De l'ethnographie à l'ethnologie : changer de nom ou changer de paradigme ?

L'école russe d'ethnologie, 1989-2008

From Ethnography to Ethnology : A Change of Name or a Change of Paradigm ?.

The Russian School of Ethnology, 1989-2008

Elena Filippova

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22366>

DOI : 10.4000/lhomme.22366

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 mai 2010

Pagination : 41-56

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Elena Filippova, « De l'ethnographie à l'ethnologie : changer de nom ou changer de paradigme ? », *L'Homme* [En ligne], 194 | 2010, mis en ligne le 05 mai 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22366> ; DOI : 10.4000/lhomme.22366

De l'ethnographie à l'ethnologie : changer de nom ou changer de paradigme ?

L'école russe d'ethnologie, 1989-2008

Elena Filippova

LORS DU rassemblement de la section des sciences sociales au Présidium de l'Académie de sciences de l'URSS, le 1^{er} novembre 1989, Valery Tichkov a prononcé un discours intitulé « Que change mon credo », avec pour sous-titre : « À propos des nouvelles approches de la théorie et de la pratique des relations interethniques ». À cette époque, Valery Tichkov, historien de formation et américaniste par son parcours de chercheur, venait de succéder, au poste de directeur de l'Institut d'ethnographie, à Ûlian Bromlej, qui l'avait dirigé depuis 1966 et dont l'autorité en tant que théoricien de l'*ethnos* avait été absolue en URSS. Prenant le relais, en plein mouvement de « perestroïka », le nouveau chef des ethnographes a voulu rompre avec l'héritage marxiste et proclamer un changement d'orientation.

Le discours, publié aussitôt par l'Institut de l'information en sciences humaines (INION), contient 50 pages divisées en sept chapitres. Deux d'entre eux méritent l'attention : une introduction qui dresse un état des lieux de la théorie et des définitions, et une conclusion qui traite du statut de l'ethnographie, discipline définie comme une « science des peuples ». En postulant d'emblée la nécessité urgente du renouvellement théorique, en critiquant la « théorie marxiste de la nation » et en qualifiant les « acquis » de ses adeptes de « fausse-science », Tichkov affirme que « la théorie de la question nationale dans son état actuel déstabilise les relations interethniques car elle est fondée sur des postulats qui ne sont plus à jour, et sur des utopies sociales ».

Paradoxalement, sa critique, juste et assez novatrice après de longues années d'unanimité conceptuelle, s'appuie elle-même sur des arguments essentialistes. Ainsi, tout en refusant d'assimiler la nation à la communauté

ethnique propre à l'époque capitaliste, et d'attribuer à chaque groupe ethnique « son » territoire aux frontières délimitées, il avance comme argument le fait que « d'après cette logique, 80 % des Tatars en URSS (résidant en dehors de la République de Tatarstan) ne font pas partie de la nation tatar ». Or, ladite « nation tatar » n'est rien d'autre qu'une communauté d'appartenance fondée sur les critères considérés traditionnellement comme « ethniques ».

En citant la célèbre formule d'Ernest Renan « la nation est un plébiscite de tous les jours », il affirme néanmoins que « l'idée de la nation naît au creux d'un peuple et aboutit à l'obtention de la souveraineté nationale », posant ainsi le « peuple » comme une substance à l'origine de la nation, dont l'État serait l'incarnation d'une volonté collective. En dénonçant le principe de la souveraineté, proclamé au nom d'un groupe ethnique dominant, comme contradictoire avec le système démocratique et les valeurs de la société civile, il invite les « peuples » à se définir librement en tant que « nations », s'ils le souhaitent, sans que cela implique des conséquences politiques et constitutionnelles. Insistons spécialement sur le flou dans l'emploi des notions : les termes « nation », « peuple », « ethnos » sont utilisés comme des concepts interchangeables.

Dans la partie finale de son discours, Tichkov s'interroge sur le rôle politique qui est réservé à la science et, notamment, à l'ethnographie. Il est sceptique à l'idée d'une gestion « scientifique » de la société. La vocation de la science n'est pas d'élaborer une conception intégrale, cohérente et unique censée guider les politiques et les dirigeants du pays. Il faudrait privilégier, au contraire, le pluralisme conceptuel et la diversité des approches. L'ouverture vers le monde extérieur, la prise en compte des méthodologies développées au sein d'autres écoles de pensée sont déclarées non seulement légitimes, mais indispensables.

C'est dans ce contexte que Tichkov insiste sur un changement de nom de la discipline :

« [...] née au XIX^e siècle en tant que discipline qui s'est occupée de la description des objets matériels et des pratiques sociales des peuples, l'ethnographie en Urss, comme dans le reste du monde, était en train, dans les années 1920-1930, de se transformer en ethnologie (la racine "logos" – le savoir – étant révélateur de la dimension analytique de la discipline, contrairement à celle de "graphos" » – la description). En raison des accusations de cosmopolitisme suivies de répressions contre les chercheurs, les ethnologues soviétiques ont été contraints de se contenter de l'ethnographie traditionnelle, au statut d'une science historique auxiliaire » (ma traduction, ainsi que pour les citations suivantes).

En cette même année 1989, le conseil scientifique de l'Institut d'ethnographie s'est prononcé pour qu'il porte désormais le nom de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie.

Ce discours inaugural a déclenché un débat autour des fondements théoriques de la discipline. Assez vite le marxisme dogmatique, qui avait en URSS le monopole des théories sociologiques, est tombé en désuétude. La théorie de l'*ethnos*, liée avant tout au nom de Ûlian Bromlej, perçue auparavant comme « un acquis majeur de l'ethnographie soviétique contemporaine », fut remise en cause. D'autres noms, relégués durant l'époque soviétique à la marge de la science officielle et du coup exclus du discours savant, sont sortis de l'ombre. La chute du rideau de fer a mis fin à l'isolement de l'école soviétique d'ethnologie et a entrouvert la porte à un échange intellectuel avec d'autres courants de pensée.

Qu'en est-il de l'ethnologie en Russie aujourd'hui, plus de vingt ans après ? A-t-elle réussi à redéfinir ses fondements théoriques ?

“Du passé faisons table rase” Critiques du “paradigme bromleïen”

L'analyse critique de la théorie de Ûlian Bromlej commence par sa définition, devenue classique, de l'*ethnos* :

« [...] une communauté humaine stable, intergénérationnelle, historiquement constituée sur un territoire donné, possédant en commun des traits culturels (y compris la langue) et psychiques singuliers, mais aussi consciente de son unité et de sa différence par rapport à d'autres entités équivalentes (une conscience de soi figée dans un ethnonyme) » (1983 : 58).

Deux questions se posent le plus souvent : « comment distinguer l'*ethnos* dans l'ensemble des liens sociaux » et « qu'est-ce qu'une substance ethnique » ?

Il est évident, en effet, qu'aucun critère qui sert ici à définir l'*ethnos* ne peut être considéré comme spécifique, propre uniquement aux communautés dites « ethniques », ni comme universel pour toute communauté de ce genre (Belkov 1993). À partir du moment où les caractéristiques d'un objet ne sont ni discriminatoires ni universelles, elles ne sont pas substantielles. Ce constat est à l'origine des tentatives pour différencier *communauté ethnique* et *communauté sociale*, car « mélanger ces deux types d'organisme entraîne l'attribution des caractéristiques d'une communauté sociale à une communauté ethnique » (Kouznetsov 1989 : 21)¹.

Privilégier une conscience de soi en tant que caractéristique substantielle de l'*ethnos* – ce que fait implicitement Ûlian Bromlej lorsqu'il écrit : « seule une communauté culturelle consciente de son unité et se distinguant des autres communautés équivalentes peut être considérée comme un *ethnos* » (1981 : 24) –, c'est contredire les principes matérialistes, un inconvénient

1. Cf. aussi Kolpakov (1995).

non négligeable pour un chercheur qui se veut marxiste, remarque un des participants au débat organisé par la principale revue académique de la discipline. De surcroît, cette réduction de la « substance » ethnique à un seul critère ne résout pas le problème : à en croire Ûlian Bromlej, l'*ethnos* n'est rien d'autre qu'une « communauté culturelle ». À quoi sert, dans ce cas-là, l'introduction d'un terme spécifique ?

Un autre objet qui a suscité la critique était une typologie des communautés ethniques, la fameuse triade *plemja-narodnost'-nacia* (« tribu-peuplade-nation »), faisant référence à une conception marxiste des formations sociales et économiques. Chacune de ces formations était associée à un type de l'*ethnos*, ce qui a permis de distinguer les tribus de la société primitive, les peuplades de la société féodale et les nations capitalistes et socialistes. Cette continuité présumée a mis la notion d'ethnogenèse au cœur de la théorie de l'*ethnos* et amène inévitablement à considérer une nation comme l'aboutissement de l'évolution d'un *ethnos*. Il est toutefois légitime de mettre en doute le bien-fondé d'une telle typologie : elle repose sur des critères économiques, sociaux et politiques qui caractérisent une forme d'organisation sociale, et rien ne justifie qu'il y ait une différence spécialement « ethnique » entre une « nation capitaliste » et une « nation socialiste ». Pour certains, l'*ethnos* serait un phénomène propre à une période historique bien délimitée : celle qui succède à une société de clan (pré-ethnique, fondée sur la parenté consanguine) mais précède un État-nation (post-ethnique, fondée sur l'appartenance politique) : il s'ensuit que seule la *narodnost'* peut être assimilée à l'*ethnos*. Pour d'autres, le terme *narodnost'* ne désignerait pas un type de communauté ethnique, mais une qualité immanente à une telle communauté et à chaque individu qui en fait partie ; son sens ne serait donc pas « peuple/peuplade », mais « ethnicité ».

De l'unanimité vers le pluralisme conceptuel ?

Le début des années 1990 a vu le triomphe de l'œuvre de Lev Gumilev, dont la pensée biologiste et naturaliste a trouvé un large écho dans le public et dont les concepts tels que « superethnos » et « passionarité »² ont été vite récupérés par les militants et les porte-parole des mouvements qui se voulaient « nationalistes ». Dans les milieux universitaires, les idées de Gumilev se sont surtout imposées parmi les néophytes de la discipline, convertis en ethnologues à la suite de l'introduction des cursus d'ethnologie et d'« anthropologie culturelle » dans les facultés de province. Les ethnologues « de longue date », à quelques exceptions près, sont restés

2. En russe : *superethnos* (суперэтнос) et *passionarnost'* (массионарность).

plutôt réticents vis-à-vis de ces théories qui assimilent l'*ethnos* à une espèce biologique, et le processus d'ethnogenèse à un processus d'évolution au sein de l'espèce³. Lev Gumilev, tout en reconnaissant que l'*ethnos* est le pur produit du développement historique, ce qui lui confère une singularité culturelle, affirme par ailleurs qu'il n'existe pas (et qu'il n'a jamais existé) une personne dans le monde n'appartenant pas à un *ethnos* quelconque (1990 : 21-48).

Quelques années plus tard, une autre théorie de l'*ethnos*, antérieure à celles de Bromlej et de Gumilev, mais tombée dans l'oubli, a fait sa réapparition. Il s'agit d'une œuvre de Serguey Širokogorov, *Êtnos*, publiée en Chine en 1923. À la lecture de ce texte, ne comptant qu'une centaine de pages, on voit bien qu'il contient déjà les thèses principales de ses successeurs. L'*ethnos*, selon Širokogorov, représente « une communauté humaine dotée d'une même langue, assumant une origine commune, partageant des coutumes et un mode de vie similaires, maintenus et consacrés par la tradition ; une communauté consciente de sa différence par rapport aux autres groupes de même nature » (1923 : 13). Une coutume endogamique peut être considérée comme immanente à un *ethnos* particulier.

Force est de reconnaître que les deux définitions, encore plus que celle de Bromlej, sont marquées par une vision naturaliste du phénomène. Il n'y a rien d'étonnant alors à ce que ce « pluralisme conceptuel », venu remplacer l'unanimité de la théorie de l'*ethnos*, n'ait rien changé sur le fond. Il a été remarqué à juste titre que :

« [...] la théorie soviétique de l'*ethnos* s'inscrit, plus que dans la tradition marxiste, dans une tradition est-européenne (notamment allemande) qui met une réalité substantielle sous la notion d'ethnie (exprimée en particulier par le vocable de "peuple", *Volk*). Cette tradition n'est évidemment pas sans rapport avec une pensée romantique dont Herder constitue la figure emblématique [...]. À certains égards, Širokogorov et les Soviétiques représentent l'aile active de la tradition est-européenne, en introduisant dans l'approche fondamentalement réifiante de l'ethnographie substantialiste un élément de dynamisme et un souci de clarification théorique n'excluant pas une interrogation sur son objet même » (Gossiaux 2002 : 10).

Il est vrai aussi que la pensée herderienne est plus culturaliste que naturaliste, assez contradictoire et peu rigoureuse, et c'est cette « ambivalence conceptuelle et rhétorique » qui a poussé ses épigones à la préciser : « c'est en Europe centrale et orientale [...] que la notion de *Volk* fut associée progressivement à celle de descendance » (Conte, Giordano & Hertz 2002 : 11). Et c'est cette association, nous le verrons, qui s'est avérée la plus difficile à rompre.

3. Voir le débat « Les leçons de Gumilev : splendeurs et misères de la théorie de l'ethnogenèse », *Etnograficheskoe obozrenie*, 2006, 3. Et aussi : Chnirelman & Panarine (2000).

“Le monde va-t-il changer de base” ?

46

Malgré la révision critique de l'héritage soviétique en matière d'ethnologie, l'illusion qu'il était possible de construire une nouvelle, une vraie théorie de l'*ethnos*, puissante et harmonieuse, non contradictoire et convaincante, n'a pas été abandonnée. Pour ce faire, il a fallu d'abord décortiquer le phénomène de tout ce qui lui est étranger ; la réalité du phénomène en soi n'est pas remise en question. La revue académique des ethnologues, *Etnograficheskoe obozrenie* (anciennement *Sovetskaya etnografia*), a consacré une rubrique spéciale à cette réflexion, rubrique à laquelle des chercheurs – ethnologues, mais aussi extérieurs à la discipline, comme, par exemple, des philosophes –, ont contribué. Ce débat figure désormais dans les bibliographies recommandées par de nombreuses facultés d'ethnologie et d'anthropologie sociale russes. Nous présenterons ici brièvement des arguments qui ont été avancés.

Si l'on admet, à la suite de Alexander Kouznetsov⁴, que « l'homme a toujours une appartenance ethnique, quelle que soit sa communauté sociale d'appartenance » (1989 : 21), il en résulte que « le rapport entre société et communauté ethnique, aussi bien qu'entre l'individu et son appartenance ethnique, est le même que le rapport entre un *tout* et ses *parties* » (*ibid.* : 22). Comme traits proprement dits « ethniques », l'auteur met en avant la conscience ethnique (c'est-à-dire le sentiment d'appartenance à une communauté ethnique), la langue et la culture – lesquels traits caractériseraient, selon lui, n'importe quel individu appartenant à une même communauté ethnique. Ainsi, précise-t-il, « un individu qui a perdu sa langue maternelle ne fait plus partie de sa communauté ethnique d'origine, mais est considéré comme étant en voie d'assimilation, en situation transitoire » (*ibid.* : 24). En revanche, poursuit Kouznetsov, d'autres caractéristiques, telles que, par exemple, le territoire et la parenté consanguine, ne sont pas propres aux communautés ethniques, mais, respectivement, aux États et aux tribus. En même temps, la tribu, issue de la coïncidence des communautés sociale et ethnique, est considérée comme un cas particulier. Ce qui distinguerait une tribu d'un peuple, en tant que deux types de communautés ethniques, c'est une forme de conscience ethnique, médiatisée par une appartenance aux structures claniques pour la première, individuelle pour le second. Non seulement la conscience jouerait, toujours selon Kouznetsov, le rôle discriminatoire permettant de distinguer la tribu de l'*ethnos*-peuple, elle serait, en plus de cela, primordiale à l'existence même d'une communauté ethnique : l'émergence d'une conscience ethnique serait le point d'origine de l'ethnogenèse.

4. À l'époque, directeur de recherche à l'Institut d'ethnologie de Moscou, disparu depuis lors.

Pour Evguenyi Kolpakov⁵, une communauté ethnique n'est pas une partie d'une société, mais plutôt la trace d'une communauté sociale antérieure qui n'est plus d'actualité mais dont la conscience collective garde encore le souvenir. Autrement dit, une conscience ethnique ne reflète aucune unité réelle, mais devient elle-même le seul facteur d'une telle unité. L'*ethnos* est donc « un groupe d'individus qui gardent une conscience de leur unité malgré le fait qu'ils ne forment plus une communauté dans le cadre de laquelle cette conscience a été forgée » (1995 : 19)⁶. Une conscience de soi dite « ethnique » serait ainsi le vide susceptible d'être rempli par n'importe quel contenu selon la volonté politique. Nous retiendrons du raisonnement de Kolpakov le constat suivant : « Les États modernes, notamment les États africains et américains, dont les frontières résultent moins des frontières ethniques que des anciennes divisions coloniales, œuvrent pour la création des nouveaux peuples » (*ibid.* : 21). En résumant : l'*ethnos* n'est pas antérieur, mais ultérieur à une communauté sociale dont il est le produit.

Pavel Belkov⁷, posant au préalable que « les Ukrainiens, les Russes, les Anglais, les Français, les Polonais » peuvent tous être désignés comme « des *ethnos* » [*sic* !] différents, s'interroge : « par quelle procédure logique une sensibilité des différences entre les *ethnos* pourrait se transformer en un entendement de l'*ethnos* » (1993 : 59) ? Autrement dit, comment passer d'une « représentation de l'*ethnos* » à une « notion de l'*ethnos* » ? Selon l'auteur, la vérification scientifique repose non pas sur la concrétisation de la représentation, mais sur « la montée vers la complexité du phénomène à partir des abstractions simples » (*ibid.* : 60) – en pleine conformité avec Marx. Ce n'est donc pas la réalité sociale de l'*ethnos* qui est remise en cause, mais la pertinence des conceptions explicatives censées le définir.

En ce qui concerne Serguey Rybakov⁸, répondre à la question « l'*ethnos* existe-t-il en tant qu'un phénomène social à part entière ? », c'est trouver une *substance ethnique*. À la recherche de cette substance, il adhère à l'approche ontologique et s'oppose au constructivisme, en avançant les arguments suivants :

1) Personne ne peut exister hors d'une communauté ethnique ; toute l'humanité est partagée en peuples-*ethnos*.

5. Chercheur à l'Institut de l'histoire de la culture matérielle de l'Académie de sciences de St-Pétersbourg.

6. Cette idée a été reprise par Vladimir Arseniev (2006 : 27).

7. Directeur de recherche à l'Institut d'ethnologie de St-Pétersbourg.

8. Philosophe, professeur à l'Université Lomonossov, auteur, entre autres, de *La Philosophie de l'ethnos*.

2) Un individu peut changer son appartenance sociale, nationale (au sens d'allégeance étatique), mais il est impossible qu'il change à sa guise son appartenance ethnique.

3) L'intensité d'un sentiment ethnique qui ne se réduit pas à l'instrumentalisation fonctionnelle incite à en trouver une explication irrationnelle.

4) L'essence de l'ethnicité réside dans l'unité fondée sur la parenté consanguine maintenue par l'endogamie, chaque individu étant porteur d'une substance ethnique. L'altérité, la division, l'établissement des frontières ne sont que secondaires. Cependant, « l'ethnicité n'est pas transmise par des gènes », mais par des « mécanismes d'hérédité des signaux », qui sont fonction d'un « champ ethnique » (1998 : 4-6).

À partir de ces assertions non prouvées, Rybakov propose sa définition de l'*ethnos*, lequel serait « une communauté humaine fondée sur des valeurs communes maintenues par l'endogamie et l'unité linguistique et se manifestant symboliquement par la culture et le mode de vie » (*ibid.* : 13).

Une autre approche privilégie un mécanisme d'adaptation à un environnement naturel en tant que facteur constitutif d'un *ethnos*. Ce mécanisme, transmis et reproduit à travers la culture, la tradition, les normes et les valeurs « ethniquement spécifiques », est apte aux changements, eux-mêmes induits par des changements de l'environnement. C'est cette variabilité, fluidité qui rendent vaines et impertinentes toutes tentatives de saisir la substance de l'*ethnos* à l'aide de l'énumération des traits disparates. Le seul principe qui resterait immuable serait l'existence et la reproduction de l'humanité sous la forme d'appartenance aux communautés ethniques (Karlova 2000).

Barasbi Bgajnokov⁹, quant à lui, croit en la valeur heuristique du concept d'*ethnicité* qui permettrait de surmonter les imperfections des définitions énumératives de l'*ethnos*. Il suffirait pour cela de le considérer comme « un *socium* qui se forme, se maintient et se reproduit grâce à l'ethnicité » (2000 : 15). Ladite « ethnicité » s'avère, pourtant, aussi éternelle et omniprésente que l'*ethnos* : elle serait un « fait établi » et une « valeur absolue », une notion indispensable pour penser l'Humanité dans la longue durée de son existence. L'auteur introduit ensuite toute une constellation de termes : « besoin ethnique », « droit ethnique », « devoir ethnique » (à titre d'exemple, il propose une formulation du « devoir ethnique » : « je suis français et cela m'oblige... »), « idéologie ethnique », « inquiétude ethnique », « tension ethnique ».

9. Professeur en ethnologie, spécialiste de la culture des Adygués.

L'idée de remplacer l'*ethnos*, le concept central de l'ethnographie soviétique, par l'« ethnicité », une catégorie de l'anthropologie culturelle « occidentale » (en réalité, surtout anglo-saxonne), ayant suscité au début un certain enthousiasme, a trompé l'attente, justement à cause de ce transfert de l'« essence » d'une notion à l'autre. En effet, l'ethnicité a été largement comprise comme une qualité immanente à un individu-« ethnophore », porteur des traits ethniques. Une grande partie des ethnologues continuait, et continue toujours, à examiner l'homme à travers un prisme ethnique. Ainsi, Serguey Cheško¹⁰, ayant publié en 1994 un article intitulé « L'homme et l'ethnicité », ne renie pas l'existence réelle des communautés ethniques mais s'oppose à une vision de l'ethnicité comme un répertoire unique des caractéristiques culturelles. Il invite les ethnologues à la recherche d'une « substance » de l'ethnicité (1995 : 12).

Boris Vinner¹¹ tente de trouver un équilibre entre les approches essentialiste et constructiviste de l'ethnicité. Selon lui, l'application du concept d'*habitus* de Pierre Bourdieu à l'ethnicité serait particulièrement fructueuse. L'« *habitus* ethnique » (un terme introduit par Vinner), produit par des structures objectives du monde social, englobe les « sens pratiques » des générations précédentes et de celle d'aujourd'hui. C'est une sorte de programme que chaque individu varie et modifie au cours de sa propre pratique. L'élément le plus conservatif d'un *habitus* ethnique serait une auto-identification ethnique, transmise de génération en génération invariablement (un ethnonyme figé) tandis que son contenu subit des changements importants. Le recours à un concept d'*habitus* ethnique permettrait, toujours d'après Vinner, de conjuguer une théorie de la conscience ethnique, partie intégrante de la théorie soviétique de l'*ethnos*, et une théorie de l'identité sociale, élaborée au sein de l'école sociologique de Bristol.

Boris Vinner confronte ensuite le concept d'*habitus* à ceux d'identité ethnique et de conscience ethnique. Une clé pour comprendre le mécanisme de l'identification ethnique serait l'idée que l'action des individus est produite dans le cadre des structures objectives du monde dans lequel ils vivent, ce monde façonne ainsi en eux un ensemble de dispositions structurant leurs façons de penser, de percevoir et d'agir. Cette « habituation », pour reprendre le terme utilisé par Vinner, ou la prise d'habitude, serait particulièrement efficace lors d'une socialisation

10. À l'époque, vice-directeur de l'Institut d'ethnologie de Moscou.

11. Directeur de recherche à l'Institut de sociologie de l'Académie de sciences de St-Petersbourg.

primaire, en bas âge, puisqu'elle n'est pas seulement cognitive, mais aussi émotionnelle. Cela rend difficile voire impossible tout changement des identifications initiales d'un individu (sexuée, ethnique, raciale ou de caste – selon Vinner). La théorie de l'*habitus* offre donc une réponse « à la question cruciale de l'anthropologie » : pourquoi l'humanité se divise-t-elle en communautés ethniques et qu'est-ce qui maintient de nos jours les différences entre ces communautés ? Nos *habitus* prescrivent nos motivations et nos comportements en conformité aux dispositions durables ; l'ethnicité apparaît par la suite comme une habitude transmise de génération en génération que nous ne sommes pas libres d'abandonner mais qui est susceptible de modifications (Vinner 1989 : 3-25).

Le concept d'ethnicité occupe également une place importante dans les travaux de Valery Tichkov, et notamment dans son ouvrage *Requiem pour ethnos* (2003) : pour lui, le passage de l'*ethnos* vu comme un archétype fondamental (une notion renvoyant à un groupe, à une culture, à une substance collective) à l'« ethnicité » perçue comme une catégorie identitaire, comme une « forme d'organisation sociale des diversités culturelles » (*ibid.* : 60), signifie la déconstruction des liens « entre ethnicité et territoire, ethnicité et pouvoir, ethnicité et État » et la dépolitisation de l'ethnicité. Il convient, dans cette perspective, d'étudier plutôt les constructions, les changements et les glissements de l'identité individuelle et collective que les « processus ethniques ». Ce manifeste ne l'empêche pas toutefois de recourir systématiquement à une notion de « communauté ethnique » (ou bien « communauté ethnoculturelle »), ni d'assimiler l'« appartenance ethnique » à la « similitude culturelle », de même que l'« identité ethnique » à l'« ethnicité ».

Dans sa conception de l'ethnicité, Tichkov se réfère aux définitions proposées par Max Weber et Fredrik Barth, et introduit sa propre définition d'un « peuple au sens d'une communauté ethnique » : « un groupe d'individus qui partagent un nom, des éléments culturels, un mythe d'origine commune et une mémoire historique commune, qui s'associent à un territoire donné et ont le sens de la solidarité » (*ibid.*). On reconnaît ici les caractéristiques classiques de l'*ethnos*, mais transposées du domaine du réel au domaine de l'imaginaire. Selon la même logique, Tichkov ne rejette pas le concept de l'ethnogenèse mais le comprend comme la genèse d'une conscience ethnique (*ibid.* : 69).

Pertinent dans sa critique de l'essentialisme, qu'il s'agisse de sa version sociobiologique ou psychologique et culturelle, Tichkov adhère explicitement au paradigme constructiviste. Il relativise une dichotomie « Nous/Autres » en remettant en cause l'homogénéité culturelle d'un

groupe tout comme la différence entre les groupes. Il souligne le caractère variable et multiple de l'identité d'un individu contemporain, l'importance de la liberté personnelle et de la dissociation du groupe. Cependant, son raisonnement bascule souvent dans une certitude des anciens clichés hérités de l'époque précédente. Malgré la volonté d'en finir avec l'*ethnos*, de renouveler la discipline en la faisant sortir au-delà de l'ethnicité, il se contredit lui-même quand il écrit, par exemple : « des groupes fondés sur une ressemblance culturelle ont existé dans toutes les époques historiques et partout dans le monde entier » (*ibid.* : 96) ; « si les membres de ces groupes ont été conscients de leur appartenance collective, nous avons de bonnes raisons de considérer de tels groupes comme [...] des communautés ethniques » (*ibid.* : 97) ; ou encore « l'essentiel du phénomène de l'ethnicité est l'identité dont le sens se rapproche de la "conscience ethnique" dans la littérature de langue russe » (*ibid.* : 116). On peut en déduire, premièrement, que la propriété caractéristique d'une communauté ethnique est une conscience ethnique (ce qui est vu traditionnellement comme un point faible de la théorie bromlejienne), deuxièmement, que n'importe quel groupe conscient de son unité est une communauté ethnique (ce qui est évidemment faux).

Un élément crucial de la genèse de l'ethnicité – donc, de l'émergence d'un groupe –, serait, selon Tichkov, la frontière : « La frontière construit l'identité, mais cette dernière n'est pas forcément une identité ethnique [...]. L'ethnicité a tout d'abord à voir avec la culture, et inversement, elle fait partie de la culture » (*ibid.* : 117). Alors, on privilégie de nouveau la culture au détriment de la conscience = identité, qui n'est pas toujours l'identité ethnique.

Afin qu'un groupe existe, il est indispensable, poursuit Tichkov, que les individus se mettent d'accord sur le contenu de leur identité partagée (*ibid.* : 117-118). Dans ce sens, l'identité ethnique apparaît comme une lutte pour pouvoir contrôler des représentations, définir des caractéristiques et des valeurs d'un groupe. Rappelons-nous une formule bourdieusienne : « faire le groupe en lui imposant [...] une vision unique de son identité et une vision identique de son unité » (Bourdieu 1980 : 66). Généralement, pourtant, des représentations individuelles sur « son » groupe d'appartenance sont loin d'être identiques chez tous les membres. À certains égards, conclut Tichkov, « une communauté ethnique n'est qu'un ensemble d'individus dont chacun reproduit sa propre ethnicité à lui » (2003 : 118). D'où encore une définition :

« [...] l'identité ethnique ou l'appartenance à un *ethnos* est un choix arbitraire (mais pas forcément libre) ou une imposition extérieure d'une des substances hiérarchiques étant fonction de ce qu'on entend à un moment donné sous l'*ethnos*/peuple/nationalité/nation/(au sens ethnique) » (*ibid.* : 121 ; mes italiques).

De ces constats abstraits, Tichkov passe aux déclarations politiques. Il affirme, notamment (*ibid.* : 125) :

- qu'il n'existe pas d'*ethnos* comme archétypes collectifs, auxquels les individus auraient une appartenance primordiale ;
- que les frontières et le contenu culturel des groupes ethniques sont hétérogènes et mouvants, qu'un répertoire de leurs valeurs communément partagées n'est pas défini une fois pour toutes ;
- que les membres de ces groupes n'agissent pas toujours solidairement face à un « danger » extérieur, et ne peuvent pas avoir des « droits » ou des « intérêts » collectifs ;
- que le remède contre les tendances séparatistes peut être soit un pouvoir central fort, soit des négociations permanentes et une délégation des compétences.

Cependant, toujours dans le même ouvrage, on peut lire que « les communautés ethniques ont existé en Russie bien avant les “nations socialistes” et elles persisteront dans l'avenir », tandis qu'« une catégorie d'État-nation n'a pas de sens théorique ni de validité juridique et politique » (2003 : 167). Une catégorie de nation, poursuit Tichkov, est encore moins pertinente quand elle est appliquée aux communautés ethniques – et on se range volontiers à ses côtés sur ce point. Mais la déduction qu'il en fait ne peut que surprendre : « soit on appelle “nation” toute communauté ethnique, soit aucune ». Et, pour en finir avec ce « phénomène n'ayant pas d'existence réelle », il lance un appel : « abandonner les “nations” au profit des “peuples”, “États” et “cultures”, même si ces dernières définitions peuvent aussi être un jour remises en cause » (*ibid.* : 171). Alors, le « Requiem pour l'*ethnos* » s'avère t-il être en fin de compte un « Requiem pour la nation » ? On pourrait multiplier les exemples de contradictions dans les raisonnements de Tichkov, mais telle n'est pas notre intention. La question est la suivante : dans quelle mesure la révision théorique dont il a été le promoteur a-t-elle abouti à un changement du paradigme disciplinaire ?

De toute évidence, un simple remplacement du terme « *ethnos* » par celui de « groupe (ou communauté) ethnique » ne résout pas le problème du fond : l'ambiguïté substantielle d'un adjectif qui ne peut pas être défini par un substantif. Si l'on ne sait pas ce qu'est un *ethnos*, comment pourrait-on savoir ce qu'est l'« ethnique » ? Pourquoi recourir à cette notion

vague afin de caractériser un groupe ou une communauté ? Qu'en reste-t-il si l'on fait abstraction des autres critères discriminants, tels que la langue, la culture, la religion, la position sociale, etc. ? Le fameux « sentiment d'appartenance » tout à fait irrationnel, une identification à un nom qui ne signifie rien ou, du moins, ne signifie *plus* rien ? Nous revoilà dans une impasse, et nous n'en sortirons pas si nous restons fidèles à un terme qui n'aurait qu'une seule raison d'être, à savoir justifier l'existence de la discipline dont il est l'objet : l'ethnologie.

Sans avoir peur de me tromper, je dirai que le passage de l'ethnographie à l'ethnologie ne représente qu'un passage du pareil au même : que l'on veuille simplement « décrire », ou « comprendre » un fantôme, cette aventure est vouée d'emblée à l'échec. Contrairement à une idée partagée par un grand nombre d'ethnologues mais aussi répandue dans le public « éclairé », dans la Russie contemporaine comme dans l'espace postsoviétique, l'ethnologie n'est pas un synonyme de l'anthropologie sociale ni de l'anthropologie culturelle. Le choix d'un nom de discipline n'est pas neutre, puisque, en faisant référence à un objet d'études, il les oriente dans une certaine direction. C'est principalement pour cette raison que les travaux de Tichkov, en particulier son ouvrage *Requiem de l'ethnos* abondamment cité ci-dessus, ont suscité des critiques farouches de ses collègues : ils ont été indignés par cette remise en question de ce qu'ils ont eu pour habitude de croire « l'objet d'étude non seulement le plus important, mais unique » (Pimenov 2003 : 17) de l'ethnographie et, implicitement, comme la remise en cause de la discipline elle-même. Aujourd'hui encore, nonobstant les « ressources administratives » dont il dispose en tant que directeur de l'Institut, Tichkov est souvent confronté à l'opposition du milieu scientifique et subit les attaques des « nationalistes » de tous poils. Une affaire récente l'a mis en évidence, quand le conseil scientifique de l'Institut n'est pas parvenu à fournir un avis consolidé sur les catégories « ethniques » et linguistiques à la veille du recensement de population.

Il suffit de consulter les programmes des cursus universitaires et post-universitaires en ethnologie (mais aussi en prétendue « anthropologie culturelle » ou/et « sociale ») ou des manuels recommandés, pour s'apercevoir à quel point les anciennes approches et les schèmes dépassés restent vivaces. S'il y a une nouvelle tendance par rapport à l'époque soviétique, c'est plutôt la prolifération des conceptions biologistes inspirées par l'œuvre de Gumilev et de ses épigones, et perçues comme une marque de révolte contre le « matérialisme historique »¹².

12. Cf., par exemple : Lourjé (1997), Rybakov (2001) et Soloveji (2005).

Cependant, la situation évolue progressivement, et avant tout grâce aux chercheurs qui ont su franchir les frontières disciplinaires, qui ont abandonné les débats stériles sur la « substance ethnique », qui préfèrent à l'étude des « peuples » et des *ethnos* l'analyse des phénomènes culturels et sociaux, qui s'interrogent sur les problèmes d'identité plutôt que d'identité « ethnique », qui se méfient des réifications simplistes. Ceux, peut-être, qui ont échappé à une formation historico-marxiste ?

Académie de sciences de Russie
Institut d'ethnologie et d'anthropologie, Moscou
elena_filippova89@yahoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *ethnos* – ethnologie/*ethnology* – discipline – Russie postsoviétique/*post-Soviet Russia*.

BIBLIOGRAPHIE

Arseniev, Vladimir R.

2006 *Svod osnovnykh ponyatij etnosofiji* (= *Le Répertoire des notions principales de l'ethnosophie*). St-Petersbourg, Evropeiskiy Dom.

Belkov, Pavel L.

1993 « O metode postroenia teorii étnosa. (= De la méthode de construction de la théorie de l'*ethnos*) », in *Etnosy i etnicheskie processy* (= *Ethnos et processus ethniques*). Moscou, Nauka : 48-61.

Bgajnikov, Barasbi

2000 « Osnovaniya gumanisticheskoi etnologii (= Fondements de l'ethnologie humaniste) », *Etnograficheskoe obozrenie* 6 : 3-29.

Bourdieu, Pierre

1980 « L'identité et la représentation : éléments critiques pour la réflexion sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 : 63-72.

Bromlej, Ûlian V.

1981 *Sovremennye problemy étnografii* (= *Problèmes actuels de l'ethnos*). Moscou, Nauka.

1983 *Očerki teorii étnosa* (= *Essai d'une théorie de l'ethnos*). Moscou, Nauka.

Cheško, Sergueï

1995 « Otvet opponentam (= Réponse aux discutants) », *Etnograficheskoe obozrenie* 5 : 11-13.

Chnirelman, Viktor & Sergueï Panarine

2000 « Lev Nikolaevitch Gumilev : osnovatel etnologii ? (= Lev Gumilev : père fondateur de l'ethnologie ?) », *Vestnik Eurazii/Acta Eurasica* 3 (10) : 5-37.

Conte, Édouard, Christian Giordano & Ellen Hertz

2002 « La globalisation ambiguë », *Études rurales* 163-164 : *Terre, territoire, appartenances* : 9-24.
[<http://etudesrurales.revues.org/document110.html>]

Gossiaux, Jean-François

2002 *Les Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris, Presses universitaires de France.

Gumilev, Lev N.

1990 *Etnogenez i biosfera zemli* (= *Ethnogenèse et biosphère de la terre*). Leningrad, LGU.

Karlov, Viktor V.

2000 « Etnonacional'naja refleksija i predmet etnologiji (= Une réflexion ethnonationale et l'objet de l'ethnologie) », *Etnograficheskoe obozrenie* 4 : 9-19.

Kolpakov, Evgueniy M.

1995 « Ethnos i etnichnost' (= *Ethnos* et ethnicité) », *Etnograficheskoe obozrenie* 5 : 13-23.

Kouznetsov, Alexander I.

1989 « O sootnochenii poniatii "obschestvo" i "etnicheskaya obschnost'" (= Sur le rapport entre les notions de "société" et "communauté ethnique") », *Etnograficheskoe obozrenie* 4 : 19-31.

Lourjé, Serguey

1997 *Istoricheskaja etnologija* (= *Ethnologie historique*). Moscou, Aspekt-press.

Pimenov, Vladimir V.

2003 « Ponjatije "etnos" v teoreticheskoi koncepciji Ů. V. Bromleja (= La notion de l' "ethnos" dans la théorie de Ů. V. Bromlej) », in *Akademik Ů. V. Bromlej i otechestvennaja etnologija. 1960-1990 gody* (= *L'Académicien Ů. V. Bromlej et l'ethnologie soviétique et russe, 1960-1990*). Moscou, Nauka : 12-17.

Rybakov, Serguey E.

1998 « K voprosu o poniatii "etnos" : filosofsko-antropologicheskii aspect (= Sur la notion de l' "ethnos" : un aspect philosophique et anthropologique) », *Etnograficheskoe obozrenie* 6 : 3-15.

2001 *Filisofija etnosa* (= *Philosophie de l'ethnos*). Moscou, PEM.

Širokogorov, Serguey M.

1923 *Ėtnos. Issledovanie osnovnyh principov izmeneniâ êtni?eskikh i êtnografi?eskij âvlenij* (= *L'Etnos. Recherches des principes fondamentaux du changement des faits ethniques et ethnographiques*). Shangaï, E. Evans.

Soloveji, Valery

2005 *Russkaja istorija. Novoe prochtenije* (= *Histoire russe. Une conception nouvelle*). Moscou, Airo-XXI.

Tichkov, Valery A.

2003 *Requiem po etnosu. Issledovanija po social'no-kul'turnoi antropologii* (= *Requiem de l'ethnos. Études d'anthropologie sociale et culturelle*). Moscou, Nauka.

Vinner, Boris

1989 « Etnichnost : v poiskah paradigmy izuchenija (= Ethnicité : à la recherche d'un paradigme de l'examen) », *Etnograficheskoe obozrenie* 4 : 3-24.

Elena Filippova, *De l'ethnographie à l'ethnologie : changer de nom ou changer de paradigme ? L'école russe d'ethnologie, 1989-2008*. — Au lendemain de l'effondrement de l'URSS, un débat agite la discipline, baptisée ethnographie, autour des fondements théoriques. La théorie de l'*ethnos*, liée avant tout au nom de Ûlian Bromlej, est soumise à la révision critique. D'autres doctrines, reléguées durant l'époque soviétique à la marge de la science officielle et, du coup, exclues du discours savant, sortent de l'ombre. L'ouverture vers le monde extérieur, la prise en compte des méthodologies développées au sein d'autres écoles deviennent non seulement légitimes, mais indispensables. Cependant, la réalité du phénomène de l'*ethnos* n'est remise en question que par une petite minorité des chercheurs. L'abandon d'un paradigme essentialiste s'avère particulièrement difficile.

Elena Filippova, *From Ethnography to Ethnology : A Change of Name or a Change of Paradigm ? The Russian School of Ethnology, 1989-2008*. — Following the collapse of the USSR, the discipline called ethnography was stirred by a debate about its theoretical underpinnings. The *ethnos* theory, linked above all to Ulian Bromlej's name, was critically reviewed. Other doctrines came out of hiding that had, during the Soviet era, been pushed into the margins of official science and thus out of intellectual discussions. Opening toward the outside world and taking into account methodologies developed by other schools of thought have become legitimate and, moreover, indispensable. However, only a small minority of researchers has questioned the reality of the *ethnos* phenomenon. It has turned out to be very hard to give up an essentialistic paradigm.