

Réponses à Jean Copans

Michaël Lambek, Jean Michaud, Walter E. A. van Beek et Jean-Pierre Warnier

Volume 24, numéro 1, 2000

Terrains d'avenir

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015634ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015634ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

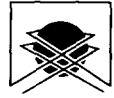
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lambek, M., Michaud, J., van Beek, W. E. A. & Warnier, J.-P. (2000). Réponses à Jean Copans. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 43–52.
<https://doi.org/10.7202/015634ar>

RÉPONSES À JEAN COPANS



Michaël Lambek

Jean Copans soulève beaucoup de problèmes passionnants, mais d'après moi la plupart d'entre eux relèvent surtout de l'ordre rhétorique. Le seul choix qui nous soit offert est celui d'être la prochaine génération dans l'histoire de nos traditions réciproques. Pourtant, les traditions ne sont ni fixées ni déterminantes; même si elles continuent à nous influencer, elles restent sujettes à une interrogation permanente de notre part. De plus, elles ne sont pas délimitées avec rigueur et ne l'ont jamais été. La tradition de l'anthropologie américaine a fortement subi l'influence des immigrants allemands et, comme le signale Copans, il en a été de même pour la tradition britannique avec le rôle des Sud-Africains. En fait, nous sommes placés en tant qu'individus dans les champs sociaux où de nombreuses traditions peuvent attirer notre attention; chacun d'entre nous les parcourt selon les divers facteurs personnels, sociaux et institutionnels auxquels Copans fait allusion. Ce sont précisément les mêmes questions qui décident de la façon dont nous décrivons nos traditions anthropologiques et celles que nous nous posons lorsque nous abordons la culture de nos objets ethnographiques. En effet, on peut concevoir la culture comme le produit permanent des conversations qu'implique le caractère sans limites de la tradition (Lambek 1993).

Copans se demande également dans quelle mesure, et jusqu'à quel point, les traditions anthropologiques sont bien des traditions nationales. Si je saisis bien ce qu'il nous dit, il pense que le concept de « nation » est plus utile que celui de « culture » pour rendre compte de nos « emplacements »¹ réciproques. Je pense toutefois qu'il n'insiste pas assez sur le fait que les histoires de la « culture » et de la « nation » ont été intégrées mutuellement l'une à l'autre. L'idée même de la France comme nation s'est développée en rapport étroit avec la reconnaissance des disciplines de l'ethnographie et du folklore français (Lebovics 1992).

Lebovics suggère de distinguer entre une application de droite et une application de gauche lorsque l'ethnographe parle de la nation française. C'est dans le contexte de ce débat national précis qu'il est possible de saisir la qualité « française » de l'intervention personnelle de Copans. Je pense tout particulièrement à son argument selon lequel la dialectique intellectuelle entre le particularisme culturel et le rationalisme, qui constitue l'anthropologie en tant que mode de pensée, doit être complétée par la dialectique entre le nationalisme (ou le localisme) et l'internationalisme comme modes de pratiques.

D'ailleurs Copans accepterait sans aucun doute le fait que l'attention qu'il porte à la signification de la tradition nationale dans la constitution de l'anthropologie est elle-même une vision typiquement française des choses. De même que l'on peut affirmer que, de tous les pays au monde, la France est celui qui s'est le plus rapproché de modèle idéal de l'État-nation et a été également le pays où la nation et la culture semblent avoir manifesté la plus grande homologie, il est peut-être possible de dire que la tradition intellectuelle française

1. N.d.T. — *Location* peut être traduit de plusieurs façons. Ce n'est plus un terrain mais un lieu. Nous avons préféré dans ce contexte employer le terme « emplacement ».

de l'anthropologie a été bien plus visiblement nationale lors de son élaboration que celles du Royaume-Uni ou des États-Unis d'Amérique. Cela tient à la place de la pensée intellectuelle dans le vie publique française, à la centralisation de son monde universitaire et à la reproduction sociale relativement fermée de ses membres. Pourrait-on imaginer des collègues extérieurs prendre la direction intellectuelle du Laboratoire d'anthropologie sociale comme Appadurai ou le couple Comaroff l'ont fait à l'Université de Chicago ou plus tôt Malinowski et Firth au London School of Economics ? Dans toutes ces traditions, on aimerait également situer les joueurs principaux au sein des structures nationales de classe.

Si l'on poursuit la pensée des dernières phrases provocantes de Copans, il serait utile de remarquer que si la nation implique un certain type d'homogénéité, ou d'égalité, ou d'opportunité, alors l'anthropologie française a quelque obligation envers ses concitoyens originaires d'Afrique du Nord ou de l'Afrique sub-saharienne tout comme l'anthropologie sud-africaine en a envers la « nation arc-en-ciel ». Et, bien entendu, on retrouve les mêmes obligations dans les anthropologies québécoises et canadiennes.

Si nous admettons que la logique des nations soit celle d'individus possessifs (Handler 1988), il s'en suit que les nations sont en concurrence pour imposer leur influence à l'extérieur de leurs frontières. Il y a comme une nostalgie pour une période où les idées qui provenaient de la France tenaient le haut du pavé dans l'arène anthropologique internationale. Copans semble indiquer que les Français ont été remplacés par les Américains et — ce qui est doublement agaçant — que les auteurs français qui sont cités par les Américains sont les intellectuels mêmes dont les anthropologues français veulent se distancier ! Le rôle insignifiant des Britanniques dans toute cette histoire peut être mesuré par leur absence dans la version de Copans et pourtant l'influence contemporaine de l'anthropologie sociale britannique sur une grande partie du reste de l'Europe occidentale mérite quelque attention. J'aimerais ajouter que la course aux lecteurs peut être aussi intense au sein d'une tradition nationale qu'entre plusieurs d'entre elles.

Toutefois, pour suivre une autre suggestion de Copans, l'influence française reste très présente lorsque nous faisons le tour de la recherche dans certaines aires culturelles particulières même si elle a diminué dans le domaine de la théorie. Grâce à Godelier et à d'autres chercheurs, il y a bien plus de coopération internationale à propos de la Mélanésie et le même commentaire peut s'appliquer à l'Afrique de l'Ouest. En ce qui concerne mon propre terrain, Madagascar, on y trouve une situation qui fait plus penser à la situation canadienne des « deux silences », mais les chercheurs les plus disposés à franchir la frontière, qui lisent dans les deux langues ou pensent dans les deux traditions, sont les Malgaches eux-mêmes. En effet, Madagascar possède une longue expérience qui a su tirer le meilleur de cette concurrence.

Copans suggère également qu'il serait intéressant de se poser des questions quant aux biais nationaux camouflés dans des projets volontairement internationaux comme *Current Anthropology*. Nous pourrions ajouter à cet examen (et en nous contentant de parler du « nord ») tout un ensemble de publications actives comme *Social Analysis*, dont la direction tourne de numéro en numéro entre Adelaïde, Manchester et Toronto; *Ethnos* qui est édité à Stockholm, mais qui aspire aujourd'hui à étendre son lectorat bien au-delà de la Scandinavie; ou bien *Cultural Dynamics* qui est édité à Gand, mais publié en anglais.

Comme le dit Copans, la description de l'état de l'anthropologie dépend toujours de la perspective adoptée. Les collègues de l'extérieur sont utiles pour nous faire découvrir nos points aveugles, mais ils ne sont pas sans points aveugles eux-mêmes. Aucun d'entre nous ne possède un endroit d'où voir sans aucune contrainte et il n'en existe pas un qui puisse se situer ailleurs, au-delà de toute critique. Ce message doit autant à l'herméneutique alle-

mande, au poststructuralisme français, qu'au postmodernisme américain ou au féminisme international, et il impose des limites au rationalisme universaliste français, mais pas de manière absolue. Je partage l'anticipation de Copans quant à une anthropologie de l'anthropologie, mais la question qu'il convient de se poser est simplement celle de la position des divers auteurs. En fait, il faut la concevoir de façon plurielle : des anthropologies des anthropologies.

Selon moi, le message essentiel de cet article se trouve dans la proposition implicite que les arguments postmodernes à propos des flux de savoir et des emplacements fluides produisent le même effet que les discours objectivistes qu'ils cherchent à remplacer. Ils valorisent tous les deux la place de l'anthropologue dans un « non-espace » ou un « super-espace », comme si les anthropologues pouvaient échapper aux contraintes imposées par leur propre historicité. Mais même les théories et regards privilégiés des anthropologues sont historiquement situés, modelés par la tradition, par les relations sociales de la production des connaissances, par les programmes nationaux et les forces globales. Que nous soyons tous concernés signifie que la seule manière de continuer à apprendre consiste à nous parler les uns aux autres et à traiter chacun de nos collègues étrangers avec le même raffinement herméneutique que nous cherchons à appliquer à propos de nos objets ethnographiques. Cette situation constituerait alors une véritable « utopie d'une anthropologie sans frontières ».

Texte inédit en anglais traduit par Jean Copans

Références

- HANDLER H., 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press.
- LAMBEK M., 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto, University of Toronto Press.
- LEBOVICS H., 1992, *True France: The Wars Over Culture Identity, 1900-1945*. Ithaca, Cornell University Press.

Michaël Lambek
 Département d'anthropologie
 Université de Toronto
 100, St. George Street
 Toronto (Ontario) M5S 1A1
 Canada
 Lambek@scar.utoronto.ca

Jean Michaud

J'aborderai ce texte par le biais d'une recherche sur les montagnards du Viet-nâm en cours depuis quelques années. Mon commentaire ne cherche pas à rendre compte du nombre et de la richesse des questions soulevées par Copans. Je veux plutôt illustrer, comme l'auteur lui-même l'a fait au moyen notamment de l'exemple sud-africain, la nature utopique d'une anthropologie sans prise au sol pour ainsi dire, voulue sans frontières et qui,

c'est ma position, ne peut souvent trouver la récurrence, la similitude, l'uniforme que là où la méconnaissance, voire l'oblitération des particularismes, autorise seule à entretenir ce rêve globalisant, et réducteur.

La question de la relation entre anthropologues « métropolitains » et anthropologues « indigènes » dans les espaces coloniaux aujourd'hui autonomes, et son corollaire, la difficile harmonisation de la nature, des intentions et des méthodes entre les ethnographies exogène et endogène, est un écueil quotidien au Viet-nâm. Le cas n'est pas unique cela va de soi, mais la nature éminemment politique de cette difficulté dans la recherche de terrain situe le Viet-nâm au sein d'un très petit nombre de cas semblables — notamment en Asie, le Laos et la Chine. Pour compliquer encore le travail, l'anthropologie des minorités, celle qui m'occupe, constitue un sujet sensible, un nœud où s'enchevêtrent, d'une part, une longue histoire de méfiance réciproque, de prédation par la Nation, de hantise de la sécurité nationale, de logique fermée des frontières et, d'autre part, la nouvelle marotte des relations centre-périphérie : la protection de l'environnement. Voyons brièvement la situation.

L'ethnographie des « minorités nationales », pour utiliser la terminologie vietnamienne officielle, a été avant tout affaire de militaires, dans sa forme comme dans son intention. Sous administration française d'abord, c'est aux officiers des cinq Territoires Militaires qu'on a confié la charge d'amasser pour la première fois des connaissances sur les peuples isolés pratiquant le nomadisme agricole sur les frontières indochinoises. Il importait alors de se faire des alliés sur les marches. Si les résultats publiés portent la marque de cette paternité résolument coloniale, ces ethnographies montrent par bonheur chez ces officiers une érudition, une curiosité intellectuelle et, pour plusieurs, un humanisme sincère dont l'anthropologie n'a pas à rougir.

Après que l'indépendance du Nord eut été gagnée de haute lutte en 1954, un bien faible intérêt fut d'abord porté aux minorités nationales par le nouvel État. Mais graduellement, sous l'impulsion intellectuelle des maîtres à penser de l'anthropologie communiste — l'Union Soviétique et la Chine en tête —, les autorités vietnamiennes se laissent convaincre de l'utilité de développer une science sociale d'État, car l'équation connaître-contrôler-assimiler a été expérimentée avec un certain « succès » chez ces pays-frères. Grant Evans, dans un texte intitulé *Vietnamese Communist Anthropology* (1985), a bien montré cette filiation de l'anthropologie communiste, notamment après 1976, sous une forme que le Viêt-nam réuni appelle désormais et exclusivement l'« ethnologie ». Il s'agit d'une science conçue pour répertorier et photographier les expressions matérielles des cultures non viet avant que les « mauvaises pratiques », c'est-à-dire toutes les formes culturelles distinctes de celles de la Nation socialiste, et par conséquent rétrogrades, ne soient définitivement éradiquées. Ces groupes peuvent ainsi rejoindre rapidement les majorités des Deltas aux portes du paradis communiste.

La majorité viet (on dit aussi *kinh*), elle, n'a pas à être ethnographiée avec la même vigueur puisqu'elle constitue la norme ; et dans le contexte de nationalisme fort qui fait suite aux guerres coloniales et néo-coloniales, elle est tenue pour immanente. À moins qu'une ethnographie ne soit demandée par l'État pour répertorier les pratiques ancestrales en voie de changement ou de disparition, le plus souvent qualifiées de féodales. Auquel cas l'on parle ici, comme dans le cas montagnard, de progrès et de modernisation, non d'appauvrissement de la tradition.

La « rénovation » entreprise depuis la fin des années 1980 provoque une libéralisation politique et économique au Viet-nâm, avec entre autres l'ouverture à l'économie de marché et au tourisme international. Cependant, les positions intellectuelles dans les sciences sociales prises depuis l'abouchement avec le réseau universtaire communiste offrent par

contraste une résistance tenace aux idées venues de l'Ouest, soutenue par la classe intellectuelle « soviétisée » aux commandes actuellement. Précisons que le rapprochement se concrétise notamment par la formation, pendant 30 ans en Union Soviétique et dans ses satellites de presque tous les docteurs vietnamiens. On ne doit pas s'étonner, d'ailleurs, de cet immobilisme puisque l'ethnologie vietnamienne est affaire d'État.

Voilà pour le positionnement disciplinaire, voyons maintenant le statut des acteurs. Depuis quelques années, la routine de l'ethnologue d'État est bousculée et le réveil est brutal. En réponse à l'ouverture au marché et à la compétitivité, l'État a choisi de soumettre ses propres employés à de nouvelles normes de travail. L'ethnologue d'État a ainsi vu son salaire réduit de moitié alors qu'on lui intimait l'ordre de générer lui-même la portion disparue de son revenu, notamment au moyen de contrats de consultation payants auprès de chercheurs étrangers venant effectuer des travaux de terrain chez les montagnards. L'affaire est bonne cependant puisque, n'ayant pas totalement abandonné ses enfants, l'État fait en sorte que l'étranger ne pourra obtenir de visa de recherche que par l'appariement avec un collègue vietnamien qu'il n'aura pas le loisir de choisir, auquel il devra verser un salaire et dont il assumera les frais de terrain — sans parler d'un versement « volontaire » à l'Institut de recherche auquel ce dernier est rattaché. Pour résumer, de l'ethnologue fonctionnaire d'État, l'on est passé à l'ethnologue mercenaire, sous l'impulsion et avec le soutien de l'État législateur.

Il résulte de tout cela qu'au cours de la difficile association entre chercheurs exogènes et endogènes sur le terrain, à l'incompréhension des schémas théoriques issus d'écoles très éloignées, s'ajoute un choc violent quand la pratique de l'anthropologie occidentale, science et art, rencontre l'ethnologie d'État à la vietnamienne, outil de contrôle social. Contrôle intérieur bien sûr, sur le mode du colonialisme interne, mais également contrôle des visiteurs et surveillance des rapports entre (chercheurs) étrangers et (informateurs) locaux.

On pourrait être tenté de parler d'incompatibilité théorique tant de part et d'autre, les fondements de la discipline sont dépourvus d'intersection significative. Qui pourrait, par exemple, nier à l'ethnologie vietnamienne son caractère éminemment marxiste ? Mais ici, c'est l'évolutionnisme social qui est au cœur de cette position idéologique, dans un contexte de nationalisme virulent où la recherche de l'unité prime sur la promotion de la diversité. Cette idéologie est déterminée par les principes marxistes de l'évolution économique et sociale prise au pied de la lettre. Suivant ce schéma de pensée et en dépit d'une rhétorique égalitariste, les montagnards sont classés culturellement et économiquement retardés. On leur impose d'abandonner leurs caractères culturels inacceptables, superstitions et charlatanismes issus d'un héritage féodal rétrograde, pour accepter la suprématie de la Nation viet et adopter son modèle culturel (voir à ce sujet Viet Chung 1968). Considérée comme un bienfait, voire une bénédiction, la vietnamisation doit être rendue accessible à tous au sein de la République.

L'anthropologie utilitariste, puisque c'est de cela qu'il s'agit au Viet-nâm, n'est pas assimilable à l'anthropologie appliquée, car ses intentions sont purement politiques. *A fortiori* elle n'a rien de commun avec le regard réflexif de l'anthropologie tel qu'il se manifeste ici depuis plusieurs décennies. La vision vietnamienne et celle de l'Occident sont irréductibles l'une à l'autre. Lorsque Jean Copans, donc, soulève avec raison et justesse le problème de l'enfermement national des traditions anthropologiques, il considère d'abord les traditions occidentales de la discipline — nommément l'américaine et la française. Peut-être s'enferme-t-il alors lui-même dans un « international » limité à l'espace intellectuel d'héritage libéral et européen ; on est en droit de se demander si le Viet-nâm y a sa place, tout comme les autres anthropologies nationales d'inspiration communiste. Lorsqu'il dresse la

liste des écueils guettant la discipline, notamment « l'ignorance linguistique des traditions scientifiques étrangères », il me semble pertinent d'ajouter, à la lumière de l'exemple vietnamien, l'ignorance crasse, à savoir l'ignorance d'ignorer liée à une non-disponibilité des idées extérieures planifiée par un État totalitaire, doublée d'un refus de questionnement critique érigé en système. En effet, la formation anthropologique au Viet-nâm, qui a pris la relève des écoles soviétiques mais ne s'en distingue pas notablement, est sommaire et orientée uniquement vers la compilation des distinctions visibles chez un Autre par ailleurs « retardé » et en besoin de « progrès ». Si, face aux contraintes que constituent « l'immobilité des institutions, les obligations statutaires, les trajectoires de carrière, la forme des publications et de la langue de l'expression scientifique », l'anthropologue tel que nous le définissons se doit d'exercer un sens critique et réflexif, encore faut-il qu'il en ait les moyens économiques, politiques et intellectuels. À l'heure actuelle, ces trois conditions font défaut au Viet-nâm.

L'anthropologie nationale au Viet-nâm est utilitariste, ses acteurs sont aux prises avec des limitations politiques et soumis à de puissants impératifs économiques. Sur la scène internationale, l'anthropologie vietnamienne, tout simplement, n'existe pas. Faudrait-il conclure que cette tradition anthropologique n'existe pas ? S'agit-il plutôt d'une « tradition fourvoyée » comme l'évoque Copans, vouée à l'extinction au même titre que son vivier, le communisme ? Faut-il accepter une logique voulant que la réflexivité anthropologique soit impossible dans un état totalitaire ? Sur une note plus optimiste, si l'anthropologie occidentale s'est graduellement émancipée de son lourd et encombrant héritage colonial en diversifiant ses objets et ses intentions, peut-on et doit-on attendre que l'anthropologie vietnamienne suive une voie similaire ? Dans l'affirmative, quel en serait le moteur ?

Toutes questions auxquelles je n'ai pas encore trouvé de réponse satisfaisante, mais qui ont l'avantage de forcer une lecture contextualisée et singulière de la situation de l'anthropologie. Elles interdisent également les raccourcis faciles à qui voudrait profiter de l'exemple vietnamien pour conforter une vision mondialiste et utopique d'une anthropologie ouverte, sans ancrages nationaux. Qu'on ne s'y trompe pas, je ne me fais pas l'apôtre du cas par cas dans ce débat. Mais les promoteurs de l'aplanissement des traditions nationales, sous prétexte d'une puissante « globalisation » uniformisante, sont trop nombreux pour qu'on ne sente pas le besoin, à l'occasion, de les prendre à contrepied.

Références

- CHUNG V., 1968, « National Minorities and Nationality Policy in the DRV », *Vietnamese Studies*, 15 : 3-23.
- EVANS G., 1985, « Vietnamese Communist Anthropology », *Canberra Anthropology*, 8, 1-2 : 116-147.

Jean Michaud
 Centre for South-East Asian Studies
 University of Hull
 Hull HU6 7RX
 Royaume-Uni
 j.michaud@pol-as.hull.ac.uk

Walter E. A. van Beek

Avec éloquence, érudition et conviction, Copans soulève la question des orientations nationales en anthropologie. Les flèches qu'il décoche frappent fort et en profondeur. De nouveau, l'anthropologie doit se questionner. Il est en un sens étonnant qu'une telle critique ait été occultée aussi longtemps. Car l'anthropologie a toujours eu une double orientation ; elle a toujours été « le témoin représentatif des opinions de son temps ». Pensons-y. À quel moment l'anthropologie n'a-t-elle pas affiché une position nationale, n'a-t-elle pas cherché à démontrer un point de vue pertinent en dehors des cercles universitaires ? Les approches nationales font partie intégrante de cette tendance. Copans aborde cette question à juste titre et le fait dans une perspective typiquement française. Son article fait écho aux limitations des frontières nationales de la discipline, particulièrement celle de la grande tradition française vis-à-vis des traditions anglophones, notamment américaine. Dans ce commentaire, je vais m'arrêter à ses prémisses de base et aux orientations que Copans propose pour l'anthropologie.

Le projet de l'anthropologie est national depuis son avènement. La démarche de Tylor, pour commencer par les débuts de la discipline, visait en principe à décrire la préhistoire de la civilisation occidentale, mais traitait en pratique de la société victorienne britannique. Et le colonialisme, particulièrement dans le cas britannique, n'était pas étranger à la forteresse européenne qu'était la Grande-Bretagne. L'« autre » que le colonialisme identifie aux colonies lointaines, est aussi présent dans la société coloniale d'origine.

Les anthropologies française, hollandaise, et plus tard allemande, sont apparues de la même manière. Aux Pays-Bas, l'anthropologie est née de l'« indologie » : les travaux du domaine hollandais dans ce qui est maintenant l'Indonésie. Les études en « indologie » conduisaient à un emploi comme administrateur colonial et incluaient la politologie, le droit, l'économie et, évidemment, l'anthropologie.

L'anthropologie hollandaise des débuts était liée aux préoccupations du gouvernement, tout comme dans les autres pays colonialistes. Les liens internationaux construisirent le projet et le modèle de la discipline, la nation, sa raison d'être. L'anthropologie américaine a débuté en gros de la même manière, bien qu'ici la colonie se soit trouvée à l'intérieur de la société. Morgan donna le ton avec la Ligue des Iroquois et son travail comparatif rejoignait la démarche de Tylor. Même l'anthropologie boasienne, plus sophistiquée, et l'approche des aires culturelles, sans être ethnocentriques, avaient une tendance nationale.

L'union entre le structuro-fonctionnalisme britannique — et ses diverses variantes dans d'autres pays, comme les Pays-Bas ou la France — et le projet colonial a été clairement affirmée. En fait, cette démonstration a apporté un point de vue tout à fait souhaitable, qui combinait le respect pour les autres sociétés et leurs cultures, avec un mandat explicite d'un gouvernement supra-local bienveillant, bien qu'étranger, de même qu'une exhortation à un changement radical.

La décolonisation a frappé durement non seulement les anciennes colonies, mais également les sociétés européennes. En anthropologie, elle a fragmenté les approches et les notions théoriques. *L'homo economicus* des théories du réseau et de l'action sociale, les théories du conflit, l'anthropologie féministe et l'écologie culturelle partagent deux caractéristiques : ils étaient fondamentalement des corrections et des additions au modèle du système social, et aucun de ces champs n'a confiné au monopole virtuel de celui-ci. Le

structuralisme, contribution française distincte, a marqué l'anthropologie, mais il est demeuré limité dans sa perspective et son application. Quiconque s'intéresse à la parenté, au rituel ou au mythe ne peut s'en priver, mais il est peu utile dans les autres champs et secteurs d'application. Pour quelques autres personnes et pour un temps, le marxisme a offert un paradigme radicalement différent et englobant, qui a néanmoins failli comme ensemble théorique intégrateur et a été, de toute façon, emporté par l'écroulement spectaculaire des régimes marxistes. Comme Eric Wolf l'a suggéré, peut-être avons-nous utilisé notre boîte à outils théoriques avec une trop grande rapidité. Le postmodernisme n'a jamais été et ne peut être une alternative théorique; il ne peut non plus être qualifié de paradigme proprement dit. Il a servi de critique de la mystique du terrain qui a hanté l'anthropologie pendant longtemps.

Ma position est que chacune des nations européennes a développé un mélange d'approches théoriques. L'anthropologie a toujours été nationale, intimement liée à des émotions, à des orientations et à des visions du monde nationales. Bien sûr, il est utile d'analyser une évidence, mais on ne doit pas être étonné outre mesure. Que ce soit l'anthropologie hollandaise, française, scandinave, belge ou allemande, toutes ont leur mélange de paradigmes, d'approches ou de méthodes. Sans passé colonial, les pays scandinaves sont intéressants de ce point de vue. En Suède, la tradition historique allemande se mélange à un peu de structuralisme, d'anthropologie écologique ou du développement. Dans les Pays-Bas, la tradition structuraliste dans une université a combattu les approches comparatistes dans une autre, les deux se sont mêlées au fonctionnalisme, à beaucoup de courants annexes et à une certaine dose de postmodernisme.

Ce qui se produit, c'est que chaque pays est devenu son propre théâtre de la scène internationale. Les débats en anthropologie se font à l'échelle locale, entre universités du même pays. Une caractéristique majeure de l'anthropologie favorise une telle situation : sa tendance au discours interne. Les anthropologues échangent entre eux, peu avec les autres disciplines. L'anthropologie est ce que les anthropologues font, ce qu'ils discutent et débattent. Toute l'anthropologie est internationale étant donné que son inspiration vient d'ailleurs (d'un ailleurs anthropologique). Mais elle est aussi nationale et locale dans la mesure où les débats internationaux se font à domicile. En ce sens, la majorité du travail anthropologique s'inscrit sous la rubrique dite « d'anthropologie-sans-identification » (*no-name anthropology*), qui puise ses inspirations éclectiques n'importe où sur la scène internationale, l'applique à des priorités de recherche nationales et la transforme en débats scientifiques inscrits à l'échelle nationale.

Les anthropologues ont suivi leurs informatrices et leurs informateurs dans leur définition de la tradition, de l'identité ethnique (reconnaissant par la suite les influences coloniales) et maintenant dans les définitions transnationales et régionales de l'identité. La « disparition des primitifs » n'a jamais été un réel problème pour l'anthropologie, quoiqu'en aient pensé les observatrices et les observateurs à l'extérieur de la profession. Puisque l'« autre » restait, tout en étant redéfini par l'histoire, l'anthropologie demeurerait. Elle a été aussi adaptable que ses informatrices et ses informateurs, aussi créative pour élaborer de nouveaux modes d'existence, de nouveaux modèles d'identification et aussi habile à construire de nouvelles identités collectives. Pas du tout de « crise de l'anthropologie ».

Le dénominateur commun de la « nouvelle anthropologie internationale » est la variété, l'adaptabilité et l'éclectisme. L'anthropologie-sans-identité est sa dénomination négative, « anthropologie », tout simplement, son nom véritable. Il est certain que les débats doivent être élargis autant que possible et que les structures universitaires favorisent l'endogamie des approches et des paradigmes. Mais nous nous débarrasserons des frontières dès que nos informatrices et nos informateurs le feront. Entre temps, la notion

d'anthropologie globale va demeurer une utopie étant donné que nous vivons tous dans un état, plutôt confortable, d'« anthropologie multiple et éclectique ».

Texte inédit en anglais traduit par Serge Genest

*Walter E. A. van Beek
Department of Anthropology
University Utrecht
P.P. Box 80.140
3508 TC Utrecht
Pays-Bas
W.vanBeek@fss.uu.nl*

Jean-Pierre Warnier

Ferons-nous jamais notre deuil de Dame Anthropologie, unique et singulière, célébrée par les Boas, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, qui, chacun en son temps, furent ses chevaliers servants ? Encore faudrait-il pour cela que le constat de décès fût dressé. On en est loin, et les essais actuels de refondations de la discipline autour d'une épistémologie renouvelée — au demeurant bien nécessaire — se font dans la certitude qu'il existe bel et bien un champ disciplinaire unifié, partagé par de nombreux savants, bref *une* Anthropologie. C'est cette certitude que Jean Copans met à mal en faisant l'anthropologie de l'anthropologie avec la compétence que lui donnent son savoir, son expérience internationale et sa familiarité avec l'anthropologie étasunienne. Toute tentative de raffermissement épistémologique devrait partir de cette anthropologie de l'anthropologie et du constat de décès qui l'accompagne : l'Anthropologie avec un « A » majuscule est morte ou plutôt, telle Dulcinée, elle n'a jamais vécu que dans l'imagination de ses admirateurs. L'anthropologie sans frontières est une utopie. Les traditions nationales ont toujours décliné au pluriel les paradigmes, les institutions, les objets.

À ce sujet, qu'il me soit permis de verser mon témoignage au dossier : formé aux États-Unis au début des années soixante-dix, j'enseigne en France depuis 1985. À partir de cette date, j'ai eu le sentiment d'être atteint de schizophrénie tant les thèmes, les terrains, les références, les contextes nationaux de l'anthropologie sont différents de part et d'autre de l'Atlantique. Cette impression s'est renforcée chez moi avec la pratique des échanges européens Erasmus/Socrages. L'ambition européenne d'aligner diplômes et contenus d'enseignement me semble utopique, coûteuse et néfaste dans sa visée uniformisante calquée sur le pseudo-universalisme des sciences dures. Une anthropologie critique, fondée sur le calcul permanent des positions et des relations sociales qui produisent l'anthropologie, ne pourra pas faire l'économie d'une prise en compte de la diversité inscrite dans la relation intersubjective constitutive de sa démarche. Cette diversité irréductible est sous-jacente aux nationalismes dont on peut espérer qu'ils cèderont localement du terrain (encore que de bons esprits comme Appadurai se montrent pessimistes en la matière). Merci à Jean Copans d'avoir eu le courage et la compétence de briser sur ce point la loi du silence.

Une seule réserve : pourquoi tant de discrétion à l'article des financements et, plus généralement, de l'économie de l'anthropologie ? Est-ce pour ne pas être taxé de matérialisme vulgaire ? Jean Copans ne fait qu'effleurer cette question indirectement, par le biais des institutions et de la professionnalisation des anthropologues. Quand on parle

d'« anthropologie », de quoi parle-t-on ? Est-ce des paradigmes développés par les vedettes de la discipline, et qui tentent de s'articuler entre eux (ceux de Geertz, Lévi-Strauss, Sahlins, etc.) ? Où est-ce de l'ensemble de la production, fruit du travail des ouvriers spécialisés comme des hauts cadres de la profession ? Suivons Jean Copans dans le deuxième terme de l'alternative. Alors il devient clair que les financements accordés par l'armée américaine à « l'anthropologie à distance » et l'étude du caractère national, le relais pris par les entreprises privées dans le financement du management interculturel, le fait que la plupart des quelque 350 départements d'anthropologie des États-Unis fassent partie d'universités privées et payantes, que l'ethnologie sur contrats privés et publics se développe en France depuis 20 ans, que dans le même pays, l'anthropologie soit dominée par quelques institutions publiques, désintéressées et « cléricales », tout cela pèse sur la demande d'ethnologie et sur la capacité des institutions à prendre en compte cette demande ou à l'ignorer. En France, celle-ci n'est que faiblement considérée par les départements universitaires de sciences sociales, car les financements et la carrière des enseignants-chercheurs n'en dépendent pas. Par contre, cette demande pèse efficacement sur les contenus et le style des enseignements dans les universités privées et payantes (comme les Instituts catholiques et les écoles de commerce ou de *business-administration*).

Les associations professionnelles et leurs bulletins sont de bons indicateurs de ce type d'écart entre ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie officielle et l'anthropologie réelle. En France, le *Journal de L'Association française d'anthropologie* fait une large place aux demandes qui sont autant de possibilités de financement, car l'AFA recrute bon nombre d'adhérents jeunes, débutants et hors statut, dont l'avenir dépend d'une invention des nouveaux métiers de l'ethnologie et des financements qui les accompagnent. On serait bien en peine d'en trouver l'écho dans *L'Homme*, qui est rattaché non à une association professionnelle, mais à une institution de recherche prestigieuse et cléricale. *Mutatis mutandis*, il existe un écart analogue entre *American Anthropologist* et sa lettre d'information, d'une part, qui se font l'écho de l'ensemble de la profession étasunienne adhérente de l'American Anthropological Association, ouverte à tous, et *Current Anthropology*, d'autre part, qui reflète les préoccupations de l'élite de la profession, recrutée par cooptation. La lecture de AA est un bien meilleur indicateur des préoccupations de l'anthropologie américaine « réelle », dans son ensemble, que celle de CA ou de l'*Annual Review of Anthropology*.

Bref, la tâche entreprise par Jean Copans me semble hautement pertinente, et je souhaite qu'elle ait des suites et un impact sur la pratique de l'anthropologie et sur sa théorisation.

Jean-Pierre Warnier
Laboratoire d'anthropologie
Université René Descartes – Paris V
 12, rue Cujas
 75005 Paris
 France