“Lapons” ou “Norvégiens”

De l'influence du nationalisme culturel et de la raciologie scandinave sur la théorie barthienne de l'ethnicité

“Lapps” or “Norwegians”: On the Influence of Cultural Nationalism and Scandinavian Raciology on Barth's Theory of Ethnicity

Gaëla Keryell

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23477>

DOI : 10.4000/lhomme.23477

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 24 mars 2014

Pagination : 69-94

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Gaëla Keryell, « “Lapons” ou “Norvégiens” », *L'Homme* [En ligne], 209 | 2014, mis en ligne le 21 mars 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23477> ; DOI : 10.4000/lhomme.23477

“Lapons” ou “Norvégiens”

De l'influence du nationalisme culturel et de la raciologie scandinave
sur la théorie barthienne de l'ethnicité

Gaëla Keryell

L'OUVRAGE PHARE des recherches sur l'ethnicité, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, édité par Fredrik Barth (1969), est le fruit d'un colloque réuni à Bergen en février 1967, dont les participants venaient des universités suédoises de Gothenburg et de Stockholm, de l'université danoise d'Aarhus et des universités norvégiennes d'Oslo et de Bergen. Sans vouloir enfermer Barth et ses collègues dans leur « scandinavité », reste que cet ouvrage collectif semble, en partie du moins, influencé par les contextes intellectuels nationaux de sa genèse. C'est aux contributions de trois des auteurs norvégiens que je vais m'intéresser ici, à savoir celles de Jan-Petter Blom, de Fredrik Barth et d'Harald Eidheim.

Harald Tambs-Lyche a souligné que la théorie de l'ethnicité de Fredrik Barth (laquelle se veut pourtant en rupture avec les définitions « primordialistes » de l'ethnie, souvent imputées à l'héritage romantique) est née dans un contexte influencé par le nationalisme culturel norvégien, « où le relativisme culturel et l'ethnicité vont de soi » (1996 : 157). Toutefois, Tambs-Lyche n'exploite que superficiellement cet aspect, concentrant son attention sur l'importance de la rationalité dans la théorie de Barth, rationalité qui caractériserait l'individualisme norvégien. C'est par la rationalité et l'individualisme, qu'il explique, chez Barth, la place centrale accordée aux choix rationnels et utilitaristes des acteurs sociaux dans la manipulation de leur identité (« choisir son peuple »).

Je voudrais pour ma part insister sur le relativisme culturel qui imprègne la théorie de Barth, et réinscrire plus particulièrement la rationalité qui la caractérise dans le romantisme national, lequel conjugue antagonisme

Cet article est un extrait remanié issu de ma thèse sur la mise en regard des idéologies nationales de la France et de la Finlande où je réside depuis 1993.

politique et relativisme culturel performatif. Ce relativisme culturel est renforcé par l'héritage du germanisme scandinave, lequel postule, contrairement à la variante française, une pluralité de races sans fusion. Dans la théorie de Barth, les groupes ethniques ne sont plus considérés dans la perspective de la persistance de traits culturels distinctifs, mais dans la perspective des processus dynamiques par lesquels les membres d'un groupe ethnique sélectionneraient certains traits culturels légitimant l'appartenance au groupe. Le point central est que les frontières persistent malgré des modifications du contenu culturel et un flux d'individus qui les traversent. La pertinence des critères distinctifs « objectifs » est rejetée au profit de l'auto-identification. Toutefois, dans les articles d'*Ethnic Groups and Boundaries* consacrés au contexte norvégien, l'auto-identification d'un acteur au « groupe majoritaire » congruent avec la catégorie nationale des « Norvégiens » est loin d'aller de soi, s'il est issu, tel un Lapon ou un Gitan, d'une « minorité » coexistant avec ledit « groupe majoritaire ». En France, le choix des « Beurs » comme objet d'application privilégié de la théorie de l'ethnicité, non seulement distingue cette catégorie par rapport au reste de la population française, mais fait courir le risque de la mise en place d'une frontière ethnique permanente et quasi-imperméable entre les « Beurs » et ce qui, par contraste, deviendra le groupe ethnique des « Français », homologue des « Norvégiens » de l'ouvrage collectif édité par Barth. Même si par ailleurs, des chercheurs tels Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, dans leur ouvrage *Théories de l'ethnicité* (1999) qui fait la part belle à la théorie de Barth, ne se contentent pas de donner une traduction française de l'introduction du recueil scandinave, mais « traduisent » aussi la théorie de l'ethnicité dans la tradition intellectuelle française « universaliste » : les catégorisations ethniques sont, chez eux, à prendre au second degré, en termes de processus d'ethnisation – notamment dans des interactions où intervient le racisme –, d'attributions catégorielles renvoyant à l'« origine supposée » ou « présumée » des individus.

Nation “romantique” et ethnie barthienne

L'élaboration de la culture nationale de la Norvège, comme celle de la Finlande (autre pays nordique auquel je ferai référence ici afin d'étayer mon propos)¹, a procédé d'une sélection de certains traits culturels qui ont

1. La Norvège, ancienne province du Danemark (jusqu'en 1814), et la Finlande, ancienne province de la Suède (jusqu'en 1809), ont en commun d'avoir accédé à l'indépendance (1905 et 1917), après avoir été pendant un siècle environ une entité politique autonome respectivement de la Suède et de la Russie. La « norvégianité » et la « finnitude » se sont ainsi construites contre une double altérité (Danemark et Suède pour l'une, Suède et Russie pour l'autre).

été institués critères pertinents de l'identité de tous les membres de la nation. Comme l'écrit le folkloriste finlandais Pertti Anttonen à propos des traditions orales, lesquelles sont un des « traits » majeurs sélectionnés par les nationalistes romantiques :

« Oral traditions do not become nationally significant and symbolic merely by existing somewhere [...]. Folklorists have contributed to the making of the present and its continuous nationalization and modernization by collecting cultural expressions in the margins of modernity, from among “the folk”, and by bringing these to the symbolic centers of society, institutions in national capitals that have obtained or claimed a central role in the representation of the nation's history and culture [...] in 19th century Finland, which was then governed by Russia, particular oral traditions, when transformed into literature, carried value for the elite and the intelligentsia, the “non-folk”, not only as testimonies of national prehistory or collective and metaphysical representations in the Herderian tradition, *but as a means to make a pragmatic nationalistic claim for Finnish instead of Swedish or Russian as the language of print* [...]. Yet, in order to do so [to carry the potential of functioning as powerful political means in social commentary], these documents need to be transformed, in terms of their symbolic meaning, *from representations of individual and/or collective verbal art in local cultures to representations of the entire nationalized territory. Thus, they need to be made products of “the folk”, which symbolically represents the whole nation* » (1994 : 33, c'est moi qui souligne).

N'y a-t-il pas une parenté entre le processus décrit par Anttonen et la théorie de l'ethnicité de Barth ? En effet, cette dernière implique également le choix et l'adoption unanime par les membres du groupe ethnique, de certains traits définitoires de l'appartenance à ce groupe². Et de la même manière que, selon Anttonen, les traditions orales ne sont pas investies d'une qualité nationale « simplement en existant quelque part », une simple différence culturelle existant quelque part ne débouche pas automatiquement, selon Jan-Petter Blom, sur des « identités ethniques » :

« However, although stereotypes and prejudices referring to categorizations of observed cultural differences are frequently held, they are never made directly relevant to the relationships between people with dissimilar backgrounds and ways of life [...]. I shall try to show that the organization of ethnic identities does not depend on cultural diversity *per se*, as generally assumed in anthropology, but rather on the assignment of particular social meanings to a limited set of acts » (1969 : 74).

Si les folkloristes nationalistes ont collecté, parmi le peuple, quelques éléments appelés à devenir significatifs au plan national, une série limitée d'actes serait investie, pour les membres de l'ethnie, d'une signification

2. Il est par ailleurs significatif que les traits culturels censés être librement choisis par les acteurs sociaux pour définir la « nationité » (*kansallisuus* en finnois, terme dérivé de *kansa* [peuple], comme le terme *kansalaisuus*, lequel désigne pour sa part, tel l'anglais *citizenship*, la nationalité politico-juridique) ou l'ethnie, reflètent souvent les traits de l'ascription, qu'ils soient puisés dans un répertoire créé par l'élite cultivée nationaliste ou par les porte-parole de l'ethnie, voire par les ethnologues et folkloristes.

sociale. La théorie de l'ethnicité n'est-elle pas, à l'échelle d'une « ethnie », une réitération du nationalisme dit « culturel », lequel a accompagné la construction de nations telles la Norvège ou la Finlande ? Lorsque la Finlande était une province de la Suède, la différence culturelle qui pouvait séparer cette province du reste du royaume n'était pas « nationalement » pertinente. Ce n'est que recontextualisés dans un antagonisme politique (Finlande/Russie, puis, par rétroaction, Finlande/Suède) que certains « traits culturels » deviennent en effet nationalement pertinents. Parallèlement, les différences culturelles internes à la culture finlandaise subissent un processus d'homogénéisation par leur réduction à quelques traits significatifs institués communs à toute la nation.

En résumé, aussi bien dans le nationalisme culturel propre à des nations comme la Finlande ou la Norvège que dans la théorie de Barth, on observe une homogénéisation synchronique des différences culturelles empiriques, au profit de « valeurs » ou de symboles emblématiques partagés par tous, homogénéisation interne dont le corollaire est la mise en avant d'un antagonisme avec une autre catégorie de même nature³. Ainsi, pour les nationalistes finlandais ou norvégiens, les différences culturelles internes à la « finnitude » ou à la « norvégianité » sont subordonnées aux antagonismes externes Finlande/Suède et Finlande/Russie, ou Norvège/Danemark et Norvège/Suède⁴.

À cette homogénéisation synchronique de la « catégorie ethnique » ou de la « nationité »⁵, s'ajoute une homogénéisation diachronique : pour les nationalistes romantiques, il y a continuité entre les cultures « privées » (« traditionnelles ») et la nationité « publique » (« moderne »), cette dernière étant perçue comme la forme la plus achevée des premières, et non comme leur forme substitutive (contrairement à la perception de

3. *Le Kalevala* (épopée nationale de la Finlande, composée par Elias Lönnrot et publiée en 1835 et 1849) fournit un exemple de ce processus de construction par homogénéisation et antagonisme revendiqué : dans le premier chant de la seconde édition (1849), Elias Lönnrot a utilisé des chants traditionnels de noce contenant des termes de parenté référant à la parentèle d'Ego (le/la marié[e]) ou à celle de ses affins, et contextualisés dans le territoire du village (*kylä*), termes qu'il a recontextualisés avec le « peuple » (*kansa*), des ancêtres et le territoire de Kaleva, remplaçant ainsi un « groupe personnel » par un « groupe de filiation », en l'occurrence un groupe de filiation recouvrant le peuple de Finlande, c'est-à-dire l'ensemble des Finlandais, lecteurs implicites du *Kalevala*. Lönnrot met en outre en représentation, par le biais de métaphores explicitées dans ses annotations, un antagonisme entre le chanteur-narrateur du *Kalevala* et un « pouvoir supérieur d'ascendance étrangère et parlant une langue étrangère », un « pouvoir étranger, en partie suédois, en partie russe » (Keryell 2000, 2010 : 633-688).

4. À propos de la théorie de l'ethnicité, Harald Tambs-Lyche écrit que « La différence ethnique, donc, est une question de choix entre des systèmes de valeurs qui sont, cependant, présentés de telle manière que la différence en elle-même s'en trouve valorisée » (1996 : 169). Or, cela est déjà au cœur des constructions nationales de pays comme la Norvège ou la Finlande.

5. Cf., *supra*, note 2.

l'idéologie républicaine en France)⁶. De la même façon, pour Barth, peu importe la transformation, au cours du temps, du « produit culturel » propre à une catégorie ethnique donnée ; ce qui importe est la relation d'opposition (externe) entre une catégorie ethnique et une autre, qui transcende, si l'on peut dire, le « produit culturel ». Peu importe également l'éventuel changement d'affiliation ethnique d'un individu au cours de son histoire personnelle (similaire au choix rationnel, de la part des nationalistes finlandais de langue suédoise, de finniser leur patronyme et d'adopter le finnois)⁷, pourvu qu'il s'inscrive dans une relation d'opposition donnée.

Lapons, Gitans et Norvégiens

Gitans/Norvégiens

Dans son article « Ethnic and Cultural Differentiation », Jan-Petter Blom (1969), présentant ce qu'il appelle un « cas négatif » par rapport aux autres cas analysés dans l'ouvrage collectif (Barth 1969), fournit un exemple d'homogénéisation interne qui n'est pas sans rappeler l'homogénéisation – faite par les nationalistes – des différences culturelles propres à la nation à construire. En effet, partant de deux cultures empiriquement différentes, en l'occurrence celle des agriculteurs norvégiens de la plaine et celle des agriculteurs de la montagne, il en arrive à la conclusion que l'« homogénéité ethnique » demeure. Ce qui prouve selon lui que l'organisation sociale de l'identité ethnique ne dépend pas de la différence culturelle. Toutefois, et c'est important, il prend comme présupposé de départ l'origine culturelle commune de ces deux populations d'agriculteurs, aujourd'hui culturellement diversifiées à cause d'un environnement écologique différent (les uns vivent dans les montagnes quand les autres sont demeurés dans la plaine) : « Il est par conséquent raisonnable de considérer que toute la population des agriculteurs de la Norvège du Sud – ceux de la montagne comme ceux de la plaine – a une

6. Cette dernière coexiste en fait avec des cultures non « nationisées », qui, le cas échéant, sont nommées « néo-ethnités ». En Finlande ou en Norvège, la dimension « néo-ethnique » des dites « minorités » n'est pas perçue car les membres de ladite « majorité » ont eux-mêmes intégré une représentation archaïsante de leur « nationité », rendant non pertinente la modification du « contenu culturel ».

7. Choix rationnel bien illustré par la formule attribuée au nationaliste finlandais Adolf Ivar Arwidsson au XIX^e siècle : « Nous ne sommes plus suédois, nous ne voulons pas être russes, soyons donc finlandais », et dont le pastiche norvégien pourrait être : « Nous ne sommes plus danois, nous ne voulons pas être suédois, soyons donc norvégiens ». Harald Tambs-Lyche souligne pour sa part que « Les architectes de la nation norvégienne » furent « dans une large mesure, des étrangers d'origine » (1996 : 158).

source culturelle commune » (Blom 1969 : 76-77, ma traduction pour toutes les citations en français de cet ouvrage). Dans un premier temps, Blom suggère que le cas des paysans des montagnes et de la plaine rappelle les « sociétés poly-ethniques », « c'est-à-dire des populations régionales culturellement différenciées dans une interdépendance symbiotique basée sur l'exploitation de différentes niches [écologiques] spécifiques à la campagne » (*Ibid.* : 80). Toutefois, dans un deuxième temps, Blom réfute la validité de la comparaison, invoquant le fait que dans une société « poly-ethnique », les parties en présence mettraient en avant leurs « identités ethniques respectives » et, par conséquent, leurs « différences culturelles », de telle façon que leurs rapports seraient purement impersonnels. Au contraire, les paysans norvégiens, qu'ils soient de la plaine ou de la montagne, « sous-communiquent » la différence culturelle au cours de leur interaction, laquelle ne se distingue pas de celle qui s'opère au niveau local, c'est-à-dire à l'intérieur d'une des deux sous-catégories de paysans. Les paysans de la plaine et des montagnes forment un groupe ethnique homogène, entre autres parce qu'ils partagent les mêmes « valeurs » (*Ibid.*). Blom en conclut que malgré des différences culturelles issues de différences écologiques, l'intention des agriculteurs des montagnes est « de réaliser des idéaux concernant leur mode de vie, qui sont communs aux Norvégiens, ou au moins à toute la population des agriculteurs » (*Ibid.* : 81).

Blom met en contraste l'homogénéité ethnique des paysans norvégiens avec les relations entre les Norvégiens et les « Gitans » (« Gypsies ») ou vagabonds du même type (*Ibid.* : 84). Par « Norvégiens », il faut comprendre les « Norvégiens non Gitans ». Car, en employant le terme « Norvégiens » (et non « les autres Norvégiens »), l'ethnologue exclut implicitement les Gitans de la « norvégianité ». Comme les paysans des montagnes, ces Gitans (« ces pariahs ») « utilisent des niches spécifiques à la campagne et sont ainsi liés à d'autres catégories professionnelles par une dépendance symbiotique » ; mais « contrairement aux paysans des montagnes, ils surcommuniquent leurs particularités culturelles durant le contact » (*Ibid.*). Tout en excluant d'emblée, dans le choix de son vocabulaire, les Gitans du « groupe ethnique » des Norvégiens, Blom conclut de la « surcommunication culturelle » des Gitans face aux Norvégiens qu'il y a bien une frontière ethnique entre les deux groupes. Une phrase telle que « Une interaction entre *des Norvégiens et des membres de ces groupes* est donc construite sur un traitement différentiel dans le cadre d'une claire complémentarité d'identités » (*Ibid.* : 84, c'est moi qui souligne) témoigne de l'utilisation du terme « Norvégien » de telle façon que, coordonné à « ces groupes », il devient exclusif de « ces groupes » : pour Blom, on ne peut

être norvégien (en tout cas pas « ethniquement ») et faire partie d'un groupe de « Gitans »⁸. Blom réitère explicitement la non-norvégianité originelle des « Gitans » en concluant ainsi son article :

« It should therefore be evident that ethnic boundaries do not depend on cultural differences on the level of form, but rather on culture at a more fundamental level, *i.e.* specific codification of these differences into complimentary statuses which differentiate a population into reference groups, *supported by a charter of distinctive origins for each*. The reason for the existence of such organizations must therefore be sought in the social processes which allow an initial and natural fear and suspicion *against strangers* to be systematized into ethnic statuses. These are social categories which provide obligatory standards for judging the behaviour of self and others and which, consequently, organize a whole range of activities into stereotyped clusters of meaning » (*Ibid.*, mes italiques).

Barth, quant à lui, souligne le caractère inassimilable des pariahs – parmi lesquels les Gitans seraient les seuls à constituer véritablement un groupe ethnique « à part entière » car « culturellement étrangers » (in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 238) – puisque, quand ils essaient de se fondre (*to pass*) dans la société globale, c'est en « simulant une autre origine » (*Ibid.*). Et encore, la connotation d'usurpation ou d'imposture rendue en anglais par le verbe « to fake » dans l'original de Barth (« and faking an other origin » [Barth, ed. 1969 : 31]) est quelque peu euphémisée par l'utilisation du verbe « simuler » en français⁹.

Lapons/Norvégiens

Dans la contribution d'Harald Eidheim (« When Ethnic Identity is a Social Stigma », 1969), les Lapons sont, à l'instar des « Gitans » dans l'ana-

8. On retrouve ici la rhétorique qui, en finnois, coordonne les *suomalaiset* (Finlandais et/ou Finnois [c'est-à-dire Finlandais de langue finnoise, le suédois étant l'autre langue nationale]) et les Lapons, les Gitans (*Romanit*), les Juifs, les Tatares ou les Noirs (cf. des exemples dans Keryell 2010 : 37-42 et 175-188).

9. Dans une étude antérieure sur les « Taters » (« a Gypsy-like section of the population of Eastern Norway »), étude à laquelle se réfère Jan-Petter Blom (1969 : 84), Fredrik Barth envisage le *passing* – décrit alors comme une assimilation (« devenir assimilé à la population sédentaire ») – en termes de « mobilité sociale » (1955 : 140-141). À aucun moment il n'utilise les expressions « groupe ethnique », « minorité », « population majoritaire » ou « culture de la population d'accueil » comme dans les pages qu'il consacre aux « minorités » et aux « pariahs » en 1969 (Barth, ed. 1969 : 30-31). En revanche, « passer » pour le Tater implique déjà la nécessité de rompre avec la « vie Tater », notamment en ne remplissant plus ses devoirs vis-à-vis de sa parenté ; il ne peut donc concilier les deux appartenances, celles-ci étant au contraire pour lui une source de conflit et de dilemme. En milieu rural, il est ainsi tiraillé entre, d'une part, « les pressions familiales et l'identification – les parents proches qui viennent en visite, qui s'installent dans la communauté et qui essaient de vous utiliser comme un contact local – » et, d'autre part, « les pressions exercées par les voisins sédentaires et le désir d'être accepté par eux » ; « l'urbanisation et l'assimilation dans les rangs de la main-d'œuvre non qualifiée ou semi-qualifiée » sont à cet égard un moyen de mobilité plus aisé, car « dans un environnement urbain, les pressions familiales sont réduites » (1955 : 141). L'« identification » n'équivaut-elle pas au fait de se faire, certes, repérer comme Tater par sa parenté, mais aussi à celui de se faire reconnaître, par la même occasion, comme « Autre » de l'intérieur par les non-Taters ?

lyse de Blom, envisagés comme un groupe ethnique par rapport aux « Norvégiens ». À plusieurs reprises dans son article, indépendamment des conclusions tirées de son travail de terrain, Eidheim présente la catégorie de « Lapons » comme exclusive de celle de « Norvégiens », cette dernière étant congruente avec la « société norvégienne » :

« My case refers to an area of *mixed Norwegian – Coast Lappish population* inhabiting the fjords and inlets of West-Finnmark, Northern Norway » (*Ibid.* : 40).

« Under the disability of a stigmatized ethnic identity, *members of the Coast Lappish population* in question seek to qualify themselves as *full participants in the Norwegian society*. In order to obtain this membership they have to develop techniques to avoid or tolerate sanctions from *the local Norwegian population*. In the following I hope to be able to show that the behavioural forms which under such constraints are displayed on the stages of everyday life, are organized in distinct spheres of interaction which articulate and maintain *an identity dichotomy* » (*Ibid.*, c'est moi qui souligne ainsi que dans les citations suivantes).

« [...] *the Lappish speaking population* constitutes an 80-90 per cent majority. *The Norwegian part of the population* is engaged in various administrative and social services and in commerce. *Some of these Norwegians* are bilingual, as is *the Lappish population* in general » (*Ibid.* : 40-41).

« As one moves from the interior towards the townships of the fjord and coast area, *the ethnic proportions of the population* are reversed [...]. *Lapps as well as Norwegians* combine farming and fishing with no difference in ecological adaptation *along ethnic lines* » (*Ibid.* : 41).

Eidheim utilise également les termes « Lappishness » et « Norwegianness » comme deux termes exclusifs l'un de l'autre. La « laponité » référerait entre autres, en Norvège, à l'élevage du renne, à la vie nomade, au costume lapon (qui seraient d'ailleurs absents de la zone considérée, c'est-à-dire la côte), ainsi qu'au « type physique » qui serait le seul « visible sign of Lappishness », mais qui, précise Eidheim, demeure un critère peu fiable pour classer les individus (*Ibid.*). Il ajoute toutefois en note :

« In some localities, however, like the fjord community where I lived during most of my field work, there is a certain concentration of what is currently understood to be the Lappish physical type » (*Ibid.* : 56, note 2).

La dichotomie indigène (aussi bien « lapone » que « norvégienne ») *finn/dáža*¹⁰ est partagée implicitement par Eidheim, sous la forme Lapons/Norvégiens, comme il apparaît dans les propos suivants :

« Even when *no Norwegians* are present (the merchant is a *local Lapp*) *people* regard it as appropriate to define the situation as public » (*Ibid.* : 46).

10. « People in the area have a good personal knowledge of each other, and can classify each other very precisely as either Lapp or Norwegian (or *finn* versus *dáža* which are the labels in Norwegian and Lappish respectively) » (Eidheim 1969 : 43).

« Why then, is Per recognized as a Lapp ? To answer this question we must go to the syndrome of signs which the Norwegians look for [...]. 1) He comes from a certain community, which Norwegians call by a name which [...]. 2) He has what is considered to be Lappish physiognomy. 3) He speaks a slightly broken Norwegian » (*Ibid.* : 47).

« Per and a couple of other persons from the area experience the school board meetings as a confrontation with *people of Norwegian identity* » (*Ibid.*).

« What has been said so far about the public sphere of interaction enables us to sum up some of its characteristics. Most conspicuous among these is the fact that interaction in this sphere takes place within the statuses and institutions of *the dominant Norwegian population*. However, it is an overruling axiom that *the local population is made up of two ethnic categories, Lapps and Norwegians* [...]. What perpetuates the axiom of an identity cleavage, then, is the fact that people are able to identify each other as belonging to separate categories on the basis of their performance of any role in the public sphere [...]. Such public encounters *between Coast Lapps and Norwegians* are part of the daily routine in the area » (*Ibid.* : 48).

Eidheim conclut ainsi son article :

« We must bear in mind that it is the general character of local ecology and society which provide the meaningful context in which a Lappish/Norwegian ethnic dichotomy is articulated. The organizational potential of ethnic identities is conditioned by local circumstances. Thus the local context of Reindeer Lapps/marginal Norwegian farmers, which for instance prevails in the southern Lapp districts of Norway, will generate quite other patterns of inter-ethnic relations » (*Ibid.* : 56).

En définitive, que les Lapons soient éleveurs de rennes ou non, et que les « Norvégiens » soient en position marginale ou dominante par rapport aux Lapons dans une localité donnée, la distinction Lapons/Norvégiens est prise comme un présupposé de départ. Nous avons vu que chez Blom, le Gitan n'est pas un Norvégien et que chez Barth, les tentatives du pariah pour « passer » dans la « société plus large » résultent d'une simulation d'origine, sa nouvelle identité n'étant en quelque sorte qu'un faux. Eidheim avance pour sa part que la norvégianité serait exagérément mise en avant par ses informateurs lapons, et on apprendra progressivement qu'elle n'est en fait pas la « vraie » identité ethnique de ces derniers : ce ne serait que par souci d'intégration à la « majorité » qu'ils la mettent en avant. Eidheim mentionne que ses informateurs communiquent avec lui dans le dialecte local norvégien, qu'ils maîtrisent assez bien, mais où l'on entrevoit la structure du lapon. Et cela est vrai même chez les locuteurs qui auraient abandonné la langue lapone (*Ibid.* : 42). Eidheim écrit plus loin que les relations de caractère intime s'opèrent essentiellement dans le cadre de la sphère privée, à savoir entre Lapons ou entre Norvégiens. Toutefois, les Lapons peuvent entretenir des relations typiques de la sphère privée avec des Norvégiens, en particulier, précise-t-il, s'ils ont « une

physionomie norvégienne » (*Ibid.* : 54). Par ailleurs, un Lapon se fera plus facilement passer pour un Norvégien (ou pourra du moins établir des relations particulières « avec des Norvégiens »), s'il quitte la localité dans laquelle il ne peut échapper à son appartenance au groupe ethnique lapon :

« It is implicit in such terms as "district" and "social landscape" that exchange resources are in part conditioned by local knowledge and valuations and to this extent only locally valid. Thus chances to pass can be improved by moving out. If a person has other exchange resources and is willing to settle in a Norwegian community or a town outside his district there are certainly better possibilities to establish and consummate intimate or comprehensive relations with Norwegians » (*Ibid.*).

La « norvégianisation » apparaît donc chez Eidheim comme un processus qui n'est jamais véritablement abouti, puisque le Lapon ne peut se départir totalement de son origine ethnique « non norvégienne ».

Nationalisme, archéologie et raciologie

Selon Harald Tambs-Lyche, en Norvège « sans doute plus que partout ailleurs en Europe, le peuple a adopté l'image romantique que l'élite lui renvoie comme son identité propre » (1996 : 159). Or, cette « image romantique » produit aussi des exclus : ceux qui n'appartiennent pas à la « nationité » majoritaire, elle-même issue de l'homogénéisation de composantes envisagées comme parentes. Car l'homogénéisation du peuple ne recouvre pas toute la population du territoire national. Ainsi, dans des pays comme la Norvège ou la Finlande, les Lapons comme les Gitans ont intériorisé le fait qu'ils n'étaient pas les détenteurs légitimes de la « norvégianité » ou de la « finnitude ». Ils sont par conséquent amenés à s'identifier à une « nationité » ou une « ethnie » séparée.

Les archéologues et ethnologues danois et suédois (la Norvège a été danoise jusqu'en 1814, suédoise jusqu'en 1905) ont notamment contribué, au XIX^e siècle, à l'établissement d'une partition de la population nationale par le biais d'une frontière entre « nous les descendants des Germano-Goths » et « eux les descendants des Aborigènes » : la célèbre théorie danoise, à l'origine de l'archéologie moderne (âge de pierre, âge de bronze et âge de fer) n'est pas seulement une théorie évolutionniste au plan des techniques, elle est aussi une théorie des deux races (race conquise aborigène de l'âge de pierre, race conquérante des âges de bronze et de fer) (Keryell 2010 : 92-137 et 188-242). Et, à l'époque où Anders Retzius exposait à Stockholm, dans un congrès de naturalistes (1842), sa théorie sur les *gentes dolichocephalae* (auxquels appartenaient les « Suédois », descendants des conquérants), et les *gentes brachycephalae* (auxquels appartenaient les « Lapons », descendants des conquis), la Norvège était suédoise. Qu'ils soient locuteurs du lapon, du norvégien, ou encore

« néo-locuteurs » du lapon, autrement dit, que le « produit culturel » soit modifié ou non, les Lapons sont situés et, par l'effet rétroactif de l'ascription, se situent eux-mêmes en deçà de la frontière de la « norvégianité ». Cette frontière n'exclut même pas des catégories pensées comme « non assimilables », par rapport à d'autres qui le seraient, puisque, contrairement au schème raciologique français, où prime la figure de l'unité fusionnelle (Amselle 1996), le schème raciologique scandinave consiste en une séparation originaire des conquérants germano-goths et des Aborigènes, sans aucune fusion ultérieure¹¹.

Finalement, les analyses de Blom, de Barth et d'Eidheim n'aboutissent pas à une réification de la configuration « ethnique » (dans l'acception « non barthienne » du terme) de la population de la Norvège, à savoir la coexistence d'une « majorité » ethniquement « norvégienne » (qui comprend, entre autres, les paysans de la plaine et des montagnes) avec des « minorités » diverses ethniquement non « norvégiennes » ? La majorité ethnique présente certes une certaine hétérogénéité culturelle interne, étant constituée de sous-cultures empiriques (cultures des paysans de la plaine ou des montagnes). Mais cette hétérogénéité constitue une diversité acceptable et acceptée qui reste dans les limites de la « norvégianité ». Même si on accepte la théorie du respect partagé de certaines normes et de certaines valeurs dans la définition d'un groupe ethnique, encore faudrait-il que celles-ci soient analysées au niveau d'un ensemble non préalablement arbitrairement découpé en catégories (Lapons, Gitans, Norvégiens) ou non préalablement ethniquement homogénéisé (comme les Norvégiens de la plaine et de la montagne).

Certes, Barth et son équipe n'ont pas analysé que les groupes ethniques de la Norvège. Mais, même dans un contexte où le chercheur est susceptible d'être moins influencé par les catégories instituées par une idéologie nationale quelconque, ne risque-t-il pas non plus de se contenter d'utiliser les catégories de l'anthropologie culturelle – tout en critiquant cette dernière –, voire celles de la raciologie des siècles passés, ou toute autre catégorie préalablement instituée, et de rechercher après coup les « normes » choisies et partagées qui leur permettent de subsister ? Faisant référence à sa contribution à l'ouvrage collectif, « Pathan Identity and its Maintenance » (Barth 1969), Barth fonde sa démonstration non sur la catégorisation ethnique des acteurs,

« Selon les valeurs fondamentales des Pathans, un Pathan du Sud, venant des régions montagneuses, homogènes et organisées en lignage, ne peut que trouver le comportement des Pathans du Swat si différent, et si répréhensible selon ses propres valeurs, *qu'il en*

11. Schème dans lequel semble du reste s'inscrire la variante nordique contemporaine du « multiculturalisme ».

viendra à déclarer que ses frères du Nord “ne sont plus des Pathans” » (cité in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 209, c’est moi qui souligne).

mais sur ses propres catégorisations qu’il renvoie ensuite aux Pathans :

« Cependant *je suis arrivé*, en expliquant les conditions de vie du Nord, à *faire admettre par les Pathans du Sud* que ceux du Nord étaient bien aussi des Pathans, et même à faire concéder que dans des conditions similaires, selon toute probabilité, ils seraient amenés à se comporter de la même manière » (*Ibid.*, c’est moi qui souligne).

De cette manière, on pourrait tout aussi bien faire admettre à Barth et à ses collègues Blom et Eidheim : « les Lapons sont des Norvégiens comme les Norvégiens d’Oslo, et dans des conditions similaires, selon toute probabilité, vous seriez amenés à vous comporter de la même manière qu’eux. Les Norvégiens et les Lapons forment donc un seul groupe ethnique ». Du reste, pour étayer sa théorie sur les Pathans du Sud et du Nord, laquelle est en porte-à-faux avec la « théorie native » spontanée des Pathans du Sud, Barth se réfère à l’article de Blom sur les agriculteurs des montagnes du centre de la Norvège (bien que dans le cas norvégien, on n’observe pas de déni de « norvégianité » des uns par les autres) :

« Il [Blom] montre comment leur participation et leur auto-évaluation en termes de valeurs générales norvégiennes ont toujours assuré leur reconnaissance au sein du groupe ethnique englobant, en dépit de la structuration caractéristique et hautement déviante de leurs activités, imposée par l’écologie locale » (*Ibid.* : 210).

Mais comment savoir si les agriculteurs des montagnes, à l’instar des Lapons ou des Gitans, ne « simulent » pas une identité norvégienne ? Est-ce leur origine culturelle commune – que Blom déduit des sources archéologiques et historiques décrivant les mouvements de populations entre la plaine et la montagne depuis le XIV^e siècle jusqu’au développement industriel (Blom 1969 : 76-77) –, qui les met à l’abri de tout soupçon ? Toujours est-il que chez Barth (1969), certaines frontières sont mises en avant (Lapons/paysans norvégiens, Gitans/paysans norvégiens) et d’autres jugées non pertinentes (paysans de la plaine/paysans de la montagne ; Pathans du Sud/Pathans du Nord), et ce, indépendamment du « point de vue du natif ».

La Métamorphose de Plozevet... et “When Ethnic Identity is a Social Sigma”

Pour contraster l’idéologie nationale française et l’idéologie nationale norvégienne, proche de celle de la Finlande, je mettrai en regard l’étude

d'Harald Eidheim (1969) discutée plus haut et celle d'Edgar Morin, *La Métamorphose de Plozevet, commune en France* (1984 [1967])¹².

La célèbre étude de Morin (qui s'inscrivait dans un programme multidisciplinaire plus vaste) est basée sur une enquête réalisée en 1965 à Plozevet, commune située dans le Sud-Finistère ; celle d'Eidheim est le résultat d'un travail de terrain de cinq mois effectué, en 1960, dans le fjord du Finnmark de l'Ouest, situé dans le nord de la Norvège.

Les deux terrains, outre qu'ils sont contemporains, sont comparables en ce qu'aussi bien à Plozevet que dans le fjord norvégien, on parlait deux langues (breton/français et lapon/norvégien), et que la « modernité » y faisait son entrée. Sauf que précisément, l'enquête « norvégienne » ne se fait pas sous le sceau des transformations liées à la « modernité », mais sous celui de l'« ethnicité ». Inversement, Edgar Morin, tout en en soulignant la spécificité, intègre Plozevet dans l'ensemble plus vaste de la France :

« Ainsi Plodémet [pseudonyme de Plozevet] n'est pas une commune "moyenne", une mini-*Middle-Town*, une micro-*French-City*, un "mon village" ou "mon clocher" où prendrait corps l'image statistique d'une moyenne nationale et d'un Français moyen. C'est au contraire un cas singulier, excentrique. Le microcosme plodémétien concentre, dans son originale diversité, de multiples problèmes que sa singularité et son excentricité posent de façon radicale.

Le lecteur voit donc ce qui m'a retenu. J'ai tenté de faire une enquête à Plodémet qui soit en même temps une enquête en France, non pas en esquivant, mais en cherchant ce qui fait l'originalité du visage de Plodémet, et en cherchant simultanément à saisir le mouvement qui métamorphose ce visage » (1984 [1967] : 8).

Qui plus est, l'éditeur présente ainsi l'ouvrage de Morin :

« Puis Morin s'enfonce dans "la personnalité" du Plozévien, dont il isole une caractéristique décisive : le fait qu'il se sente tout à la fois partie prenante de sa famille, de son village, de sa commune et de sa bigoudenne (la Bretagne). Comme si son être était sédimenté, constitué de couches successives et d'ampleur progressive. Avec, sur un ultime palier, le dépôt récent de la conscience d'être aussi le membre d'une communauté plus vaste, celle de la République ».

Si le Lapon n'est pas norvégien, l'habitant de Plozevet est donc bien français. La façon d'analyser l'attitude toute particulière face à la propreté, attitude remarquée par les deux chercheurs chez les femmes de Plozevet et celles du fjord – « le complexe de saleté » (Edgar Morin) ou la « craze for cleanliness » (Harald Eidheim) – est significative de l'accent mis chez l'un sur la « transformation » due à la modernité, chez l'autre sur l'« ethnicité » :

« L'intérieur s'oppose alors à l'extérieur sordide et sale. Une brusque horreur de la saleté frappe de répugnance les bouses de l'étable, le purin de la cour, mais aussi les crasses et

12. Edgar Morin précise, dans l'édition de 1984, que « l'édition originale [Fayard 1967] portait en sur-titre "Commune en France" et en titre "La Métamorphose de Plodémet" [pseudonyme de Plozevet] ».

les odeurs ramenées de l'extérieur sur le corps, les mains, et jusque sous les ongles. Toutes ces répugnances se rassemblent, se coagulent en un complexe de saleté, qui traduit l'irruption définitive du nouveau modèle domestique dans la psychologie féminine, et qui va se traduire désormais chez toutes les jeunes filles par une répugnance globale à la condition paysanne.

Pour la paysanne de trente à cinquante ans, le complexe de saleté va devenir le moteur d'une incitation à moderniser la crèche, goudronner la cour, et surtout à introduire dans la maison l'eau courante, non plus seulement pour la vaisselle, mais pour les lessives multipliées et pour la propreté du corps ; épaulées par les jeunes, les femmes demandent toilettes et douche » (*Ibid.* : 230).

« The language of *symbols which bear on an identity cleavage* is rich and finely shaded. I have been able to understand and analyze only the gross forms of these symbols and *their differentiating significance*. It is fairly evident, however, that very few of them may be classified as *contrasting traits with reference to ethnic provenance*, the mother tongue dichotomy (Lapp-Norwegian) being perhaps the only obvious contrast. The language of symbols thus must be understood in a local social context ; we are faced with the difficult task of understanding the local mode of valuation and interpretation of general behaviour expressed in such terms as, for instance, self-sufficiency, coyness, politeness, or *cleanliness* » (Eidheim 1969 : 40, c'est moi qui souligne)

Harald Eidheim mentionne qu'il était perçu tout d'abord comme un voyageur norvégien étrange par les habitants du fjord, et que ces derniers « considéraient qu'il était approprié de montrer de façon ostentatoire [*to show off*] leur norvégianité », et « firent des efforts pour souligner cette qualité » en mettant en valeur, par exemple, leur compétence en technique moderne de pêche ou d'agriculture (*Ibid.* : 42). Parmi les autres signes de « norvégianité » mis en avant par les habitants du fjord, reviennent encore la « propreté » et la possession d'une habitation moderne, les maîtresses de maison en particulier, « éprouv[ant] constamment de la fierté à montrer leurs cuisines équipées » (*Ibid.*), maîtresses de maison, qui, selon Eidheim, avaient ce qui lui semblait « une obsession pour la propreté » (*Ibid.*), capables de parler pendant des heures « de leurs précautions et bonnes habitudes dans l'entretien quotidien de leur maison » (*Ibid.*). Eidheim précise que « dans la théorie locale norvégienne, la saleté est un des vices des Lapons » :

« In addition, they liked to dwell on *their good standard of housing*, and the quality of their stables compared to what they had seen during their evacuation period 1944/45 farther south. (All the buildings in this area were burnt down by the Germans in 1944 and the population evacuated, but the communities were rebuilt and resettled through a governmental aid program after the war). *Housewives constantly took pride in showing their well-furnished kitchens. They also had what to me seemed to be a craze for cleanliness, and entertained me for hours about their precautions and good habits in their daily housekeeping. (In local Norwegian native theory, uncleanness is one of the vices of the Lapps)* » (*Ibid.*, c'est moi qui souligne).

« In my article on guest relationships [Eidheim 1966] I have described how people in this fjord behave towards Nomad Lapps. Displaying their preference for contract relations, *their new and comfortable houses, their cleanliness* and their command of Norwegian, the fjord dwellers very ostentatiously act out a “Norwegian” identity. However, as is understood, the relationships with people whom they themselves classify as *dázat* (Norwegians) show quite another aspect of their situation.

In very general terms one may say that the basis for their dilemma is that in order to achieve the material and social goods they appreciate, and to share the opportunities available in the society, people have to get rid of, or cover up, those social characteristics which Norwegians take as signs of Lappishness » (*Ibid.* : 45, c'est moi qui souligne).

Certes, on peut toujours dire que c'est précisément parce qu'il n'y a pas de « clivage ethnique » entre « Bretons » et « Français » que Morin n'a pas intégré la problématique de l'ethnicité dans l'enquête sur Plozevet, et qu'inversement, c'est parce qu'il y a bien une « ethnicité lapone » (une laponité « ethnique ») qui contraste avec une « ethnicité norvégienne » (une norvégianité « ethnique ») que la problématique de l'ethnicité est centrale dans l'analyse d'Eidheim. Mais la prise en compte de l'ethnicité par les chercheurs dépend-elle de la présence/absence d'un clivage ethnique « objectif », ou est-ce au contraire le choix théorique d'adopter ou non la théorie de l'ethnicité qui amène les chercheurs à postuler ou non, *a priori*, un clivage ethnique, qu'il s'agira, le cas échéant, de mettre à jour en isolant les traits ou symboles pertinents qui « véhiculent un clivage identitaire », qui ont une « signification de différenciation », ou qui réfèrent à la « provenance ethnique » ?

Exercice de réécriture ethnologique

On pourrait faire un « exercice de style » ethnologique : réécrire l'étude de Morin « à la manière d'Eidheim » et celle d'Eidheim « à la manière de Morin ». On aboutirait à quelque chose comme : pour Morin, dans une publication qui pourrait garder le même titre que celle d'Eidheim (1969, « Quand l'identité ethnique est un stigmate social »), les habitants de Plozevet, en adoptant positivement la « modernité » – dont les manifestations seraient associées à la « francité » – essaieraient en fait de *se faire passer pour* des « Français ». Mais ils n'arriveraient pas complètement à cacher leur « bretonnité » (ethnique) (ou « bigoudenéité », puisque nous sommes en pays bigouden), ce qui apparaîtrait dans leurs « confessions » relatives au passé, notamment concernant le port du costume, la langue, les pratiques alimentaires, etc. : en fait, leurs mères ou grands-mères portaient – portent encore – la coiffe, mangeaient – mangent encore – de la bouillie. Certains seraient ennuyés de ne pas parler parfaitement le

français¹³. Les jeunes filles qui s'habillent en pantalon ou les femmes qui essaient de copier les magazines de mode parisiens (« français » ?) essaieraient ainsi de simuler (de se forger) une identité « française », et elles auraient d'ailleurs d'autant plus de chance de réellement se faire passer pour des « Françaises » si elles émigraient vers les grandes villes de la région, ou, mieux, à Paris, où personne ne pourrait « reconnaître » leur véritable « identité ethnique ». En faisant part à Morin de leur aspiration à l'eau courante, aux douches et aux toilettes, et en rejetant la condition paysanne, les femmes de Plozevet, atteintes du « complexe de saleté », selon l'expression de Morin, n'exprimeraient pas avant tout l'aspiration au « confort » qu'apporte la modernité, mais voudraient surtout faire croire à l'enquêteur (« français ») qu'elles sont bien ethniquement françaises, que la saleté associée à la condition paysanne (ou, mieux, « à la condition ethnique bretonne ») ne les concerne pas. Et elles sauraient que la saleté est un des traits que les « Français » associent aux « Bretons ». Les habitants de Plozevet éviteraient de parler breton devant le chercheur « français », non pas parce que le breton est une langue « privée » (Le Dû & Le Berre 1996) mais pour éviter de dévoiler tout « signe de bretonnité » devant un « Français », et ce afin d'éviter toute sanction qui les renverrait à la « non-francité ». Le chercheur retiendrait peut-être aussi le critère de la « physionomie » : rappelons que la Basse-Bretagne est précisément l'espace géographique sur lequel Arthur de Gobineau et Armand de Quatrefages, relayant les théories raciologiques des archéologues et ethnologues scandinaves de leur temps, projetaient les traces physiologiques de l'héritage finnois (terme qui équivalait sous leurs plumes à « lapon ») (Keryell 2010).

Inversement, dans une publication qui pourrait s'intituler « Un fjord en Norvège : la métamorphose du Finnmark de l'ouest », Eidheim se serait intéressé à la façon dont ses habitants accueillent la modernité, modernité qui transcenderait la « laponité » ou la « norvégianité », concepts qui du reste n'apparaîtraient jamais dans l'ouvrage. Les femmes du fjord seraient fières de leurs cuisines équipées car la « modernité » aurait pour elles plus de valeur que l'« ancienne vie », associée surtout à la misère. Elles auraient abandonné le costume lapon de leurs ascendants (dont elles parleraient

13. « Comme on pouvait s'y attendre, mes meilleurs amis parmi les Lapons dans le fjord norvégien commencèrent à ce stade à me faire part de leurs dilemmes identitaires personnels. Cela prenait souvent la forme de confessions : ils étaient après tout une sorte de Lapon. Leurs parents et grands-parents vivaient dans des huttes de tourbe, certains aussi tard que dans les années 1930. Certaines personnes portaient même le costume lapon à cette époque, et l'usage des chaussures laponnes était commun jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Ils étaient embêtés par le fait de ne pas maîtriser complètement le norvégien et par le dépit et le ridicule auxquels ils étaient souvent exposés, pour cela et d'autres raisons, au cours d'interactions avec des Norvégiens sûrs d'eux et arrogants » (Eidheim 1969 : 44, ma traduction).

ouvertement et non sous forme de « confessions » plus ou moins honteuses), quitte à le ressortir dans le cadre de la vie associative ou pour des fêtes folkloriques à l'intention des touristes.

“Lapons”, “Beurs” et théorie de l’ethnicité

Est-ce un hasard si, dans ses possibles applications à la France, la théorie de Barth n'est pas envisagée par les chercheurs français comme un outil théorique pour analyser des catégories comme les « Bretons » ou les « Auvergnats » (alors qu'on rencontre l'opposition « Breton »/« French » sous des plumes étrangères), mais essentiellement des catégories comme celle de « Beurs » ? Si l'objet d'analyse des chercheurs norvégiens – dans leurs études consacrées à la Norvège – coïncide dans une large mesure avec les catégories exclues de la catégorie nationale légitime, l'application de la théorie de l'ethnicité de Barth à la catégorie « Beurs » n'indique-t-elle pas la surdistinction *a priori* de cette catégorie par rapport à la catégorie des autres Français ?

« L'argument de Barth selon lequel les changements catégoriels d'identité ethnique dépendent des chances relatives de succès dans la réalisation d'une identité particulière et des alternatives identitaires disponibles dans la situation considérée, pourrait fournir un nouvel éclairage dans les débats en cours sur *l'intégration des jeunes issus de l'immigration dans la société française*. Le succès relatif des militants islamistes auprès de certains parmi les plus défavorisés de ces jeunes pourrait dans cette perspective être compris comme une façon *d'endosser une identité ethnique avantageuse* plutôt que comme un phénomène d'ordre strictement religieux ou idéologique. Reformuler son identité dans les termes des valeurs centrales de l'Islam peut représenter pour des individus qui, *dans les termes des valeurs de la société française, sont systématiquement voués à l'échec dans leurs performances*, une possibilité d'échapper à une identité stigmatisée d'“immigré” ou de “délinquant”. En endossant une identité de musulman comme identité fondamentale, et en modifiant leurs pratiques pour les rendre congruentes avec cette identité, les individus redéfinissent simultanément l'espace social dans lequel leurs actes et leurs performances sont jugés, les critères en fonction desquels sont portés ces évaluations, et leurs propres chances de réaliser des performances de haut niveau en regard de ces critères » (Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 144-145, note 2, c'est moi qui souligne).

La théorie de l'ethnicité est donc envisagée comme une sorte de compétition sportive, dans laquelle un sportif aura d'autant moins de chances de gagner une compétition qu'il « performe » dans une catégorie élevée (et inversement, comme le dit l'adage, « au royaume des aveugles, le borgne est roi »). Car, en dernier recours, l'« identité française » définie en termes de « valeurs de la société française » est envisagée comme inaccessible pour « les jeunes issus de l'immigration ». Pour réaliser des « performances de haut niveau », il faut qu'ils restent modestes dans leurs aspirations, qu'ils

choisissent l'« identité de musulman » plutôt que l'« identité ethnique » ou l'« identité particulière » qu'est l'« identité française » (même si les auteurs n'utilisent pas cette dernière expression, elle rejaillit pourtant par défaut).

En concevant les « identités ethniques » en termes de redéfinition, par les acteurs sociaux eux-mêmes, des critères en fonction desquels sont évalués leurs actes et leurs performances, la théorie de l'« ethnicité » peut apparaître à première vue comme une théorie « constructiviste » éloignée des catégories dites primordialistes ou essentialistes. Pourtant, tout relatif qu'il soit en apparence, le système n'en reste pas moins fondé sur l'existence de catégories fixes, déterminées par des valeurs précises, telles les « valeurs de la société française ». Qui plus est, et l'exemple de l'« ethnicité lapone » *versus* « ethnicité norvégienne » analysé précédemment est à cet égard révélateur, en dernier ressort, les performances en termes de valeurs auront beau être maximales, la « physionomie » restera toujours un frein éventuel au changement de « catégorie ethnique ».

En mobilisant la théorie de Barth, on n'échappe pas à la configuration « Français “de souche” »/« Jeunes issus de l'immigration », importation hexagonale de l'opposition « Norvégiens »/« Lapons », issue du romantisme national « à l'allemande » conjuguée au schème racial scandinave « Germano-Goths/Aborigènes ». Le label « Norvégien » n'a du reste même pas besoin d'être surqualifié d'un « de souche » tant il va de soi que le « Norvégien » n'est ni « lapon » ni « gitan ». C'est encore le cas particulier des « Beurs » que retient André-Marcel d'Ans dans son compte rendu de l'ouvrage de Poutignat et Streiff-Fenart publié dans la revue *L'Ethnographie* :

« L'analyse de cette notion [l'ethnicité], “omniprésente dans les sciences sociales anglo-saxonnes depuis les années 70”, est particulièrement bienvenue chez nous à l'heure où de nouvelles données sociologiques et politiques rendent impératif que s'abolisse l'ignorance mutuelle dans laquelle se sont habituées à se tenir l'anthropologie sociale et la sociologie des migrations.

Ainsi, un des problèmes urgents qu'il nous appartient d'affronter est ce que Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart désignent comme la “dissonance cognitive” qui s'instaure quand “la société d'accueil continue à traiter comme des étrangers des individus qui se considèrent comme assimilés et que leur groupe d'origine ne reconnaît plus comme faisant partie des siens”. En pareil cas, estiment-ils, “la formation d'une identité positive ‘métisse’ (Beur) peut constituer un moyen de résoudre la dissonance” [Poutignat & Streiff-Fenart 1995 : 163]. Alors, autant que possible, qu'on ne lui oppose pas de mur... » (1996 : 215).

La théorie de Barth serait donc opportune pour les « Beurs » qui sont considérés comme des Autres à la fois par leur « groupe d'origine » et la « société d'accueil ». La création d'un « groupe ethnique beur » aurait ainsi l'avantage de fournir une identité positive à des individus qui se trouvent dans une position identitaire « liminale ». Mais, ce faisant, une frontière

« Beurs/non-Beurs » serait instituée pour toujours, comme elle l'est en Norvège entre les « Norvégiens » et les « Lapons » ou entre les « Norvégiens » et les « Gitans ». Si on applique la théorie de l'ethnicité au rapport « Beur/Français », il faut bien comprendre qu'on accepte forcément un rapport oppositionnel entre ces deux catégories (du type « Lapon *ou* Norvégien »), et non une relation d'inclusion hiérarchique (Norvégien *et* Lapon, Français *et* Breton)¹⁴. Appliquer la théorie de Barth à certaines oppositions catégorielles en France ne reviendrait-il pas à « norvégianiser » la catégorie de « Français » (en faire une « ethnic majority ») et à « laponiser » les catégories auxquelles cette dernière s'opposerait, c'est-à-dire à considérer implicitement la première comme les secondes, selon les termes de Barth, comme des « population sectors » (Barth, ed. 1969 : 17 ; traduit par « segments de populations » in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 217) catégorisés en « catégories statutaires exclusives et impératives »¹⁵, et à instituer une « codification spécifique de ces différences en statuts complémentaires différenciant une population en groupes de référence, soutenue par une charte d'origines distinctives pour chacun » (Blom 1969 : 84, voir *supra*) ; et à pérenniser ces différences ? Autrement

14. Les rapports complexes d'imbrication ne peuvent en effet entrer dans le modèle de Barth (in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 204-205, traduction de Bardolph, Poutignat & Streiff-Fenart). Dans ce modèle, d'une part, les « catégories discrètes », donc séparées, demeurent. D'autre part, même si Barth évoque des « systèmes sociaux plus englobants », ceux-ci consistent en fait uniquement en la juxtaposition de « distinctions ethniques ». Autrement dit, même s'il y a « contact inter-ethnique » et « interdépendance » entre les groupes, il ne peut y avoir de formes englobantes (Amselle 1999 [1985] : 20-48) ou, puisque la langue est souvent un des marqueurs des ethnicités auxquelles est appliquée la théorie de Barth, de composantes enchevêtrées et hiérarchisées des ensembles « institutions-idiomes » (Le Dû & Le Berre 1998 : 14-20 ; Keryell 2010 : 64-69), dans lesquelles un individu peut être à la fois membre d'un ou de plusieurs groupes englobés et membre d'un groupe englobant. Chez Barth, le système social englobant réfère davantage à la réunion de tous les groupes ethniques antagonistes entre eux ; un peu à la manière du concert des nations de Herder. Dans le contexte norvégien ou finlandais, où un Lapon est implicitement un non-« Norvégien » ou un non-« Finlandais », l'absence d'englobement du Lapon dans les Norvégiens ou les Finlandais va de soi. On pourra certes objecter que Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, dans des pages consacrées à l'« élasticité » des frontières ethniques, manipulables par les acteurs (1999 : 173-175), font part des rapports possibles de hiérarchie et d'inclusion entre diverses catégories, puisque les frontières ethniques « s'étendent ou se contractent en fonction de l'échelon d'inclusivité auquel ils [les acteurs] se situent, et de la pertinence, localement située, d'établir la distinction Nous/Eux » (*Ibid.* : 173). Or, dans l'ouvrage de Barth, et dans la plupart des études se revendiquant de l'ethnicité non « primordialiste », il s'agit souvent de simples dichotomies (on est lapon *ou* norvégien, breton *ou* français, etc.). Rappelons encore que pour Barth et Eidheim (1969), l'appartenance des Gitans à la « société plus large » et la mise en avant de la norvégianité par les Lapons ne résultent pas de l'élasticité de la frontière ethnique (autrement dit d'un rapport d'inclusion de la « gitanité » ou de la « laponité » dans les ensembles plus grands de la « société plus large » ou de la « norvégianité »), mais impliquent une simulation d'identité.

15. « Les prérequis organisationnels sont clairement les suivants : tout d'abord, une catégorisation de segments de populations dans des catégories statutaires exclusives et impératives » (Fredrik Barth, cité in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 217 ; cf. aussi Barth, ed. 1969 : 17).

dit, quel que soit le changement des « produits culturels » propres aux « groupes » en présence – en l'occurrence, quelle que soit l'absence ou la présence de différence culturelle entre les « Beurs » et les « Français » –, la frontière demeurerait. Rappelons que la théorie de Barth est fondée sur la permanence de la frontière :

« [...] pour observer ces processus, nous déplaçons le foyer d'investigation en focalisant la recherche sur les frontières ethniques et l'entretien de ces frontières plutôt que sur la constitution interne et l'histoire des groupes considérés séparément » (in Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 205-206).

Cela n'implique-t-il pas que l'antagonisme entre les « groupes » que sépare la frontière est considéré comme immuable, ayant existé de tout temps ? Et que ces groupes sont eux-mêmes immuables, même si leur « contenu » culturel ne l'est pas ?¹⁶ Certes, on peut toujours avancer que peu importe comment ces antagonismes sont arrivés à être ce qu'ils sont (Lapons/Norvégiens, Gitans/Norvégiens, Beurs/Français non beurs), l'important est de constater leur pertinence actuelle et d'analyser comment ces différences catégorielles sont entretenues. Mais ce faisant, le chercheur ne risque-t-il pas d'accréditer scientifiquement, et d'inscrire dans la longue durée, un antagonisme construit par le nationalisme, voire par les théories raciales des siècles passés ?

Pour parodier encore le nationaliste finlandais Arwidsson (*supra*, note 7), la théorie de l'ethnicité appliquée aux « Beurs » pourrait légitimer le slogan suivant : « Nous ne sommes plus algériens (ou autres), nous ne deviendrons jamais français, soyons donc beurs »¹⁷. Et irrémédiablement instituer les

16. En donnant la primauté à la permanence de la frontière aux dépens de la continuité culturelle, la théorie de l'ethnicité fait « comme si » la frontière avait toujours été présente chez les individus appartenant aux « groupes » concernés, faisant ainsi l'impasse sur les changements de frontières au cours de l'histoire ou sur l'existence de rapports complexes de hiérarchie, qui, plutôt que des dichotomies pures et simples, articulent les différentes catégories en question. On arrive ainsi à l'aporie qui voudrait qu'un paysan bretonnant ne sera pas considéré comme « breton » parce qu'il se considère (aussi) comme « français » et, ne s'identifiant pas à une « ethnicité bretonne », sera dépourvu d'« identité ethnique », quelles que soient par ailleurs sa participation et son identification à des catégories sociales et politiques locales bretonnes (cf., par exemple, Patrick Le Guirriec [1988 et 1994]), lesquelles participent à la classification de soi et d'autrui telle que la définit Claude Karnoouh dans son étude sur l'espace rural lorrain (sans que cet auteur n'ait besoin de se référer à Barth) : « classer, ordonner, organiser l'espace naturel et social, ou, si l'on préfère, les cercles de l'appartenance sociale, débouche inévitablement sur la codification des rapports qui régissent les groupes et leurs membres » (1972 : 114), ou encore à des catégories linguistiques définies par opposition au parler des autres (cf. le concept de « badume », in Jean Le Dù & Yves Le Berre [1996 : 15-17]), autant d'éléments qui devraient pourtant invalider l'image d'un état de « léthargie ethnique » précédant le « réveil identitaire » par les « activistes de l'ethnicité bretonne ».

17. Certes, la différence entre les nationalistes finlandais du XIX^e siècle et les « Beurs » d'aujourd'hui réside en ce que les premiers ne *voulaient* pas devenir russes, alors que les seconds ne peuvent pas devenir « français », dans le sens où l'identité qu'ils revendiquent ne leur est pas « accordée » par les « Français ».

« Beurs » comme une catégorie à jamais différente et séparée des autres Français (« des Français », pourrait-on probablement écrire dans le cadre d'une transposition à la France de la théorie de Barth).

On a pu se gausser de Melville Herskovits (1958 [1941]) qui affirmait que les esclaves africains auraient réussi à préserver une partie de leur culture africaine malgré leur déportation en Amérique et leur mise en servitude, affirmation présentée comme un frein à l'assimilation des Noirs en Amérique. Est-il plus propice, pour résoudre des problèmes relevant de la sociologie des migrations (puisque c'est sur ce terrain que le rôle positif de la théorie de l'ethnicité est envisagé dans les passages cités plus haut), d'ériger scientifiquement une frontière immuable, subjective et performative, entre « eux » et « nous », en l'occurrence – et paradoxalement – entre « des individus qui se considèrent comme assimilés » et le reste des Français ? Le partage éventuel des « valeurs françaises » – puisque le partage de « valeurs » communes est au cœur de la théorie de Barth – par les individus en question (ceux « qui se considèrent comme assimilés ») serait-il alors ravalé, comme c'est le cas pour les « performances » des Gitans ou des Lapons de Norvège des années 1960, au rang de « simulations » ?¹⁸ Si l'inversion par Herskovits du *Myth of the Negro Past* – mythe selon lequel le Noir américain serait dépourvu de passé, contrairement aux Américains d'origine irlandaise ou italienne qui eux, seraient dotés d'un passé (européen) –, par le fait qu'elle postule des traces de « survivances » africaines dans la culture des Noirs américains, « enferme » lesdits Noirs américains dans leur « africanité », inversement, la théorie de l'ethnicité, malgré l'absence de « survivances culturelles » ou d'une quelconque continuité du « produit culturel », n'enferme-t-elle pas

18. Il n'est pas sans intérêt de constater que, d'un côté, on a des individus qui se revendiquent français ou norvégiens, mais qui sont malgré cela assignés par les ethnologues ou sociologues comme devant appartenir soit à une catégorie identitaire « métisse » salvatrice, soit à des simulateurs d'identité ; et que, de l'autre côté, on a des individus qui, à la charnière des XX^e et XXI^e siècles se revendiquent bretons ou lapons (*saames*) bien que leur culture « objective » soit une « néo-culture » coupée de la culture « traditionnelle », « rurale » – quel que soit le qualificatif adopté ici – bretonne ou lapone, mais qui, puisque précisément le « produit culturel » n'importe plus, et que seul importe désormais le fait de s'affirmer par exemple « breton » par opposition à « français », ont la légitimité, eux, d'être ce qu'ils revendiquent. Alors qu'on souligne que les Beurs ne sont reconnus comme « co-ethniques » ni par leur « catégorie d'origine » ni par la « société d'accueil », en revanche, les intellectuels fennomanes suédophones du XIX^e siècle, les néobretonnants de langue première française, ou encore les membres de certaines ONG influentes dans les institutions de l'Union européenne, autoproclamées représentantes des « communautés ethniques autochtones » d'Europe (Keryell 2010 : 402-440) *peuvent* « choisir leur peuple », sans que soit érigée en obstacle à leur choix identitaire la « dissonance cognitive » qui les sépare pourtant, au plan de l'appartenance, des membres de leur catégorie ethnique de référence. Contrairement aux Gitans ou aux Lapons de la Norvège des années 1960, eux ne sont pas accusés de « simuler » une identité. Contrairement aux « Beurs », ils ne sont pas non plus assignés à une identité « métisse ».

finalement les individus dans des configurations conflictuelles immuables, parfois au mépris de l'absence même, chez les intéressés, d'une perception conflictuelle entre « nous » et « eux » ? Certes, dans l'introduction de leur ouvrage, Poutignat et Streiff-Fenart précisent que :

« Théoriser l'ethnicité, cela ne revient pas à fonder le pluralisme ethnique comme modèle d'organisation socio-politique, mais à examiner les modalités selon lesquelles une vision du monde "ethnique" est rendue pertinente pour les acteurs » (1999 : 17).

Les auteurs – après avoir mis en avant le « décalage croissant entre les catégories juridiques de "Français" et "Étrangers", les seules légitimes dans les classifications officielles, et les catégories opérantes dans les rapports sociaux » (*Ibid.* : 16) – avaient auparavant mis en garde leurs lecteurs :

« Encore faut-il ne pas prendre les mots pour les choses, en l'occurrence des termes comme "Maghrébins" ou "Beurs", pour les groupes qu'ils désignent, mais *analyser ces processus de désignation et d'attribution d'identités* comme constitutifs du phénomène qu'on se propose d'étudier » (*Ibid.*).

Pourtant, force est de constater que chez les auteurs scandinaves (Barth, ed. 1969), les nominations comme « Lapons » et « Norvégiens » n'étaient pas analysées. Elles sont à prendre au « premier degré ».

Ethnicité et analyse du racisme

Dans la perspective d'une comparaison des cas français et norvégien, on peut signaler que la théorie de l'« ethnicité » est adaptée à la tradition intellectuelle française : la théorie de Barth est mobilisée au service de l'universalisme, en cela qu'elle permet de débusquer l'instrumentalisation d'une catégorisation ethnique, considérée comme raciste.

L'exemple d'un incident entre un contrôleur de bus et un passager noir, étudiant de nationalité burkinabé, est éclairant (Poutignat & Streiff-Fenart 1999 : 185-188). Le récit de cette interaction entre l'étudiant burkinabé et le contrôleur « français » intervient dans des pages consacrées à la notion de « saillance » ou « mise en relief » (*Ibid.* : 182-188). Or, dans tous les exemples américains cités par Poutignat et Streiff-Fenart pour illustrer le terme de « saillance », il s'agit d'« acteurs » qui choisissent ou manipulent, selon le moment et les interactions, les identités ethniques disponibles (ainsi de « certains Porto-Ricains hautement américanisés » qui « peuvent par exemple se réclamer de leur identité raciale pour bénéficier des programmes réservés aux Noirs dans le cadre de l'*Affirmative Action*, ou dans d'autres circonstances mettre l'accent sur leur culture latine en exagérant leur accent espagnol » [*Ibid.* : 184]). L'ethnicité pouvant ainsi être « mise en relief à travers tous les signes visibles (comportementaux, vestimentaires, etc.) qui peuvent être mobilisés et sélectionnés pour typifier

un groupe social ou utilisés pour présenter un Moi ethnique spécifique » (*Ibid.* : 183). Pourtant, dans l'exemple niçois de Poutignat et Streiff-Fenart, il ne s'agit pas de la présentation d'un « Moi ethnique » par l'étudiant, mais bien celle d'un « Toi ethnique » créée par le contrôleur : « la stratégie d'*alter-casting* développée par le contrôleur joue sur la disponibilité d'un stéréotype du "Cap-Verdien" comme figure de l'étranger que tout un chacun connaît à Nice » (*Ibid.* : 187). Cette construction d'un « Toi ethnique » étant jugée par les auteurs comme ayant un « caractère d'insulte raciste » (*Ibid.*).

Alors que l'étudiant, au contraire, fait tout pour se tenir à l'écart de toute présentation d'un « Moi ethnique », « [tentant] de situer la scène dans le cadre d'un conflit d'interprétation de la règle administrative » (*Ibid.* : 186), le recours à l'« ethnicité » par le contrôleur (« Vous vous croyez au cap Vert ») (*Ibid.* : 185) est présenté comme illégitime, puisque le contexte dans lequel est produit cet énoncé est celui d'un problème purement administratif entre un usager et un employé des transports publics, et la raison se trouve du côté du passager qui met en avant non pas son ethnicité mais sa qualité de passager. Barth, Eidheim ou Blom, voient, eux, dans l'opposition Lapon/Norvégien ou Gitan/Norvégien, une frontière intrinsèque, quasi naturelle. Si leur théorie rejette le « primordialisme » des catégories culturelles, elle instaure en revanche des frontières primordiales. Chez Poutignat et Streiff-Fenart, l'« ethnicité » est à prendre au « second degré ». Les frontières sociales mobilisées par le contrôleur de bus sont pour eux des frontières construites à partir de stéréotypes, et fonctionnent à partir de catégories auxquelles certains acteurs sont « censé[s] pouvoir s'identifier », catégories, qui plus est, mises entre guillemets. Ils parlent de « conflits » « susceptibles d'être ethnicisés » (*Ibid.* : 186), la notion d'ethnisation étant elle-même éclairante. Alors que l'étudiant essaie de maintenir la « ligne de clivage [non ethnique] entre usagers et agents de l'administration » (*Ibid.* : 188),

« En rendant saillante la dimension ethnique du conflit, le contrôleur vise à redéfinir le clivage entre *in-group* et *out-group* sur la base d'une opposition catégorielle entre les Africains (les Noirs, les étrangers), et les "Français" ou les "Niçois" catégories auxquelles est censée pouvoir s'identifier la majorité du public » (*Ibid.*).

Chez les chercheurs norvégiens (Barth, ed. 1969), l'opposition catégorielle entre les Lapons et les Norvégiens ou les Gitans et les Norvégiens (sans guillemets) est une opposition à prendre au premier degré. Quand Poutignat et Streiff-Fenart mettent « Français » et « Niçois » entre guillemets, ils s'adressent à un lecteur implicite, qui, comme eux, sait que les catégorisations « Français de souche »/« Étrangers », « Niçois autochtones » ou « d'origine »/Niçois « d'adoption », sont des catégories du sens commun

– précisément partagées par le contrôleur –, mais avec lesquelles il convient de prendre ses distances. En revanche, ce qui vaut pour le contexte français, ne vaut pas forcément, semble-t-il, dans un autre contexte. Pourquoi considérer l’opposition Norvégiens/Lapons comme allant de soi ? Il est en effet remarquable, que tout en mettant « Français » et « Niçois » entre guillemets, Poutignat et Streiff-Fenart ne s’embarrassent plus de guillemets quand il s’agit de parler des « Norvégiens », des « Lapons », de la « population lapone », et de rapporter l’analyse d’Eidheim, laquelle « montre comment dans la sphère d’interaction publique, Norvégiens et Lapons coopèrent, les premiers selon une norme de tact, les seconds selon une stratégie de dissimulation du stigmate, pour minimiser l’importance des identités ethniques » (*Ibid.* : 129-130).

*Université de Helsinki
Centre de langues, Helsinki (Finlande)
gaela.keryell@helsinki.fi*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: théorie de l’ethnité/*ethnicity theory* – Fredrik Barth – Jan-Petter Blom – Harald Edheim – Norvège/*Norway* – Finlande/*Finland* – Lapons/*Lapps* – raciologie scandinave/*scandinavian raciology* – nationalisme/*nationalism*.

Amselle, Jean-Loup

1996 *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Paris, Aubier.

1999 [1985] « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in Jean-Loup Amselle & Elikia M'Bokolo, eds, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, (« La Découverte-poches. Sciences humaines et sociales ») : 11-48.

Ans, André-Marcel, d'

1996 « Compte rendu de Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Suivi de Fredrik Barth, *Les Groupes ethniques et leurs frontières, L'Ethnographie* 119 (1) : 213-215.

Anttonen, Pertti J.

1994 « Nationalism, Ethnicity, and the Making of Antiquities as a Strategy in Cultural Representation », *Suomen Antropologi* 1994/1 : 19-42.

Barth, Fredrik

1955 « The Social Organization of a Pariah Group in Norway », *Norveg* 5 : 125-144.

1969 « Pathan Identity and its Maintenance », in F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries...* : 117-134.

Barth, Fredrik, ed.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo, Universitetsforlaget / London, George Allen & Unwin.

Blom, Jan-Petter

1969 « Ethnic and Cultural Differentiation », in F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries...* : 74-85.

Eidheim, Harald

1966 « Lappish Guest Relationships under Conditions of Cultural Change », *American Anthropologist* 68 (2) : 426-437.

1969 « When Ethnic Identity is a Social Stigma », in F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries...* : 39-57.

Herskovits, Melville J.

1958 [1941] *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press.

Karnoouh, Claude

1972 « L'étranger ou le faux inconnu : essai sur la définition spatiale d'autrui dans un village lorrain », *Ethnologie française* 1-2 : 107-122.

Keryell, Gaëla

2000 « The Kalevala, Suku, Kansa, and the Finnish Nation », *Suomen Antropologi* 2000/4 : 14-36.

2010 *Locuteurs citoyens et locuteurs parents. Étude contrastive de l'appartenance nationale en France et en Finlande*. Brest, Université de Brest, thèse de doctorat.

Le Dù, Jean & Yves Le Berre

1996 « Parité et disparité : sphère publique et sphère privée de la parole », *La Bretagne linguistique* 10 : 7-25.

1998 « Y a-t-il une exception sociolinguistique française ? », *La Bretagne linguistique* 12 : 11-26.

Le Guirriec, Patrick

1988 *Paysans, parents, partisans dans les Monts d'Arrée*. Brasparts, Beltan.

1994 *Le Pouvoir en campagne. Formes locales du politique en Bretagne*. Rennes, Apogée.

Morin, Edgar

1984 [1967] *La Métamorphose de Plozevet, commune en France*. Paris, Fayard.

Poutignat, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart
1999 [1995] *Théories de l'ethnicité*, suivi de
Fredrik Barth, *Les Groupes ethniques et leurs
frontières*. Traduit par Jacqueline Bardolph,
Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-
Fenart. Paris, Presses universitaires de France
(« Le sociologue »).

Tambs-Lyche, Harald
1996 « Choisir son pays, choisir
son peuple : remarques sur la genèse
norvégienne d'une théorie de l'ethnicité »,
in Daniel Fabre, ed., *L'Europe entre cultures
et nations*. Paris, Éd. de la MSH, Mission
du patrimoine ethnologique : 157-173.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Gaëla Keryell, “Lapons” ou “Norvégiens” :
de l'influence du nationalisme culturel et de la
raciologie scandinave sur la théorie barthienne
de l'ethnicité. — L'auteur se propose d'analy-
ser la théorie de l'ethnicité de Fredrik Barth
(1969) en la recontextualisant dans l'idéolo-
gie nationale norvégienne, laquelle est issue,
comme celle de la Finlande, de la conju-
gaison d'une identification performative
avec une catégorie politico-culturelle oppo-
sée à une autre, et des théories racialistes nor-
diques du XIX^e siècle (lesquelles donnent lieu
à la représentation d'un ensemble national
constitué par la coexistence sans fusion
d'une « majorité ethnique » et de « minorités
ethniques »), et s'interrogera sur l'ambiguïté
d'une importation en France d'une telle
théorie qui méconnaît toute catégorisation
en référence à un ensemble hiérarchisé (être
breton *et* français), pour ne reconnaître que
des oppositions conflictuelles immuables
(être lapon ou norvégien, gitan ou norvé-
gien, breton *ou* français, beur *ou* français).

Gaëla Keryell, “Lapps” or “Norwegians”: *On
the Influence of Cultural Nationalism and
Scandinavian Raciology on Barth's Theory of
Ethnicity*. — The author proposes to analyse
Fredrik Barth's theory of ethnicity (1969) by
recontextualising it within the framework of
Norwegian national ideology, whose origin
derives, as well as that of Finland, from the
association of a performative identification
with a cultural-political category opposed to
another, and northern racist theories of the
19th century (which lead to the representa-
tion of a national entity constituted by the
coexistence, without merging, of an « ethnic
majority » and « ethnic minorities »), and will
ponder on the ambiguity of importing such
a theory into France, when it ignores any
categorization referring to a hierarchized
whole (to be Breton *and* French) and reco-
gnizes only conflictual and permanent oppo-
sitions (to be Lapp *or* Norwegian, Gypsy
or Norwegian, Breton *or* French, « Beur » *or*
French).