<i>Index</i>	347
<i>Remerciements</i>	355

Mise en page par Meta-systems -59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHQN000464.N001

Dépôt légal : avril 2015