

Ethnohistoire et ethnologie historique

L'histoire donne à l'ethnologie le sens du mouvement. En revanche l'ethnologie donne à l'histoire la connaissance des sociétés locales ; de plus elle permet la compréhension de civilisations disparues, depuis la préhistoire jusqu'aux campagnes de notre enfance que la civilisation écrite a largement ignorées ou traitées.

Hubert Deschamps.

IL Y A BIENTOT SOIXANTE ANS, la notion et le terme d'ethnohistoire ont fait leur apparition pour la première fois dans la littérature ethnologique, devant engendrer par la suite une nouvelle branche de l'histoire et une nouvelle sphère d'activité de l'ethnologie, ou, peut-être même, une nouvelle discipline des sciences humaines. Cet événement est indissolublement lié à la personne de Clark Wissler, alors directeur de l'*American Museum of Natural History*, qui organisa, en 1909, une exposition remarquable mettant en parallèle les matériaux archéologiques et ethnologiques de la région inférieure du fleuve Hudson.

Cependant, à cette époque d'avant guerre, l'idée de comparer les faits archéologiques et ethnologiques ne semblait plus suffisamment originale pour que, à son propos, le nom de Wissler soit spécialement cité. En effet, elle remonte à Lescarbot¹ et autres pionniers de l'ethnologie du 17^e siècle qui ont recherché avec ardeur les similitudes entre les « mœurs » des peuples bibliques et celles des sociétés « sauvages » récemment découvertes. Cette même idée passionna plusieurs générations d'ethnologues jusqu'à Frazer, surtout en Grande-Bretagne et en France², à tel point que les phénomènes ethniques qui ne semblaient pas avoir de racines au moins protohistoriques étaient très souvent omis ou mésestimés à côté de leurs homologues plus heureux parce que porteurs de quelque trace archaïque ou considérée comme archaïque.

L'importance de l'exposition du Musée d'histoire naturelle de New-York réside surtout dans le fait que son créateur ne recherchait pas seulement des analogies sporadiques entre les éléments archaïques et récents des cultures ethniques, mais avait l'intention d'établir une méthode générale pour la reconstitution totale de la vie pré- et protohistorique d'un ensemble topographiquement délimité, au moyen de matériel archéologique et ethnologique. Dans ce but, Wissler a fait publier un ouvrage collectif, une sorte de guide muséologique admirablement mis au point, contenant des études approfondies en rapport avec l'exposition. Dans la préface de ce livre, Wissler précise : *Naturally, these contributions view the local problems from somewhat different points of regard and are not always in agreement as to their interpretation. In the main, all have followed the same general method of reconstructing the prehistoric culture by welding together the available ethnohistorical and archaeological data, a method justified by the failure to find neither local evidences of great antiquity nor indications of successive or contemporaneous culture types*³.

La méthode « soudant ensemble des données accessibles ethnohistoriques et archéologiques » se manifeste par des analyses concrètes écrites par divers co-auteurs de ce livre — Alanson Skinner, James K. Finch, Reginald P. Bolton, M. Raymond Harrington, Max Schrabisch, Frank G. Speck — qui essaient de mettre en lumière aussi bien l'utilisation des objets archéologiques que la valeur ethnologique des documents historiques écrits des 17^e, 18^e et 19^e siècles. Cette publication réalisée dans un but essentiellement muséologique présente les aspects les plus divers de la culture traditionnelle, tels que les résultats d'enquêtes parmi les vieux indigènes sur leur langage ancien, mais elle traite avant tout de la « culture matérielle », de la « vie matérielle » et aussi de la mythologie à travers certains objets.

Le concept d'ethnohistoire est donc né du souci méthodologique d'un ethnologue du début du siècle, mais il prend son importance plus tard. La fondation du périodique photocopié *Ethnohistory*, en 1952 à l'Université d'Indiana, n'était que la reprise d'un ancien terme, elle marque cependant le début réel de l'épanouissement et de la mise en application des principes théoriques et méthodologiques qui s'y rattachent. Il faut attendre encore une

1. Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*. Paris, 1609.

2. Cf. G. de Rohan-Csermak, Une ethnologie nouvelle de la Grande-Bretagne, pp. 153-154. *Cahiers Internationaux de sociologie* (Paris), vol. 41 (1966), pp. 151-166.

3. Clark Wissler (ed.), *The Indians of Greater New York and the Lower Hudson*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 3. New York, 1909. p. XIII.

dizaine d'années pour que l'ethnologie en arrive à une définition normative de ce concept. Nous la devons principalement à deux éminents ethnologues de notre époque, Hubert Deschamps et William N. Fenton.

Selon ce dernier, l'ethnohistoire représente un système de connaissances dont l'enregistrement et l'évaluation constituent un devoir ethnologique. Il prend pour point de départ une constatation de Robin G. Collingwood, selon laquelle c'est l'affaire de l'historien d'appréhender le passé comme une chose en soi⁴. Fenton applique cet axiome du domaine de recherches historiques à sa propre discipline, et dit que « c'est l'affaire de l'ethnographe d'appréhender la culture, et, de même, c'est l'affaire de l'ethnologue d'esquisser configurations, formes et procès d'histoire culturelle »⁵. Pour mieux préciser le sens des études ethnohistoriques, Fenton prend comme exemple celles qui sont effectuées sur les Indiens d'Amérique où cinq catégories principales se distinguent dans les matériaux recueillis dans ce but : (1) une littérature orale, (2) un corpus de coutumes, (3) des collections d'objets, d'images et de *memorabilia*, (4) des documents archivistiques, (5) des noms topographiques et des lieux historiques. Fenton fait remarquer que les résultats ethnolinguistiques et archéologiques proprement dits constituent des catégories distinctes, et il ne les classe pas parmi celles qui composent les tâches de l'ethnohistoire⁶.

Hubert Deschamps estime lui aussi que l'ethnohistoire représente un terrain d'activité de l'ethnologue, si bien qu'il voit l'ethnologie se diviser en deux parties : une ethnosociologie « étudiant les sociétés actuelles, acculturées et en voie de développement », et une ethnohistoire « orientée vers une tradition non adultérée »⁷. Mais les ethnologues engagés dans ce domaine d'activité travaillent pour le compte des historiens, parce que l'ethnohistoire — dit et répète le Professeur Deschamps — n'est qu'une « branche de l'histoire totale »⁸. Cette histoire proprement dite s'est ouverte pour recevoir les données recueillies par les ethnologues, parce qu'elle « ne peut plus se contenter des documents écrits et des méthodes classiques »⁹ et manifeste « l'ambition légitime de déborder ses limites classiques »¹⁰.

Les prises de position de William Fenton et de Hubert Deschamps se ressemblent en ceci : (1) tous deux admettent que les études ethnohistoriques sont une tâche d'ethnologue par excellence ; (2) chacun d'eux met l'accent sur l'utilisation des enquêtes ethnologiques comme méthode de recherches principale de l'ethnohistoire, sans toutefois négliger les expériences de l'historien ; (3) dans cette méthodologie, les deux auteurs attribuent le rôle le plus important aux investigations des traditions orales ; (4) après cette source primordiale des connaissances ethnohistoriques, ni Fenton ni Deschamps n'omet l'exploitation des documents archivistiques ; (5) chacun prête à l'ethnohistoire un caractère dynamique : Fenton la définit comme la recherche des processus¹¹ tandis que Deschamps précise combien l'histoire donne à l'ethnologie le sens du mouvement¹² ; (6) pour chacun d'eux, les problèmes préhistoriques et ethnolinguistiques sont à considérer séparément¹³.

Reste encore à résoudre le problème crucial qui semble provoquer une certaine divergence entre l'opinion de Fenton et celle de Deschamps : à quelle science l'ethnohistoire appartient-elle ? Fait-elle partie intégrante de l'ethnologie ou bien de l'histoire ? La définition de Hirschberg favorise l'avis de Fenton (bien qu'elle attribue un rôle prépondérant aux sources écrites aux dépens des enquêtes orales, omettant donc un élément ethnologique pratique très important) et déclare que l'ethnohistoire est « une partie de l'ethnologie régionale prenant en considération particulière les sources écrites dont la mise en valeur critique

4. Robin George Collingwood, *The Idea of History*. Oxford, 1957, p. 3.

5. William N. Fenton, *Ethnohistory and its Problems*, p. 3. *Ethnohistory* (Bloomington), vol. 9 (1962), op. 1-23.

6. William N. Fenton, *ibidem*, p. 8.

7. Hubert Deschamps, *L'ethno-histoire. Buts et méthodes*, p. 305. *Revue historique* (Paris), fasc. 480 (oct.-déc. 1966), pp. 305-318.

8. Hubert Deschamps, *ibidem*, p. 307 ; et Hubert Deschamps, *Traditions orales et archives au Gabon. Contribution à l'ethno-histoire*. Paris, 1962, p. 7.

9. Hubert Deschamps, *L'ethno-histoire. Buts et méthodes*, p. 305.

10. Hubert Deschamps, *Traditions orales et archives au Gabon*, p. 7.

11. William N. Fenton, *op. cit.*, p. 8.

12. Hubert Deschamps, *L'ethno-histoire. Buts et méthodes*, p. 306.

13. Cf. *op. cit.* des deux auteurs.

et en ordre chronologique constitue les bases pour élaborer l'histoire d'un peuple »¹⁴. Hultkrantz constate qu'aux États-Unis, originairement, l'ethnohistoire était identifiée sans réserve avec l'ethnologie. Plus tard, elle est devenue une branche plus indépendante de l'ethnologie, à la suite de l'abandon du principe historique et l'introduction de la tendance fonctionnaliste et structuraliste dans les recherches ethnologiques américaines¹⁵. La position initiale américaine nous semble aujourd'hui une erreur excessive parce qu'elle néglige les principes fondamentaux de l'ethnologie. Nous voyons un auteur actuel tomber dans l'excès contraire, en déclarant injustifiable la raison d'être de l'ethnohistoire, car — dit-il — il ne s'agit là que de l'histoire tout court¹⁶. Or, le domaine de recherche distinct de cette discipline n'est pas discutable, comme en témoignent des monographies ethnohistoriques qui non seulement présentent une réalité mais qui ont aussi justement provoqué la délimitation formelle de leur préoccupation scientifique non-conforme ni à l'histoire ni à l'ethnologie « classiques ».

Ce problème nous invite inéluctablement à reconsidérer les liens et les divergences entre l'histoire et l'ethnologie, à reprendre donc un vieux sujet mis sur le tapis à plusieurs reprises durant les dernières dizaines d'années.

LES DIFFÉRENCES ENTRE L'HISTOIRE ET L'ETHNOLOGIE ne peuvent être mises en évidence que par l'examen des principes conceptuels et méthodologiques, et par la perception des tendances que révèlent les procédés de recherche appliqués dans ces deux sciences. Il s'agit évidemment, dans une certaine mesure, de la définition même de l'histoire et de l'ethnologie, qui doit être effectuée avant tout empiriquement, tout en permettant d'exprimer les principes théoriques formulés plus par la raison que par l'expérience déjà acquise. L'acceptation d'un certain point de vue aprioristique est indispensable pour assurer l'évolution d'une science, car sans cet aspect, la théorie serait réduite à un simple extrait incapable d'aller de l'avant et d'être à la fois la boussole et le moteur des multiples investigations.

Nous croyons de notre devoir de composer un tableau récapitulatif des divergences théoriques et méthodologiques non pour creuser un fossé entre l'histoire et l'ethnologie, mais pour mieux faire connaître leurs caractéristiques respectives dans le but d'une coopération la plus étroite possible. Depuis Dilthey il n'est plus contestable que les sciences de l'esprit soient rattachés par mille liens. Dire cependant que « nous sommes une, rien ne nous sépare » serait non seulement une contrevérité mais aussi un encyclopédisme anachronique et banal qui ne feraient que nuire à nos relations. Historiens ou ethnologues, nous travaillons dans deux domaines distincts, avec deux méthodologies distinctes, dont nous ne devons pas cacher les différences. Bien au contraire, il faut les mettre en relief pour constater une réalité disciplinaire. Sans cela nous serions incapables de préciser nos devoirs et d'effectuer un partage de travail nécessaire.

1. *Le facteur temps, ses catégories statique et mécanique.* — La prise en considération du facteur temps constitue, pour l'histoire et pour l'ethnologie, un élément commun de leur méthodologie respective. Il n'en est pas moins vrai que la valeur attribuée par chacune de ces deux sciences au facteur temps joue un rôle axial dans la mise en relief des faits observés, tandis que pour l'ethnologie les éléments temporels ne sont pas nécessairement considérés dans leur ordre de succession et ne remplissent qu'une fonction explicative ou, parfois, ordonnatrice, comme ils le font réellement dans les complexes culturels qui servent de sujet à l'ethnologue. De plus, l'ethnologue se trouve obligé d'omettre le facteur temps dans quelques-uns de ses systèmes opératoires, tels que les structures.

14. Walter Hirschberg, *Wörterbuch der Völkerkunde*. Kröners Taschenausgabe, Band 205. Stuttgart, 1965. pp. 107-108.

15. Åke Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore. Vol. 1. Copenhagen, 1960. p. 112.

16. Henri Brunschwig, Un faux problème : l'ethno-histoire. *Annales* (Paris), vol. 20 (1965), pp. 291-300.

La notion de temps ne se présente pas pour l'historien comme un problème particulier et elle correspond exactement à celle que détermine Bergson, c'est-à-dire à un temps homogène qui doit être considéré comme une quantité, une grandeur mesurable s'alignant dans l'espace et formant avec celle-ci une unité¹⁷. Le problème du facteur temps se pose, dans l'ethnologie, d'une autre façon et de deux manières différentes : d'une part, comme une notion que l'ethnologue déduit du comportement de ses informateurs à l'égard du temps, et, de l'autre, en tant que concept formulé par l'ethnologue lui-même pour son système de critères, donc pour une raison méthodologique.

Examinons d'abord brièvement sous quelle forme le temps figure dans les structures de représentation des groupes humains de culture ethnique traditionnelle. Il serait vain d'y chercher le temps bergsonien, car là, le temps est autrement perçu. Lévy-Bruhl a commis une erreur en établissant une seule catégorie pour les représentations prérationnelles¹⁸. Cependant, en ce qui concerne la notion de temps, nombreux sont les traits communs qui justifient les conclusions de Lévy-Bruhl. En effet, dans les cultures ethniques traditionnelles, le temps n'est nullement considéré comme homogène, divisible en parties identiques se succédant avec une parfaite régularité : bref, comme une chose non pas quantitative mais qualitative. Il est plutôt senti qu'objectivement constaté et se rapporte à une causalité qui n'aligne pas des facteurs successifs, mais qui est immédiate et supranaturelle. « Si la ligne du temps ne se prolonge pas indéfiniment pour eux comme pour nous, dans la direction de l'avenir, si elle s'arrête au contraire presque tout de suite, c'est qu'elle n'est pas sous-tendue par la série causale des antécédents et des conséquents qui s'enchaînent »¹⁹. Ce concept de temps qui repose sur les sentiments crée des divisions telles que « temps heureux », « temps malheureux », et elles peuvent constituer un système cyclique. Celui-ci ne ressemble guère à notre année divisée rationnellement en quatre saisons et douze mois. Dans un monde dualiste où le réel et l'irréel se confondent, les actions sont plus ou moins indépendantes du temps et de l'espace et se déroulent quelquefois parallèlement. Le système de représentations prérationnelles fait apparaître les causes comme extra-spatiales et parfois extra-temporelles : elles sont invisibles et insaisissables, ce qui empêche de les situer dans l'espace et dans le temps²⁰. Gluckman arrive à une conclusion similaire en constatant qu'un tel système ne comporte pas une vue progressive de l'histoire. Il est plus radical peut-être dans son jugement que Lévy-Bruhl, et qualifie le système causal prérationnel d'« idéologie intemporelle »²¹.

Dans les cultures ethniques européennes, nous trouvons les traces d'une notion de temps prérationnelle similaire à celle dont nous devons l'image à Lévy-Bruhl. Le temps y apparaît comme quelque chose de flou, d'indéfinissable et immensurable, même dans les groupes ethniques atteints par l'influence de la civilisation industrielle. C'est ce que nous démontrent les résultats des enquêtes sur le concept de temps dans les villages modernes de Grèce et parmi la population espagnole du Nouveau-Mexique (Etats-Unis) où les chercheurs ont rencontré, bien qu'avec une intensité plus faible, des traits semblables à ceux que nous venons de présenter²². Nombreuses sont les traditions coutumières européennes qui semblent vouloir en quelque sorte matérialiser le temps, pour le rendre ainsi plus concret. En effet, le temps peut être représenté par des flammes et par leur lumière. Chez les peuples dits primitifs, la même appellation désigne souvent à la fois une séquence temporelle et la lumière, de même que, chez les Grecs antiques, l'année fut dénommée *φάος* et chez les Romains *lux*²³. La lumière artificielle, comme celle d'une flamme jaillissante, sert, dans des occasions solennelles telles qu'un acte judiciaire ou une danse nuptiale, à mesurer le temps ainsi matérialisé. Leopold Schmidt analyse les rapports entre lumière et temps dans les coutumes et croyances de l'Europe centrale et prouve l'existence d'une représentation temporelle

17. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Cf. particulièrement pp. 67-72 et 148-156. In : Henri Bergson, *Œuvres*. Edition centenaire, 2^e éd. Paris, 1963. pp. 3-156.

18. Nous préférons ce terme à « mentalité prélogique » (l'idéologie prérationnelle est structurée par une logique rigoureuse qui n'est pas simplement celle de l'homme pourvu d'une éducation rationnelle) et encore plus à « mentalité primitive ».

19. Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. 15^e éd. Paris, 1960. p. 127.

20. Cf. à ce propos Lucien Lévy-Bruhl, *Ibidem*, pp. 86, 88-91, 104, 126-127, 146, 147, 219 et 520.

21. Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, 1965. p. 273.

22. Margaret Mead (ed.), *Cultural Patterns and Technical Change. A Manual prepared by The World Federation for Mental Health*. Paris, 1953. pp. 90-91, 179-180 et 190-191.

23. Martin P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning. A study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples*. Lund, 1920. p. 13.

matérialisée d'une façon identique. Il énumère notamment toute une série d'exemples d'expansion du chandelier en forme d'arbre stylisé ou non. Son usage cultique remonte à l'antiquité comme en témoignent de nombreuses données, depuis le chandelier à sept branches symbolisant la semaine dans le temple de Jérusalem, jusqu'au candélabre à 365 branches représentant l'année dans le prytanée de Tarente. Le chandelier arborescent n'est pas sans rapport avec l'arbre de Noël et la pyramide de Noël, mais surtout avec la coutume de la bûche de Noël dont la flamme doit durer un temps strictement fixé²⁴. La version des bûches multiples rapproche encore plus cette coutume de celle du chandelier arborescent, comme les sept bûchettes de pin qu'on allumait autrefois à Noël dans les cheminées des Landes²⁵ et les douze petits feux accompagnés d'un grand qu'on faisait flamber la veille de l'Épiphanie, à la fin du 17^e siècle, dans les champs du Herefordshire²⁶. Les différentes cérémonies d'allumage du feu célébrées au commencement de l'année de nos jours encore²⁷ semblent être également des manifestations du concept de temps matérialisé.

L'idée que les cultures traditionnelles se font du temps se révèle sous un autre aspect dans les études d'Evans-Pritchard. En récapitulant les résultats de ses recherches parmi un peuple sud-soudanais, les Nuer, il souligne que chaque groupe possède son propre système de mesure temporelle. « Hence intervals between events are not reckoned in time concepts, as we understand them, but in terms of structural distance, of the social difference between groups of persons. Nuer also reckon history in terms of their genealogies of descent. Now it can be shown that the depth to which descent is traced in any particular situation corresponds to the size of the group of kin concerned, so that here time is a reflection of units of social structure. Events have a position in structure but no exact position in historical time as we understand it. In general it may be said that among the Nuer time is a conceptualization of the social structure and the points of reference in the system of reckoning are projections into the past of actual relations between groups of persons. It co-ordinates relationships rather than events »²⁸. Evans-Pritchard formule ainsi le concept de « temps structural » qui se situe sur un plan différent de celui du temps historique²⁹, et à propos duquel Gluckman démontre qu'il est valable non seulement dans les sociétés tribales mais aussi, jusqu'à un certain point, dans la vie familiale des civilisations industrielles³⁰.

La notion du facteur temps que l'ethnologue établit pour sa propre théorie sur les cultures ethniques constitue un problème scientifique séparé qui ne doit pas être confondu avec celui que nous venons d'évoquer. Il est toutefois évident que ces deux problèmes et les deux notions qui en résultent sont étroitement liés. Pour cette raison, le « temps structural » formulé par Evans-Pritchard est aussi bien la qualification sommaire d'une représentation traditionnelle ethnique que celle d'une prise de position de l'ethnologue à l'égard de cette représentation.

Nous avons comparé plus haut la notion de temps bergsonien qu'accepte l'histoire avec celle qui découle d'un système idéologique prérationnel. Mais quelle notion de temps est impliquée dans la théorie de l'ethnologie, et quels sont ses rapports avec celle qu'adopte l'histoire ? « L'ethnologie — dit Lévi-Strauss — fait appel à un temps "mécanique", c'est-à-dire réversible et non cumulatif : le modèle d'un système de parenté patrilinéaire ne contient rien qui indique s'il a toujours été patrilinéaire, ou s'il a été précédé par un système matrilinéaire, ou encore par toute une série d'oscillations entre les deux formes. Par contre, le temps de l'histoire est "statique" : il n'est pas réversible et comporte une orientation déterminée. Une évolution qui ramènerait la société italienne contemporaine à la République romaine serait aussi inconcevable que la réversibilité des processus qui relèvent de la

24. Voir les nombreuses variantes françaises de cette coutume, in : Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*. Tome 1, vol. 7. Cycle des douze jours. Paris, 1958, pp. 3032-3163.

25. Arnold Van Gennep, *ibidem*, p. 3097.

26. John Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*. (Ed. by W. Carew Hazlitt.) Vol. 1. *The Calendar*. London, 1870. p. 17.

27. Voir, par exemple, Edmund Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*. Ergänzungsband XV zur « Wiener Zeitschrift für Volkskunde ». Wien, 1925. pp. 173-174.

28. Edward E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*. 3rd ed. London, 1956. p. 104.

29. Cf. le développement de ce problème dans E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, 1940.

30. Max Gluckmann, *op. cit.*, pp. 273-279.

deuxième loi de la thermodynamique.»³¹ Cette constatation de Lévi-Strauss trouve un appui chez Firth qui propose d'établir une distinction entre la notion de structure sociale où le temps ne joue aucun rôle, et celle d'organisation sociale où il est pris en considération³². Nous n'avons pas besoin d'accentuer combien cette pensée correspond à celle d'Evans-Pritchard que nous avons citée plus haut.

2. *Evolution et progrès historiques, continuité diachronique.* — Dans sa théorie de la valeur, l'ethnologie assure une place prépondérante au système des critères. Depuis que l'école graebnerienne l'a formulé, le « critère de continuité »³³ est classé au troisième rang, après le critère de forme (appelé plus tard, par l'école viennoise, critère de qualité) et le critère de quantité, avant le critère d'affinité. Dans ce système, le critère de continuité représente la mesure incluant le facteur temps dans les investigations directes et indirectes ethnologiques. Ce critère prête des bases théoriques à ce « traditionnisme » qui, sans cet appui, serait fatalement redevenu la devise creuse des diverses tendances du dilettantisme. La mise en relief du « traditionnel », par l'ethnologie européenne actuelle, réaffirme formellement l'observation du facteur temps au cours de ses enquêtes et analyses. Le même principe se manifeste dans le concept d'archéocivilisation formulé par André Varagnac qui, conduit par le souci d'approfondir nos travaux et d'arriver à l'interprétation correcte des phénomènes ethniques actuels, va plus loin encore, et essaie de démontrer une continuité ininterrompue du développement des cultures ethniques européennes, depuis les époques pré- et protohistoriques. Les adeptes du traditionnisme examinaient les éléments culturels isolément, comme le leur avaient appris les « folkloristes » et les amateurs d'« arts populaires » ne dépassant jamais le niveau d'une recherche de curiosité et d'une typologisation. Par contre, le concept d'archéocivilisation unit admirablement au critère de continuité un autre critère, celui de totalité dû à l'école française d'ethnosociologie. Sous cet angle, il ne s'agit plus d'examiner la continuité diachronique de quelques faits arbitrairement choisis, mais celle de toute une unité ethnique, avec tous ses héritages et créations spirituels, matériels et sociaux. Ce n'est pas par hasard que le Professeur Varagnac a étroitement lié à ce concept sa théorie énergétique, qui souligne l'importance des phénomènes technologiques traditionnels dans une continuité diachronique, et qui démontre que l'abandon brutal des structures énergétiques traditionnelles provoque l'interruption de cette continuité³⁴.

Ce qui est la « continuité diachronique » pour l'ethnologue représente l'« évolution » pour l'historien. Ces deux termes peuvent, par coïncidence, indiquer le même processus, mais chacun d'eux reflète un jugement de valeur différent à l'égard des éléments de ce processus. En effet, l'ethnologie accorde à chaque fait d'une continuité diachronique une valeur égale à ceux qui le précèdent et lui succèdent : il n'estime pas plus une charrue en fer forgé qu'une araire monoxyle, parce que la seconde est moins perfectionnée et moins efficace, donc moins « évoluée », que la première. L'ethnologue constate, lui aussi, le perfectionnement et l'efficacité, mais seulement pour caractériser les techniques de production et non pour leur assigner un degré dans un échelon de valeurs. Pour l'ethnologue, le terme « évolution » (à la place duquel nous préférons utiliser, pour les processus de culture ethnique, « continuité diachronique », afin d'éviter toute confusion), employé longtemps en opposition à « diffusion », signifie seul un « processus génétique », « une série de transformations successives », sans attribuer à aucune de ces transformations la moindre valeur relative ou absolue par rapport aux autres transformations. L'historien, par contre, traduit le terme d'évolution par « série de transformations progressives », dans laquelle l'araire doit être nécessairement suivie par un instrument aratoire plus perfectionné. Si, dans une continuité diachronique et pour une raison économique quelconque, à une charrue tractée à trois socs succédait une charrue simple à traction animale, l'ethnologue considérerait ce changement toujours comme une évolution, tandis que pour l'historien, il s'agirait d'une régression. Nous pourrions citer d'autres exemples analogues dans les domaines religieux,

31. Claude Lévi-Strauss, La notion de structure en ethnologie, p. 314. In : Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris, 1958. pp. 303-351. Primitivement publié en anglais : *Social Structure*. In : A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*. Chicago, 1953. pp. 524-553.

32. Raymond Firth, *Elements of Social Organization*. London, 1951. p. 40.

33. Fritz Graebner, *Méthode der Ethnologie*. Heidelberg, 1911. pp. 109-110 et 120.

34. André Varagnac, L'archéocivilisation et la stratigraphie culturelle. *Antiquités nationales et internationales* (Paris et Saint-Germain-en-Laye), vol. 4 (1963) pp. 25-31. Cf. encore *idem*, Les études énergétiques en préhistoire et en protohistoire. In : *Atti del VI Congresso internazionale delle Scienze Preistoriche e Protostoriche, Roma...* 1962. Vol. 2. Roma, 1965. pp. 45-50.

sociaux, économiques, etc., dans la continuité desquels l'historien mesure, de la même façon, chaque fait selon sa valeur.

Au concept d'« évolution » de l'historien correspond celui de « progrès » qui comporte peut-être moins l'idée de changement mais qui accentue, d'une manière encore plus aiguë, la valeur que l'historien attribue aux diverses phases d'un développement historique. L'ethnologue ne nie pas l'existence du progrès et convient même qu'il est mesurable, au moins en ce qui concerne les processus de structure matérielle. Il ne conteste nullement qu'on puisse évaluer numériquement la productivité, par exemple, d'après la production. Néanmoins le progrès ne constitue pas non plus un concept opératoire de l'ethnologue qui se concentre sur l'observation de la continuité.

3. *Séquences temporelles.* — Le critère de continuité amène l'ethnologue non seulement à compter avec le facteur temps, mais aussi avec ses éléments et micro-éléments. Le temps n'est qu'un système de symboles composés d'unités. L'unité de base de ce système est la structure diachronique qu'impose le critère de continuité : système complexe multilinéaire dont chaque ligne représente l'arbre généalogique d'un élément traditionnel. Le pouvoir de l'ethnologue de remonter le long de cette multitude de lignées interférentes est limité. La mémoire collective d'un paysan européen embrasse ordinairement quatre à cinq générations au plus, et ce n'est que chez les peuples sans écriture, où les institutions socio-religieuses exigent avec rigueur la connaissance des traditions, que cette distance temporelle est plus allongée³⁵. Au-delà du seuil de cette connaissance ce sont les « temps immémoriaux », les ténèbres épaisses dans lesquelles la mémoire collective perd sa structure complexe et, en général, pénètre comme une structure unilinéaire. C'est la conclusion des observations ethnologiques dans les communautés qui conservent des images plus ou moins nettes de leur origine ou de la généalogie concernant leur famille et leur chef, mais ne savent plus rien de leur forme de vie, leurs idées religieuses et leur organisation sociale anciennes. Nous pourrions dire que jusqu'à ce seuil, la mémoire collective demeure historique et ethnique, c'est-à-dire complexe s'étendant sur tous les aspects principaux de la culture, mais au-delà elle devient purement historique, donc événementielle. Alors, pour reconstituer la partie culturelle des « époques immémoriales », l'ethnologue se voit obligé de requérir l'aide des fouilles archéologiques, des études paléolinguistiques et surtout des analyses comparatives ethnologiques.

Cette structure diachronique constitue l'unité de base temporelle dans laquelle l'indigène australien ou le paysan européen pense, exerce sa mémoire et par laquelle il justifie ses relations avec des phénomènes communs traditionnels enracinés dans la culture de son ethnie. L'axe de cette unité de base est la durée, le temps que l'homme mesure par séquences. Nous nous proposons, comme nous l'avons fait pour le facteur temps, d'examiner les diverses espèces de séquences temporelles par rapport aux idées de l'homme ethnique, puis, par rapport à la méthodologie de l'ethnologue.

Parmi les peuples exotiques, très peu connaissent une vraie computation. La mesure la plus élémentaire est la division du temps en jours, ou plutôt en nuits³⁶, qu'impose la nature de façon telle que tous les peuples doivent l'accepter. Une autre unité de séquence est donnée par les changements de lune, d'où un calendrier composé de mois lunaires³⁷. Ceux-ci coïncident avec les cycles menstruels, et nombreux sont les ethnologues, depuis Heinrich Schreiber³⁸, qui démontrent les corrélations existant entre le culte lunaire et le matriarcat. Nous ne voulons pas discuter cette théorie, mais nous donnons raison à Danzel qui insiste sur le fait que les croyances populaires « identifient » ces phénomènes cosmiques et biologiques et lient ainsi étroitement la mesure temporelle au « rythme vital » humain³⁹. Ces théories ethnologiques se basent sur les données qui indiquent combien les évaluations traditionnelles du temps sont rattachées aux idées religieuses, institutions sociales et aux processus biologiques humains.

35. Voir pp. 76-77 de cet article.

36. Martin P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 13-15.

37. Tous les peuples connaissent les phases de la lune et les utilisent pour leur mesure temporelle, constate Nilsson. (*Ibidem*, p. 148.)

38. Heinrich Schreiber, *Die Feen in Europa. Eine historisch-archaeologische Monographie*, Freiburg i. Br., 1842.

39. Theodor-Wilhelm Danzel, *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Stuttgart, 1924, pp. 40-41.

Imposés par la nature, jour et mois lunaire sont les deux unités temporelles adoptées par tous les peuples. Par contre, peu de cultures ethniques exotiques ont franchi les bornes de ce niveau rudimentaire. En effet, « l'année solaire offerte pourtant par la nature, si étrange que cela puisse paraître, n'est nullement connue par tous les peuples, et une computation en est encore moins déterminée » — révèle Lach⁴⁰. Dans les cultures ethniques européennes, l'application des divers calendriers basés sur la computation solaire apparut naturellement dès l'antiquité, mais les traces des mesures temporelles antérieures, comme la computation lunaire doublée d'un culte lunaire⁴¹, ne sont pas tout à fait effacées.

Plus que le rythme de la nature, c'est le rythme de l'activité humaine qui dicte la computation, « the conceptualization of natural changes as points of reference in time-reckoning is determined by the rhythm of social activities » — constate Evans-Pritchard chez les Nuer et il continue : « The daily tasks of the kraal are the points of reference for each day, and for longer periods than a day the points are the phases of other recurrent activities, such as weeding or the seasonal movements of men and their herds. The passage of time is the succession of activities and their relations to one another. »⁴²

Après cette introduction sommaire, examinons systématiquement les diverses séquences qui divisent l'unité de base, la structure diachronique. Une deuxième unité s'impose, celle de l'âge d'homme, qui lie ainsi le facteur temps à la répétition biologique humaine. Dans les formes de vie traditionnelles européennes actuelles, parmi lesquelles celle de la paysannerie se montre numériquement la plus importante, l'âge d'homme en tant qu'unité de répétition comporte une durée légèrement inférieure — encore réduite dans les sociétés traditionnelles extra-européennes — à 33 ans, une « génération », unité de temps opératoire des historiens. C'est un fait connu que les villageois convolent très tôt, d'habitude immédiatement après leur service militaire, et les filles sont à marier dès 15 ans, surtout dans les régions méditerranéennes. Le rythme traditionnel des âges d'homme successifs se trouve ainsi accéléré par rapport à celui de la ville. Chaque lignée individuelle représente une certaine unité verticale diachronique et se rapproche de celles qui suivent un rythme similaire. C'est ainsi que les communautés d'âge se forment à l'intérieur d'un village, d'un groupe de hameaux ou d'un vallon, et constituent des unités horizontales synchroniques caractérisées aussi bien par le facteur temps que par les facteurs sociaux.

Chaque communauté d'âge traditionnelle se recrute dans l'ensemble d'une génération dont le rythme de succession est marqué par un certain dualisme. En effet, dans la transmission des éléments culturels, se manifeste souvent une alternance répétée entre les générations. Ce phénomène caractéristique peut s'observer plus ou moins généralement dans toutes les contrées européennes où le féodalisme imposa son type d'exploitation agraire. L'essentiel en est simple : pendant que les parents font les travaux des champs, les enfants sont confiés, pour toute la journée, aux soins de leurs grands parents. Ceux-ci apprennent à leurs petits enfants la somme de connaissances qu'ils héritèrent, eux aussi, de leurs grands parents. Nous rencontrons des unités villageoises, dans tous les coins de l'Europe, où les plus vieux et les plus jeunes possèdent le même répertoire de chansons, de contes, d'idées religieuses, de connaissances médicales, tandis que la génération intercalaire conserve celui d'une couche d'âge supérieure. Nous avons prêté une attention particulière à ce problème, au cours de nos enquêtes ethnologiques dans une communauté traditionnelle subcarpatique, et avons constaté que les structures spirituelles sont plus marquées par ce dualisme que les structures techno-économiques. En effet, le paysan tient à instruire directement son fils du labourage, du pâturage et des soins du bétail⁴³. De nombreuses sociétés d'isolats et de confins ethniques européennes, réfugiées dans les abris naturels protégés par les montagnes ou les eaux, échap-

40. Richard Lach, Einführung in die vergleichende Völkerkunde. p. 46. In : George Buschan (Herausg.), *Illustrierte Völkerkunde*. 2. Aufl. Bd. 1. Stuttgart, 1922. pp. 1-51.

41. G. de Rohan-Csermak, *Holddal kapcsolatos szokások és hiedelmek az istensegítsi székelyeknél* [Coutumes et superstitions en rapport avec la lune chez les Sicules d'Istensegits, Bucovine]. *Néprajzi Közlemények* (Budapest) vol. 2 (1957), fasc. 1-2, pp. 146-147. — A ce propos, citons encore deux ouvrages : Werner Wolf, *Der Mond im deutschen Volksglauben* (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, H. 2. Bühl, 1929) et Knut Tallqvist, *Manen i myt och dikt, folktrö och kult* [La lune dans le mythe et la poésie, dans la superstition et le culte]. Stockholm, 1948.

42. E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*. 3rd ed. London, 1956. p. 103.

43. G. de Rohan-Csermak, *Istensegítsiek állatorvoslása* [La pratique vétérinaire des habitants d'Istensegits, Bucovine], p. 240. *Ethnographia* (Budapest), vol. 60 (1949), pp. 236-266.

pent également à ce processus dualiste. Elles conservent, par contre, très souvent l'avunculat, institution qui confie le soin des enfants aux oncles maternels⁴⁴.

Après l'âge d'homme vient l'année économique, troisième unité de la structure diachronique. L'ethnologue l'appelle aussi année naturelle pour l'opposer à l'année officielle courante savamment fixée⁴⁵. Le caractère, le rythme interne et la localisation de l'année économique dans l'année astronomique conventionnelle sont déterminés par la forme de vie à laquelle sa substance est liée. Nous parlons alors, dans les cultures ethniques qui impliquent nécessairement au moins une forme de vie, de calendrier agraire, calendrier pastoral, calendrier du pêcheur, etc., dont chacun manifeste des particularités spirituelles, matérielles et sociales. Les communautés ethniques traditionnelles comptent cependant moins en années qu'en saisons. Celles-ci sont établies différemment dans toutes les ethnies, toujours selon l'activité économique (diverses phases de la pêche, de la vie pastorale, de l'agriculture ou autres travaux producteurs) et influencées indirectement par la nature (migration des poissons, exploitation raisonnable des pâtures et de la terre selon les conditions microclimatiques).

Un grand nombre de données nous permettent de noter, comme un phénomène général en Europe, que le calendrier traditionnel ne connaît qu'une double division principale, celle que dicte l'alternance des « mauvaises » et des « bonnes » saisons, nous rapprochant ainsi des constatations de Lévy-Bruhl. Paysans ou petits artisans villageois, bergers ou pêcheurs — nous l'avons maintes fois constaté au cours de nos enquêtes ethnologiques dans les diverses régions européennes — se rapportent assez étrangement aux notions de printemps et d'automne dont ils connaissent naturellement le terme et font même usage. Ils les localisent très difficilement dans leur propre calendrier traditionnel, car ces deux notions introduites par les almanachs populaires, n'ont pas encore pris racine pratiquement dans leur division ancienne de l'année. Pour la population européenne rattachée aux formes de vie traditionnelles, l'été et l'hiver sont les deux principales époques de l'année par rapport auxquelles elle établit encore ses activités saisonnières et à côté desquelles printemps et automne passent inaperçus ou presque. Notre observation coïncide avec celle de Nilsson qui examine ce phénomène sur un plan universel. « It may be taken for granted that all peoples outside the tropics, even where it has not been thought necessary expressly to mention the fact, know the two larger divisions of the year, the warmer and colder seasons ».⁴⁶ La durée des saisons estivales et hivernales ne correspond pas non plus à l'idée d'une division égale de l'année. Elle répond intégralement aux conditions microclimatiques des diverses régions, et, par exemple, dans les hautes vallées des Carpates et des Pyrénées, les bergers comptent trois mois pour l'été et neuf pour l'hiver, tandis que dans les basses régions de la zone médiane de l'Europe, l'été s'étend généralement sur les cinq mois compris entre la Saint-Georges et la Saint-Michel, laissant ainsi sept mois à l'hiver. Les variétés locales jouent sur une vaste gamme, mais le calendrier économique traditionnellement établi par une unité ethnique est rigoureusement respecté jusqu'aux limites de la logique naturelle, même si le caprice du temps trouble considérablement les conditions climatiques habituelles. Si l'ouverture des pâturages s'effectue traditionnellement à la Saint-Georges, elle est maintenue même au cas où l'hiver se prolonge et où l'été survient plus tôt. Nous pourrions appeler ce phénomène « la statique de la dynamique » des formes de vie traditionnelles : la constance d'un rythme d'activités. La division et la subdivision saisonnières s'extériorisent par un système de fêtes de saints, mais l'importance de celles-ci dépend plus de leur coïncidence avec les grandes étapes de l'exploitation agro-pastorale que du cérémonial liturgique.

La quatrième unité par laquelle le facteur temps est mesuré par le « peuple » est la journée. La régularité de celle-ci se manifeste par une continuité rythmique plus rigoureuse que celle des saisons. L'étude du rythme journalier, dans les communautés ethniques traditionnelles, amène l'ethnologue fatalement à la mise en valeur du facteur individu et à l'application de quelques principes de la méthode psychologique. Des analyses ethnopsychologiques sont en effet impensables sans l'observation minutieuse du comportement intégré dans le cadre de la journée. Chaque époque de la division et de la subdivision saisonnières

44. Nous avons eu l'occasion d'étudier ce phénomène dans les Pyrénées centrales où l'avunculat fait partie d'un complexe de reliques matrilineaires, matrimoniales et uxoriocaux (l'uxoriocauté est même la *conditio sine qua non* de l'avunculat) et semble justifier la position de plusieurs auteurs qui le considèrent comme un élément matrilocal.

45. Voir le chapitre « Naturjahr » in : Walter Hirschberg, *op. cit.*, pp. 312-313.

46. Martin P. Nilsson, *op. cit.*, p. 54.

possède son propre type de journée, ce qui lie inséparablement les études respectives sur ces deux unités de la structure diachronique des cultures ethniques traditionnelles.

En ce qui concerne l'étude de la division du temps, l'ethnologie européenne possède une méthodologie solidement établie par Sigurd Erixon. En effet, il consacre la deuxième partie de son étude fondamentale sur l'ethnologie européenne aux séquences temporelles. Celles-ci sont conformes au centre d'intérêt de ses principes méthodologiques, la « vie du peuple » qui se traduit par « rythmes vitaux de la culture ethnique ». Erixon trouve la valeur particulière des études sur les séquences temporelles dans le fait qu'elles facilitent la mesure et la comparaison des fonctions humaines. Il veut découvrir les moindres détails de l'utilisation du temps dans l'activité traditionnelle humaine, et, pour cette raison, accorde une observation spéciale à l'étude de la personnalité. Sigurd Erixon accentue qu'il ne s'agit point des seules préoccupations quantitatives, mais surtout qualitatives, puisées en suivant, au fil des minutes, le travail journalier d'un paysan type. Par ce moyen, l'ethnologue pénètre plus profondément dans la totalité de la culture ethnique que par un « échantillonnage » choisi parmi les diverses phases d'activité. Erixon considère toutefois les résultats numériques de cette sorte de recherche comme un moyen de compléter les analyses fonctionnelles. « Quantitative time analysis does not need to stop at a series of time values. The sequence and rhythm of the activities has the same ability to characterise the individual or a period of his life, as a series of annual rings — of different kinds but in certain combinations — has been shown to have in tree chronology, or a clay stratum in geological chronology. It is however also possible to give their values in percentages in relation to the period of time in its entirety, or to the span of life, and the proposition that man is the total of his activities can thus be mathematically applied. Functional analysis must keep to the activities' sequence and rhythm, and only use time quantities as a mathematical complement to establish their combinations. »⁴⁷ Erixon base ses conclusions sur une importante moisson de ses résultats concrets concernant l'activité d'un agriculteur paysan du district de la Kinda, en Östergötland. Il précise toutefois que ses analyses sont orientées vers l'établissement des « années types », et que, dans ce but, son point de repère était l'examen des journées⁴⁸. Cet aperçu général est complété d'une heureuse façon par une analyse qu'Erixon a publiée vingt sept ans après et dans laquelle il dirige son objectif sur le travail d'un éleveur de rennes nomadisant, du territoire de Lycksele, en Laponie suédoise⁴⁹.

Le facteur temps occupe ainsi l'un des centres d'intérêt de l'ethnologie européenne. Son étude se traduit par celle d'une unité de base — structure diachronique — puis par celle des diverses unités de répétition — âge d'homme, année, journée — et se rattache étroitement aux analyses des formes de vie traditionnelles. Le tableau que nous venons d'esquisser indique le sens d'orientation de la recherche ethnologique sur ces unités qui lui sont propres. En effet, elles sont étrangères à la recherche historique pour qui le facteur temps se mesure par des unités *ad hoc*, non répétées, toujours déterminées par des faits particuliers et non par des faits types que l'ethnologue appelle de préférence phénomènes. Ces unités *ad hoc* dictent un rythme irrégulier à l'histoire. Elles consistent en effet dans les ères, les régimes et les règnes dont la durée est incertaine et dépend des faits événementiels comme toute la chronologie de l'histoire. La succession de ces unités de temps propres à l'histoire se produit au sein d'une unité de base historique, l'évolution, dont nous avons traité dans le chapitre précédent.

4. *Chronologie absolue, chronologie relative et périodisation.* — Les études d'une continuité diachronique rendent indispensable le classement de ses éléments par ordre chronologique. Ce besoin crée, une fois de plus, un trait commun entre l'histoire et l'ethnologie, car ces deux sciences appliquent, depuis leur fondation, le principe méthodologique de la chronologie. Celle-ci diffère toutefois, dans chacune des deux sciences, selon les faits qu'elle doit mettre en valeur et selon les buts qu'elle doit atteindre.

La différence essentielle entre la chronologie historique et la chronologie ethnologique réside dans les orientations conceptuelles spécifiques de ces deux sciences respectivement

47. Sigurd Erixon, *Regional European Ethnology II. Functional analysis — time studies.* p. 275. *Folk-Liv* (Stockholm), vol. 2 (1936), pp. 263-294.

48. Sigurd Erixon, *ibidem*, p. 278.

49. Sigurd Erixon, *Analysis of the Individual through Time and Function Studies.* In : Harald Hvarfner (ed.), *Hunting and Fishing. Nordic Symposium on Life in Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Time and up to the Present Day.* Lulea, 1965. pp. 189-206.

vers l'événementiel et le représentatif, ce dont nous allons traiter dans un chapitre postérieur. Il en résulte que la chronologie historique se compose de faits particuliers, indices précis et concrets, tandis que la chronologie ethnologique est constituée de phénomènes représentatifs, indices généraux et déduits de nombreuses observations concrètes : la première se révèle comme absolue, et la seconde comme relative. Qu'elle soit l'énumération logique de dates précises attachées à des personnes et lieux déterminés, ou qu'elle soit l'ordre des manifestations culturelles consécutives dont la précision s'effectue à l'aide de modèles et dont la durée culminante n'est que supputée : l'une ou l'autre chronologie utilise ses éléments comme symboles opératoires pour ses analyses plus étendues.

Nous insistons sur le fait que le caractère imprécis des indices temporels d'une chronologie ethnologique par rapport à une chronologie historique découle avant tout d'une méthodologie particulière et non pas d'une pauvreté de documents ou d'informations. L'ethnologue est quelquefois en mesure de poursuivre, d'année en année ou presque, l'expansion de certains phénomènes importants, comme celle d'un instrument de production, d'une coutume juridique, d'une idée religieuse ou d'une institution sociale, mais il n'y prête qu'une attention secondaire. Pour lui, l'adoption totale d'un élément culturel par une ethnie compte plus que sa simple apparition. L'ethnologue sait, par exemple, en quelles années exactes le sapin de Noël — apparu pour la première fois vers 1500 — fut exporté d'Allemagne dans les autres pays européens, après les guerres napoléoniennes, par des soldats, un aristocrate ou un bourgeois, mais ces dates ne lui servent que d'éléments de référence. Les exigences, auxquelles une chronologie ethnologique doit répondre, invitent l'ethnologue non pas à vérifier, compléter et ordonner ces dates, mais à faire des enquêtes approfondies et minutieuses, dans les diverses régions européennes, pour entrevoir vers quelles époques le sapin de Noël devient partie intégrante du complexe coutumier traditionnel des différentes cultures ethniques. De telles enquêtes lui permettront d'établir, sur la coutume de l'arbre de Noël, une chronologie ethnologique qui sera composée d'époques ou de dates approximatives, et indiquera plus des processus ethniques que des faits individuels.

« L'ethnologie est l'histoire des peuples sans écriture » — déclarèrent quelques anciennes tendances des sciences humaines. (A présent, nous n'avons ni la place ni l'intention d'expliquer combien cette thèse était erronée.) Au cas où l'ethnologie accepterait ce classement disciplinaire assez sommaire, elle serait évidemment obligée d'adopter intégralement, au moins théoriquement, la méthodologie historique et de s'efforcer d'établir des chronologies similaires à celles de l'histoire. Même cette ethnologie faisant soi-disant partie de l'histoire devrait pratiquement renoncer à l'application d'une chronologie absolue à la façon de l'historien et devrait se contenter de tableaux chronologiques tels que le fait l'ethnohistoire d'après les informations orales. En effet, l'établissement de chronologies historiques précises suppose pratiquement l'exploitation d'une documentation archivistique, et, par ce fait, chronologies historiques et sources écrites sont étroitement liées les unes aux autres. Nous pensons avant tout aux sources écrites par les membres des communautés étudiées qui font totalement défaut chez les peuples sans écriture. Mais l'ethnologie moderne englobe, dans ses domaines d'observation, d'une part les cultures ethniques auxquelles l'usage de l'écriture appartient au titre traditionnel, et, d'autre part, les peuples dits primitifs dont la jeune génération, tout en restant dans le milieu traditionnel de leurs ancêtres, apprend à écrire. Cette ethnologie prend naturellement en considération des documents écrits — tels que contrats et comptes agricoles ou pastoraux, lettres testamentaires, formules d'enchantement, cérémoniaux populaires — qui reproduisent certains éléments culturels avec plus de précision que la mémoire collective. De plus, l'ethnologie possède une documentation archivistique sur des cultures ethniques étudiées, aussi bien exotiques qu'européennes ou d'origine européenne, qui prennent parfois des dimensions égales à celle qu'exploite l'histoire. Ajoutons encore que l'ethnologue puise très souvent ses données dans les archives réservées en principe aux recherches exécutées par l'historien. La documentation écrite ou non-écrite ne marque une distinction ni entre l'histoire et l'ethnologie ni entre la chronologie historique et la chronologie ethnologique. Nous le répétons, les critères doivent être cherchés dans les méthodologies de ces deux sciences.

Certes, il y a peu de temps, les champs d'observation de l'histoire se distinguaient suffisamment de ceux de l'ethnologie pour que chronologies historiques et chronologies ethnologiques se différencient nettement les unes des autres. Ces deux sciences élargissant de plus en plus leurs frontières, certains de leurs domaines respectifs coïncident, et, par conséquent, l'historien et l'ethnologue ne peuvent guère éviter quelque parallélisme dans

les chronologies qu'ils établissent. Nous évoquons d'abord les tendances modernes de l'histoire qui ne passent plus sous silence les faits spirituels, matériels et sociaux des couches sociales inférieures d'une nation, bien que la place qu'elles leur assurent ne soit et ne sera jamais égale à celle qu'elle réserve aux faits politiques, militaires, économiques ou sociaux particuliers et à leurs conséquences directes provoqués surtout mais non exclusivement (c'est pourquoi la différence entre histoire et ethnologie n'est pas une question de classes) par les couches dirigeantes. Donc une forte possibilité de coïncidence entre sujets historiques et ethnologiques existe au moment où l'histoire franchit son ancien cercle d'intérêt d'histoire-batailles et où l'ethnologie ne se borne plus aux collections de curiosités mais cherche à reconstituer des corrélations de phénomènes culturels.

Supposons qu'un historien et un ethnologue décident simultanément d'établir chacun une chronologie sur la culture des diverses céréales d'une région géographique délimitée de l'Europe. Pour que la coïncidence soit parfaite, leur choix tombe, présumons-le, sur une unité topographique qui enferme à la fois une communauté ethnique et la population d'un district historico-politique. S'appuyant sur des études archivistiques et historico-statistiques, notre historien examinerait tour à tour froment, orge, seigle, sarrasin, maïs et riz, chacun par rapport aux années où telle ou telle d'entre ces céréales connut une expansion ou une régression particulières, exerça une influence notable sur des facteurs d'économie ou de politique nationales. Il en résulterait une chronologie absolue dans laquelle les divers déterminants seraient mis en valeur, avec une précision temporelle et statistique, à l'égard de l'agriculture, de l'élevage, de l'industrie alimentaire et chimique régionaux et nationaux. L'ethnologue, par contre, commencerait par faire des enquêtes directes parmi les habitants de cette région, interrogerait les producteurs de toutes les couches sociales qui divisent la paysannerie, noterait tous les phénomènes principaux se rapportant à leur vie spirituelle, matérielle et sociale, sans oublier les aspects psychologiques et linguistiques. Il en naîtrait un tableau chronologique relatif dans lequel les complexes coutumiers, les techniques de production et d'utilisation, depuis les semailles jusqu'à leur consommation humaine ou animale, recevraient une place de choix, et les indices de temps supplanteraient les périodes marquées par des processus de fonctionnement normal, de changement, d'influences inter-ethniques ou d'acculturation, par rapport aux diverses céréales étudiées. Dans ce tableau chronologique ethnologique, les relations structurales et fonctionnelles seraient avant tout mises en relief, et les dates ne devraient occuper qu'une part documentaire de la définition des périodes approximatives. Cette chronologie, basée surtout sur les enquêtes orales, serait plus restreinte que celle de l'historien, et embrasserait une époque découlant de la plus ancienne période à laquelle la mémoire collective des informateurs serait capable de remonter.

Etant donné cette orientation de l'ethnologue, il serait peut-être plus juste d'employer le terme « périodisation », au lieu de chronologie ethnologique, car celle-ci met l'accent sur la succession des phénomènes consécutifs plus que sur leur emplacement précis dans le temps. Cependant, chaque périodisation établie par l'ethnologue doit être le résultat des recherches concrètes sur la continuité diachronique d'une culture ethnique précise, et ne peut nécessairement servir de modèle aux préoccupations analogues. En effet, l'ethnologie actuelle renonce fermement aux périodisations schématiques, formulées pour tout développement humain, qui caractérisaient les tendances évolutionnistes. Elles éloignaient l'ethnologie de ses bases positivistes et la situaient sur un plan métaphysique qui correspondait plus aux images hiéromanciennes de la prédestination collective qu'à la réalité scientifique. Les divers systèmes de gradations que Lubbock, Bachofen, McLennan, Morgan, Lippert et une bonne vingtaine d'autres ethnologues évolutionnistes⁵⁰ proposèrent à leur science, et dont ils croyaient la validité universelle et éternelle, sont entrés aujourd'hui dans les recueils de curiosités et ont perdu tout leur sens pratique⁵¹.

50. Cf. la présentation plus ou moins critique de la plupart de ces théories dans le livre de Irmgard Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Ein Beitrag auf Grundlage ethnographischen Materials*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Völkerkundliche Forschungen, Band 4, Berlin, 1961.

51. Ces théories ont subi de sévères critiques dont les plus marquantes sont celle de Robert H. Lowie (*Primitive Society*, New York, 1920) et celle de Wilhelm E. Mühlmann (*Entwicklung und Geschichte. Archiv für Kulturgeschichte* (Köln), vol. 34 (1952), pp. 107-129. Réédité in : W.E. Mühlmann, *Homo Creator*. Wiesbaden, 1962. pp. 252-271].

5. *La théorie de la valeur dans l'histoire et l'ethnologie.* — Il existe une branche de l'histoire qui manifeste de nombreux points de contact et même de points communs avec l'ethnologie : l'histoire de la civilisation ou, comme on la nomme depuis peu, l'histoire de la culture. La similitude entre l'histoire de la culture et l'ethnologie a poussé et pousse encore maints ethnologues à mettre un signe d'égalité entre ces deux sciences. En effet, cette branche de l'histoire néglige les domaines historiques les plus étrangers à l'ethnologie — tels que les institutions étatiques, politiques et militaires — et s'oriente vers l'évolution des idées religieuses, du droit, des arts, des techniques de productions et des institutions sociales, ce qui la rapproche plus de l'ethnologie que sa discipline maîtresse, l'histoire proprement dite. Une barrière s'érige toutefois entre elles, celle de l'historicité événementielle qui imprègne nécessairement la méthodologie de l'histoire de la culture et qui est absente des principes méthodologiques de l'ethnologie.

L'une des personnalités les plus éminentes de l'ethnologie suisse, Eduard Hoffmann-Krayer, examine les relations entre l'histoire de la culture et l'ethnologie (pour lui : *Volkskunde*). Il arrive à la conclusion que, malgré l'impossibilité de tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre les deux sciences, elles comportent des différences de principe⁵². Ces différences se manifestent non seulement par le caractère événementiel ou représentatif de leurs éléments de base, mais aussi par une disparité entre leur jugement de valeur. En effet, l'histoire de la culture, contrairement à l'ethnologie, est centrée sur les faits culturels marqués non seulement par des facteurs individuels, mais aussi par l'échelon dit « supérieur » qu'ils occupent. « Les objets de l'histoire de la culture — constate Hoffmann-Krayer — sont toutes les manifestations de l'homme qui, conformément aux exigences du temps, sous la conduite des individus prédominants, sont soumis à un développement continu ascendant, bref, les produits des forces individuelles, les "réalisations effectuées" (*Errungenschaften*). En conséquence, le développement des institutions ecclésiastiques, du droit, de la constitution, de l'économie, de l'association, des festivités supérieures, des arts, des sciences, de l'industrie sont les objets de l'histoire de la culture... »⁵³. Tous ces phénomènes, aux yeux de l'historien, se situent à un niveau plus élevé que ceux qui sont soumis à l'observation de l'ethnologue.

Mühlmann traite également de la « hiérarchie des phénomènes » (*Rangordnung der Phänomene*), conséquence du point de vue de l'historien qui cherche les « grands tournants » du passé, les « grandes forces spirituelles » de l'évolution humaine. Dans ce but, l'historien doit établir une échelle des facteurs spirituels, car, pour lui, la culture des Grecs antiques est plus importante que celle des Berbères ou des Ibères. « Pour l'historien, la cité grecque n'est pas une "chute d'organisation politique" à côté des autres "chutes" de forme politique, et le droit romain ne représente pas une "chute juridique" par rapport aux autres droits, mais, bien au contraire, ce sont des facteurs spirituels de plus grande portée » — précise Mühlmann⁵⁴. L'ethnologue, par opposition, porte une attention égale à toutes les ethnies et cultures. Pour lui, « le totémisme d'un clan australien n'est pas moins important que la religion homérique, un rite d'initiation papou est exactement aussi intéressant que les mystères éléusiniens, et l'"adat" indonésien a la même importance que le droit romain »⁵⁵.

Historien et ethnologue, chacun applique sa propre théorie de la valeur, et c'est là que nous devons chercher le motif de cet échelonnement chez le premier et de cet examen à niveau égal chez le second. La théorie de la valeur de l'histoire classe unités humaines et unités de faits dans une gamme où celles qui occupent les rangs supérieurs sont plus considérées, par l'historien, que celles qui n'obtiennent qu'une place inférieure. Chaque fait est mesuré d'après le degré d'influence qu'il exerce sur l'ensemble de l'évolution historique. La théorie de la valeur ethnologique, par contre, n'est pas hiérarchique, mais sélective. Elle l'est à tel point que nous sommes tentés de lui attribuer un caractère sélectif radical. En

52. E. Hoffmann-Krayer, *Die Volkskunde als Wissenschaft*, p. 9. In : E. Hoffmann-Krayer, *Kleine Schriften zur Volkskunde*, Herausg. von Paul Geiger, Basel, 1946. pp. 1-23. Discours inaugural prononcé à Bâle en 1900 et publié primitivement à Zurich en 1902.

53. E. Hoffmann-Krayer, *ibidem*, p. 5.

54. Wilhelm E. Mühlmann, *Die Ethnologie und die Geschichte*, p. 277. In : W.E. Mühlmann, *Homo Creator*, Wiesbaden, 1962. pp. 272-289. Publié primitivement in : *Studium Generale* (Heidelberg), vol. 7 (1954), pp. 165-177.

55. W.E. Mühlmann, *ibidem*, p. 277.

effet, l'histoire de la culture ne néglige pas totalement les éléments ethniques traditionnels, elle les minimise seulement. L'ethnologie, en revanche, soumet un fait à ses analyses ou s'en désintéresse totalement. Pour un historien, par exemple, la Convention nationale de la Révolution française, avec ses préludes et conséquences, représente un objet d'études passionnant, quoiqu'il ne refuse pas, du moins en principe, d'observer toutes les formes parlementaires populaires en France, même celles qui remontent à l'organisation tribale. L'ethnologue, lui, analyse avec le plus grand intérêt la « tilhabé » des jurats qui se réunissaient régulièrement en plein air, au 19^e siècle encore, au-dessus d'un défilé du centre de la Vallée d'Aspe du Béarn, mais il se montre indifférent envers la Convention de Paris. Non parce qu'il qualifie hiérarchiquement, comme son collègue historien, ces deux institutions étatiques, mais parce qu'il sélectionne la première comme culturellement et traditionnellement représentative donc valable pour ses examens, tandis qu'il juge la deuxième événementielle avec toutes les caractéristiques des faits individuels, particuliers et accidentels donc non valables dans ses systèmes de corrélations culturelles. Cette sélection radicale se révèle dans les catégories d'« éléments fonctionnels » et « non fonctionnels » ou d'« éléments structurables » et « astructurables » que la littérature ethnologique et sociologique emploie couramment, sans jamais faire cependant une distinction entre ceux qui sont fonctionnels ou structurables. Les systèmes opérationnels de l'ethnologie — morphologiques, fonctionnels ou structuraux — situent tous leurs éléments constitutifs sur le même plan de valeur, et pour cette raison on pourrait les appeler « égalitaires », en les opposant à ceux de l'histoire qui sont « hiérarchiques ».

6. *L'événementiel et le représentatif*. — « *Historia rerum gestarum* », « science des choses faites », disaient les anciens pour mettre en évidence le caractère particulier des faits *ad hoc* sur lesquels l'histoire base ses observations, analyses et conclusions. Dans la même intention, le langage académique français utilise souvent, pour spécifier l'ensemble ou une partie de cette science, l'appellation d'« histoire événementielle ». Nous avons essayé de démontrer plus haut que l'histoire, similairement à l'ethnologie, s'efforce de percevoir et comprendre dans leur connexion les faits examinés. Pour l'historien, ceux-ci sont des « gestes », des « événements » : dates ponctuelles, personnes précises, lieux déterminés avec exactitude, donc faits temporalisés, personnalisés et localisés. C'est la cheville ouvrière autour de laquelle tournent tous les traits particuliers de l'histoire. « La géographie ne serait plus géographie sans centrer ses travaux sur les cartes géographiques » — a-t-on constaté, et nous pourrions en dire autant de l'histoire qui ne serait plus l'histoire sans prendre des événements pour point focal de ses préoccupations.

L'ethnologue juge parfois nécessaire de s'exprimer avec une précision identique. C'est ainsi qu'il conserve la liste de quelques célèbres narrateurs ou chanteurs dont le répertoire enrichit considérablement ses archives ethnologiques. De même, dans les pages des grandes monographies ethnologiques foisonnent les dates précises qui signalent l'apparition, le changement ou la disparition de certains phénomènes culturels. Quant aux particularités topographiques, l'ethnologie établit des cartes de plus en plus nombreuses pour localiser ses observations, et les travaux d'atlas ethnologiques comptent parmi les plus importants de ses instruments d'analyses. Tout en rapprochant, dans une certaine mesure, l'ethnologue de l'historien et du géographe, ceci n'en fait ni un historien ni un géographe, de même que beaucoup d'ouvrages de géographie humaine, tout en étant également d'excellentes études ethnologiques, ne transforment pas pour autant leurs auteurs de géographes en ethnologues. Les limites de leurs domaines s'élargissent, leurs points de vue coïncident, mais les buts finals de l'historien et de l'ethnologue, ainsi que les méthodes par lesquelles ils y tendent demeurent toujours hétérogènes : non par opposition, mais par distinction entre deux chemins parallèlement suivis.

Contrairement à l'histoire, l'ethnologie choisit, pour modèles de ses systèmes opératoires, les phénomènes représentatifs que Mühlmann appelle « situations et processus typiques et répétés »⁵⁶. Ceux-ci sont des résultats auxquels l'ethnologue aboutit par l'application d'une méthodologie déductive. Dans ses systèmes de modèles représentatifs, l'ethnologue n'attribue aux dates, idées, actes personnels ou autres faits particuliers qu'un rôle secondaire, en vue de faciliter ses analyses et d'aboutir à la reconstruction de la totalité idéale des cultures ethniques étudiées. « L'ethnologie — dit Lévi-Strauss — ne peut pas rester indifférente aux

56. W.E. Mühlmann, *ibidem*, p. 277.

processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion »⁵⁷.

Etudiant les traits qui séparent l'histoire de l'ethnologie (pour lui « sociologie »), Paul Lacombe arrive à une conclusion semblable à la nôtre. « On s'aperçoit finalement — rappelle-t-il — qu'entre historiens et sociologistes il s'agit non pas d'objets différents en espèce, mais des mêmes objets vus par des aspects différents : différence de point de vue, et toutefois différence capitale, quand il s'agit de constituer la science historique. Pour la clarté, la commodité des explications, je crois utile, désormais, de dénommer différemment l'acte vu comme unique, et le même acte vu dans sa similarité avec d'autres. Nous appelleront l'un : Événement, et l'autre : Institution. ...Lisez les historiens — je dis ceux de l'histoire ordinaire, narrative — il semble qu'il n'y ait dans l'histoire que des événements ; lisez les sociologistes, il semble qu'il n'y ait que des institutions. Cependant le tissu de l'histoire présente partout les événements et les institutions profondément croisés et entrelacés ; notre esprit seul les sépare »⁵⁸. Lacombe suggère que l'histoire étende son domaine et va jusqu'à dire que son but final doit être la recherche des « similitudes constantes » pour qu'elle devienne vraiment une science⁵⁹. A y bien réfléchir, la stricte application de cette thèse attribuerait à l'histoire non seulement toute étude institutionnelle, mais provoquerait aussi l'abandon de l'étude des événements : car ceux-ci sont toujours spécifiques, ils ne surgissent qu'une seule fois, et s'ils possèdent des analogies ils ne se déterminent pas par celles-ci comme leurs antonimies, les « typiques » ou « représentatifs ». Un événement n'a donc pas sa place dans un système de « similitudes constantes ». Néanmoins cette thèse de Lacombe « a eu un très grand succès, et toute une école d'historiens français se réclame aujourd'hui de l'histoire institutionnelle » — constate avec une certaine ironie Maurice Duverger⁶⁰. Or, il faut faire une nette distinction entre les deux catégories des institutions. En effet, une institution peut se constituer d'une manière événementielle et organisée — telle que loi et religion positives, nation, enseignement scolaire — et dans ce cas elle doit faire partie du champ d'observation de l'historien. D'autre part, elle peut aussi se cristalliser à la suite d'une création collective, organique et imperceptible ou presque — telle que coutume juridique, croyance, ethnie, tradition des éléments culturels d'une génération à l'autre — ce qui la désigne comme objet des analyses de l'ethnologue.

Pour mettre en relief la différence entre l'« événementiel » et le « représentatif », concepts qui distinguent l'histoire de l'ethnologie, peut-être conviendrait-il d'utiliser pour le premier le terme « fait », et pour le second « phénomène ». Il est connu que le langage philosophique a établi, dès Aristote, une nette hétérogénéité conceptuelle entre ces deux termes. Le « fait » correspond à l'événement, il est concret, spécifique, arrêté, précis et se manifeste comme une chose fixe et stable, non sujette à répétition. Par contre, le phénomène est relatif et représentatif, il n'a pas de contours bien déterminés, il est plus général, instable, changeant et peut se reproduire⁶¹. L'historien se rend compte de cette distinction et qualifie souvent ses objets d'étude de « factuels » comme synonyme d'« événementiels ». En ce qui concerne le langage ethnologique et sociologique français, il est plus imprécis et utilise le terme « fait » le plus souvent dans le sens de « phénomène », surtout en raison d'une théorie de Mauss, celle des « faits sociaux totaux ». Or, c'est un usage impropre qui peut causer bien des confusions.

Du caractère événementiel de l'histoire s'ensuit une conséquence logique très significative, celle de l'acceptation du déterminisme historique. Le rôle qu'une personne ou un événement peut, d'après le point de vue classique de l'historien, jouer dans l'évolution culturelle, n'est pas admis, par l'ethnologue, pour les processus de culture ethnique. Quelques tendances se prononcèrent en faveur d'un déterminisme social, mais, dans l'état actuel de

57. Claude Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*. p. 30. In : Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris, 1958. pp. 3-33. Primitivement paru dans *Revue de métaphysique et de morale* (Paris), vol. 54 (1949). pp. 363-391.

58. Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*. Paris, 1894. p. 9.

59. P. Lacombe, *Ibidem*, pp. 2 et 3.

60. Maurice Duverger, *Méthode des sciences sociales*. Paris, 1960. p. 28.

61. Cf. André Lalonde, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 9^e édit. Paris, 1962. pp. 765-767.

l'ethnologie, il convient plutôt de dire que la théorie ethnologique accepte un déterminisme culturel. Elle le fait tacitement, car, pour les observations ethnologiques directes marquées par un certain aspect empirique, l'adoption ou le refus d'un déterminisme théorique ne présente qu'une importance minime, bien moindre que celle attribuée *ipso facto* par la méthode dite pragmatique de l'histoire.

Faits événementiels, d'une part, modèles représentatifs, de l'autre, constituent les deux ensembles d'éléments par lesquels historien et ethnologue reconstruisent respectivement leurs systèmes de symboles opératoires : complexes historiques et complexes ethniques. Pour mettre en relief les caractéristiques de ces deux complexes, nous proposons de les nommer complexes événementiels et complexes représentatifs.

7. *Le conscient et l'inconscient.* — Nous avons qualifié, dans le chapitre précédent, les faits historiques d'« événementiels », d'après leur fonction, leur fonctionnement et l'effet qu'ils exercent dans l'évolution historique. Ces mêmes faits se révèlent aussi sous un autre aspect, celui de leur genèse et leur formation dont nous trouvons l'essor nécessairement dans l'idée et la volonté individuelles. Nous en arrivons ainsi à une autre caractéristique des faits historiques : l'acte qui les provoque est dû à l'individuel. Le caractère individualiste est manifestement présent dans le rôle d'une personnalité historique, mais demeure latent au cours des événements provoqués apparemment par la « masse ». Celle-ci est toutefois actionnée par des idées directrices et individus directeurs, marquée donc par un trait qui est la propriété de tous les facteurs historiques : le conscient. Lévi-Strauss prête une telle importance à ce trait qu'il y voit la caractéristique principale de ce qui sépare l'histoire de l'ethnologie, car « elles se distinguent — dit-il — surtout par le choix de perspectives complémentaires : l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale »⁶².

L'examen du caractère conscient des événements historiques et du caractère inconscient des phénomènes ethniques soulève le problème du rôle joué par l'individu, seul ou associé, ce qui transporte toute notre discussion sur le plan de la psychologie de l'individu et de la psychologie collective. Nous avons mentionné plus haut que l'événement historique et l'individu historique sont deux notions étroitement liées l'une à l'autre. Quelle est la fonction de l'individu dans une culture ethnique ?, où est la limite jusqu'à laquelle l'attitude d'une personne demeure collective et à partir de quel point devient-elle individuelle ? — questions qui constituent un ensemble auquel les études spéciales de l'ethnologue essaient de répondre⁶³. Sans vouloir entrer dans l'analyse de ce complexe, nous pouvons constater que l'individu qui « fait l'histoire » se montre toujours atypique et se distingue de son entourage par le caractère réfléchi de son comportement, tandis que l'individu qui hérite, crée, recrée et transmet la culture (« porteur de la culture ») est typique, sa conduite représente celle de son ethnie et correspond à cette *basic personality* qui est devenue le problème clef de l'ethnopsychologie américaine.

Pour l'ethnologue, le concept d'inconscient forme un critère destiné à sélectionner les éléments d'un système opératoire, et non à exprimer un jugement général sur l'ensemble du comportement humain. Il ne s'agit nullement d'un « néo-sociologisme » ou d'un « ethnologisme » qui considérerait l'homme à la façon des tendances naturalistes : comme un pantin sans conscience et sans volonté, proie des « lois » et des forces invisibles s'exerçant dans une communauté. Bien au contraire, l'ethnologie moderne, se qualifiant volontiers d'humaniste, réalise le rôle prépondérant que joue la conscience individuelle dans tous les phénomènes culturels, mais continue pourtant à se concentrer sur les aspects inconscients de chaque individu qui déterminent réellement la forme, la fonction et la structure des phénomènes culturels. L'intelligence humaine marque certes, d'un individualisme incontestable, tout acte traditionnellement imposé, mais la même intelligence accepte aussi d'être assimilée dans une communauté et de suivre, sans réflexion particulière préalable, les actes de son entourage, le comportement collectif. Par un raisonnement *ad absurdum* l'on pourrait dire que tout acte humain étant conscient, l'homme participe consciemment même aux processus collectifs. Or, ce sont précisément ceux-ci qui n'exigent pas de réflexion individuelle, mais une participation individuelle : ils sont donnés, leur simple acceptation assure leur

62. Cf. Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*, p. 25.

63. Voir à ce propos les chapitres « Personality Studies » et « Ethnopsychology » In : Hultkrantz, *op. cit.* pp. 197 et 115.

existence, et peu importe que cette acceptation soit consciente ou non. Autrement dit, par la participation individuelle tout processus ethnique culturel est vécu, mais non pas nécessairement réfléchi. Supposons cependant qu'il soit réfléchi par chaque individu qui y participe, cela ne change pas son caractère inconscient : un phénomène culturel ethnique n'est jamais le fruit d'un seul acte conscient, mais de plusieurs où le conscient perd sa propriété la plus marquante, l'individualité, et peut être qualifié plus justement d'inconscient. De même, il existe des faits historiques purement accidentels (qui ne sont donc pas conscients mais d'une façon autre que les phénomènes ethniques), toutefois ils portent au moins l'apparence de la conscience individuelle qui s'empresse de les exploiter et de les rendre ainsi formellement conscients.

Le conscient, le rationnel, le réfléchi, la pensée individuelle et atypique sont les traits qui classent l'« événement » dans le domaine exclusif ou presque de l'histoire, tandis que l'ethnologie utilise les données répondant aux critères opposés — l'inconscient, l'irrationnel, l'irréfléchi, la mémoire collective, typique et représentative — pour reconstituer ses systèmes morphologiques, fonctionnels et structuraux.

8. *Collectivité et communauté.* — Bien qu'il observe plus l'« individuel » que l'ethnologue, l'historien n'ignore toutefois pas la part du « collectif » dans les événements historiques : la « société » ou la « couche sociale » historiques dont les désirs sont exprimés par son leader et porte-parole, l'« individu historique ». Ces collectivités provoquant les événements historiques ne correspondent que rarement aux communautés culturelles ethniques, et même dans le cas d'une heureuse coïncidence, c'est plus leur comportement atypique qui compte pour l'historien que leur comportement typique déterminé par leur culture ethnique traditionnelle. Vue sous cet angle, toute unité sociale jouant consciemment un rôle événementiel dans les processus historiques peut être qualifiée d'historique.

Parmi ces collectivités historiques se distingue la masse, *massa media*, qui assure un arrière-plan ou un moyen d'action aux faits individuels. La masse se détermine par rapport aux facteurs conscients de l'histoire, elle est donc « historique », et sa contribution à certains essors individuels se compose plus des éléments émotionnels que culturels. La notion de masse n'est pas la même que celle de horde (formulée par Durkheim, Mauss et Thurnwald) et encore moins de « société ethnique » stratifiée. En effet, le comportement de cette dernière est animé par sa culture traditionnelle et manifeste les caractéristiques de l'inconscient sans être subliminal. Les « patrons » de la culture⁶⁴ représentent parfaitement l'inconscience de l'attitude dans une unité culturelle ethnique, ne correspondent nullement aux structures événementielles de l'histoire, et, par conséquent, ne jouent qu'un rôle minime dans l'attitude de la masse.

Les unités de groupes humains appartenant le plus spécifiquement au domaine de compétence de l'histoire sont celles qui se voient dirigées non seulement par des facteurs conscients, comme la masse, mais qui doivent aussi leur création à de tels facteurs. Dans cette dernière catégorie figure l'Etat, avec tout son système de divisions administratives et politiques, à partir du moment où il quitte le stade d'« Etat-ethnie » (un Etat correspondant à une ethnie) et, par ce fait, devient *ipso facto* « organisé », donc dépendant conscient. Dans le cas où Etat est égal à ethnie, il s'agit seulement d'un aspect spécial qui concerne l'historien, alors que l'ethnologie se réserve la compétence sur l'ensemble des faits culturels ethniques.

L'Etat, terme par lequel nous entendons généralement l'Etat non ethnique, est produit et reproduit toujours par des actes conscients, même si son sort dépend parfois des hasards et des accidents. L'issue d'un règlement militaire entre Etats est très souvent accidentelle, elle détermine l'avenir des institutions étatiques des deux adversaires, et peut provoquer aussi bien l'expansion extrême de l'Etat vainqueur que l'extermination totale du vaincu. Le moteur de ces faits est toujours la raison et la volonté conscientes des facteurs dirigeants.

Les unités humaines considérées par l'ethnologue se situent sur le plan du conscient et consistent en un système de cercles concentriques, au milieu duquel se trouve l'individu et dont le cercle extérieur représente l'humanité tout entière. Dans ce système hiérarchique

64. Cf. l'excellent article récapitulatif de cette notion in : Hultkrantz, *op. cit.*, pp. 62-84.

d'unités ethniques se distingue l'ethnie, unité de base⁶⁵. Toutes ces unités ethniques — y compris l'unité biologique, l'homme, et les unités plus ou moins déterminées biologiquement, la famille et la parenté — sont formées par des processus diachroniques traditionnels et les parties constituantes de leur comportement n'occupent l'ethnologie que dans la mesure où elles sont de caractère inconscient.

Le critère du conscient et de l'inconscient nous permet de distinguer, d'une part, les catégories sociales créées par les événements historiques et les forces cohésives historiques (une action d'intérêt collectif, par exemple), et, d'autre part, les catégories ethno-sociales créées par des processus traditionnels et des forces cohésives de culture commune. L'étude des premières catégories est liée à l'histoire, tandis que les deuxièmes appartiennent à la sphère de recherche de l'ethnologie. Un couple d'oppositions peut servir d'exemple, celui de classes et de formes de vie. Chacune de ces deux catégories est déterminée par des activités de production, mais leurs domaines n'ont pas toujours la même extension. Ainsi, les formes de vie urbaines ne recouvrent pas, aux yeux de l'ethnologue, la classe prolétarienne, comme les formes de vie paysannes-agricoles ne correspondent pas non plus à la notion de classe paysanne et surtout pas à la stratification que l'histoire lui attribue⁶⁶.

En vue d'établir ses catégories de groupes humains, l'historien choisit de préférence les faits « organisés » tandis que l'ethnologue sélectionne exclusivement ou presque les phénomènes que nous pourrions appeler « organiques », sans la moindre intention d'utiliser des comparaisons biologiques. Le terme « organique » indique parfaitement l'enracinement et l'intégration d'un phénomène dans le complexe culturel ethnique : par la fonction qu'il y remplit, par les analogies parmi lesquelles il se trouve, par la continuité traditionnelle dans laquelle il représente un maillon, et, enfin, par les relations structurales qui le lient à tous les autres phénomènes du même complexe. Bref, l'« organique » doit répondre aux quatre critères de la méthodologie grabnerienne (complétée par l'école viennoise), ceux de qualité, de quantité, de continuité et d'affinité. Par contre, l'« organisé » se montre réfléchi, éphémère, solitaire et, dans une certaine mesure, déraciné de son milieu. L'historien exige seulement qu'il réponde à un seul critère principal : celui de l'influence qu'il exerce sur l'évolution historique. L'importance seule de cette influence désigne la place de l'« organisé » dans la hiérarchie de valeurs de l'histoire.

Les catégories sociales de l'histoire se révèlent donc événementielles, conscientes et organisées, tandis que celles de l'ethnologie sont représentatives, inconscientes et organiques. Pour mettre en évidence cette différence capitale, nous proposons d'appeler les premières « collectivités » et les secondes « communautés ». Ce couple d'oppositions correspond plus ou moins à celui de Tönnies, « Gesellschaft - Gemeinschaft », dont l'analyse nous éloignerait considérablement du but original de notre étude, et pour cette raison nous devons y renoncer.

9. *Méthode inductive et méthode déductive.* — Considérons la méthode historique non pas comme inductive ni comme déductive mais comme reproductive — suggère Bernheim⁶⁷. Or, au lieu d'introduire cette troisième catégorie d'analyse à côté du couple d'oppositions classique, il faut se rendre compte que, au cours du travail de l'historien, toutes les caractéristiques d'une méthode inductive se révèlent. En effet, pour pouvoir « reconstruire », il faut savoir ce que l'on veut reconstruire. L'objet est donc concrètement donné, et l'historien le prend *a priori* pour point de départ afin de le « reconstruire » (nous dirions plutôt « mettre en valeur »), lui, puis son entourage antérieur, contemporain et postérieur. Il s'agit donc de partir d'une date, d'un événement, d'une personnalité historiques pour arriver à la reconstitution d'une image globale, générale. Cette méthode va du particulier au complexe, ou, mieux encore, du plus particulier au plus complexe. Ainsi, la méthode historique est inductive par excellence. Elle l'est en pratique, bien que du point de vue théorique, certains auteurs, tels que Paul Lacombe, insistent sur la prédominance d'une méthode déductive dans l'histoire⁶⁸.

65. G. de Rohan-Csermak, La notion de « complexe ethnique européen ». *Ethnologia Europea*, vol. 1, pp. 48-53.

66. Cf. G. de Rohan-Csermak, Les formes de vie en tant que catégorie principale de l'ethnologie européenne. Esquisse d'étude. *Ural-Altäische Jahrbücher* (Wiesbaden), vol. 31 (1959), pp. 49-52.

67. Erns Bernheim, *Lehrbuch der historischen Method und der Geschichtsphilosophie*. 6. Aufl. München, 1914.

68. P. Lacombe, *op. cit.*, où deux chapitres consacrés à ce problème semblent vouloir transformer l'histoire en sociologie.

La méthode inductive de l'histoire est soulignée par un principe de travail que Max Weber appelle *kausale Zurechnung* (« addition causale ») dont l'essentiel consiste dans l'accumulation systématique de faits concrets causaux autour d'un événement. Weber présente ce principe de recherche des sciences historiques comme opposé à celui des « sciences de la culture » centrées sur la « connaissance du général »⁶⁹. Par là, Weber formule l'idée d'une méthodologie inductive de l'histoire, tout en laissant entendre qu'une science de la culture, telle que l'ethnologie, doit appliquer une méthode qui n'est pas celle de l'histoire, et, par conséquent, déductive.

Prenons un exemple frappant que nous offre Simmel : celui d'un combat, objet d'étude primordial de l'histoire de tous les temps appelée, pour cette raison et non sans ironie, « histoire-batailles »⁷⁰. Simmel évoque la bataille de Marathon, la considère comme un « événement collectif » qui, pense-t-il, « serait compris pour la première fois lorsque nous connaîtrions la biographie de chaque Grec et chaque Perse jusqu'au point où son attitude dépend, d'une façon psychologiquement appréhensible, de son développement intérieur total »⁷¹. Si jamais un historien réussissait à accomplir une telle enquête sur la bataille de Marathon, elle serait certainement la toute première application de la méthode déductive à la science historique. Nous devons à la vérité d'ajouter qu'une enquête aussi approfondie « sur le terrain » constituerait un prodigieux travail ethnopsychologique qui enrichirait grandement l'ethnologie. Nous doutons néanmoins qu'elle ajoute vraiment grand chose au jugement actuel de l'historien sur cet épisode final de la première guerre médique, ou, en général, sur le développement politique et économique des Cités-Etats helléniques. Puisque jusqu'à présent aucun historien n'a décidé d'entreprendre une telle tâche, l'application de la méthode déductive demeure invariablement le privilège de l'ethnologue qui, au cours d'une enquête directe sur la vie d'une communauté maritime, mesure avec précision toutes les cabanes et tous les bateaux de pêche, interroge tous les pêcheurs qu'il rencontre, dessine et photographie tous les instruments de pêche, note tous les termes techniques dialectaux, pour en définir, par déduction, « le » ou « les » types principaux de cabane, de bateau, de forme de vie maritime, d'instrument de pêche et de normes ethnolinguistiques. C'est l'activité quotidienne de l'ethnologue lorsqu'il se documente « sur le terrain ». Il se trouve, le plus souvent, en face d'une telle quantité de phénomènes qu'il lui serait impossible d'étudier chacun avec la même intensité. Alors l'ethnologue applique la méthode déductive en plusieurs étapes : il parcourt par simple observation la totalité, et en sélectionne les phénomènes susceptibles d'être représentatifs. Ce premier acte est suivi d'un deuxième, celui d'une déduction menant à l'établissement final des « types représentatifs ».

Il est particulièrement intéressant de voir comment l'historien, dans sa considération du facteur temps, part du singulier vers le complexe, et, par cette attitude, comment sa méthode se révèle inductive même dans ce domaine. A ses yeux, une date décisive précise doit être prise comme point focal d'un rayonnement qui se répand sur une vaste période.

69. Max Weber, Die « Objektivität » sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, p. 221. In : Max Weber, *Soziologie, weltgeschichtliche Analyse, Politik*, Kröners Taschenausgabe, Band 229. Stuttgart, 1956, pp. 186-262. Primitivement publié dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), Bd 19 (1904), pp. 22-87.

70. Pourtant, du point de vue historique, il nous semble parfaitement justifié que l'histoire prête une attention particulière aux conflits armés qui l'ont, de fait, engendrée. « Car les guerres sont à la fois nos points de repère chronologiques les plus nets et, qu'on le veuille ou non, les bornes qui marquent les grands tournants des événements. C'est par la guerre qu'ont péri presque toutes les civilisations connues. C'est par la guerre qu'on fait leur entrée presque toutes les civilisations nouvelles. C'est par long un certain type de société à la tête de l'humanité. » (Gaston Bouthoul, *La guerre*. Collection de la guerre au niveau ou l'art militaire n'est pas encore une préoccupation savante et réfléchie. Il y a quelques années, un ethno-cinéaste, Pierre-Dominique Gaisseau, a filmé des tribus de Nouvelle-Guinée coutume cyclique traditionnelle. Là, les guerres font partie d'un contexte culturel ethnique, et à côté de leurs éléments magico-religieux et sociaux, le conflit armé ne représente qu'un seul aspect. Cf. à ce propos le chapitre « Kampf und Friede » in : Richard Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*. Bd 4. Berlin und Leipzig, 1935, pp. 191-202.) Au 19^e siècle encore, Pyrénées, certains actes guerriers locaux rappelaient nettement les hostilités tribales de l'Europe préhistorique, et manifestaient des traits ethno-sociaux qui suscitaient plus l'intérêt de l'ethnologue que celui de l'historien.

71. George Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie*. 2. Aufl. Leipzig, 1905, pp. 79 et 98.

L'ethnologue qui utilise, par contre, une méthodologie déductive, considère le facteur temps comme un tout, une durée indéterminée, et à partir de cette continuité ininterrompue générale et temporaire, il réduit les phénomènes successifs à un type embrassant une époque restreinte.

Prenons l'exemple concret de la grande transformation d'économie lainière mondiale provoquée par l'expansion d'une race ovine, celle des mérinos. Elle se produit au 18^e siècle, époque jusqu'à laquelle l'Espagne a conservé le monopole universel de la production lainière fine. Nous savons avec exactitude la date de chaque étape de cette expansion, celle de l'exportation des troupeaux de mérinos de la péninsule Ibérique aux pays situés au-delà. Chacune de ces dates marque une « affaire royale » au sens strict du terme, car, à la demande du souverain même d'un pays intéressé, Sa Majesté Très Catholique accorde personnellement l'autorisation d'exporter un certain nombre de mérinos. En 1715, les premiers exemplaires de cette race ovine à laine fine quittent l'Espagne pour la Suède, et, en 1743, pour la Suisse. En 1764, un troupeau est introduit dans un élevage royal français, en 1765 le prince électeur de Saxe en fait importer pour améliorer son cheptel ovin. En 1775 l'Autriche-Hongrie, en 1883 le Wurtemberg, en 1784 la Prusse, en 1789 la Hollande, en 1794 le Danemark et en 1805 la Russie en font autant.

Pour l'historien, ce sont les dates qui marquent avec précision les premières phases d'une transformation radicale de l'économie lainière européenne à laquelle la mise en application du premier métier à tisser mécanique en 1785 n'apporte qu'une impulsion supplémentaire. Il serait absurde de dire que les études modernes historiques traduisent toutes les conséquences de la conquête des mérinos et de la laine fine par ces quelques dates. Nous pouvons cependant constater, sans exagération, qu'un historien répond parfaitement à l'exigence de sa méthodologie classique s'il prend chacune de ces dates comme un symbole et en induit, à juste titre, tout un réseau de faits économique-politiques. L'effet historique de ce processus d'événements n'atteint pourtant son point culminant que bien après les guerres napoléoniennes, vers les années 1830, et si nous tenons, de plus, compte du fait que c'est essentiellement le capitalisme britannique, engendré surtout par une puissante industrie textile, qui a inspiré l'œuvre de Marx, nous nous apercevons que sa répercussion et sa portée vont beaucoup plus loin.

Le même problème de mérinos se présente bien différemment pour l'ethnologue. Il ne tient guère compte d'une date qui marque l'importation de quelques têtes de bétail dans l'élevage seigneurial. Afin de déterminer, dans le temps, l'influence des mérinos sur les cultures ethniques européennes, il commence par analyser tout le complexe génétique, dans son échelon diachronique, provoqué par cette race ovine ibérique à laine fragile, mauvaise laitière, mauvaise marchande et peu résistante aux intempéries, et il constate d'abord les faits suivants : réduction de l'intensité et du rayonnement des migrations saisonnières pastorales ; stabulation hivernale des moutons ; développement d'une économie fouragère au profit des mérinos ; la culture des herbes fouragères arrache d'importants champs à la culture vivrière, ce qui provoque une certaine transformation agraire ; nouvelles constructions pastorales ; diminution graduelle de l'économie laitière ovine ; développement progressif de l'exploitation laitière bovine ; abrogation des coutumes juridiques relatives à l'économie fromagère ovine ; le monde des croyances liées au lait et au fromage de brebis perd sa raison d'être dans l'idéologie ethnique ; développement d'une économie de boucherie et de marché ; modification du calendrier agro-pastoral de l'année ; transformation de la technologie du pâturage ; introduction de nouvelles races canines dans la bergerie ; développement d'une technologie lainière pour faire face aux besoins industriels ; disparition de la tisseranderie domestique liée aux anciennes races ovines (ce qui accélère considérablement la disparition de l'économie autarcique familiale) ; enrichissement de la médecine vétérinaire pastorale par de nouveaux traitements ; transformation et épanouissement des arts pastoraux à la suite du ralentissement du rythme journalier (sculpture du bois) et de l'influence ibérique (décoration à la cire de couleur) ; déclin de l'organisation et de la hiérarchie pastorales ; intensification des influences interethniques causées par l'emploi de bergers étrangers avec les nouveaux troupeaux de mérinos ; essai de rationalisation de l'économie ovine (élevages modèles, écoles de bergers).

Déjà la formulation des problèmes est différente de celle qu'un historien pourrait prendre ordinairement pour sujet. Afin d'arriver aux constatations résumées ci-dessus, l'ethnologue soumet à ses analyses des données, résultats des enquêtes directes et orales parmi les vieux bergers de tous les pays européens, avec l'appui de documents archivistiques, et essaie

de déterminer une époque approximative où l'effet le plus concluant se produit dans ce long processus qui transforma, et transforme encore de nos jours, une économie traditionnelle dans les cultures ethniques européennes. Cette époque se situe entre les années 1850-1880 : un peu plus tôt en Europe occidentale et centrale, avec un certain retard en Europe de l'Est et dans les Balkans. La trentaine d'années englobée entre ces deux dates ne sert toutefois à l'ethnologie que d'indice secondaire, car, dans son système de symboles, les dates, même approximatives, jouent un rôle moins important que les instruments, par exemple : les unes et les autres représentatifs d'un processus. Pour illustrer cette constatation, évoquons un seul outil, le bâton de berger à crochet fin, dont l'expansion suit celle des mérinos. Il sert à attraper les moutons par une patte de derrière, et succède aux houlettes, crosses, bâtons ferrés et autres bâtons pastoraux qui avaient diverses destinations pour la garde des races ovines robustes, indomptables et inaptes à être saisies à l'aide d'un crochet. Comme tous ses prédécesseurs, cet instrument symbolise tout un complexe techno-économique propre à l'élevage des mérinos et se révèle, aux yeux de l'historien, par sa nature même, moins comme l'indice d'un phénomène global qu'une date précise.

En conclusion, une date ou un instrument de travail sont des symboles : l'une pour l'historien, l'autre pour l'ethnologue. Peut-être les principaux, mais non les seuls symboles d'un processus, parce que l'historien ne pourrait indiquer suffisamment par un seul événement d'introduction la signification des mérinos dans l'évolution économique européenne, pas plus que l'ethnologue ne serait capable de représenter un complexe culturel par un seul instrument de production. Ces deux symboles démontrent toutefois parfaitement la différence entre la méthode inductive de l'historien et la méthode déductive de l'ethnologue. La date de 1715 symbolise un événement historique et elle est prise, par le premier, pour point de départ d'un tour d'horizon complet sur une évolution historique, tandis que le deuxième se propose de parcourir une quantité d'observations, « un grand nombre de situations élémentaires des faits sociaux » — pour employer l'expression de Mühlmann⁷² — afin de parvenir à définir des éléments-clefs, tels qu'une technique pastorale, représentative de l'élevage des mérinos et réduite à un seul signe, un type de bâton. De la même manière, un type de charrue peut caractériser, pour l'ethnologue, une technique de labourage, et, de plus, un système d'exploitation agricole : comme une formule de testament peut refléter une institution parentale, et, plus largement, toute une structure sociale. En somme, le symbole que l'historien choisit pour « reproduire » est toujours le point initial d'une induction, tandis que celui que l'ethnologue prend pour signe opératoire doit être le résultat d'une déduction.

Nous avons cherché ces exemples dans la tendance de la méthodologie moderne de l'histoire qui prête une attention louable aux faits économiques, plus que celle du 19^e siècle, à laquelle le caractère même de notre choix aurait paru étrange. Historiens et ethnologues, nous nous orientons donc aujourd'hui plus souvent vers des sujets d'observation communs que dans le passé, mais nos buts, la formulation de nos problèmes et aussi la façon de les résoudre demeure considérablement différents, ce qui justifie, heureusement du reste, la raison d'être respective de nos deux sciences.

10. *Méthode causale et méthode génétique.* — De l'orientation événementielle de l'histoire résulte nécessairement l'application d'une méthode fondée sur une intention causaliste. Comme toutes les sciences humaines, l'histoire s'est mise relativement récemment à s'efforcer de reconstituer des systèmes de connexité, fonctionnels ou structuraux. C'est ainsi que la méthode moderne de l'histoire, comme celle de l'ethnologie, cherche à situer les éléments historiques, les « événements », dans un système de « solidarité » où leur interdépendance est mise en évidence. Contrairement à l'ethnologie qui attribue à ses systèmes la qualité d'une texture, l'historien reconstitue des systèmes dont le caractère est essentiellement linéaire : chaînes causales historiques où chaque élément⁷³ en provoque un autre. L'historien y voit aussi un processus dialectique dans lequel l'apparition de chaque événement marque non seulement la genèse d'un effet mais aussi sa disparition ultérieure : un événement enferme en soi son triomphe et sa chute causée par l'événement qui lui succède.

Cette logique causale et dialectique est mise en valeur, par l'historien, dans sa méthode. Au cours de ses recherches, il remonte en effet les chaînes causales d'une évolution, et veut

72. W. E. Mühlmann, *Die Ethnologie und die Geschichte*, p. 277.

73. Simmel distingue deux sortes d'éléments : facteurs et causalités partielles élémentaires, *elementare Teilkausalitäten*. (G. Simmel, *op. cit.*, p. 70.)

retrouver les motifs et les déterminants des événements qui occasionnent la production d'autres événements. En conséquence, la méthode causale est étroitement liée à la méthode inductive : « la causalité comme forme ne découle pas de l'expérience, mais se réalise dans tous les cas par le seul moyen de l'induction à partir des événements courants et concordant dans leur contenu » — précise Simmel⁷⁴.

La méthode causale ou plutôt l'aspect causaliste de la méthodologie de l'histoire s'appelle, en Allemagne et dans certains pays influencés par les grands courants de la science germanique, « historiographie pragmatique » (*pragmatische Geschichtsschreibung*) ou « forme de présentation pragmatique » (*pragmatische Darstellungsform*). Elle se traduit non pas littéralement par « histoire utilitaire » ou « histoire didactique », mais par histoire selon laquelle « les événements se développent d'après leur connexité interne et causale »⁷⁵ ou par histoire qui démontre « comment un résultat final, par les mouvements convergeant sur ce point, se produit, peut et doit se produire »⁷⁶. Soulignons toutefois avec Simmel que l'admission de la causalité dans la méthode historique ne signifie nullement l'acceptation des lois tel que l'histoire naturelle les perçoit⁷⁷. Max Weber adopte une position semblable en acceptant, pour l'histoire, le principe causal (*Kausalprinzip*), tout en refusant les « lois » (*Gesetze*) et en admettant le « régulier » (*das Gesetzmässige*)⁷⁸.

L'ethnologue qui ne cherche pas à déterminer les « événements » atypiques ne se concentre pas non plus sur l'étude des causes directes et imminentes, donc sa méthode, en ce qui concerne ce principe, se situe sur un plan différent de celle de l'historien. La méthode de recherche ethnologique est essentiellement génétique : dans une continuité diachronique, l'ethnologue essaie de démontrer principalement l'origine et l'ordre de succession des phénomènes culturels ethniques, dans lesquels le seul processus de changement et ses facteurs sont, pour lui, plus importants que les causes directes qui les provoquent. Remarquons que « cause » et « facteur » ne sont pas synonymes : la première est caractéristiquement événementielle et atypique, tandis que le second est complexe et représentatif. La cause directe et immédiate de l'ascension ou la chute d'un monarque, par exemple, peut être indiquée avec précision. Un phénomène culturel ethnique, tel que la naissance d'une idée religieuse ou l'adoption d'un instrument de production ne peut être expliqué que par un complexe de facteurs liés génétiquement à la situation qui précède le changement. Nous ne voulons pas nier, comme le fait Durkheim, la validité de la causalité dans l'histoire, bien qu'il ne s'agisse jamais d'une causalité absolue. Mais en ce qui concerne les processus culturels, nous devons, dans une certaine mesure, approuver la thèse durkheimienne, selon laquelle le développement social, et plus largement ethnique, est « une suite de changements entre lesquels il n'existe pas de lien causal. L'état antécédent ne produit pas le conséquent, mais le rapport entre eux est exclusivement chronologique »⁷⁹.

11. *L'historique, l'ethnique et le philosophique.* — Au cours de son développement scientifique, l'ethnologie a connu plusieurs aventures qui menaçèrent de la défigurer et de détourner son orientation. Nous connaissons la tentative qui voulut l'assimiler, il y a une bonne centaine d'années, aux sciences naturelles et qui s'est heureusement terminée, nous pouvons le constater aujourd'hui, par un échec spectaculaire. Une erreur semblable est commise par des ethnologues qui, par observation superficielle des deux domaines scientifiques, disent inconsidérément que « l'ethnologie est une science historique ». Les consciencieux ajoutent qu'elle est « une science historique et sociale » ce qui rend cette définition encore plus confuse. Les chapitres précédents étaient destinés à démontrer leur erreur. Une question se pose cependant automatiquement : à quel classement disciplinaire l'ethnologie appartient-elle ? Aux sciences humaines, tout d'abord, parmi lesquelles elle développe ses activités parallèlement à toutes les autres sciences historiques, géographiques, linguistiques, littéraires et sociales. Mais quelles sont les relations de l'ethnologie avec la philosophie qui occupe une place spécifique au sein des sciences humaines ?

74. G. Simmel, *ibidem*, p. 71.

75. Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 2. Aufl. Hamburg, 1955. p. 483.

76. Définition de Johann Gustav Droysen dans sa *Historik* (3. Aufl., 1958) citée par Armin Wolf [Darstellungsformen. p. 61, in : Waldemar Besson (Herausg.), *Geschichte*. Das Fischer Lexikon, Bd. 24. Frankfurt a. M., 1965. pp. 61-65].

77. G. Simmel, *op. cit.*, pp. 70-72.

78. Max Weber, *op. cit.*, pp. 229-231.

79. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. 15^e édit. Paris, 1963. p. 117.

Parmi les nombreuses analyses qui traitent des rapports entre l'histoire et l'ethnologie, celle de Károly Marót mérite une attention particulière. Elle prend pour point de départ la définition du célèbre savant allemand du 19^e siècle, Leopold von Ranke, selon laquelle l'histoire est la connaissance de *wie es eigentlich war*. Le domaine de recherche ethnologique se situe sur un plan différent et s'oppose à cette tâche essentielle de la science historique, car l'ethnologie ne pourrait jamais se permettre de négliger la psychologie, les représentations religieuses et mentales qui l'obligent à appeler la philosophie à son aide. *Ethnology is more philosophical than history* — conclut Marót⁸⁰. Ce fait constitue un obstacle majeur qui rend impossible de créer, entre l'histoire et l'ethnologie, un syncrétisme, de même que la réconciliation qui fut tentée en vain, avec de multiples tours de force, entre l'histoire et la philosophie, depuis Posidonios jusqu'à Hegel. Les contradictions qui les divisent ne pourraient jamais être aplanies, pas plus qu'on ne peut mélanger le feu et l'eau. « In other words, before using any ethnological data for history, it is necessary to examine most carefully whether these might reasonably be adopted, that is reconciled with the factual needs of history, or whether such data should be eliminated altogether, as being par excellence "ethnological values", such as poetical or religious values are. These latter elements must be eliminated, or else they will give a wrong picture » — constate Marót.⁸¹

En ce qui concerne le jugement radical de Marót sur la raison d'être d'une philosophie de l'histoire, nous ne croyons pas nécessaire de prendre une position formelle dans les pages d'un périodique ethnologique. A ce propos, citons l'avis d'un historien, Maurice Duverger, qui reconnaît le fondement d'une telle critique bien qu'il soit loin d'en tirer des conséquences logiques ainsi que le fait Marót. « La philosophie de l'histoire est aujourd'hui jugée sévèrement par les sociologues : ils ont tendance à considérer ses travaux comme des œuvres d'imagination plus ou moins romanesque, à postulats métaphysiques ou politiques implicites, plutôt que comme des œuvres scientifiques. Cette critique est pleinement méritée pour certaines d'entre elles, dont le type contemporain est *Le déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler. Même les travaux plus sérieux d'Arnold Toynbee n'y échappent pas entièrement. »⁸² Raymond Aron, interprétant la pensée de Heinrich Rickert, constate : « La philosophie de l'histoire reste, conformément à sa vocation permanente, interprétation du sens du devenir, mais elle prend une forme appropriée à la doctrine des valeurs »⁸³. S'il en est ainsi, elle se montre fatalement irrationnelle, et nous laissons le lecteur juger si la prise de position de Marót est motivée ou non.

Quant au côté ethnologique de l'opinion de Marót, nous croyons devoir aller plus loin que lui et admettre non seulement que « l'ethnologie est plus philosophique que l'histoire », mais accentuer aussi que « l'ethnologie est plus philosophique qu'historique ». Elle l'est davantage, parce qu'elle aussi, comme la philosophie — plus spécialement la philosophie de la vie, l'anthropophilosophie — s'efforce de parvenir à interpréter globalement le phénomène humain. Mais l'ethnologie puise ses données dans « le vécu extérieur » plus que dans « le vécu intérieur », c'est-à-dire, qu'elle base la formulation de ses concepts sur ses observations directes et non sur une spéculation de l'esprit.

Dans la recherche d'une position d'équilibre de sa méthodologie entre l'empirisme et l'apriorisme, l'ethnologie penche plus vers cette dernière tendance que l'histoire, mais la première demeure immuablement le principe directeur de ses observations. Dans ce sens, l'ethnologie est plus historique que la philosophie, ce qui ne veut nullement dire que la place de l'ethnologie est à chercher quelque part entre l'histoire et la philosophie.

La méthode de l'ethnologie vise à découvrir et reconstituer le « typique » qui ressort des éléments constitutifs du comportement d'un groupe humain concret, tandis que celle de la philosophie se propose de concevoir le « typique » de tout ce qui concerne l'homme. La connaissance totale de l'homme, à laquelle ethnologues et philosophes veulent pareillement arriver, se traduit par la reconstitution de tous les phénomènes représentatifs humains. La différence principale qui sépare ces deux intentions réside dans l'étendue de leurs sphères

80. Károly Marót, *History and Ethnology*. p. 1. *Folia Ethnographica* (Budapest), vol. 1 (1949), pp. 1-10.

81. K. Marót, *ibidem*. p. 2.

82. M. Duverger, *op. cit.*, p. 79.

83. Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. 3^e édit. Paris, 1964. p. 137.

d'intérêt taxonomiques : l'ethnologie cherche à définir l'homme ethnique, donc les traits communs des hommes appartenant à une même communauté, tandis que la philosophie se dirige vers la définition de l'homme en général, donc vers l'établissement des traits communs de tous les êtres humains et de leurs relations avec l'univers. La dernière préoccupation n'a rien de commun avec l'histoire qui développe ses études par rapport à tel ou tel homme, à tel ou tel fait et à telle ou telle date, basant donc ses observations et conclusions sur le spécifique. L'homme de l'histoire est l'homme particulier, atypique, dont le concept — malgré toutes les dissemblances énumérées dans les chapitres précédents — se rapproche plus de l'homme typique mais appartenant à une communauté particulière de l'ethnologie, que de l'homme typique général de la philosophie.

Nous insistons, avec Bergson, sur le caractère scientifique de la philosophie consacrant toutes ses activités au service de la connaissance pure, imposant à ses observations, analyses et conclusions une méthodologie de recherches rigoureuse, et s'efforçant de parvenir à une synthèse. S'il en est ainsi, sa place se trouve à côté de toutes les autres sciences qui cherchent à éclairer ce qui est humain dans l'homme, le génie créateur de celui-ci, sous les aspects les plus différents. L'histoire contribue certes à ces recherches, mais son but la place dans une catégorie autre que celle de l'ethnologie et la philosophie. Nous ne croyons pas pouvoir mieux clore ce chapitre qu'avec cette pensée de Mühlmann, « la valeur interprétative des faits ethnographiques ne peut être située, en premier lieu, sur le plan historique. La formation des concepts est autre dans l'ethnologie que dans l'histoire. L'ethnologie n'est pas une science historique, mais une science d'esprit général. »⁸⁴

LA MÉTHODE ETHNOLOGIQUE IMPLIQUE PLUSIEURS ASPECTS HISTORIQUES, bien qu'elle ne soit pas « historique » tout court pour les raisons que nous venons de mettre en évidence.

Nous savons que les premières traces de préoccupations ethnologiques remontent au 9^e siècle av. J.-C., mais il faut considérer comme premiers ouvrages proprement ethnologiques ces nombreuses *ιστορίαι* pré-hérodotiennes qui contiennent de précieuses informations aussi bien ethnographiques que géographiques et historiographiques. En effet, le terme grec *ιστορία* se traduit exactement par « recherche » ou « enquête », et son acception actuelle n'apparaît que d'après la *historia* latine. Son sens primitif indique ainsi une activité générale des sciences humaines sans impliquer aussi un champ d'observation, comme le font ses synonymes latins et néolatins. Par conséquent, Hérodote est bien *Vater der Ethnographie*⁸⁵ au même titre que *pater historiae*⁸⁶, parce que son œuvre enrichit, en proportions égales, les deux sciences, et le titre de ses travaux — contrairement à l'opinion générale — ne le lie pas plus à l'histoire qu'à l'ethnologie.

Cette origine commune de l'histoire et de l'ethnologie constitue le premier lien solide entre elles. Nous pourrions multiplier les exemples démontrant qu'un même savant a contribué pareillement à l'historiographie et à l'ethnographie. Ceci suppose *ipso facto*, entre les méthodes des deux disciplines, une grande proximité sans laquelle un même chercheur ne pourrait guère répondre, dans le cadre d'un même ouvrage, aux exigences que ces deux préoccupations scientifiques posent respectivement.

Nous venons d'évoquer l'historiographie et l'ethnographie. En effet, ces deux branches dont chacune se concentre sur des travaux documentaires et enregistreurs, manifestent plus de points de contact entre elles que leurs sciences mères, l'histoire et l'ethnologie. Celles-ci utilisent les matériaux que leur fournissent respectivement l'historiographie et l'ethnographie, et appliquent une méthodologie plus spécifique. Historiographes et ethnologues faisant des enquêtes sur le terrain, en vue de leurs études analytiques ultérieures donc proprement

84. W. E. Mühlmann, *Die Ethnologie und die Geschichte*. p. 277.

85. W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*. Bonn, 1948. p. 20.

86. Cicero, *De legibus*. Lib. I, 1.

historiques et ethnologiques) peuvent puiser aux mêmes sources les mêmes données, et doivent mutuellement compléter leurs recherches. Une divergence se présente avec plus d'évidence entre leurs activités au moment où leurs recherches quittent le stade de la documentation et de l'enregistrement, et entre dans la phase de mise en valeur des matériaux bruts. Nous pouvons résumer cette divergence, d'après les chapitres précédents, de la manière suivante :

<i>h i s t o i r e</i>	<i>e t h n o l o g i e</i>
concepts structuraux :	
facteur temps toujours observé	facteur temps pas toujours observé
temps statique	temps mécanique
progrès	continuité
chronologie absolue	chronologie relative
valeur hiérarchique	valeur égalitaire
concepts élémentaires :	
événementiel	représentatif
fait	phénomène
conscient	inconscient
organisé	organique
collectif	commun
méthodes :	
inductive	déductive
causale	génétique
aphilosophique	philosophique

Ce tableau offre naturellement les formes extrêmes des principes théoriques et méthodologiques de l'histoire et de l'ethnologie. En réalité, ceux-ci sont considérablement plus rapprochés que nous ne le voyons dans une présentation plus ou moins abstraite. Lévi-Strauss a raison quand il précise que la différence méthodologique entre l'histoire et l'ethnologie consiste, en réalité, dans la mesure du « dosage des procédés de recherche »⁸⁷. Nous devons donc lire les couples d'oppositions de notre énumération ainsi : la méthode historique est plus inductive que déductive, plus causale que génétique, etc.

L'un des concepts majeurs de l'ethnologie moderne, celui de la totalité de la culture ethnique, crée le lien le plus solide entre les travaux historiques et ethnologiques. Le critère de totalité détermine le développement des recherches dans deux sens. Dans un sens synchronique d'abord, ce qui exige de l'ethnologue des observations embrassant tous les aspects culturels d'une unité ethnique examinée⁸⁸. Le même critère de totalité impose également la poursuite des recherches ethnologiques dans un deuxième sens, celui de la reconstitution de l'ensemble diachronique de tous les facteurs culturels qui font l'objet des études synchroniques. Ces deux dimensions méthodologiques de l'ethnologie forment un tout, car une monographie ethnologique doit composer un bloc stratifié par les études synchroniques superposées en ordre diachronique. Ainsi, synchronisme et diachronisme ne sont pas séparables dans la méthode ethnologique.

Cette orientation de l'ethnologie vers le passé est dictée non seulement par le critère de totalité, mais aussi par le critère de continuité auquel chaque fait observé doit répondre. Nous avons expliqué plus haut⁸⁹ combien le critère de continuité justifie et provoque l'observation des « traditions » et l'ensemble de l'« archéocivilisation » qui représente réellement l'aspect traditionnel d'une unité culturelle actuelle. Malgré toute l'importance que nous attribuons aux investigations ethnologiques du présent, le sens diachronique du critère de totalité et le critère de continuité obligent l'ethnologue à porter plus d'intérêt aux phénomènes

87. Cf. Lévi-Strauss, Histoire et ethnologie, p. 25.

88. Cette dimension d'études est souvent confondue avec les recherches ethnosociologiques, bien que celles-ci doivent aussi suivre le sens diachronique et non seulement le synchronique des investigations ethnologiques.

89. Voir le début du chapitre 2 sur la continuité diachronique, p. 55.

nes qui remontent au passé qu'aux processus qui naissent et s'effectuent de nos jours. Chaque élément culturel doit être ainsi évalué traditionnellement. Il en découle que le passé occupe une place plus importante dans les observations ethnologiques que le présent. Nous pourrions même pousser *ad absurdum* cette thèse méthodologique et dire que le présent lui aussi se détermine par son passé, et, de plus, le présent philosophiquement perçu ne remplit aucune fonction pratique⁹⁰, en conséquence, le présent *sui generis* n'intéresse pas l'ethnologue. Or, ce raisonnement ne semble pas correspondre à la réalité pratique, car les enquêtes directes sur le terrain de l'ethnologue se font à présent, et tous les témoignages du passé se reconstituent dans l'objectif des hommes du présent auquel nous attribuons ordinairement l'amplitude temporelle d'une génération.

En somme, les travaux ethnologiques se dirigent plus vers le passé que vers le présent, ce qui les marque d'une forte empreinte historique : aspect commun avec celui de toutes les activités de l'histoire, qui rapproche l'ethnologie de l'histoire plus que de n'importe quelle autre science humaine non historique, telle que la géographie ou la sociologie prises dans le sens courant. Soulignons cependant que par la seule orientation vers le passé, qui constitue un aspect historique évident, l'ethnologie ne devient pas « historique », car ce qualificatif appartient exclusivement à la « science de l'histoire » à laquelle, pour les raisons exposées plus haut, elle ne peut être intégrée. Diachronie, passé et histoire ne sont pas synonymes, et c'est par l'observation de ce fait que certain ethnologue déclare sa science « historique », bien qu'il ne veuille accentuer, par cet adjectif, que l'intérêt porté par l'ethnologie au passé et à la continuité diachronique.

LA PLACE DE L'ETHNOHISTOIRE peut être précisée d'après la confrontation des principes historiques et ethnologiques que nous venons de faire. Il est évident que l'ethnologue qui se donne pour tâche d'enregistrer des faits événementiels, conscients et organisés, et qui a l'intention de les évaluer au moyen d'une méthode inductive, causale et aphilosophique, travaille dans un domaine de l'histoire, même s'il puise dans les informations orales recueillies au cours des enquêtes directes, donc se documente à la manière d'un ethnologue et d'une façon inhabituelle à l'historien. Nous devons donc accepter sans réserve la constatation de Hubert Deschamps qui, tout en lui accordant une certaine autonomie, rattache l'ethnohistoire à l'histoire, mais la réserve au cercle de compétence de l'ethnologue. En effet, l'ethnohistoire est une branche distincte de l'histoire, elle représente une activité historique acceptant et appliquant les théories et les méthodes historiques, mais se basant sur une documentation obtenue par des moyens propres à l'ethnologue. L'ethnohistoire appartient donc à l'histoire, demeure cependant le devoir de l'ethnologue. Celui-ci se démentirait toutefois s'il négligeait, au cours de ses enquêtes ethnohistoriques, les observations ethnologiques. C'est pourquoi les travaux ethnohistoriques sur le terrain vont de pair avec les recherches ethnologiques proprement dites. L'exemple que Deschamps nous offre, dans son remarquable ouvrage ethnohistorique sur le Gabon, démontre bien la possibilité de faire les deux simultanément : il se concentre sur les guerres, le commerce, l'organisation politique, les migrations, les règnes des souverains et les chronologies, en même temps qu'il interroge ses informateurs sur les techniques, l'organisation sociale et le mode de vie des ancêtres⁹¹. Par ses recherches ethnohistoriques, l'ethnologue rend un service à l'historien, tout en exécutant parallèlement ses propres investigations ethnologiques.

D'après les travaux ethnohistoriques des ethnologues américains chez les Indiens de leur pays, ou des ethnologues français et autrichiens chez les indigènes d'Afrique, on est

90. « Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé... ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat... à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir. » (Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 291. In : H. Bergson, *Œuvres*. Edit. centenaire, 2^e édit. Paris, 1963. pp. 159-379).

91. H. Deschamps, *Traditions orales et archives au Gabon*.

porté à croire que le domaine de l'ethnohistoire se borne aux peuples exotiques. Or, la nécessité de ce genre d'études se pose d'une façon identique en Europe et dans les ethnies d'origine européenne. L'histoire locale, dans les pays occidentaux, apprécie depuis fort longtemps la collaboration des ethnologues. Sans vouloir citer ce très grand nombre de monographies d'histoire locale qui doivent leur existence à l'ethnologie, évoquons un questionnaire de ce genre, un des meilleurs semble-t-il, qui appelle les auteurs à récolter les renseignements non seulement par des recherches archivistiques, mais aussi par « enquêtes orales ou par observation directe »⁹².

Nous devons constater qu'entre les recherches ethnohistoriques dans les pays exotiques et en Europe se révèle une caractéristique commune qui est indiscutablement celle de l'ethnohistoire. En effet, celle-ci se concentre sur les petites communautés. Dans les pays exotiques, le concept de l'ethnohistoire touche à l'histoire tribale, tandis qu'en Europe et dans la sphère de ses colonisateurs, elle confine à l'histoire locale. L'ethnohistoire se traduit réellement par une sorte de microhistoire s'opposant à une macrohistoire officielle et classique qui est l'histoire des institutions nationales et étatiques. Dans la conscience historique des petites communautés traditionnelles et fermées, les « événements » sont d'une nature autre qu'à un échelon plus élevé, et, par exemple, ceux qui jouent un rôle de démarcation dans la vie d'une nation, ne le font pas nécessairement dans la structure historique d'une collectivité locale. Les « époques » sont délimitées d'après les changements politiques dans la première plus que dans la seconde. La mémoire collective des sociétés traditionnelles accepte très souvent une division temporelle qui se base sur les incidents naturels. Pour l'historien, une victoire ou défaite militaire, l'instauration d'une dictature ou d'autres régimes économique-politiques provoquent une césure dans la ligne d'évolution. Elles peuvent être totalement négligées par l'ethnohistorien puisqu'elles exercent peu d'effets et plus ou moins tardifs sur les structures historiques d'une unité ethnique. Pour un village provençal, par exemple, le passage de la quatrième République à la cinquième ne joue nul rôle limitatif, sinon émotif. Par contre, un grand incendie ou une inondation ravageant une partie de ce même village marque, dans la mémoire collective des habitants, un trait de séparation capital par rapport auquel est déterminé tout autre fait moins important dans la vie locale. Vue sous ce même angle, la guerre est considérée, par la paysannerie, comme un cataclysme de la nature plus qu'un acte politique, expansif ou défensif, d'une communauté étatique dont elle fait pourtant partie.

La contribution que l'ethnologue peut apporter à l'image historique d'un village ou d'une tribu est parfois considérable. Il dévoile en effet un secteur de l'histoire universelle sur lequel les documents écrits sont désespérément muets. Il le fait grâce à une formation spéciale qui seule convient à ce genre d'activité dans lequel l'historien ne se trouve pas à l'aise. Tous les ethnologues travaillant sur le terrain connaissent la joie d'avoir noté ou enregistré une somme de connaissances chez un vieillard qui, sans son enquête directe, aurait certainement emporté dans la tombe, un morceau, si minime soit-il, de la culture humaine. Parmi ces vieillards figurent les « savants » d'une unité traditionnelle tribale ou paysanne qui se concentrent plus sur le passé et se souviennent de faits historiques plus nombreux que leurs contemporains. Nous avons rencontré, en 1954, dans la partie septentrionale de la Hongrie, un vieux Gitan analphabète qui se souvenait clairement des détails de la vie de son ascendant agnatique au sixième degré. Il avait vécu en Russie vers la fin du 18^e siècle, était riche et possédait un troupeau d'environ trois cents chevaux. Dans une population semi-nomade, comme celle des Nuer, la tradition demeure plus intensive et remonte à une dizaine et même une douzaine de générations⁹³. Une autre donnée nous informe que chez les Bédouins de Cyrénaïque, la mémoire collective embrasse, d'une façon constante, onze générations⁹⁴. Chez les peuples dits primitifs où le culte des ancêtres se trouve particulièrement vivant, la mémoire collective peut remonter à une distance temporelle étonnante. Paul Ottino évoque les généalogies polynésiennes dont certaines s'étendent jusqu'à la vingt-cinquième génération⁹⁵. Mentionnons aussi les mâts-totems des indigènes

92. M. A. Arnould, M. Bruwier, J. Dhondt, F. Rousseau, F. Vercauteren, *Les travaux d'histoire locale. Conseil aux auteurs*. 2^e édit. Bruxelles, 1966, p. 7.

93. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, p. 108.

94. E. Peters, *The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), vol. 90 1960 pp. 29-53.

95. Cf. H. Deschamps, *L'ethno-histoire*, p. 310.

d'Océanie ou d'Amérique du Nord qui comportent souvent plusieurs dizaines de figures superposées dont chacune correspond à un ancêtre que ses descendants peuvent encore nommer et localiser temporellement. Les mâts-totems sont les représentations figuratives d'arbres généalogiques⁹⁶ qui peuvent servir d'aide-mémoire et d'illustrations aux narrations historiques⁹⁷.

Terminons l'énumération de ces quelques exemples par celui qui nous paraît le plus extraordinaire qu'un ethnologue puisse trouver pour illustrer la force de la mémoire collective d'une communauté ethnique. Il est décrit par Torday et Joyce dans leur monographie sur les Shongo (Boushongo), peuple d'une très ancienne monarchie sud-congolaise. Ce peuple manifeste un conservatisme extrême et un respect de la tradition tel que son organisation politique charge particulièrement un fonctionnaire, le Moaridi, de retenir et transmettre les traditions orales. Douées d'une mémoire exceptionnelle et jouant le rôle de véritables archives vivantes, certaines personnes conservent farouchement dans leur esprit la geste de la monarchie, et surtout le tableau chronologique des chefs régnants, s'interdisant de les communiquer à des étrangers. Torday et Joyce ont réussi à noter la liste des 121 monarques, depuis le premier, Bumbula, créateur du monde, jusqu'à celui qui régnait au moment de leur expédition (1907). La mémoire collective de ce peuple est mise à une épreuve d'autant plus rude que la plupart des chefs portaient deux noms, dont le second correspond à celui de leur mère. Au nom des principaux chefs est lié un grand nombre d'événements dont certains sont légendaires, mais beaucoup semblent historiquement authentiques. Ce tableau débute à la deuxième moitié du 5^e siècle, embrasse donc quelque 1450 ans. Outre le nom et les actions des monarques, la mémoire des Shongo conserve des souvenirs tels que l'« invention » du feu par friction vers 780, l'« invention » d'un type de masque en 1350, la première fabrication de certaines figures anthropo- et zoomorphes en 1515. Torday et Joyce en énumèrent toute une série et peuvent scientifiquement prouver l'authenticité de quelques événements cosmiques, comme une éclipse de soleil en 1680, ou l'apparition d'une comète en 1843⁹⁸.

L'ETHNOLOGIE HISTORIQUE représente une catégorie d'activité scientifique essentiellement différente de celle de l'ethnohistoire. Nous venons de dire que celle-ci forme une branche de l'histoire et se base sur les données que lui fournissent les enquêtes directes et orales menées selon les expériences ethnologiques. Inversement, l'ethnologie historique fait partie intégrante de l'ethnologie, mais elle recueille sa documentation suivant les procédés de travail de l'histoire. Comme les études ethnohistoriques, tout en étant historiques par excellence, sont faites en général par des ethnologues qui rendent ainsi service à leurs collègues historiens, de même, l'ethnologie historique, branche de l'ethnologie, est le plus souvent pratiquée par des historiens professionnels qui contribuent de cette manière aux travaux des ethnologues.

Domaine particulier de l'ethnologie, l'ethnologie historique adopte et applique des principes théoriques et méthodologiques rigoureusement identiques à ceux de l'ethnologie générale. Les sources primordiales de l'ethnologie historique sont cependant celles de l'histoire classique, donc les archives, les documents écrits⁹⁹. Les mêmes archives peuvent être exploitées simultanément par deux sciences. Mais les points de vue de celles-ci sont considérablement différents, par conséquent les résultats de cette double exploitation se situent sur deux plans distincts.

96. Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*. Bd 4. *Mythus und Religion*. Teil 1. 2. Aufl. Leipzig, 1910. pp. 331 et 443.

97. Cf. le chapitre « Totemphähle » in : Walter Hirschberg, *op. cit.*, p. 448 — Dans certains villages indigènes d'Amérique du Nord, chaque maison est entourée d'un ou plusieurs mâts-totems qui constituent parfois une véritable forêt. (George Buschan, *Die Sitten der Völker*. Bd. 3. Stuttgart, s.d., p. 167.)

98. E. Torday et T.A. Joyce, *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bushongo*. Documents ethnographiques concernant les populations du Congo Belge. Tome 2, fasc. 1. Bruxelles, 1910. pp. 17-52.

99. Voir : Hans Moser, *Aufgaben, Wege und Ziele der geschichtlichen Volkskunde. Volk und Heimat* (München), 14 (1938), pp. 80-87 ; Karl-Sigismund Kramer, *Archivalische Quellenforschung. Zeitschrift für Volkskunde* (Stuttgart), vol. 55 (1959), pp. 91-98 ; et Idem, *Archivalische Quellenforschung zur Volkskunde. Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern* (München), vl. 6 (1960), pp. 61-65.

Les travaux d'ethnologie historique peuvent se targuer de résultats très importants. Nous citons avant tout cette quantité incommensurable d'études qui s'intitulent « histoire agraire » et traitent des techniques d'exploitation terrienne, des conditions de vie et des systèmes fonciers de la paysannerie féodale européenne, depuis les ouvrages de Bloch¹⁰⁰ jusqu'à la monographie de Wackernagel¹⁰¹. Parmi ces études d'histoire agraire, certaines ne sont pas écrites à l'intention de l'ethnologue, et contiennent des chapitres qui répondent plus aux problèmes posés par l'histoire que par l'ethnologie historique, tels que l'agriculture par rapport à l'économie monétaire ou au comportement individuel de certain suzerain. Malgré ces quelques aspects qui lui paraissent peu intéressants, l'ethnologue considère l'ensemble de la littérature d'histoire rurale comme une partie capitale des études d'ethnologie européenne qui, sans cette contribution des historiens ruraux, seraient incomparablement plus pauvres et connaîtraient les fondations techno-économiques des cultures ethniques européennes d'une façon lacuneuse.

Parmi les sources utilisées par l'ethnologie historique se distingue la cartographie historique. Les monuments les plus riches érigés avec le plus de conscience et de système sont les feuillets qui nous restent des premiers cadastrages comportant des informations inestimables pour l'ethnologie. Le passé des cartes cadastrales remonte à l'antiquité égyptienne, romaine et chinoise, mais, dans le sens moderne du terme, leurs premiers exemplaires furent établis entre 1630 et 1650 en Suède, par un office que Gustave II Adolphe avait fondé en 1628¹⁰². La monarchie austro-hongroise fut le deuxième pays à lancer officiellement, en 1718, des travaux cadastraux analogues dont la majeure partie ne se réalisa cependant que dans les années 1780¹⁰³. A l'exemple de la Suède et de l'Autriche-Hongrie, le cadastrage cartographique s'étendit à tous les pays européens ou presque : la Hollande le réalisa entre 1806 et 1812, la France entre 1808 et 1845, le Danemark commença de tels travaux en 1810, la Belgique en 1830, l'Italie en 1840, le Liechtenstein en 1865, la Russie en 1870, etc. Les ethnologues d'aujourd'hui s'empressent d'exploiter le trésor documentaire que leur offrent les cartes cadastrales historiques. Parmi d'innombrables études s'y rapportant, deux œuvres se détachent : celle d'István Györfy¹⁰⁴ et celle de Sigurd Erixon¹⁰⁵ qui ont su « faire parler » ces cartes et en tirer des conclusions capitales sur la formation des agglomérations paysannes respectivement dans le bassin Carpatique et dans la péninsule Scandinave.

L'ethnologie historique essaie de tirer le plus grand profit d'un grand nombre de disciplines propres à l'histoire. Nous venons de parler de l'histoire de l'agriculture que l'ethnologue considère comme son propre domaine bien qu'elle soit réalisée en majeure partie par des historiens de profession. Des périodiques tels que *Historia Agriculturae* éditée à Groningen ou *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* publiée à Francfort sur le Main servent de sources documentaires primordiales à l'ethnologie comme le font les musées d'histoire agraire des divers pays. De même, une partie des études sur l'histoire de la musique, de la danse, des arts, de la médecine humaine et vétérinaire, de l'économie, des corporations, du droit ou des religions entre dans la sphère d'observation de l'ethnologie, sans que celui-ci discute la compétence de recherche de l'historien. Rien ne peut créer une meilleure entente entre l'ethnologue et l'historien que cette sorte de contribution mutuelle par laquelle ils enrichissent leurs domaines.

Nous avons voulu accentuer brièvement l'importance et la multiplicité des aspects de l'ethnologie historique. Avec l'ethnohistoire, elle crée un point de contact entre leurs deux sciences-mères, l'ethnologie et l'histoire, qui, malgré leurs différences notables et les deux voies distinctes qu'elles suivent parallèlement, doivent rechercher une collaboration étroite, au moyen d'une meilleure connaissance et d'une meilleure compréhension de leurs travaux respectifs.

100. Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. 2^e édit. Vol. 1-2. Paris, 1955 et 1956.

101. Hans Georg Wackernagel, *Altes Volkstum der Schweiz*. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38. Basel, 1956.

102. Sigurd Erixon, *Swedish Villages Without Systematic Regulation*. p. 58. *Geografiska Annaler* (Stockholm), vol. 43 (1961) pp. 57-74.

103. L. Irmédy-Molnár, *Aus der Vergangenheit der ungarischen Kartographie*. *Acta technica Academiae Scientiarum Hungaricae* (Budapest), vol. 23 (1959), p. 267.

104. Györfy István, *Magyar nép, magyar föld* [Peuple hongrois, terre hongroise]. Budapest, 1942 ; *Idem*, *Magyar falu, magyar ház* [Village hongrois, maison hongroise]. Budapest, 1943.

105. Sigurd Erixon, *Svenska byar utan systematisk reglering. En jämförande historisk undersökning*. [Villages suédois sans réglementation systématique. Etude comparative et historique.] 2 vols. Stockholm, 1960. [Cf. le compte rendu de cet ouvrage par G. de Rohan-Csermak, in : *Arts et traditions populaires* (Paris), vol. 13 (1965), pp. 77-78.]