

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

202 | 2012

Varia

Anthropologie et témoignage

L'altérité à l'épreuve du terrain

Ariane Zevaco



Édition électronique

URL : <http://lhomme.revues.org/23074>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 juin 2012

Pagination : 205-225

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Ariane Zevaco, « Anthropologie et témoignage », *L'Homme* [En ligne], 202 | 2012, mis en ligne le 29 mai 2014, consulté le 06 janvier 2017. URL : <http://lhomme.revues.org/23074> ; DOI : 10.4000/lhomme.23074

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© École des hautes études en sciences sociales

Anthropologie et témoignage

L'altérité à l'épreuve du terrain

Ariane Zevaco

DANS DEUX OUVRAGES édités à deux années d'intervalle, en reprenant des formes déjà utilisées par les auteurs¹, Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont proposent leur vision de l'anthropologie, et affirment la nécessité, pour les anthropologues, de continuer à interroger les notions-clés de la discipline.

À *seconde vue. Thèmes en anthropologie* rassemble différents articles de Pierre Centlivres (dont certains écrits en collaboration avec d'autres auteurs) publiés entre 1982 et 2007, sur des sujets variés. Il y traite de problématiques récurrentes de l'anthropologie, et, en trois grandes parties, propose de réfléchir, hors du terrain afghan (excepté pour un article qui traite de l'imagerie populaire en islam), sur : « Histoire et anthropologie », « Cultures – natures », « Essais sur l'image ». Il étudie notamment le parcours de certains anthropologues, ainsi que le développement historique de l'anthropologie dans ses espaces académiques ou muséaux, et conceptuels.

Les concepts de culture, d'altérité, d'identité d'une communauté sont également au cœur des travaux de Pierre et Micheline Centlivres en Afghanistan, au Pakistan, en Iran et ailleurs, lesquels, en suivant la société afghane sur le territoire afghan ou en migration, ont cherché

1. Soit un recueil d'articles couvrant une large période (comme dans Centlivres & Centlivres-Demont 1988a et b) et une mise en forme de notes de terrain (comme dans Centlivres 1998).

_____ À propos de Pierre Centlivres, *À seconde vue. Thèmes en anthropologie*, Gollion, Infolio, 2009 ; et de Pierre Centlivres & Micheline Centlivres-Demont, *Revoir Kaboul. Chemins d'été, chemins d'hiver entre l'Oxus et l'Indus, 1972-2005*, Genève, Zoé, 2007.

à comprendre comment se met en place l'identité des communautés et des individus, à travers une ethnologie du changement. *Revoir Kaboul* relate de façon très concrète leurs voyages et séjours, au fil de plus de trente années d'études, et est élaboré à partir de leurs carnets de terrain, dont toutes les indications de dates et de lieux sont restituées. Les deux ouvrages s'éclairent et se complètent l'un l'autre, et nombre d'idées et de questions soulevées dans l'un trouvent leur pendant historique, ethnographique ou théorique, dans l'autre.

Comprendre des réalités mouvantes, celles couvertes par les outils conceptuels de l'anthropologie, autant que celles du terrain, tel est l'objectif de Pierre Centlivres. Il apparaît rapidement à la lecture de *À seconde vue* que, justement, les concepts ne suivent pas forcément le même mouvement que la réalité qu'ils sont censés décrire : la tâche de l'anthropologue est alors de concilier les deux. Dans ce mouvement, le politique (entendu dans son sens le plus large) occupe une grande place et Pierre Centlivres le met, en filigrane, au cœur de la démarche anthropologique et en parallèle avec le travail de recherche sur le terrain.

De la race, "notion fantôme, concept maudit"², à l'"ombre de la culture"³

Les deux premières parties de *À seconde vue* traitent principalement des notions de race et de culture, en revenant sur les fondements de l'anthropologie européenne. L'anthropologie, ou l'ethnologie, précisément en tant qu'étude des communautés d'abord considérées comme « primitives », s'est construite sur la classification de l'humanité en groupes de races, puis de cultures. À partir du moment où la notion de race s'est révélée trop problématique car suspecte d'abriter une idéologie faisant la part belle à la hiérarchie entre peuples, la notion de culture l'a relayée sans pour autant se défaire totalement des essentialismes accompagnateurs de la « race ». À ce concept de race fondateur de l'anthropologie, né du « besoin scientifique de classer les hommes » (*À seconde vue*, p. 117) et passé du « fait de nature évident » (*id.*) au « concept construit » (p. 122), s'est donc progressivement substitué, dans le vocabulaire de la discipline, celui de culture, glissement montré dans les chapitres « Races, racisme et anthropologie » (pp. 117-149) et « La notion de culture dans l'ethnologie française » (pp. 151-171).

2. *À seconde vue* (p. 145).

3. *Revoir Kaboul* (p. 161).

Ce qui intéresse Pierre Centlivres est autant l'évolution de la notion de « race » en miroir de l'anthropologie que celle de l'anthropologie en miroir de la notion de race : ces deux évolutions sont indissociables et aboutissent à l'anthropologie culturelle, soit au remplacement, dans les travaux d'ethnologie, du terme de « race » par celui de « culture ». Prenant appui, dans la première partie de *À seconde vue*, sur les biographies critiques de trois ethnologues du début du XX^e siècle dont les engagements politiques personnels ont beaucoup influencé leur manière de penser l'ethnologie – Arnold Van Gennep (1873-1957), George Montandon (1879-1944)⁴ et Julius Lips (1895-1950)⁵ –, il montre comment l'anthropologie peut refléter un contexte politique, la façon dont les nations européennes se sont intéressées aux « autres », voire la façon dont elles s'en sont servi au sein de leurs rivalités.

Analysant ensuite l'opposition entre les écoles d'anthropologie française et allemande au sujet des concepts de « civilisation » et de « culture »⁶, Pierre Centlivres explique comment ce passage à la notion de culture dans l'anthropologie occidentale généra de nouvelles problématiques, en particulier parce qu'il fonctionne à partir du couple d'opposition nature/culture : si la race était un « fait de nature évident », la culture, au contraire, se définit comme une construction historique et sociale, anti-naturelle donc. Il relate, notamment, que cette référence à la « culture » fut accusée, à partir des années 1970, de relayer la référence à la « race » dans les politiques xénophobes. Selon lui, la « culture » est aujourd'hui encore trop manipulée dans les débats et par la politique, et, de fait, banalisée ; elle est donc devenue un instrument de fabrication de la différence, au même titre que le fut la « race » : « Nous assistons aujourd'hui, semble-t-il, au triomphe, à l'apothéose de la Culture, des cultures, de *ma* culture » (*À seconde vue*, p. 168).

« L'ombre de la culture » (*Revoir Kaboul*, p. 161), à la recherche de laquelle partent Pierre et Micheline Centlivres dans les diasporas afghanes au Pakistan et en Iran, renvoie davantage à l'« identité » au sens large, c'est-à-dire aux référents de la culture et du sentiment d'appartenance

4. Médecin et anthropologue, il est l'auteur notamment de *L'Ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique* (Paris, Payot, 1934), dont Pierre Centlivres analyse les principes raciaux. Montandon fut conseiller au Commissariat général aux questions juives sous l'Occupation et connu pour son antisémitisme engagé.

5. Ethnologue allemand, il est l'auteur de *The Savage Hits Back [La Riposte du sauvage]* (London, Lovar Dickson, 1937), ouvrage auquel Pierre Centlivres consacre le troisième chapitre de *À seconde vue*.

6. Pierre Centlivres analyse longuement cette opposition et la remet dans le contexte des rivalités politiques de l'époque dans le chapitre « La notion de culture dans l'ethnologie française » (pp. 151-171).

lorsqu'ils sont reconstruits ailleurs et autrement que dans le territoire dont ils sont issus, et cela parce que les conditions de vie de la communauté ont changé⁷ :

« Nous allons à la recherche de nouvelles formes d'organisations, nous voulons connaître la façon dont ces réfugiés réinterprètent leur héritage culturel, religieux et historique, renouent les réseaux traditionnels et poursuivent au travers des conflits ethniques et les divisions politiques la construction d'une nation en exil » (*id.*).

Les références à l'histoire, à la « tradition », à la notion d'héritage semblent nécessaires dans l'analyse de ces représentations de l'identité. « L'ombre de la culture » consiste donc en l'identité vécue, non en celle qui est revendiquée à travers la représentation essentialiste d'une culture. Précisément, Pierre Centlivres considère l'identité comme sujette au dynamisme des sociétés contemporaines (afghane dans le cas qui l'occupe), ce qui le conforte dans l'idée que l'usage du terme « culture » est un « artefact [*sic*] anthropologique » (*À seconde vue*, p. 125), au même titre que celui de « race » ou de « groupe ethnique ». D'ailleurs, cette même notion d'artefact se retrouvait déjà dans la définition de « groupe ethnique » que les Cent livres donnaient en 1988 :

« Comme d'autres anthropologues, nous utilisons les termes ethnicité ou groupes ethniques pour désigner des phénomènes d'affiliation collective revendiquée ou attribuée, ainsi que des groupes qui se reconnaissent ou à qui est assignée une appartenance commune [...]. Il faut se garder de réifier ces catégories analytiques et éviter de les confondre avec des catégories "naturelles" de la réalité sociale » (Centlivres & Centlivres-Demont 1988a : 234).

Les faits socioculturels doivent être envisagés dans leur caractère mouvant et dans les différents « jeux de signification opérant sur le terme "culture" dans le contexte contemporain d'interactions entre civilisations, et, au sein de chacune d'elles, entre niveaux de société » (Tarabout 1997 : 43). C'est également pourquoi la recherche de Pierre & Micheline Centlivres est plutôt centrée sur les questions d'identité : « Ce qui est en jeu dans le maniement des figures de l'altérité, c'est l'aliénation et la ressaisie de l'identité » (*À seconde vue*, p. 107). La fluidité des caractères d'appartenance et d'identification est également bien montrée tout au long de *Revoir Kaboul*. C'est dans la réalité sociale, dans les pratiques quotidiennes, qu'il faut chercher l'identité collective, au sein d'une anthropologie sociale. Le souci principal, dans leur démarche de recherche sur le terrain, reste de se démarquer des acteurs politiques (gouvernementaux, humanitaires, etc.) qui usent et parfois abusent des essentialisations de la « culture » et de l'identité ethnique, pour, au contraire, déconstruire, au moment de l'analyse, les critères de l'affirmation identitaire.

7. Cf. aussi, sur ce point, Centlivres (1988).

Par ce retour sur les notions de race et de culture, Pierre Centlivres rappelle la construction éminemment politique de la discipline anthropologique. Cette dimension historique lui paraît comme devant nécessairement être prise en compte, tant dans l'élaboration des concepts d'analyse que dans l'observation de la réalité sociale sur le terrain. Parallèlement, les indices culturels de cette réalité sociale apparaissent aussi comme des objets à examiner dans la perspective d'une anthropologie du politique dans son sens premier, c'est-à-dire dans une enquête sur les rapports de l'altérité, entre communautés différenciées.

Les représentations de l'altérité et la question du témoignage

Pierre Centlivres convoque à maintes reprises la question des objets issus de la culture matérielle de l'« autre », de leur statut représentatif et de la façon dont leur traitement ethnographique et anthropologique, du mode de collecte à leur analyse, nous informe sur la relation d'altérité qui les lie au collecteur, au musée ou à l'anthropologue.

Pierre Centlivres fut conseiller au Département d'ethnographie du Musée national de Kaboul entre 1964 et 1966 – expérience brièvement évoquée dans les deux ouvrages ; il fut également Conservateur adjoint au Département d'ethnographie du Musée d'histoire de Berne, de 1967 à 1974 (cf. Hainard & Kaehr 1997 : 365). Dans le continuum de son travail sur les fondements historiques de l'anthropologie, il consacre un chapitre de *À seconde vue* à la création de collections d'objets exotiques par des voyageurs, fonctionnaires des empires coloniaux ou amateurs éclairés, puis à la fondation des musées d'ethnographies à partir du XIX^e siècle⁸. Les objets rapportés, conformément aux guides d'instruction alors donnés aux voyageurs (sur le modèle des *Notes and Queries*), étaient des objets du « quotidien », du « banal » : toutes sortes d'objets disparates, donc, du crâne d'indigène à la cuillère, dont la représentativité est difficile à déterminer si ce n'est qu'ils étaient « témoins » de l'« autre » par le seul fait qu'ils existaient, qu'ils avaient été rapportés de « là-bas », qu'ils en attestaient la distance, l'éloignement, l'étrangeté. À l'inverse, les objets métis et tenus pour acculturés étaient bannis des collections d'objets ethnographiques, au motif de leur non-authenticité.

Les musées donnaient ainsi à l'objet une fonction de « témoin », mais témoin de quoi ? Lors de la constitution des collections dans les musées, le but était de mesurer le degré d'intelligence et de civilisation des

8. Pour le cas du Musée de l'Homme (Musée d'ethnographie du Trocadéro), et dans le cadre d'une analyse du passage de la représentation de la race à celle de la culture, et de la question relative à l'esthétique au musée, cf. Bromberger (2010).

« autres », non pas par le biais de l'Objet unique ou artistique, mais justement en mettant l'accent sur le quotidien. Aujourd'hui, ces objets restent considérés comme des témoins d'une autre culture, d'une autre façon de vivre, mais aussi comme les « traces » d'un passé ou d'une tradition vivante (elle-même entendue comme perduration)⁹. Un tel idéal de préservation et de conservation semble vain pour Pierre Centlivres : « Et si précisément la manie collectionneuse, elle aussi, contribuait à la ruine des cultures dont on entend préserver les vestiges ? » (*À seconde vue*, p. 251). Arnold Van Gennep, au sujet de ces collections, parlait des objets comme de « témoins desséchés » (1914)¹⁰ d'une pratique à observer, remettant en cause le principe d'accumulation d'objets pour eux-mêmes.

Ce qui ne se dessèche pas, en revanche, c'est la façon dont l'objet témoigne aussi du rapport du collecteur ou du musée à la culture dont il est censé être le porte-parole. Dans *La Riposte du sauvage*, Julius Lips interprétait une collection de portraits réalisés par des artistes du monde colonisé et représentant de façon caricaturée des Européens avec leurs attributs (des objets aussi variés qu'une pipe ou un fusil), comme la preuve de la non-intégration des colonisateurs dans l'espace autochtone et du rejet de leur domination ; il voit dans ces objets une riposte à la colonisation. Pierre Centlivres relativise cette interprétation et émet une autre hypothèse : les indigènes, par l'intermédiaire de ces œuvres, tendaient peut-être simplement aux colons un « miroir complaisant », leur renvoyant l'image qu'ils pensaient que les « Blancs » avaient d'eux-mêmes. Si l'objet témoigne du rapport entre deux sociétés, il est donc difficile, *a posteriori* et hors contexte, de comprendre la représentativité dudit objet ou les termes dans lesquels se situe le rapport d'altérité (Lips justement travaillait d'après photographies sur des objets déjà coupés de leur réalité sociale...). Il juge que l'erreur de Lips est de poser « l'artiste et l'ethnologue, ces personnages qui survivent à la débâcle, ou plus exactement à la mauvaise conscience européenne » comme étant ceux « qui disposent du regard "vrai" » (*À seconde vue*, p. 110) ; de considérer que l'ethnologue reste neutre dans ces rapports d'altérité, alors qu'il en est justement partie prenante.

9. Sur la question de l'étude des objets dans les musées ethnographiques et, très précisément, sur la problématique de l'« objet-témoin », cf. Jean Jamin qui souligne notamment que « le travail sur les collections n'a de sens que par rapport au terrain dont l'objet constitue bel et bien le prétexte : il y introduit, il en témoigne, il l'illustre. Cette conception documentaire de l'objet renvoie à une conception idéaliste des faits sociaux et de culture [...] il devient doublement ethnographique car doublement particulier : par sa provenance et par sa "restitution". La fonction de trace, de reflet, de témoin qu'on lui accorde empêche qu'on se pose à son propos la question du style comme elle empêche qu'on se pose la question de ce qu'il ne représente pas » (1985 : 69-70).

10. Cité par Pierre Centlivres dans *À seconde vue* (p. 251).

Dans le même ordre d'idées, Pierre Centlivres évoque les expositions coloniales et universelles de la seconde moitié du XIX^e siècle, décrivant comment ces dernières, au-delà de la seule démonstration de la supériorité des civilisations européennes colonisatrices (qui était leur raison d'être), montraient des « images d'exotisme, de sauvagerie ou de civilisation présentées comme immobiles, ou décadentes » (p. 260). Il pointe ainsi que les premières collections ethnographiques scientifiques « gardent quelque chose du trophée que ramène des terres lointaines une expédition victorieuse » (p. 246).

Dans *Revoir Kaboul*, Pierre et Micheline Centlivres se penchent sur la dimension rituelle des objets arrachés à leur réalité sociale. Relatant l'épisode, en 1973, de la yourte commandée à l'*arbâb* (chef de village) Khalil à Tajcheshma (au nord de l'Afghanistan) pour le musée de Berne, ils font part de leurs interrogations quant à la légitimité de cet acte, en insistant sur la dimension symbolique de la yourte et sur les implications du déplacement de cet habitat en terre étrangère¹¹. La question du témoignage et celle du rapport entre l'anthropologue et son terrain se retrouvent une nouvelle fois dans la discussion autour de la photographie ethnographique. Pierre Centlivres met en doute sa prétendue objectivité, puisqu'en même temps qu'elle atteste une réalité, la photographie est aussi le reflet du regard de l'ethnographe :

« Les photographies ethnographiques anciennes ou récentes nous invitent ainsi à une double lecture : celle des cultures dont elles témoignent, cultures souvent disparues, et dont elles sont la seule trace visible, les seuls indices, et la lecture des choix idéologiques ou esthétiques du photographe, lui-même inscrit dans un rapport qui le dépasse entre l'« Occident » et les « autres » » (p. 284).

Selon lui, ce rapport entre l'observateur et l'observé, qu'il s'agisse de la relation colon/colonisé ou de celle des photographes à leur objet, est politique, car le processus de construction de l'identité, par soi et par les autres, se fonde sur des représentations de la culture dont la dimension sociale est elle-même nécessairement politique. Pierre et Micheline Centlivres défendent ce point de vue dans leur étude des liens entre la représentation du sacré, ou du religieux, et le positionnement politique. Dans le dernier chapitre de *À seconde vue*, ils démontrent, en effet, l'imbrication du pouvoir et du religieux, une analyse du premier étant ici, à leurs yeux, indissociable de celle du second, et *vice versa*. Par exemple,

11. Les négociations, la construction de la yourte, son achat et les sentiments mitigés des différents protagonistes sont relatés dans le sous-chapitre « Retour à Burka ou comment acheter une yourte » (*Revoir Kaboul*, pp. 68-74).

les dissensions et rivalités observées entre ONGs « occidentales » et fondations charitables islamiques, relatées dans *Revoir Kaboul* (pp. 400-401) – dans le cadre de l'aide apportée aux migrants au sein des camps et villages de réfugiés afghans au Pakistan (à Quetta en 1993) –, illustrent cette imbrication et sa complexité : d'un côté, les fondations islamiques jugent suspectes les intentions des organisations occidentales humanitaires (ou d'aide au développement) précisément à cause de leur neutralité politique et religieuse affichée ; de l'autre, l'analyse des ONGs et des politiques occidentaux donne au religieux une importance qui dépasse la plupart du temps la réalité sociale, pour ce qui concerne notamment la question féminine en Afghanistan, centrée systématiquement sur le voile islamique :

« On a beaucoup glosé sur le renforcement du *parda*, la réclusion des femmes, qui serait dû à l'influence d'un islam intolérant faisant obstacle à leur émancipation. Il faut y voir une préservation d'une part privée dans un contexte général de dépendance et d'insécurité » (pp. 180-181).

Toujours à propos du travail des ONGs et des organisations onusiennes dans les camps de réfugiés afghans au Pakistan, les Centlivres notent dans *Revoir Kaboul* :

« Ce qui nous frappe, ce n'est pas, comme on le dit parfois, leur ignorance des cultures et des populations, parmi lesquelles les activités de secours s'exercent, ni leur méconnaissance des usages indigènes, c'est l'opacité que représentent, à leurs yeux, ces populations, la difficulté de repérer, disent-ils, dans cette société en exil, ceux qui incarnent l'afghanité par excellence mais sous sa forme la plus nécessiteuse » (p. 333).

Et de dénoncer l'usage de questionnaires par ces organisations :

« [...] comme s'il fallait pénétrer encore plus profondément dans la société afghane en exil, aller au-delà de ses représentants proclamés, de ses porte-parole trop acculturés, pour tenter de toucher le "vrai" réfugié, le vrai déshérité, de connaître ses pensées les plus secrètes, donc les plus authentiques, et comme si, en dernière analyse, le socle d'authenticité restait inaccessible » (p. 334).

Le but de ces organisations est donc de rechercher le « vrai », ce qu'elles considèrent comme authentique dans la définition des communautés et dans leurs pratiques (dans une vision qui oppose l'authentique à l'acculturé), authenticité à partir de laquelle elles pourront élaborer leurs programmes d'action sur le terrain. Or, même si ces programmes sont revendiqués comme étant apolitiques, le simple fait d'élaborer des critères de définition de ces communautés et de leur afghanité constitue déjà un acte politique.

Pierre Centlivres informe dans l'introduction de *À seconde vue* qu'il sera question « du quotidien local ou universel, surtout de ce que ce quotidien banal renferme d'implicite, de normes informulées, de connexions discrètes » (p. 7). De la même façon, s'il traite aussi des « ruminations classiques de l'anthropologue » (pp. 7-8), *Revoir Kaboul* consiste avant tout en un journal, à partir duquel le lecteur accompagne les Centlivres dans leurs explorations, leurs questionnements, leurs revers, leurs ambitions : leur terrain. Pierre Centlivres considère que le travail de l'anthropologue doit se faire sans faux-semblants, sans s'arrêter à l'apparence. C'est pourquoi, il insiste sur les aspects concrets de ce travail, ce qui implique aussi un retour sur soi-même, une réflexion sur sa propre conduite, pour éviter toute tentation de « déguisement » (consciente ou non) du réel. Dans *À seconde vue*, il met en relief la façon dont les histoires personnelles de Van Gennep, Lips et Montandon ont influencé leur manière de faire de l'anthropologie ; dans *Revoir Kaboul*, les Centlivres font en sorte de distinguer leurs réactions et leurs illusions personnelles de la réalité. En résumé, si l'on veut faire de l'anthropologie, il faut mettre à distance l'objet étudié, mais également réfléchir sur la manière de réussir cet éloignement.

Pierre Centlivres prend position contre l'illusion, tant celle du voyageur-anthropologue que celle de l'anthropologue-homme de science. De même, il fustige la revendication du « regard neutre » et celle de la fameuse « observation participante » (qualifiée de « slogan dérisoire » dans *Revoir Kaboul*, p. 126) ; ou encore, la gloire tirée du terrain lorsqu'il est effectué dans des conditions jugées « difficiles » ou « dangereuses »¹². L'idée de trophée, à nouveau, du sentiment de triomphe face à l'expérience du lointain et de l'étranger, comme si l'on s'était approprié cette étrangeté, est ainsi ironisée par les Centlivres lorsqu'ils reviennent sur leur premier séjour à Nahrin (nord de l'Afghanistan) pendant l'hiver 1972-1973 :

« Nahrin et son logis perché nous apparaissent ainsi, dans leur austérité, comme l'habitat type d'un terrain pionnier, celui que les ethnologues que nous sommes s'imaginent raconter, plus tard, comme un exemple extrême d'ajustement, frôlant l'épreuve initiatique, dans l'*illud tempus* des enquêtes des commencements, et comme un signe de dévotion à la cause de la science ethnologique » (*Revoir Kaboul*, pp. 52-53).

12. La position des Centlivres à ce sujet rappelle tout à fait celle de Jean-Pierre Digard qui écrivait : « L'illusion commence lorsqu'on attend en même temps du chercheur qu'il reste l'observateur "neutre" qui convient à la Science et de ses hôtes qu'ils l'accueillent comme l'un des leurs... puisqu'il "participe" ! Qui veut-on tromper [...]. Une autre tradition, tout aussi tenace, de l'ethnologie consiste à présenter "le terrain" comme une sorte de rite de passage, d'autant plus douloureux et héroïque qu'il est long et solitaire, et sur le souvenir duquel on voit des carrières se construire » (1976 : 67-68).

Ils avouent volontiers leur « éloignement » lors de leurs premiers terrains et citent des récits de voyages (pp. 18-20, p. 25) dans lesquels les voyageurs du XIX^e siècle s'étonnent de tout, se déguisent ou adoptent des objets et habits « traditionnels » pour abolir la distance qui les sépare des « autres ». Or, selon les Centlivres, en procédant de la sorte ils essentialisent la réalité en la transportant dans un temps et un espace où elle apparaît encore plus lointaine et étrangère. La figure représentative à cet égard d'Henri Moser (1844-1923) revient à plusieurs reprises dans les deux ouvrages (*Revoir Kaboul*, p. 135 ; *À seconde vue*, pp. 269-272) : ce chercheur et aventurier suisse, qui collectionnait des objets et des armes provenant d'Asie centrale, s'habillait en cavalier kirghiz et mettait tout en œuvre pour se forger un mythe, tout en s'entourant de cautions scientifiques ; sa relation au terrain portait à la fois l'empreinte de la proximité et celle d'une distance exotique, distance qu'il rendait, en voulant la faire apparaître négligeable, plus prégnante encore, en dévoilant, en définitive, sa position politique sur place.

Pierre et Micheline Centlivres privilégient une anthropologie du « populaire », caractérisé par l'anonymat et l'oralité¹³. L'anthropologie du quotidien qu'ils proposent se distingue d'une anthropologie des pratiques dites savantes ou lettrées, mais ne lui est pas opposée, comme le montre l'intérêt pour l'écrit, les histoires écrites locales ou la mise en relation de l'image avec les préceptes religieux. Davantage, ils estiment que ces pratiques « populaires » sont celles du quotidien à l'œuvre dans la définition « banale » des identités ; ce qui renvoie à l'étude (anthropologique) de l'« anthropologie populaire »¹⁴, proposée en 1988. L'identité d'une communauté s'appréhende par l'identification immédiate et spontanée des individus qui la composent, dans leur comportement

13. À l'exemple des chromos populaires : « L'épithète populaire se justifie, outre leur prix très bas, par le fait qu'il s'agit d'images généralement anonymes, dont le langage iconographique est conservateur, visant à susciter l'émotion et l'adhésion [...]. Cette imagerie est destinée à un très vaste public et plus particulièrement à la petite classe moyenne urbaine » (*À seconde vue*, p. 344).

14. « Dans l'Afghanistan du Nord [...] le discours sur les autres et la façon de "parler ethnies" ne forment pas une simple accumulation d'observations empiriques, de stéréotypes, d'énoncés disparates et spontanés, mais renvoient à un savoir à la fois implicite et explicite, en partie articulé en propositions et organisé, nourri par l'expérience, donc concert, et basé sur les valeurs des *a priori*, donc normatif. C'est dans ce sens que je parle d'anthropologie populaire en me référant à un corps plus ou moins construit de concepts, de savoirs, d'observations, d'axiomes, ordonné en hiérarchies et en taxinomies et présupposant des modes de raisonnement particuliers [...]. Bien entendu il s'agit d'une anthropologie *populaire*, c'est-à-dire sans recherche d'unification systématique, sans recours à des méthodes de mesures rigoureuses ou statistiques, sans corps d'hypothèses formulées, sans souci des contradictions. À la différence de l'anthropologie savante, elle ne distingue pas radicalement entre traits physiques innés et traits culturels ou sociaux, d'où la définition synthétique des entités dont elle s'occupe : groupes identifiables à la fois par leur généalogie, leurs mœurs et leur phénotype » (Centlivres 1988 : 31-32).

ordinaire : les Centlivres insistent sur l'importance des habitudes alimentaires, des techniques du corps – tous les actes qui relèvent des pratiques courantes et qui ne peuvent être observés, et surtout remarqués, que dans la durée. De cet ancrage de l'anthropologie dans la vie quotidienne participe également l'attention portée aux objets et aux techniques : quelle fabrication de tel objet pour quel usage ? Mais, pour eux, la description des socs d'airaie (*Revoir Kaboul*, p. 44), d'une arme, la recherche de leur fonction et de leur histoire (pour les objets de musée), en bref, l'ethnographie des objets de tous les jours ne prend son sens qu'au sein de l'étude plus globale des « problèmes classiques de l'anthropologie », à savoir, par exemple, celle des pratiques rituelles ou des réseaux communautaires et identitaires.

Le rapport personnel au terrain, la motivation intime de l'anthropologue ne sont pas ignorés par Pierre et Micheline Centlivres, qui les considèrent au contraire comme partie prenante de la construction du savoir anthropologique. Ils admettent, d'une part, qu'il est impossible de nier l'engagement personnel dans l'expérience ethnographique, laquelle occasionne forcément des jugements et des positionnements politiques, ou un décalage entre une vision idéaliste (la recherche personnelle d'exotisme) et la réalité du « terrain ». La tentation de construire l'authenticité des objets exotiques, par exemple en distinguant, lors des premiers terrains, des « vrais » Afghans opposés à des Afghans urbains, sous-entendus acculturés, donc « faux », est une attitude qu'ils qualifient d'« opposition simpliste » (*Revoir Kaboul*, p. 29)¹⁵. Souvent le propre des premières enquêtes et de l'investissement émotionnel du chercheur¹⁶, cette élaboration d'un label culturel est reconnue avant d'être dénoncée par le couple. Par ailleurs, dans certaines situations de « crise » (ici la guerre et l'exil), l'ethnologue se voit forcé, sinon de se positionner politiquement, au moins de reconnaître l'ambiguïté de sa position politique, à la fois sur le terrain (en ayant accès au terrain par des biais divers, tels que les ambassades ou les organisations internationales qui ne sont pas neutres politiquement) et en tant que producteur d'un savoir spécifique qui informe sur la société concernée ; ce que font les Centlivres tout au long de *Revoir Kaboul* (cf. aussi Centlivres & Centlivres-Demont 1980).

15. « L'exotique est parmi nous, comme le divers et le différent, et le même, ou plutôt le familier, se rencontre sous les horizons les plus lointains » (*À seconde vue*, p. 8).

16. La façon dont les Centlivres reconnaissent cette vision simpliste rappelle exactement les propos de Germaine Tillion lorsqu'elle raconte ses débuts de chercheuse dans les Aurès : « Car je me figurais alors que les régions les moins accessibles du massif aurésien avaient la chance de posséder les habitants les plus anciennement installés – donc de mériter (comme un meuble dit "d'époque") le label "authentique" » (2000 : 112).

D'autre part, ils affirment que ce qui en jeu est le rapport entre soi et les autres, et la façon dont sa reconnaissance modèle le travail de l'anthropologie. Pierre et Micheline Centlivres, peut-être parce que leur recherche concerne justement les rapports d'altérité et les questions de définition identitaire, se montrent particulièrement sensibles à ces enjeux :

« C'est peu dire que l'acquisition de notre savoir passe par la relation avec nos informateurs [...]. Comme toute relation humaine, elle est empreinte d'affectivité et d'émotion. De cette relation, seule une partie est transmissible et les ethnologues que nous sommes "en savent toujours plus" que ce qu'ils peuvent en dire. Leur expérience déborde leur production scientifique » (*Revoir Kaboul*, pp. 127-128).

Leur force est de s'inclure dans la construction de cette « production scientifique » d'une manière naturelle et évidente qui, pourtant, ne les amène pas à privilégier un discours sur eux-mêmes, mais, plutôt, sur la société qu'ils observent. Et, pour rendre compte des lieux sociaux, ils décrivent la configuration et l'occupation d'espaces très précis (au sein d'une maison, d'une cour, par exemple, dans le cas du montage de la yourte, p. 82). Sans être dissociée du temps ou de l'espace de l'observation, l'« ombre de la culture » des Afghans en situation migratoire s'inscrit, quant à elle, dans un système de fonctionnement social élargi, voire dans un espace-temps étendu. Cet aller-retour entre l'échelle micro et macro, par la volonté de Pierre et Micheline Centlivres de ne pas enfermer les comportements sociaux dans un exotisme culturel, en dressant des parallèles avec des situations historiquement et géographiquement éloignées ou en resituant les événements dans une échelle temporelle large, rappelle les objectifs d'Alban Bensa dans sa défense de la « microhistoire » (1996 : 68-69).

Composé, comme nous l'avons vu, à partir de journaux de terrain, *Revoir Kaboul* met l'accent sur ces rapports d'altérité, non seulement entre les Centlivres et leurs informateurs, mais aussi entre eux et le quotidien auquel ils sont confrontés : les usages, les paysages, le climat, les habitations..., les objets de leur observation. Au-delà des anecdotes souvent racontées sur un ton humoristique, c'est une véritable expérience de la distance ou de la différence culturelle, de l'appréhension de l'« autre » qu'ils narrent. Ils se veulent sans « déguisement » et exposent leur connaissance des usages, sans cacher au lecteur leurs erreurs ni leurs (petits) mensonges. La réciprocité de la curiosité est aussi mise en avant : l'anthropologue est tout autant le « sauvage » de son informateur que l'inverse (p. 237). Ce champ de la communication entre le chercheur et ses informateurs tel qu'il est analysé dans *Revoir Kaboul* fait écho, inmanquablement, à la relation entre l'homme et le sauvage, puis entre l'homme et le singe, abordée à plusieurs reprises dans *À seconde vue* ; il est, en effet,

difficile de ne pas faire le rapprochement entre le « fantasme de proximité » (*À Seconde vue*, p. 196) de l'homme vis-à-vis de l'animal, et en particulier du singe, et la volonté de l'anthropologue de s'insérer, de communiquer, de devenir proche de la culture qu'il étudie. Dans le chapitre sur Jules Verne¹⁷, Pierre Centlivres évoque les savants qui s'installent chez les singes pour les comprendre, et qui deviennent fous : l'« anthropologue-primatologue ridicule » qui a oublié la différence anthropologique. « Le thème de la communication devient ainsi l'expression de la différence par excellence » (p. 203) entre primates et savants chez Jules Verne ; mais également pour les anthropologues sur le terrain.

La dimension écrite de l'anthropologie donne aussi le pouvoir de recréer la différence, de la resituer dans un temps et un espace différents, de dresser un portrait de la même façon qu'une image peinte ou une photographie. Les Centlivres décrivent leur appareillage carnet/crayon (*Revoir Kaboul*, p. 131) comme indissociable de leur métier ; la publication de leurs carnets de terrain détaillés indique par là même leur position face à l'« autorité ethnographique ». Sur l'aspect littéraire du texte, Pierre Centlivres souligne à propos de Jules Verne comment celui-ci « part de l'actualité scientifique pour déboucher dans le fantastique » (*À seconde vue*, p. 201). De fait, Pierre Centlivres use lui-même des possibilités de l'écriture. Au-delà des nombreuses citations littéraires qui émaillent les deux ouvrages, son style fluide et imagé traduit, en effet, son penchant pour la littérature, ainsi qu'une conception de l'écrit scientifique éloignée de l'esprit purement académique. À cet égard, le chapitre « Le trou dans tous ses états » (*À seconde vue*, pp. 225-240), au premier abord un peu déroutant, constitue une sorte de mise en scène littéraire et humoristique du thème anthropologique de la communication et du passage. Ce thème, que l'on retrouve dans tous les écrits de Pierre Centlivres, et en particulier dans ses réflexions sur les rites et sur l'identité, est abordé cette fois dans une dimension symbolique, philosophique et universelle.

Une anthropologie des pratiques et des représentations

Pierre Centlivres, tout en consacrant plus d'une centaine de pages à décrire l'histoire des concepts de race et de culture, s'inquiète de leur inutilité pour la discipline anthropologique, sauf en tant qu'« appareil orthopédique provisoire sur quoi s'appuie un instant la discipline » (*À seconde vue*, p. 169). Mais c'est aussi sur l'avenir de l'anthropologie qu'il s'interroge. Le problème que posent ces concepts renvoie à leur capacité

17. Septième chapitre de *À Seconde vue* (pp. 187-207).

(ou non), au sein du discours anthropologique, de rendre compte de la réalité. L'un comme l'autre aboutissent plus à une anthropologie de la représentation qu'à une anthropologie du réel. L'auteur pose alors la question suivante : l'anthropologie ne consisterait-elle plus aujourd'hui qu'en une étude des représentations mises en œuvre par les hommes pour légitimer leur position, leurs revendications politiques et identitaires, leurs actions, leurs positionnements dans le temps et dans l'espace ?

Pierre Centlivres montre parfaitement comment un concept devient essentialiste à partir du moment où il est utilisé pour rendre compte d'une réalité figée, car classifiée et étiquetée. Alors, est-ce dorénavant l'« identité », concept-phare de l'anthropologie contemporaine, qui aurait pris la place des concepts de race et de culture ? Il le suggère implicitement lorsqu'il mentionne l'analyse nécessaire des concepts de race et de culture en termes de représentations. Pourtant, de la même façon que pour la notion de culture à ses débuts en France, celle d'identité est déclinée sous des formes très diverses, grâce à sa particularisation par des qualificatifs censés représenter des aspects de la culture : identité politique, identité religieuse, identité matérielle, identité musicale, identité parentale ou généalogique... Parfois fourre-tout, cette notion détourne l'anthropologie contemporaine vers l'analyse des représentations et permet surtout de replacer les « faits de culture » dans des espaces-temps mouvants, comme l'ambitionnent les Centlivres tout au long de leurs travaux. L'identité consiste donc en une construction sociale et historique au même titre que la culture, mais sans les soubassements idéologiques, muséaux, de la « culture d'un peuple ».

Dans le chapitre « Races, racisme et anthropologie » de *À seconde vue* (pp. 117-149), Pierre Centlivres revient sur la condamnation par l'Unesco de l'usage du terme de « race ». Il montre comment cette condamnation a été énoncée en faveur de la valorisation de l'importance des facteurs culturels ou des constructions socioculturelles, mais doute clairement de l'utilité réelle des Déclarations de l'Unesco et de leur ambition : « généreuse, mais vaine, hélas, de fonder une morale universelle de fraternité humaine » (p. 138). Or, en se penchant aujourd'hui sur les réalisations de l'Unesco en matière de valorisation des cultures ou des « patrimoines culturels », on ne peut que constater leur instrumentalisation, au nom de l'identité, par, justement, les peuples, communautés ou gouvernements des nations qu'elles valorisent. Derrière la volonté de reconnaissance d'un objet culturel comme élément constitutif du patrimoine culturel immatériel – si la construction sociale et historique de l'objet culturel est effectivement mise en avant –, c'est en fait une spécifi-

citée innée, propre à une nation, un peuple, qui est revendiquée par les États. Il suffit, pour s'en rendre compte, de mesurer les enjeux politiques et les tensions provoquées lorsqu'un État parvient à faire reconnaître comme « patrimoine culturel immatériel » une musique, une coutume ou une tradition de son pays – donc, *a priori*, un objet culturel, pour lequel le protocole de reconnaissance établit précisément la construction historique et sociale, c'est-à-dire culturelle. Parallèlement, l'enjeu identitaire dont est l'objet la reconnaissance de cette tradition témoigne de l'investissement politique qui oblitère généralement la parenté de cette tradition avec celle existant dans la région ou le pays voisins : le « *ma culture* » de Pierre Centlivres. En résumé, la culture est instrumentalisée de façon à servir un idéal politique qui essentialise une tradition pour la couper finalement de son aspect culturel, de sa construction historique.

La notion d'artefact proposée par Pierre Centlivres pour qualifier les termes de « culture » ou d'« ethnie » dans leur usage anthropologique apparaît également féconde puisqu'elle qualifie le processus de fabrication de l'objet anthropologique. Ce qu'il craint, c'est que ce processus dérive au point de ne plus rendre compte de la réalité sociale, sauf en termes de représentation. La discussion sur les collections d'ethnographie dans les musées est à ce titre emblématique dans la mesure où elle rejoint la question de la représentation de l'altérité. Pierre Centlivres met, en effet, en garde contre une interprétation de l'objet loin de sa réalité sociale, dont il ne peut plus témoigner. Celui-ci peut alors devenir un objet d'art, valorisé par le seul fait qu'il vient de loin, avec, peut-être, un soupçon de mauvaise conscience, puisqu'il est avant tout le témoin d'un temps où le seul fait d'aller amasser ces objets était motivé par le désir de prouver la supériorité des pays colonisateurs sur ceux des colonisés (ou sur les autres puissances coloniales). Ou bien, il devient aussi le témoin de l'interprétation anthropologique qui lui confère une représentativité particulière, à travers un langage et un mode de compréhension scientifique éloignés de sa réalité. Enfin, s'il peut devenir le point de départ de recherches très fructueuses, le lien avec la réalité sociale dont il est issu demeurera inexistant, ce qui annihilera, dans le même temps, le lien entre le chercheur et l'objet sur le terrain.

C'est donc peut-être aussi dans ce qui est fait de l'objet et de la façon dont il est donné à voir, et non pas uniquement dans ce qu'il est ou ce qu'il représente, que se situe le rapport d'altérité à observer. Une anthropologie de l'objet collecté et exposé nécessiterait de prendre en compte à la fois l'objet dans ses conditions de réalisation, mais aussi dans ses conditions de collecte et d'exposition : l'anthropologie politique de l'objet ne s'arrête pas à la porte du musée, non plus qu'à la reconnaissance

du même objet en termes artistiques ou valorisants ; elle ne doit pas non plus négliger le trajet par lequel il est arrivé là, suivant en cela la démarche épistémologique de Pierre Centlivres (cf. aussi, à ce sujet, Fabre 1986).

Une exposition présentée actuellement par le musée du quai Branly à Paris, « Exhibitions. L'invention du sauvage »¹⁸, traite précisément des expositions coloniales, en mettant l'accent sur la dénonciation des prétentions européennes à la supériorité culturelle ; elle se veut « un miroir qui nous est tendu aujourd'hui, et qui, plus que jamais, pose la question de notre regard sur l'autre »¹⁹. Certes. Mais, à mon sens, cette exposition se situe sur le même registre que *La Riposte du sauvage* de Julius Lips : cette reconnaissance de la culpabilité des sociétés européennes nous renseigne davantage sur « nous » que sur « eux ». Qui plus est, il apparaît paradoxal, après être sortis de cette exposition, et avoir descendu les quelques marches de la mezzanine, de se trouver au milieu d'objets issus de ces mêmes expositions coloniales, que le musée institue en objets d'art dans une perspective qui n'est pas si éloignée de celle de l'« artiste "exotique" » dont la vision coloniale louait la « qualité artistique ou capacité à divertir »²⁰, vision, nous le rappelons, explicitement remise en question par l'exposition.

Une autre exposition, « Māori. Leurs trésors ont une âme », tenue récemment dans ce même musée²¹, met l'accent sur le fait que les objets présentés ont été choisis par les Māori eux-mêmes, dans le cadre d'une collaboration avec un musée local, travail présenté comme une revendication identitaire pour la reconstruction de leur histoire et de leur identité. Les objets anciens et contemporains, objets « rituels » ou « traditionnels » et objets « d'art », y sont mis sur le même plan de représentativité culturelle. L'axe temporel a été écarté pour montrer une tradition vivante et éviter l'écueil, justement, de l'objet desséché et témoin d'un passé révolu. Mais, ce faisant, ne fige-t-on pas une culture dans une intemporalité, une essence culturelle qui rejoindrait les revendications identitaires du musée māori ayant participé à l'exposition ? Le continuum tradition-modernité affirmé essentialise la culture de façon aussi sûre, à mon sens, que le trophée colonial. La grande différence est d'affirmer, non pas un rapport d'éloignement avec cette culture, mais, au contraire, de proximité (le musée est « là où dialoguent les cultures », comme le scande le slogan du quai Branly), de faire aussi de l'objet-témoin

18. Exposition tenue du 29 novembre 2011 au 3 juin 2012.

19. Extrait de la brochure éditée à l'occasion de cette exposition.

20. D'après l'un des panneaux de l'exposition « Exhibitions. L'invention du sauvage ».

21. Musée du quai Branly, Paris, du 4 octobre 2011 au 22 janvier 2012.

« exotique » un objet-témoin « artistique »²². La tension entre l'affirmation de dialogue, le fait d'exposer des objets et la visée scientifique de l'anthropologie (et son histoire) continue donc à faire débats²³.

Contre l'opposition Orient/Occident en anthropologie

Pierre Centlivres note parfaitement, dans les deux ouvrages, le caractère problématique de l'opposition entre Orient et Occident. Son anthropologie n'est ni celle du monde oriental ni celle du monde occidental : il légitime le même type d'approche pour les deux et casse, de sorte, cette opposition. L'auteur ne se focalise pas non plus sur la question de l'orientalisme, puisque son refus d'opposer Orient à Occident, en tant qu'entités immuables, en constitue, de fait, une critique. Il note cependant que « la rencontre entre ethnologie et orientalisme n'a pas eu lieu » très longtemps (*À seconde vue*, p. 263), et met en avant la difficulté pour l'anthropologie occidentale à s'intéresser à la « culture populaire » des pays d'Orient – entendue ici, non pas comme « primitive », mais comme orale et non écrite –, qui restait mal considérée et en porte-à-faux par rapport à la « haute culture », savante, écrite, dont se saisissaient les orientalistes, philologues et historiens.

Jean-Pierre Digard, entre autres, discutait en 1978, un peu dans les mêmes termes que Pierre Centlivres ici, de la nécessité d'une anthropologie de l'islam et de relations à établir, dans cette perspective, entre orientalistes et anthropologues. Depuis, ce type d'anthropologie s'est bien entendu développé, mais deux remarques peuvent être faites : d'une part, la tension est toujours d'actualité²⁴, dans la mesure où, d'autre part, l'anthropologie des pays orientaux reste dans sa majorité divisée entre celle des pratiques « savantes » et celle des pratiques « populaires » (entendues

22. Selon Jean-Pierre Digard, ce musée propose « une vision des collections exclusivement esthétisante, selon les critères occidentaux du moment, et indifférente au sens et aux valeurs indigènes – vision, donc, essentiellement européocentrée, en totale contradiction avec la mission de réhabilitation culturelle si hautement proclamée par les idéologues du Quai Branly » (2008b : 452-453).

23. Cf., à ce sujet, Christian Bromberger (2010), qui s'exprime justement sur les débats qui ont accompagné la création du musée du quai Branly, tout en la remettant dans le contexte politique contemporain, et dans le développement plus général de la discipline anthropologique.

24. Jean-Pierre Digard note, en dressant le bilan de l'ethnologie de l'Iran : « le terrain qui apparaît le plus négligé est l'Iran rural (tribus nomades exceptées), celui des villages et des paysans, sans doute desservi par une image ni assez "primitive" ou "exotique", à la différence des tribus, ni assez en pointe des changements contemporains, à la différence des villes » (2008a : 114) ; et plus loin : « le dialogue entre spécialistes du monde contemporain et spécialistes des périodes passées bute principalement sur la tendance des seconds à considérer les cultures comme immuables et à s'arroger par conséquent une compétence transhistorique, alors que les premiers y voient des entités essentiellement liées à un contexte, malgré certaines constances de structure » (*ibid.* : 126-127). Sur les rapports entre anthropologie et orientalisme, cf. aussi Galey (1991) et Digard (2003).

souvent comme orales). C'est notamment encore le cas dans le champ du religieux, comme le constatait aussi Jean-Pierre Digard en 1978. Néanmoins, la démarche orientaliste telle que la définissait et la critiquait Edward Saïd est aujourd'hui au moins autant l'apanage des « Orientaux » eux-mêmes que celui des « Occidentaux », puisqu'ils étudient à leur tour ces oppositions orientalistes en termes de représentations historiquement et socialement construites.

Pourtant, certaines analyses des sociétés du monde « oriental » à travers le prisme unique de l'islam et, en particulier, de l'islam politique (qui génère une littérature abondante sur les « sociétés civiles » et, surtout, sur les questions de genre) tendent à confondre islam et Orient, voire réduisent parfois l'Orient à l'islam, sans combler le vide de l'étude des pratiques quotidiennes, sur lesquelles Pierre et Micheline Centlivres mettent justement l'accent. En ce sens, l'héritage de l'orientalisme se fait toujours sentir. Les choses sont souvent appréhendées en termes de comparaison entre Orient et Occident, ce qui renforce l'essentialisation des deux parties (par exemple lorsqu'on entend parler d'occidentalisation de l'Orient, un discours tout autant présent du côté oriental qu'occidental). Par ailleurs, une certaine idée de l'« authenticité » continue à être présentée comme irréductible aux pratiques « populaires ». Ces dernières, souvent entendues comme rurales et considérées comme l'apanage de la tradition, voire, dans le cas des pratiques religieuses, déconnectées de l'islam « lettré », citadin ou politique, restent valorisées en tant que moyens d'accès à la gestion du quotidien. L'authenticité (d'un peuple, d'une pratique, d'une « tradition ») qui serait donc synonyme de « vérité » (cf. les « vrais » Afghans que recherchent les Centlivres lors de leurs premières enquêtes) n'est pas étudiée en tant que concept dans ces deux ouvrages, mais apparaît en filigrane, à double titre : à la fois en tant que notion remise en question au sein de la recherche anthropologique, et en tant qu'enjeu politique. Or, Pierre Centlivres montre dans *À seconde vue* que la démarche de l'anthropologie, que ce soit dans l'utilisation des concepts ou dans les choix faits par les anthropologues, est politique. Loin de s'agir d'une spécificité de l'« Orient », ou du monde islamique, c'est l'histoire politique récente qui a fait de l'anthropologie contemporaine du monde « oriental » une anthropologie en grande partie tournée vers les questions religieuses. Dans une approche essentiellement « macro », l'islam et ses implications politiques constitueraient la clé principale de la compréhension des sociétés du monde musulman. L'approche des Centlivres part, à l'inverse, du niveau « micro », éclairant ainsi les problématiques et les tensions locales, ainsi que les contradictions qui naissent de l'assimilation du social au religieux.

Cette démarche s'inscrit également dans le cadre d'une anthropologie des pratiques, nécessaire pour compléter celle des discours, comme le revendique, par exemple, Christian Bromberger (2008)²⁵, précisément dans l'analyse des marqueurs de l'identité sociale.



Pierre et Micheline Centlivres mènent, et proposent ici, l'exemple d'une anthropologie exigeante, à la fois fondée sur sa propre épistémologie et sur la pratique du terrain. Sans se positionner pour ou contre une école académique, ils fournissent les clés de ce qu'ils considèrent comme les principes de la discipline : l'étude des positions politiques (y compris celle du chercheur), la contextualisation du réel dans l'espace et le temps, et la nécessaire considération des changements et des liens, contre une vision essentialiste de la culture et contre une distinction entre des altérités ou entre les anthropologies du « proche » et du « lointain ». La notion de « passage » est à cet égard centrale, que l'attention se porte sur la relation à l'autre, sur la transformation des espaces, sur la migration des personnes et des événements, sur la transmission des savoirs, sur l'exposition d'un objet. Le « pluralisme de l'altérité, tant dans le temps que dans l'espace » (*À seconde vue*, p. 106) est bien au cœur des préoccupations de Pierre Centlivres, dont le travail à ce titre doit constituer une référence dans les débats actuels de l'anthropologie. Pour autant, il reste ancré dans des recherches de terrain très documentées et mérite pour cela une grande attention, à l'heure où les études de terrain prolongées sont devenues rares, et où le terrain est parfois éclipsé dans les analyses par une mobilisation des théories qui éloigne de l'étude du réel, où les lieux et les temps, les réalités sociales, semblent interchangeableables. Pierre Centlivres associe anthropologie des pratiques et des discours, mettant en relief la plasticité de ces discours, que seule la recherche peut éclairer. Il considère qu'une ethnographie précise et minutieuse est la manière la plus apte pour réfléchir aux principes de l'anthropologie, si tant est que l'anthropologue n'oublie pas de se remettre en question – sans pour autant tomber dans un *mea culpa* constant, mais en prenant en considération (comme dans l'affaire de la yourte) les conséquences et les enjeux des événements et des situations. Le positionnement de Pierre et Micheline Centlivres me semble

25. Christian Bromberger rappelle « l'importance de l'étude des techniques comme voie d'accès à des thèmes centraux de la recherche en anthropologie sociale, qu'il s'agisse des relations entre les genres, les identités vécues et perçues, des rythmes divers et contradictoires de l'évolution d'une société » (2008 : 165).

ainsi correspondre à cette définition donnée par Jean Bazin : « Le travail anthropologique – travail critique plus que jamais à l'ordre du jour – n'est pas de promouvoir l'altérité, mais de la réduire. Si étranges, voire parfois absurdes, que nous paraissent d'abord des actions humaines, il doit y avoir un point de vue d'où, une fois mieux connues, elles se révèlent seulement *différentes* des nôtres : c'est en quoi leur description est anthropologique » (2008 : 48).

*École des hautes études en sciences sociales
Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris
ariane.zevaco@gmail.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Afghanistan – culture – altérité/*alterity* – identité/*identity* – terrain/*fieldwork* – anthropologie politique/*political anthropology* – orientalisme/*orientalism*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bazin, Jean

2008 *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement.* Toulouse, Anacharsis.

Bensa, Alban

1996 « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Jacques Revel, ed., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.* Paris, Le Seuil-Gallimard : 37-70.

Bromberger, Christian

2008 « De barattes en pressoirs à olives : pour une ethnologie des techniques dans le monde iranien en général et au Gilân en particulier », *Nouvelle Revue des études iraniennes* 1 (1) : 139-168.

2010 « De la race à l'esthétique en passant par la culture : trajets muséographiques de l'ethnologie française », *Museum Anthropology Review* 4 (1) : 56-62 [http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/mar/article/view/433/511].

Centlivres, Pierre

1988 « Les trois pôles de l'identité afghane au Pakistan », *L'Homme* 108 : 134-146.

1998 *Chroniques afghanes, 1965-1993.* Amsterdam, Éd. des Archives contemporaines.

Centlivres, Pierre & Micheline Centlivres-Demont

1980 « Et si on parlait de l'Afghanistan ? » [Entretien avec Pierre Bourdieu], *Actes de la recherche en sciences sociales* 34 : 2-16.

1988a « Pratiques quotidiennes et usages politiques des termes ethniques dans l'Afghanistan du Nord-Est », in Jean-Pierre Digard, ed., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan.* Paris, Éd. du CNRS : 233-246.

1988b *Et si on parlait de l'Afghanistan ? Terrains et textes 1964-1980.* Neuchâtel, Éd. de l'Institut d'ethnologie / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Recherche et travaux de l'Institut d'ethnologie »).

Digard, Jean-Pierre

1976 « Muséographie et pratique du terrain en ethnologie », in Robert Cresswell & Maurice Godelier, eds, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris, Maspéro (« Bibliothèque d'anthropologie ») : 58-68.

1978 « Perspectives anthropologiques sur l'Islam », *Revue française de sociologie* 19 (4) : 497-523.

2003 « Pour une ethnologie du "superflu" en Iran », in Bernard Hourcade, ed., *Iran, questions et connaissances*, 3 : *Cultures et sociétés contemporaines. Actes du 4^e Congrès européen des études iraniennes*, Paris, 6-10 septembre 1999.

Louvain, Peeters / Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (« *Studia iranica* cahier » 27) : 153-160.

2008a « Éléments pour un bilan de l'ethnologie de l'Iran : trajets, apports, limites, perspectives », *Nouvelle Revue des études iraniennes* 1(1) : 107-138.

2008b « Musée du quai Branly : dialogue des cultures ou monologue ? », *L'Homme* 185-186 : 449-454.

Fabre, Daniel

1986 « L'ethnologue et ses sources », *Terrain* 7 : 3-13.
[<http://terrain.revues.org/index2906.html>]

Galey, Jean-Claude

1991 « Orientalisme et anthropologie », in Pierre Bonte & Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 529-532.

Hainard, Jacques & Roland Kaehr, eds

1997 *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques. Textes offerts à Pierre Centlivres*. Lausanne, Payot.

Jamin, Jean

1985 « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in Jacques Hainard & Roland Kaehr, eds, *Temps perdu, temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 51-74.

Tarabout, Gilles

1997 « La mise en culture des rites », *Cultures en mouvement* 5 : 40-43.

Tillion, Germaine

2000 *Il était une fois l'ethnographie*. Paris, Le Seuil (« Points. Essais »).

Van Gennep, Arnold

1914 « Quelques lacunes de l'ethnographie actuelle », in *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographies et de linguistiques*, 5. Paris, Mercure de France : 9-25.