

Altérité et dénivellement culturels dans les sociétés dites supérieures

LE CARACTÈRE SCIENTIFIQUE D'UNE DISCIPLINE — quel que soit son domaine spécifique — ne saurait être attribué au seul emploi correct des procédés de recherche et de contrôle des résultats. Bien au-delà du plan technique, la « scientificité » se place avant tout au niveau du contrôle des buts et des limites, c'est-à-dire au niveau de la vérification du découpage de la réalité qu'on opère, et des cadres d'interprétation dont on fait usage.

Cela est d'autant plus vrai, aujourd'hui, pour les disciplines qui choisissent pour objet les « faits culturels » (ou mieux : la « face culturelle » des phénomènes). Faut-il souligner que la notion anthropologique de « culture » — qui en constitue le fondement unitaire, même si on l'appelle ou la définit de façons fort différentes — a non seulement bouleversé les distinctions précédentes entre sciences dites de l'esprit et sciences dites de la nature, mais révolutionné aussi toutes les divisions traditionnelles à l'intérieur de ce qu'on appelle les sciences humaines ? En ce qui concerne les recherches auxquelles notre revue est dédiée, faut-il rappeler le rôle qu'a joué dans le développement de l'attitude moderne vis-à-vis des cultures et des sociétés l'étude de ce qu'on a nommé, selon l'époque et les points de vue, « popular antiquities », « folklore », « traditions populaires », « ethnographie » ou bien « ethnologie européenne » ?

Il serait donc impossible, sous peine de perdre toute vitalité, de nous soustraire à la vérification de notre « découpage » de la réalité et de nos « cadres d'interprétation ». Notre éventuelle absence du débat qui est en cours, au plus haut niveau scientifique, nous condamnerait définitivement à une position isolée et d'arrière-garde. Déjà méconnus (ou méprisés ?) par le faux aristocratie des « humanistes » traditionnels, notre silence risquerait de nous séparer aussi des courants modernes les plus féconds : trop « avancés » pour les premiers, restons-nous trop « arriérés » pour les autres ?

Il ne s'agit pas — du moins en ce qui me concerne — d'une sorte de patriotisme de discipline, qui voudrait à tout prix imposer sa présence et sa continuation. Il s'agit tout simplement d'accomplir un devoir scientifique élémentaire, celui de coopérer au progrès général de la science, à travers la double (et unitaire) opération de préciser nos relations avec ses aspects les plus modernes, et de lui apporter la contribution des réflexions et des expériences spécifiques de notre secteur. Un risque plus grand serait de se laisser mourir par crainte (pratique ou sentimentale) de voir mourir, à la lumière de la réflexion critique, certaines conceptions auxquelles nous étions traditionnellement liés.

Je crois que la nouvelle intensité des recherches, dont la naissance de *Ethnologia Europaea* est un témoignage remarquable, développera son action également sur le plan théorique, comme nous le demandent aussi bien la partie plus vitale de notre héritage scientifique, que l'état actuel des sciences humaines dont notre discipline est partie intégrante. Pour ma part, je dois souligner que les remarques

qui suivent ont seulement l'ambition de présenter — d'une façon peut-être discutable et sans doute partielle — quelques thèmes possibles de réflexion¹.

NOTRE BUT N'EST PAS DE RÉPÉTER une de ces descriptions abrégées qu'on fait passer souvent pour des définitions, et encore moins de remplacer telle dénomination par telle autre. Le problème réside dans les « choses » et les « signifiés », tandis que les « mots » et les « signifiants » ne sont que des conséquences.

En effet, nous le savons tous, les difficultés terminologiques ont leur origine dans des difficultés plus graves, et aucune solution verbale des premières n'arrivera jamais ni à résoudre ni même à masquer les secondes. Qu'on appelle nos recherches « ethnologie européenne » ou « études folkloriques », « démologie » ou « histoire des traditions populaires », il s'agit toujours de savoir si elles découpent ou non un complexe spécifique de phénomènes dans le cadre total de la réalité culturelle, et, dans l'affirmative, quel complexe elles découpent. Pour exprimer la même idée de façon inverse mais équivalente, il s'agit toujours de savoir si elles ont un point de vue spécifique vis-à-vis de la totalité du réel et de chacun de ses composants, et quel est ce point de vue. C'est donc cette spécificité, si elle existe, qu'il faut envisager avant tout.

Mais il faut aussi se garder des solutions simplistes et apparentes. Je crois, par exemple, qu'il serait dangereux d'avoir recours encore à cette entité fort indiscernable qu'on appelle « peuple ». Qu'est au juste ce « peuple » mentionné, d'une façon ou d'une autre, dans toutes les dénominations qui ont été ou sont encore en usage, telle que *antiquitates vulgares*, *popular antiquities*, *folk-lore*, *Volkskunde*, traditions *populaires*, *ethnologie*, *ethnographie*, *démologie* et *laographie* ? On connaît bien la confiante persuasion des écrivains romantiques qui ne doutaient pas de la réalité de la nation et de son « âme » en tant que catégories universelles : pour eux, le peuple était une entité réelle et homogène, dont l'essence et la présence historique étaient éternelles, et dont les produits (super-individuels ou franchement collectifs) étaient les seules « valeurs » véritablement « humaines ». Une telle conception s'est développée surtout à propos de la poésie qui commença à être appelée « populaire », par opposition à la poésie « d'art », c'est-à-dire « artificielle », mais il est tout à fait évident que cette conception a influencé profondément tous les secteurs. Qu'il s'agisse de contes ou bien de

1. Je reprends et continue les réflexions que j'ai déjà exposées ailleurs, particulièrement dans mes articles « *Aspetti della ricerca folklorica* » [*Annali del Museo Pitré* (Palermo), vol. 11-13 (1960-1962), pp. 33-51] et « *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori* » [chap. VII de l'ouvrage collectif édité par V. Grottanelli, *Ethnologica*, vol. 1 (Milano, 1965), pp. 417-461], et dans ma communication au « 2° Convegno Nazionale di Antropologia Culturale » (Roma, 1963), dont les actes sont actuellement sous presse.

superstitions, d'usages ou de vêtements — et même lorsqu'on reconnaissait des filiations et des rapports historiques — on était convaincu que tous ces faits auparavant ignorés et méprisés étaient des produits originels et originaux, étaient des « valeurs » opposées aux « non-valeurs » de la culture officielle. Certes, je simplifie et schématise, car les choses se sont passées d'une façon bien plus nuancée et articulée. Toutefois, il est indéniable que la conception romantique permettait aisément de développer une « science » unitaire dans son objet et dans ses méthodes : à l'unité objective du peuple et de ses produits culturels (*folk-lore* en tant que savoir que le peuple crée), correspondait d'une façon tout à fait normale l'unité de la recherche (*folk-lore* en tant qu'étude du savoir du peuple).

Personne ne répéterait à la lettre de telles conceptions aujourd'hui. Nous sommes tous convaincus, depuis longtemps, que l'unité et l'originalité du patrimoine populaire n'étaient que de nobles illusions qui désormais ont épuisé leur fonction positive. Nous savons tous que le peuple et les forces éternelles de l'âme populaire sont des mythes, ou du moins des manières mythiques d'appeler des phénomènes qu'il faut au contraire connaître et nommer par des moyens scientifiques. Bref, le vieux concept a souffert de crises profondes et définitives, et on le refuse décidément, du moins au niveau conscient.

Et pourtant, nous nous demandons s'il n'arrive pas qu'au fond (tout au fond et presque sans nous en apercevoir) nous ayons quelquefois recours à la vieille opposition entre authenticité des faits ethniques (ou, si l'on préfère, démologiques, folkloriques, etc.), et inauthenticité des autres, entre spontanéité et mystification, état naturel et civilisation ? Certes — il faut le souligner — il s'agit souvent moins d'une attitude effective que d'une nuance sentimentale presque inoffensive du point de vue scientifique : il s'agit plutôt d'un amour légitime envers l'objet de sa propre recherche que d'un résidu illégitime des composantes irrationnelles et idylliques du romantisme. Mais il serait difficile de nier que parfois les concepts romantiques constituent encore un point de repère théorique sous-entendu. Cela arrive surtout lorsqu'on se trouve vis-à-vis de certaines dénégations de la valeur, de l'originalité ou de l'éternité des phénomènes culturels qui font l'objet de nos recherches. En face de propositions comme « le peuple ne crée pas », ou de théories qui soulignent les processus de « descente » ou même de « dégradation » (*Rezeptionstheories, gesunkenes Kulturgut*, etc.), et même dans la discussion critique de la notion tylorienne des *survivals*, il arrive souvent qu'on ait recours au « pouvoir créateur du peuple ». A mon avis, il y a là encore un romantisme dangereux. Premièrement, on craint que l'objet de nos études puisse perdre sa spécificité s'il perd la valeur (esthétique, morale, etc.), l'originalité et l'éternité que lui conféraient les romantiques. Deuxièmement, pour sauvegarder cette spécificité (évidemment méta-historique), on s'appuie encore une fois sur une notion équivoque et scientifiquement périmée, comme ce « peuple » méta-historique, dont personne ne saurait dire où il commence et où il finit, et en quoi il diffère du « non-peuple ».

Je crois que nos études ont beaucoup à gagner en se débarrassant des résidus de la vieille polémique entre exaltation et dédain, surestimation et mépris. Si la spécificité des faits culturels qui nous occupent était confiée seulement à la croyance romantique que le peuple éternel existe, et que ses produits sont beaux, bons, originaux, universels, éternels, etc., alors nous serions morts pour la science depuis longtemps.

Je crois au contraire qu'il est important de souligner, pour nous-mêmes et pour les autres, qu'il n'est pas nécessaire que les faits dont nous nous occupons soient bons ou beaux, éternels et universels, originels ou originaux, pour qu'ils représentent des objets dignes d'une étude véritablement scientifique. La seule condition nécessaire et suffisante est qu'ils forment un complexe qui est ou qui peut être caractérisé, et donc spécifié, dans le cadre total de la réalité culturelle. Or, reconnaître la réalité (ou non) de ce complexe, sa nature et ses limites, est question de raisonnement scientifique et non de sentiment. On ne peut se contenter de dire : je l'aime, donc il existe.

LORSQU'ON SE TROUVE EN PRÉSENCE des oppositions scientifiques (ou, disons-le, des entraves académiques), et en face des doutes (la science est aussi « doute ») que soulèvent certaines objections qui paraissent bien fondées et bien raisonnées, on est tenté de se dire : ces antiquitates vulgares, ces traditions populaires, ces faits ethniques européens, nos devanciers (parmi lesquels il y avait des maîtres) les ont étudiés, nous les étudions nous aussi, donc ils existent. Puisque ce raisonnement s'attache un peu plus à l'histoire et un peu moins au sentiment, à mon avis il est moins fallacieux et plus valable. Mais je crois qu'il faut aller plus avant.

En effet, des contes et des charrues, des feux cérémoniels et des costumes, des pratiques magiques et des masques, des bâtiments et des chansons sont depuis longtemps l'objet d'études. Nombreux sont les savants qui les ont examinés dans leur complexité ou dans leur isolement, au niveau local ou au niveau comparatif et général, d'un point de vue historique ou bien morphologique, diachronique ou synchronique, etc. En somme (chose bien plus importante), ces études ont souvent atteint des résultats très remarquables et pas seulement fractionnés. Nous sommes donc en face d'une réalité indéniable : de choses et de faits, de phénomènes et d'attitudes, de problèmes et aussi de solutions.

Mais aucun adversaire intelligent ne niera tout cela. Il reconnaîtra cette réalité, et, en bon savant, il nous remerciera pour les connaissances acquises à la science. Il soulignera toutefois que la spécialisation est une fonction scientifique très importante. Etant donné que les historiens de la littérature, par exemple, ne s'occupent pas, en général, des contes traditionnels, que soient donc les bienvenus les spécialistes des contes (qui seront eux aussi des historiens de la littérature).

Que soient les bienvenus aussi les autres spécialistes : d'architecture rurale, de costumes, de croyances et superstitions, etc. Notre adversaire (il est hypothétique et donc nous pouvons l'imaginer intelligent à volonté) pourra ajouter que, si l'on veut, on peut réunir toutes ces spécialisations sous une dénomination unique, folklore ou autre, ou bien — puisque nous-mêmes sommes divisés à ce propos — sous deux dénominations : par exemple, folklore pour la littérature et les faits « spirituels » connexes, et ethnographie pour les faits matériels. Notre adversaire (son intelligence n'a vraiment pas de limites) ajoutera aussi qu'il faut donner le moyen à ce groupement de spécialisation de se développer : chaires universitaires, contribution des centres de recherches scientifiques, fonds nécessaires pour musées, archives, revues, atlas, expéditions, etc. Mais du point de vue véritablement scientifique, c'est-à-dire du point de vue des bases conceptuelles d'une telle discipline, notre hypothétique adversaire continuera à souligner que, au fond, il s'agit toujours d'un ensemble pratique de spécialisations : d'un groupement qui réunit un certain nombre de phénomènes dont l'étude relève de différentes disciplines « majeures » (histoire de la littérature ou des religions, par exemple), mais qui, en général, sont négligées et qu'il faut donc confier à quelqu'un.

S'il était exigé seulement d'assurer l'étude de certains phénomènes ou groupes de phénomènes, alors cette exigence serait parfaitement satisfaite avec la définition esquissée par notre intelligent adversaire : il existe des phénomènes marginaux et négligés qui demandent une longue patience et des connaissances spécialisées, il existe, heureusement, des chercheurs qui veulent s'en occuper. Appelons d'une façon ou d'une autre ces phénomènes et la discipline qui les étudie, donnons-leur en les moyens, et ces chercheurs de bonne volonté et de grande patience nous fourniront des études spécialisées qui seront très utiles tant pour l'histoire des groupes humains locaux, régionaux, nationaux, que pour l'histoire des différentes activités culturelles, de la littérature à la technologie, de la religion à l'art.

Une telle conception n'aurait rien de dégradant ni d'outrageant. Les divisions pratiques de la recherche, même au niveau des chaires universitaires, ne correspondent pas (et ne doivent pas correspondre) à des catégories éternelles de la réalité. Par conséquent, nous n'avons pas besoin d'avoir recours ni au « peuple » ni à l'éternité de ses produits pour justifier à nous-mêmes et aux autres notre activité d'ethnologues européens (ou « européenistes »), ethnographes, folkloristes, ou ce que l'on veut.

Si l'on s'en contentait, aucun problème grave ne se poserait au niveau théorique. On pourrait dire alors que notre discipline est entièrement empirique, au sens strict du terme aussi bien que dans le sens (péjoratif), qu'elle n'a aucun besoin de grandes réflexions méthodologiques et épistémologiques.

Mais, en général, nous ne nous arrêtons pas à une telle définition. A part le fait que les adversaires ne sont pas tous aussi intelligents que nous l'avons imaginé et que les questions pratiques sont souvent bien plus graves, il y a toujours parmi nous ce besoin de reconnaître un sens moins superficiel à notre travail, de tracer

d'une façon plus nette et significative nos buts et nos limites, de souligner l'unité et la spécificité de notre objet.

A mon avis, cela vient du fait que, à l'inverse de nos adversaires plus ou moins intelligents, l'expérience scientifique de nos devanciers et l'expérience personnelle et directe des phénomènes dont nous nous occupons, nous suggèrent et nous imposent une perspective, un point de vue, une attitude rendant unitaires des faits. Mais ceux-ci restent fragmentaires, dissemblables, hétérogènes si on les regarde dans d'autres perspectives.

Nous devons vérifier quel est le point de vue qui rendrait intelligible l'objet en lui donnant une unité, et, inversement, quel est l'objet qui nécessiterait un point de vue particulier capable de lui assurer une intelligibilité.

JE CROIS QUE LA CONTRIBUTION LA PLUS IMPORTANTE que les études ethnologiques européennes aient apportée à la connaissance de l'homme, au cours de leur histoire, est d'avoir expérimenté à l'intérieur de notre civilisation cette pluralité et cette altérité des cultures que les contacts avec (et les études sur) les peuples autrefois dits « de nature » nous avaient fait expérimenter hors de notre société.

Songeon, par exemple, aux précurseurs immédiats, tels que J. Aubrey, J. Brand et M. Carmeli, qui peuvent être groupés sous le nom d'« antiquaires » et qui sont nombreux au cours du 17^e et du 18^e siècle. Les phénomènes dont ils s'occupèrent étaient depuis longtemps connus : les Conciles et les Synodes sont pleins de condamnations des *errores*, des *consuetudines non laudabiles*, bref des conceptions et des comportements *vulgares*, et on interprétait déjà auparavant ces *errores* comme des résidus du « paganisme ». Aubrey, Brand, Carmeli, de ce point de vue, en font autant, ainsi qu'en démontrent les titres mêmes de leurs ouvrages (*Remains of Gentilism...*, *Storia di vari costumi sacri e profani degli antichi fino a noi pervenuti...*), mais leur attitude est profondément différente. Même si, partiellement, ils passent de la condamnation ou réfutation à la constatation, de la polémique à l'érudition, et presque à l'histoire et à la science. Les *errores* et les *consuetudines non laudabiles* deviennent *antiquitates vulgares*, *popular antiquities*. Le Père Michelangelo Carmeli, à propos des masques et des déguisements, toujours condamnés par l'Eglise, a toutefois écrit en toutes lettres : « Ici, je ne veux pas réprouver cet abus, car mon propos est autre... Il me suffit d'avoir reconnu l'origine de l'usage. »

Il est vrai que, même auparavant, on avait noté des coutumes et des usages « curieux » sans les condamner, et que l'on rencontre aussi des exaltations de la *rusticitas* opposée aux mœurs artificielles ou corrompues des villes. Mais il s'agissait moins de la reconnaissance de la légitimité historique des différentes positions et conditions culturelles, que d'une évasion qui idéalisait les pâtres et les paysans

(« bons sauvages » de chez nous), en refusant leurs comportements moins « agréables » et en acceptant seulement ceux qu'on jugeait « nobles » et « humains », bref, en les réduisant à des symboles de ce que la culture officielle voulait être ou devenir.

Le concept d'« antique » est déjà tout autre chose. Il entraîne une rupture avec ce qu'on peut appeler l'« exclusivisme naturel » et rend perceptible qu'en dehors des limites auparavant assignées à l'humanité, à la beauté, à la bonté, à la vérité, il y a des conceptions et des comportements qui ne sont pas seulement « démoniaques » ou « bestiaux », mais qui font partie, eux aussi, de l'histoire de l'homme en tant qu'homme.

Successivement, pour des causes qui sont profondément liées à tout le développement socio-politique et intellectuel de l'Europe, la rupture de l'exclusivisme culturel progresse d'une façon décisive. L'attitude « antique », qui eut une manifestation très importante et organique dans l'enquête de l'Académie Celtique, produit ses fruits tout au long du 19^e siècle, et on peut en reconnaître la présence active même dans le texte où J. W. Thoms proposa de dénommer *folk-lore* ce qu'on appelait auparavant *popular antiquities*. De plus, la charge puissante de ce que nous pouvons appeler le « popularisme » romantique fit progresser décidément l'idée qu'il existait une autre culture, au-delà de la culture officielle et hégémonique. La notion romantique de « peuple », dont nous refusons aujourd'hui l'utilisation conceptuelle, fut alors un instrument positif de l'élargissement de l'horizon historique et de la conscience humaine. La bonté du peuple, la beauté, l'authenticité, la spontanéité de ses produits et de son patrimoine culturel, tous ces mythes furent alors « fonctionnels », car ils soulignèrent la présence des hommes là où l'on n'avait vu auparavant que des bêtes, ou presque.

Toutefois, à mon avis, le tournant le plus décisif fut pris par E. B. Tylor. Nous discutons sa notion de « survivals », en lui reprochant d'être statique, partielle et, de plus, évolutionniste. Mais il faudrait se rappeler aussi que Tylor proposa ce terme pour remplacer celui de « superstition » qui, écrivait-il, « implique une condamnation ». Et Tylor ajoutait que pour la science ethnographique il fallait introduire le terme *survival* « pour indiquer le fait historique que le terme superstition est incapable d'exprimer ». Voilà donc le passage décisif : ce qui était auparavant objet d'évaluation (et en plus d'évaluation décidément négative) devient objet historique non seulement valable, mais aussi essentiel pour comprendre l'histoire des hommes. Ce qui était erreur condamnable, et donc « ignorance », « barbarie », en un mot « non-culture », devient au contraire « culture ». A la notion courante de culture — notion sélective qui apprécie certains faits et en exclut ou méprise d'autres — Tylor substitue sa notion célèbre qui ne contient plus de jugements de valeur et qui pose d'une façon définitive les bases scientifiques du concept moderne de la pluralité et de l'altérité des cultures, à l'extérieur et tout de même à l'intérieur de notre civilisation.

J'ai cité seulement le mouvement « antique », le « popularisme » romantique, le remplacement tylorien (non purement terminologique mais aussi conceptuel) du terme superstition par survivance, enfin la notion (tylorienne elle aussi) de culture comme totalité des produits intellectuels et manuels de l'homme en groupe ou en société. Je sais bien que la tradition de nos études est beaucoup plus riche, et je ne nie pas non plus qu'il y ait d'autres composants très importants. Mais ce que j'ai rappelé ici, à titre d'exemple, est suffisant pour souligner quelle a été, à mon avis, la contribution essentielle et la fonction réelle de la réflexion de plus en plus scientifique sur les phénomènes ethniques dans le cadre intellectuel européen et universel. Une telle réflexion a lié la cessation de l'ethnocentrisme européen provoquée par le contact avec les sociétés dites « primitives », à la rupture de l'exclusivisme culturel des milieux hégémoniques vis-à-vis du monde dénommé souvent « populaire » mais qu'il serait plus juste d'appeler « subalterne ».

Voilà, du moins à mon avis, la racine historique de l'attitude, du point de vue, de la perspective unitaire qui confère à des objets dissemblables une unité effective. On considère les contes et les charrues ou les feux cérémoniels et les costumes comme des faits culturels qui attestent de l'existence d'une pluralité et d'une altérité de cultures même à l'intérieur de notre civilisation. Par conséquent, le complexe des faits ethniques, qui doit nécessairement apparaître comme un entassement hétérogène à d'autres points de vue, devient un complexe qui peut être ordonné, unifié et rendu intelligible.

LES SOCIÉTÉS QUE JE PROPOSE D'APPELER SUPÉRIEURES (sans attacher le moindre jugement de valeur à ce terme) sont, du point de vue objectif, hautement unifiées par la centralité de l'organisation de l'État et par la volonté de se reconnaître comme des unités historiques plus ou moins homogènes, comme j'ai eu l'occasion de l'écrire ailleurs. Elles laissent toutefois apparaître, dans le passé et dans le présent, une série de différences et d'inégalités culturelles intérieures qu'on ne rencontre pas, du moins aussi nettement, dans les sociétés dites « primitives ». La complexité des processus de formation et de développement, la différenciation profonde des activités et des genres ou types de vie, l'éparpillement sur des aires très vastes, l'éloignement ou la séparation des différentes catégories sociales, et plus particulièrement des classes ou groupes détenteurs de l'hégémonie socio-culturelle et des classes ou groupes subordonnés et périphériques, sont des facteurs qui provoquent la participation des divers groupes, d'une façon différente et dans des conditions disparates, à la production et à la jouissance des biens culturels.

Nous vivons dans une époque d'intense dynamisme social et de communications presque simultanées entre les « centres » (politiques, économiques, culturels) et les « périphéries ». L'accroissement des rapports de communication (pro-

voqué presque automatiquement par les conditions objectives de notre organisation économique et sociale, ou devenu possible à cause du progrès technologique) est accompagné par la proclamation officielle (presque ignorée, elle aussi, dans le passé) que la société a le devoir d'assurer la diffusion la plus vaste et la plus rapide des conquêtes culturelles. Les écoles, la radio et la télévision, les journaux et l'industrialisation, les actions de masse et les voyages, le cinéma et la diffusion des livres augmentent numériquement le niveau culturel moyen, la *koiné*, le standard de conceptions et de comportements. Et pourtant, il n'est pas nécessaire d'être ethnologue pour percevoir, à côté des inégalités socio-économiques, la présence massive de dénivellations et aussi de fractures culturelles.

Il s'agit parfois de simples variations et variétés locales ou sociales, de conceptions et de comportements qui restent cependant à l'intérieur d'un horizon commun demeuré compact. Par exemple, les formes caractéristiques de certaines célébrations religieuses dans tel ou tel pays ne se détachent pas beaucoup des conceptions communes et officielles, et en même temps elles diffèrent l'une de l'autre comme des variétés d'une espèce unique. (On pourrait dire la même chose de certaines spécialités culinaires, certains costumes régionaux ou locaux).

Mais il s'agit souvent de différences bien plus profondes, qui arrivent à toucher la base même des conceptions. Si l'on assiste à certaines processions ou à certains pèlerinages (exposition au soleil de la statue du saint, par exemple, afin qu'il sache ce qu'est la sécheresse et envoie la pluie, paroxysmes et exaltations, etc.), on est frappé par la profonde diversité entre ces conceptions et ces comportements et les formes « interiorisées », « spiritualisées » des classes « cultivées ». Que dire, en outre, de la lamentation funéraire de la Calabre ou de la Basilicate, tellement divergente des manifestations de deuil « composé » et « intime » qui sont aujourd'hui de règle ? Et si l'on écoute, en Sardaigne, le chant à trois ou quatre voix, toutes les habitudes auditives du spectateur continental en sont bouleversées et heurtées. On peut être fasciné ou bien rebuté par tout cela, mais au fond de ces réactions opposées se trouve toujours le même élément : un sens d'extranéité, d'altérité culturelle. Il est souvent exprimé par des catégories grossières, mais qui soulignent toujours cette altérité : « païen », « barbare », « sauvage ».

Plus généralement et moins superficiellement, la constatation de l'existence, de l'étendue et du relief historique et social de ces inégalités, de ces dénivelllements qui tracent encore des sillons profonds dans l'ensemble culturel des sociétés « civilisées » s'exprime par des oppositions bien connues : nord et sud, ville et campagne, élite et classe populaire, centre et périphérie, etc. Il s'agit évidemment de schématisations qui polarisent sur deux extrémités une série très variée et nuancée de différences. Elles sont donc utiles, vues sous un angle général, comme points de repère, mais elles demandent aussi (et surtout au niveau de la « science ») d'être articulées avec précision, au moyen de recherches plus spécifiques et concrètes.

Dans le cadre de ces recherches se placent, à mon avis, les études d'ethnologie européenne. Elles peuvent être considérées comme l'ensemble des opérations documentaires, analytiques et explicatives dédiées aux phénomènes de différenciation culturelle existant à l'intérieur des sociétés les plus évoluées, et particulièrement aux faits (comportements et conceptions) qui se détachent nettement des comportements et des conceptions les plus modernes et les plus généralisés. En somme, on pourrait dire que ces études s'appliquent à ce qu'ailleurs j'ai appelé *dislivelli interni di cultura delle società dette superiori*, dénivelllements culturels, intérieurs des sociétés dites supérieures, mais que je voudrais nommer aussi *livelli « altri »*, niveaux « autres » (si l'on peut ainsi s'exprimer en français), tout en soulignant encore qu'ils sont « autres », mais « à l'intérieur des sociétés dites supérieures ».

De ce point de vue, la spécificité de notre objet relève du fait que nous prenons pour point de repère l'« altérité » : nous choisissons les faits qui sont vécus, qui sont perçus, et qui, objectivement, se posent « comme autres » par rapport à ce qu'on considère être l'officialité ou bien le standard des comportements et des conceptions de notre société.

AINSI CONÇUS, LES DÉNIVELLEMENTS (ou les niveaux « autres ») de culture à l'intérieur de notre société, ne dénotent pas seulement les phénomènes qui nous apparaissent comme les plus « archaïques » à cause soit de leur origine très éloignée dans le passé, soit de leur distance « psychologique ». Ils comprennent aussi les formes « modernes », la « *Gegenwartsvolkskunde* » sur laquelle le professeur Arnold Niederer a très aimablement attiré mon attention aussi bien verbalement que dans un article².

En effet, les critères avec lesquels nous délimitons les objets qu'on peut considérer comme spécifiques pour notre étude sont toujours des critères d'altérité.

Prenons pour exemple la lamentation funéraire. Il s'agit d'un comportement très ancien et très répandu dans le monde entier, de la Grèce homérique aux « primitifs » actuels et aux couches paysannes d'une grande partie de l'Europe. Est-ce qu'un ethnologue considérera la lamentation funéraire ancienne et moderne, européenne et extra-européenne, primitive et paysanne comme faisant partie de droit de son domaine, comme un fait essentiellement « ethnique » ? Tout cela ne serait possible qu'à condition de prêter à la lamentation funéraire de tous les temps et de tous les lieux une sorte de « qualité » ou « essence » qui la distinguerait nettement d'autres phénomènes qui en seraient dépourvus. Ou bien (mais c'est presque le même concept) on devrait considérer toujours et partout la lamen-

2. « Europäische Volkskunde », *Neue Zürcher Zeitung*, 22 septembre 1965, p. 6.

tation funéraire comme « création du peuple » et similia. Mais ainsi on tombe en pleine métaphysique, car personne ne saurait expliquer en quoi cette essence consisterait, et le recours au « peuple » demanderait à son tour l'explication, évidemment impossible, de cette notion méta-historique. Au contraire, la réflexion rationnelle sur les faits et sur leur histoire nous apprend que la lamentation funéraire a occupé une position tout à fait différente selon les situations historiques et les cadres socio-culturels. Dans la Grèce homérique, la lamentation funéraire était une institution culturelle officiellement reconnue, et pratiquée par la société toute entière, elle ne s'opposait donc ni objectivement ni subjectivement à d'autres institutions, conceptions, comportements d'un niveau socio-culturel différent. Les choses se passent d'une façon très semblable dans plusieurs sociétés « primitives ». Par contre, la lamentation funéraire pratiquée encore aujourd'hui, par les paysannes de l'Italie du sud, par exemple, est une institution culturelle qui diffère objectivement et subjectivement des institutions officiellement reconnues et pratiquées par la culture officielle : elle s'en distingue et s'y oppose. Le fait de la lamentation peut donc sembler le même dans la Grèce homérique et dans l'Italie moderne, mais, tout en laissant de côté les autres considérations morphologiques possibles, il est évident que la position du fait dans le complexe socio-culturel ou historique est profondément différente : institution officiellement reconnue dans un cas, officiellement refusée et combattue dans l'autre. Et nous choisissons comme objet non pas « la » lamentation en soi, mais seulement la lamentation qui occupe une position différenciée et pour ainsi dire antithétique.

Des remarques tout à fait identiques pourraient être faites à propos de presque tous les phénomènes qui sont habituellement considérés comme objets de nos recherches. Evidemment, lorsqu'on étudie concrètement un fait, ce sont les problèmes eux-mêmes qui nous tracent les limites. Par conséquent, pour étudier la lamentation funéraire de la Sardaigne ou de la Calabre, nous devons parfois remonter à la Grèce ou aux « primitifs ». Mais, en principe, la spécificité de notre objet est assurée seulement par le fait que nous choisissons certains phénomènes et en laissons d'autres de côté, en fonction de leur position dans le contexte. Et c'est le choix selon la relation et non selon l'essence qui nous garantit une base scientifique solide, et la conservation d'une spécificité sans qu'il soit besoin d'aucun recours au « peuple » et à l'éternité.

Je pourrais m'arrêter longuement sur ce sujet, surtout à propos de la poésie qu'on dit « populaire », mais je crois que ce que j'ai dit est suffisant pour préciser mon point de vue. Toutefois, je dois ajouter que le raisonnement me semble valable même pour des phénomènes moins « archaïques » que la lamentation funéraire.

En effet, lorsque nous considérons la « *Gegenwartsvolkskunde* », encore une fois nous faisons un choix : nous considérons certains faits comme « *volkstümlich* », mais pas d'autres. Par exemple, nous n'admettons pas la chanson industrialisée, qui pourtant est bien « populaire ». Quel est donc le critère de notre choix ? Encore une fois, il s'agit d'un critère relatif ou différentiel. Nous choisissons les

phénomènes qui, pour une raison ou pour une autre, « se différencient de... » ou « s'opposent à... », aussi bien subjectivement (les porteurs les considèrent comme « siens ») qu'objectivement (leurs caractères diffèrent des caractères des phénomènes officiels, standardisés, etc.). On peut rencontrer des différenciations horizontales (entre élites et couches subordonnées, centres et périphéries culturelles, etc.), ou bien verticales (entre vallée et vallées, entre pâtres, paysans, ouvriers, etc.). Mais il s'agit toujours de différenciations, distinctions, oppositions : de phénomènes, en somme, qui sont conçus ou perçus comme appartenant à un niveau différent ou « autre ».

C'est pour cela que le concept et le terme de dénivèlement, ou de niveau « autre », à l'intérieur de notre culture, me semblent n'impliquer ni une limitation trop stricte aux faits les plus archaïques, ni un rapport avec des conceptions trop unilatérales (M. Géza de Rohan-Csermak m'a signalé amicalement le danger d'une confusion avec la théorie de la descente et dégradation des biens culturels).

Je me borne à souligner encore une fois que les faits culturels, aussi bien que les mots, n'ont une signification réelle que dans et par un contexte. En ce qui concerne notre problème, ils peuvent être considérés comme « démologiques », « folkloriques » ou (que l'on me permette un néologisme) « euro-ethnique », en fonction du seul fait qu'ils se trouvent en relation d'altérité en face des autres phénomènes culturels du même contexte socio-culturel et historique.

DANS UNE TELLE PERSPECTIVE, il est tout à fait évident que : a) le « peuple » ou l'« ethnos », dont la mention se rencontre d'une façon ou de l'autre dans toutes les dénominations de nos études, peuvent être considérés comme des « variables historiques » ; b) les faits culturels que nous appelons « euro-ethniques » (si l'on me permet d'employer encore mon néologisme) apparaissent entièrement comme des « formations historiques » ; c) ces faits « euro-ethniques » gardent une spécificité par rapport aux faits qui sont l'objet de l'étude traditionnellement désignée comme « ethnologique ».

Je vais faire quelques remarques sur ces trois points.

a) Si on lui refuse toute valeur méta-historique, la notion de « peuple » peut garder une signification seulement à condition qu'elle soit conçue comme désignation sommaire du complexe des classes, groupes, sous-groupes, individus, qui, tout au long de l'histoire, ont été ou sont porteurs des formes et des contenus culturels qui constituent les dénivèlements.

Un excellent exemple d'une telle utilisation se rencontre dans les « Osservazioni sul folclore » de Antonio Gramsci (écrites en 1928-29, mais restées inédites jusqu'en 1950). Dans ces notes très synthétiques et très vigoureuses, dont l'importance dans le cadre des études italiennes ne saurait être exagérée, Gramsci conçoit

le « folklore » comme l'étude de la « conception, largement implicite, du monde et de la vie », que « certaines couches de la société, bien déterminées dans l'espace et dans le temps », ont possédée « en opposition (elle-même largement implicite, mécanique, objective) aux conceptions officielles (ou des milieux cultivés) qui se sont succédé au cours du développement historique ». Il en découle que « le peuple » est l'ensemble diachronique (et synchronique) de ces couches périphériques ou, comme le dit Gramsci, « l'ensemble des classes subalternes et instrumentales de toutes les formes de sociétés qui ont existé jusqu'à présent »³. Evidemment, les contenus historiques — c'est-à-dire la composition sociale et les caractères culturels — de cet ensemble de couches ou de classes et de leurs conceptions du monde peuvent varier (et en effet varient) profondément au cours des époques et aussi dans l'espace. Nous devons ajouter qu'il serait trop schématique de réduire l'opposition ou la différence culturelle seulement à ses facteurs socio-économiques, puisqu'il existe aussi des facteurs géographiques, religieux, linguistiques, nationaux, etc. Mais, du moins jusqu'à présent, la relation antithétique demeure permanente, et le mot « peuple » devient alors une sorte d'abréviation qui désigne un des deux termes de cette relation. Plus exactement, comme l'écrit le professeur Vittorio Santoli, le « peuple des démologues » est une « variable qui prend des valeurs différentes dans chaque système culturel »⁴.

Pour l'« ethnos » on pourrait faire, à peu près, les mêmes observations. Mais certaines conceptions (dont M. de Rohan-Csermak nous a donné une esquisse très intéressante) mériteraient d'être discutées à part. Ici, je dirai seulement que si l'on sépare l'ethnos de la race en le concevant comme entièrement « culturel », alors le concept linguistique de substratum pourrait nous aider à éclaircir la question. (Je rappelle en passant que la notion d'ethnos et le concept de la langue et de la poésie populaire comme des faits « ethniques » furent utilisés à la fin du 19^e siècle par Costantino Nigra pour expliquer la genèse et la distribution géographique du genre lyrique et du genre épique en Italie. A ce propos, Nigra introduit parmi les premiers le concept de substratum, qu'il contribua à développer avec le linguiste G. Ascoli.)

b) En ce qui concerne le deuxième point (les faits qui font l'objet de notre étude sont des formations historiques), il n'est pas difficile de constater que les dénivellements, ou niveaux « autres », se sont formés et se forment comme conséquence et comme expression des rapports qui se sont établis ou s'établissent entre les groupes, sous-groupes, couches ou classes dans les différentes époques et situations. Ils sont donc les produits de l'histoire (dans la plus large acception du terme), et non ceux de forces extra-historiques (âme nationale, race, etc.).

Les origines de chaque phénomène de dénivellement doivent être évidemment étudiées concrètement et spécifiquement, d'autant plus que les rapports entre

3. *Letteratura e vita nazionale*. Torino, 1950, p. 215.

4. « La duplice genealogia e l'unità istituzionale del folclore », *Il Tesaur* (Udine), vol. 10 (1958), n° 1-6, p. 2.

groupes sont fort différents dans les divers pays européens. Mais je crois qu'il est possible de reconnaître, du moins schématiquement, quelques aspects très généraux des processus de formation.

Les inégalités et les variétés culturelles dont nous parlons apparaissent souvent comme un produit involontaire et, pour ainsi dire, mécanique de la faiblesse des rapports d'échange entre les groupes, faiblesse qui dérive des difficultés géographiques ou techniques de communication. Des territoires ou des groupes isolés, périphériques, moins exposés aux contacts, ont gardé certaines conceptions et certains comportements que les centres, les territoires et les groupes plus ouverts aux échanges et plus dynamiques ont abandonnés. D'ailleurs, l'isolement et l'absence de rapports aussi bien que la différence de dynamique culturelle (qui est fonction de la différence des genres ou types de vie) ont produit des développements culturels locaux qui sont fort indépendants les uns des autres. Ces différences restent parfois sur le même plan : ce sont précisément les variétés culturelles locales ou régionales (cuisine, vêtements, etc.) auxquelles j'ai déjà fait allusion. Parfois, à la suite de nouvelles vagues culturelles ou par l'influence d'autres actions et réactions dont je parlerai après, les différences se disposent sur des plans ou niveaux très divers et souvent très éloignés du plan ou niveau moyen ou officiel. Tous ces phénomènes sont d'ailleurs bien connus par ceux qui étudient l'histoire ou la morphologie culturelle, et surtout par les linguistes qui ont la possibilité de les analyser et généraliser plus efficacement, étant donné les caractères des faits dont ils s'occupent. Je songe ici au processus que les linguistes appellent « dialectisation » (dont André Martinet nous a donné, par exemple, une description schématique mais efficace dans ses *Eléments de linguistique générale*). Je vais encore mentionner les règles de la linguistique « régionale » ou « spatiale » de Matteo Bartoli, qui permettent de transformer les données de chronologie relative, et dont l'application aux faits ethniques a été discutée et réalisée en Italie par les professeurs Giuseppe Vidossi⁵ et Vittorio Santoli⁶.

Mais à l'origine des dénivelllements (et en général des failles plus profondes), il se trouve aussi des attitudes subjectives. Souvent les groupes ou les centres culturellement plus productifs (et hégémoniques) ont employé des critères de véritable discrimination culturelle : ils ont élaboré des conceptions et des comportements qu'ils n'ont pas voulu partager avec les autres classes ou bien qui avaient la fonction précise de créer, maintenir, souligner les différences entre les groupes. Cette attitude a trouvé, jusqu'à des époques très récentes, son expression la plus retentissante dans le refus opposé à la scolarisation totale. Mais on pourrait citer plusieurs autres exemples, d'ailleurs bien connus. Parmi les plus simples, mais les plus évidents, pensons aux lois somptuaires qui ont prescrit des vêtements distinctifs pour les différentes classes sociales, et ont obligé les paysans à employer

5. « Le norme areali e il folklore », réimprimé dans ses *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino, 1960, pp. 148-154.

6. *Cinque canti popolari della raccolta Barbi*, récemment réédités : Firenze, 1960.

des étoffes, des modèles, des accessoires tout à fait différents de ceux qui étaient permis aux autres.

Mais on rencontre aussi une attitude inverse. Les conceptions et les comportements élaborés par les centres hégémoniques ont eu une volonté nette d'expansion, mais ont rencontré de fortes résistances dues moins aux difficultés objectives de communication qu'aux refus culturels opposés par les groupes périphériques et subordonnés. Il est arrivé, ainsi, que des conceptions nouvelles ont été entièrement repoussées ou, plus souvent, acceptées partiellement et superficiellement, c'est-à-dire sans que les anciennes disparaissent. Le phénomène est particulièrement frappant sur le terrain des idées religieuses. On peut dire que toute innovation dans ce secteur de la vie sociale a dû mener de longs combats culturels (qui ne se sont pas épuisés partout) contre la résistance des conceptions précédentes qui, même désorganisées, ont résisté aux assauts, et ont souvent obligé les religions nouvelles à la coexistence ou au compromis. Un témoignage précis est fourni par la pédagogie culturelle à caractère répressif que documentent des centaines de Conciles, Synodes ou Statuts et la politique culturelle d'adaptation des églises ou des royaumes (par exemple, l'attitude habile et souple de Grégoire le Grand à l'égard du « paganisme » des Anglais, si différente de sa dureté envers les Sardes « idolâtres »).

Evidemment, les difficultés objectives de communication, la discrimination culturelle pratiquée par les groupes hégémoniques, et la résistance ou le refus opposés par les groupes subalternes se mêlent entre eux, s'influencent et se conditionnent réciproquement. Mentionnons aussi que les formes et l'action de ces trois éléments ont été extrêmement variées selon les époques et les lieux. Il s'y ajouta l'action des différents facteurs de circulation culturelle (migrations et contacts de groupes et sous-groupes, propagation des faits culturels ou par contiguïté ou par diffusion sur de grandes aires, etc.). De là, la complexité énorme des faits qui nous occupent, l'extrême multiplicité de formes et de fonctions, de diffusion géographique et d'âge historique, et la difficulté de retrouver aisément des courbes d'unification qui soient valables dans tous les cas. En effet, les « européenistes » se trouvent en face des résultats d'un processus de circulation culturelle qui est parmi les plus compliqués : au-delà des coordonnées chronologiques et spatiales, il faut considérer aussi la coordonnée de la dimension sociale.

c) La dernière considération nous amène au troisième point, la spécificité des faits « euro-ethniques » par rapport aux faits ethniques des autres continents.

Entre les uns et les autres, il existe des rapports morphologiques, parfois très étroits, qu'il n'est pas nécessaire de répéter ici. Mais une différence historique très profonde existe aussi qui n'est pas sans effets sur la morphologie elle-même.

Les faits « euro-ethniques » résultent de l'antagonisme et de la réaction des niveaux culturels différents, et parfois antithétiques, qui sont tous englobés dans

le cadre général d'une histoire commune et donc tous réciproquement conditionnés. Au contraire, les faits ethniques *stricto sensu* ont possédé une vie historique qui s'est développée longtemps d'une façon indépendante et autonome par rapport à notre histoire. Ainsi tracée, la distinction est trop peu nuancée et trop schématique, et, de plus, elle se rapporte plutôt au passé qu'au présent. Mais, à mon avis, elle reste encore valable en ce qui concerne la plupart de nos objets.

En effet, les faits « euro-ethniques » sont des dénivellements ou niveaux « autres » à l'intérieur de notre société, tandis que les faits ethniques extra-européens sont des dénivellements, ou niveaux « autres », extérieurs à notre société. Ces derniers peuvent être étudiés — du moins jusqu'à des époques très récentes et sur des aires géographiques très vastes — sans considérer directement les civilisations classiques, du Moyen Age, de la Renaissance, etc. Les faits européens, au contraire, restent incompréhensibles en dehors des cadres du développement continental dès la préhistoire jusqu'à la civilisation industrielle. Ce qui entraîne des différences très importantes de perspective, méthode, outillage mental, etc.

En traduisant cette constatation en termes techniques : les processus d'« enculturation » et d'« acculturation » des faits européens se mêlent et ne se produisent jamais dans une pureté théorique. En effet, le caractère essentiel des groupes ou des individus, porteurs de la culture ou des traditions dites populaires, est comparable au bilinguisme du type dialecte-langue nationale. Ils présentent une sorte de biculturalisme qui dérive du fait que les individus sont à la fois « enculturés » (à savoir intégrés dans la culture du groupe auxquels ils appartiennent) et « acculturés » (c'est-à-dire rendus participants aussi de la culture hégémonique, nationale ou autres). L'individu apprend dans la vie quotidienne — au niveau conscient ou par conditionnement — les conceptions et les comportements traditionnels, locaux, etc. Par contre, à l'école (ou ailleurs), il acquiert des connaissances (ou subit des conditionnements) d'un niveau différent, qui contredisent souvent les contenus et les formes de l'« enculturation ». D'où le biculturalisme, les synchrétismes, les contradictions non résolues, la coexistence de conceptions opposées et en principe inconciliables, qui caractérisent largement les faits « euro-ethniques ». Au contraire, les rapports entre « enculturation » et « acculturation » se présentent d'une façon fort différente pour les groupes extra-européens, et surtout lorsqu'il n'y a pas encore de segmentations sociales profondes.

SI L'ON ACCEPTE LA THÉORIE que je viens d'esquisser, la spécificité des phénomènes qui nous occupent apparaît confiée entièrement à la position relative et relationnelle de ces phénomènes dans le complexe socio-culturel ou, plus en général, historique. Ainsi les faits « euro-ethniques » se caractérisaient-ils par

rapport à tous les autres faits culturels européens en fonction de leur « altérité à l'intérieur » de notre civilisation. Cette « altérité » les rapprocherait des faits ethniques *stricto sensu* (qui, eux aussi, sont autres par rapport à notre civilisation) mais le fait d'être « à l'intérieur » de notre civilisation les détacherait des phénomènes ethniques *stricto sensu* (qui sont « à l'extérieur »). On pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que les faits « euro-ethniques » sont « autres » par rapport à « notre » civilisation, mais sont « nôtres » par rapport aux civilisations « autres ».

A ce moment, je pourrais m'abandonner, moi aussi, à une de ces descriptions abrégées dont je parlais en commençant, telle que celle-ci : « Les recherches qu'on appelle tantôt d'ethnologie européenne, tantôt de folklore, tantôt de démologie, tantôt d'histoire des traditions populaires, étudient l'ensemble des dénivellements (ou niveaux « autres ») de culture qui ont existé, qui existent encore, et qui se forment sans cesse à l'intérieur des sociétés dites supérieures. En d'autres termes, ils étudient les faits culturels (aussi bien « matériels » que « spirituels ») qui sont produits ou gardés par les groupes, sous-groupes, classes de base (périphériques, dirigés, subordonnés, etc.) existant ou ayant existé à l'intérieur des sociétés à grande segmentation socio-culturelle, et qui s'opposent de façon soit objective soit consciente, aux faits culturels produits ou gardés par les groupes ou classes d'élite, hégémoniques, dominants, etc. ».

Mais, personnellement, aux soi-disant « définitions », je préfère les problèmes, et pour cela je souligne, à moi-même avant tout, que le découpage et les points de vue que je viens de proposer doivent être vérifiés et contrôlés :

a) En ce qui concerne leur validité par rapport à la totalité de la réalité culturelle qui englobe naturellement tous les produits de l'activité de l'homme en société, sans séparations périmées entre intellectuel et manuel, sans hiatus ethnocentriques et exclusivistes entre « hommes » (les « nous », *we-group*) et « non-hommes » (« hommes *deminuto capite* » ou plus franchement « bêtes » : les « autres », *other-groups*), sans scissions entre la genèse historique et la fonction actuelle et sans solution de continuité entre « individuel » et « collectif ». (Serait-il nécessaire de rappeler, sur ce dernier point, l'importante contribution apportée à nos études par P. Bogatyrev et R. Jakobson avec un article relatif aux fondamentales conceptions linguistiques de Ferdinand de Saussure ?)

b) En ce qui concerne les relations objectives entre notre domaine, incontestablement très délimité et spécialisé, et les deux modèles généraux et fondamentaux qui se partagent et se disputent l'étude des faits humains. Je fais allusion ici à l'antagonisme (ou la juxtaposition) entre le modèle « historique » et le modèle nommé parfois « anthropologique », parfois « sociologique », dont la ligne de démarcation ne correspond pas à la ligne qui sépare la diachronie de la synchronie. En effet, le premier (historique) vise à l'individualisation aussi bien diachronique que synchronique des faits en tant que singuliers, non répétables, et significatif

en fonction de leur singularité et non répétibilité. Quant au deuxième (anthropologique ou sociologique), il vise, aussi bien dans la synchronie que dans la diachronie, les faits répétés et répétibles, et donc significatifs en fonction de leur répétition et répétibilité.

De telles vérifications demanderaient une analyse trop longue. Il me suffira de souligner ici que nous ne pouvons nous passer d'elles, surtout parce que les phénomènes dont nous nous occupons jouissent (ou souffrent) d'une sorte de duplicité ou ambivalence. Nos phénomènes sont des « dénivelllements », mais « à l'intérieur », ils sont « autres » mais à la fois « nôtres ». Il en découle une sorte de duplicité ou ambivalence méthodologique (évidemment au niveau des grands modèles).

Nous pouvons effectivement considérer les phénomènes ethniques dans les perspectives « historiques » de la signification qu'ils ont, en tant qu'événements singuliers et non répétibles, pour le développement et pour la situation actuelle de l'Europe. Mais de ce point de vue ils ont souvent un très faible retentissement (ils restent « mineurs » et presque insignifiants) vis-à-vis des grands événements qui sont entièrement les « nôtres ». Pour qu'ils deviennent significatifs, il faut considérer les phénomènes ethniques comme des monuments et des documents d'une histoire « autre », différenciée de l'histoire des grands événements. Mais pour les considérer vraiment comme « autres », il faut employer le modèle « anthropologique » ou « sociologique » qui, seul, en fait ressortir l'altérité.

De là vient, à mon avis, le contraste (que nous connaissons tous) entre ceux qui veulent rattacher nos études à l'histoire et ceux qui, au contraire, veulent les rattacher à la sociologie. La question est moins superficielle qu'on le pourrait croire. Et je pense qu'un approfondissement rigoureux pourrait apporter une contribution spécifique au débat épistémologique en cours, celle d'une expérience scientifique qui, pour être historique, doit employer des modèles anthropologiques, et, pour être anthropologique, doit s'appuyer sur l'histoire.