Sur 10 000 ou 50 ans ?

L'histoire d'une tribu iranienne par un ethnologue et une incitation à l'ethnographie au long cours

Carole Ferret

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31791>

DOI : 10.4000/lhomme.31791

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2018

Pagination : 169-188

ISBN : 978-2-7132-2734-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Carole Ferret, « Sur 10 000 ou 50 ans ? », *L'Homme* [En ligne], 226 | 2018, mis en ligne le 20 juin 2018, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31791> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.31791>

Sur 10 000 ou 50 ans ?

L'histoire d'une tribu iranienne par un ethnologue
et une incitation à l'ethnographie au long cours

Carole Ferret

TANTÔT MENACÉE de disparition (Comaroff 2010), l'anthropologie sociale est sans cesse en quête de positionnement disciplinaire parmi les sciences humaines ou les sciences sociales. Ces deux dernières expressions ne sont pas synonymes et ce n'est pas sans raison que d'aucuns distinguent deux courants dans l'anthropologie française actuelle, la concevant plutôt comme une science sociale, aux côtés de la sociologie et de l'histoire, ou plutôt comme une science de l'homme se rapprochant des sciences naturelles, notamment par le truchement des études cognitives (Macdonald 2008 : 623 ; L'Estoile 2012 : 5 ; Fabiani 2014). Une option récemment défendue dans cette revue (Bocquet-Appel, Formoso & Stépanoff 2017) est de prôner le développement d'une « anthropologie générale », visant à étudier l'évolution tant biologique que sociale des êtres humains, en l'associant à l'anthropologie biologique et à la préhistoire, qui font partie de la même section du Centre national des universités (CNU). Une autre option est d'arrimer solidement la discipline dans les sciences sociales, en entérinant le divorce consommé de longue date avec son homonyme biologique, dont elle ne partage que le nom, source de confusion. Pour ce faire, il conviendrait aujourd'hui de la renommer plus modestement *ethnologie* (Herrenschmidt 2010), non seulement pour éviter tout malentendu, mais aussi pour la préserver du dévoiement – tout un chacun se disant anthropologue –, et par crainte de mal étreindre à trop vouloir embrasser.

À propos de Jean-Pierre Digard, *Une épopée tribale en Iran, des origines à la République islamique. Les Bakhtyâri*, Paris, CNRS Éd., 2015 (« Bibliothèque de l'anthropologie »).

À PROPOS

Dans le champ des sciences sociales, cette ethnologie a désormais perdu son pré carré exotique, mais elle entend se distinguer par une approche micro, qualitative et une pratique du terrain de longue durée, dont elle n'a pourtant pas l'apanage¹. L'essentiel pour elle n'est cependant pas de se différencier à tout prix de la sociologie et de l'histoire, ni de s'affermir au contact des sciences dites dures, ni de renforcer sa cohérence interne par des reprises, entre confrères, des mêmes thématiques, des sujets et des théories du moment, ou par une focalisation géographique sur quelques terrains canoniques², dans un conformisme inquiétant, mais de savoir composer avec les méthodes et les apports de diverses disciplines, faisant feu de tout bois pour mener une recherche originale, rigoureuse et bien étayée.

Parmi ses sœurs de prédilection, dans la fratrie des sciences sociales, outre la sociologie, proche concurrente et pour ainsi dire jumelle tant les différences qui les séparent sont de circonstance et ne se réduisent pas à l'opposition qualitatif *versus* quantitatif (Weber 2012 ; Dodier 2012)³, l'ethnologie ne peut se passer de son aînée, l'histoire. Elle le reconnaît volontiers désormais, après avoir été accusée d'enfermer ses objets dans un éternel présent ethnographique (Fabian 2006 [1983] ; Bazin 2000 : 50, 56-57 ; Terray 2010 : 530). Non seulement l'ethnologue utilise des matériaux historiques et recueille des témoignages à partir desquels construire ou compléter l'histoire de groupes peu étudiés, mais la longueur de sa carrière peut aussi parfois lui permettre, par des retours sur un même terrain durant plusieurs décennies, voire par une enquête continue, de bâtir l'histoire d'une petite société à partir de données de première main, à l'échelle de la moyenne durée, le temps d'une vie de chercheur⁴.

Est-ce à cette entreprise que s'est attelé l'ethnologue Jean-Pierre Digard dans son ouvrage *Une épopée tribale en Iran, des origines à la République islamique. Les Bakhtyâri* ? Plus de trente ans après la parution de *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran* (1981), ici résumé dans le chapitre I qui présente un « instantané » de la vie des Bakhtyâri dans les années 1969-1975, il y

1. L'ouvrage sur l'*Enquête de terrain* dirigé par Daniel Céfai (2003), composé de traductions d'auteurs classiques anglo-saxons, agrémenté d'introductions et d'une abondante postface, met en évidence les ponts existant entre sociologie et anthropologie.

2. Une cartographie des études ethnologiques reste à faire, qui révélerait vraisemblablement une focalisation sur un nombre limité de lieux géographiques et une succession de vagues thématiques.

3. À propos de *L'Universalisme ou le pari de la raison* de Gérard Lenclud (2013), qui présente un trilogie entre anthropologie, histoire et psychologie, Bruno Karsenti propose de développer « un rapport plus étroit et approfondi à la sociologie » (2016 : 261), rappelant à raison que l'ethnologie-anthropologie est une science sociale (cf. aussi Fabiani 2014).

4. À la différence des monographies représentatives du « genre ethnographique », inventé dans les années 1920 et 1930, et qui sont des « produits synchroniques d'une activité de recherche de courte durée » (Clifford 2003 : 272).

retrace l'histoire de la tribu Bakhtyâri⁵ en Iran, de ses origines jusqu'à nos jours. Cet auteur, désormais directeur de recherche émérite au CNRS, a en effet consacré aux Bakhtyâri la moitié de sa carrière⁶.

L'ouvrage est construit en huit chapitres suivant, hormis le premier donc, une progression chronologique. Il est illustré par des cartes et des photographies, doté d'annexes présentant l'organigramme de la tribu et la généalogie des grands *khân*, d'une chronologie détaillée (allant de 7600 av. J.-C. à 2014), d'un précieux glossaire, d'un index des noms propres, d'une bibliographie quasi exhaustive sur les Bakhtyâri en fin de volume, à laquelle il faut ajouter de nombreuses autres références présentes dans les notes de bas de page. Le lecteur néophyte peine à retenir les noms de personnes, particulièrement longs (dont la formation est expliquée pp. 10-11)⁷, mais chaque chapitre s'achève par une synthèse remarquable de clarté, qui aide à s'orienter dans le dédale des faits et des événements décrits.

Les aléas de l'histoire Bakhtyâri... et les leçons qu'en tire un ethnologue

Les Bakhtyâri forment une tribu du sud-ouest de l'Iran qui comptait entre 600 000 et 700 000 membres en 1969⁸, parlant une langue iranienne non écrite, le *lori*. L'apparition de la tribu Bakhtyâri est décrite comme le résultat d'un long processus d'ethnogenèse ayant débuté au Néolithique, avec d'abord l'émergence d'un genre de vie fondé sur le pastoralisme nomade dans les montagnes du Zâgros central, suivi par la « tribalisation » à partir du xiv^e siècle. Celle-ci a consisté en la formation d'un système lignager segmentaire fait d'unités emboîtées, dirigées par des chefs, depuis les aînés des lignages jusqu'aux *khân* (chefs de rang supérieur et propriétaires fonciers) et au *bag* (titre honorifique) de la tribu, eux-mêmes nommés ou confirmés dans leurs fonctions par le chah et détenteurs de privilèges économiques et sociaux.

5. Comme Jean-Pierre Digard dans le livre, nous écrirons toujours « Bakhtyâri » dans une forme invariable et avec une majuscule, même lorsque le mot est employé comme adjectif.

6. Cf., pages 27-30, la liste de ses séjours de terrain entre 1965 et 2005, soit durant quarante ans, mais de façon discontinue après la révolution islamique de 1979.

7. Le choix de la transcription, où sont soulignées deux lettres correspondant à un seul phonème, conformément au système adopté par l'*Encyclopédie de l'Islam* (Leiden, Brill, 1919-1938 pour la 1^{re} édition), ne facilite pas la tâche : très peu de mots sont francisés (c'est le cas de « chah », sauf dans les noms propres où il est écrit « Shâh », mais pas celui de « *khân* », notamment).

8. Les chiffres actuels ne sont pas donnés, mais tournent autour de 1 % de la population iranienne, estimée à près de 83 millions de personnes.

Au XIX^e siècle, une série de guerres dites « constituantes »⁹ sur fond de rivalités entre les branches Ilkhâni, Hâji-Ilkhâni et Ilbagi, attisées et exploitées par l'État persan, conduisit à une centralisation du pouvoir par les *khân* jusqu'à la nomination, en 1867, d'un chef suprême de la tribu (*ilkhân*), qui dépendait lui-même du chah. La tribu connut son apogée au début du XX^e siècle, lorsqu'elle formait un véritable État dans l'État et participait à un « jeu à trois » (grands *khân* Bakhtyâri/État central/Britanniques), notamment pour l'exploitation des ressources pétrolières, ou encore pour la construction et la concession de la *Bakhtyâri road* ou « route Lynch »¹⁰. Ce jeu, joint aux revendications politiques portées par d'autres groupes, dont les Âzarbâyjânaï, aboutit à une révolution constitutionnaliste entre 1906 et 1909, puis à une brève domination politique du pays par les Bakhtyâri de 1909 à 1913.

Ayant pris le pouvoir après la Première Guerre mondiale et été proclamé empereur de Perse, Rezâ Shâh (1925-1941) mena, dans les années 1930, une politique de modernisation du pays, qui éprouva triplement les Bakhtyâri par la sédentarisation forcée, la détribalisation (arrestation et exécution des *khân*) et la déculturation. Pendant la Seconde Guerre mondiale, puis sous le gouvernement du Premier ministre Mosaddeq (1951-1953), les Bakhtyâri retrouvèrent un certain poids politique en Iran. Mais, dans le cadre de son programme de réformes au nom du développement économique et social du pays, Mohammed Reza Shâh (1941-1979) imposa une nouvelle politique de sédentarisation des nomades, indirecte cette fois, qui constitua un des volets de la « Révolution blanche », lancée en 1963 et accompagnée d'une répression sévère à l'égard des tribus. Après la révolution islamique de 1979, le pouvoir iranien adopta une position *a priori* moins défavorable aux tribus et certains jeunes Bakhtyâri eurent l'occasion de s'illustrer lors de la guerre Iran-Irak (1980-1988). Néanmoins Jean-Pierre Digard constate que, de fait, trente ans de République islamique ont davantage altéré le nomadisme Bakhtyâri que les politiques actives de sédentarisation menées sous les chahs (p. 258). Après avoir dressé un bilan de la situation actuelle du pastoralisme nomade Bakhtyâri, menacé par la dégradation des pâturages et l'urbanisation, le livre s'achève sur quelques propositions pour l'avenir.

De l'enchevêtrement d'événements mouvementés, liés à des conflits tant externes (avec l'État iranien et les puissances étrangères) qu'internes à la tribu

9. Ainsi qualifiées par l'auteur, car chacun de ces conflits internes entraîna une modification des unités de la tribu (p. 115).

10. Aménagée par les Britanniques à la fin du XIX^e siècle et reliant Ispahan à Shushhtar à travers le sud du territoire Bakhtyâri, cette route fut ainsi nommée en référence à la Lynch Brothers' Persian Transport Company.

Bakhtyâri (entre *khân* et *lor*, les simples nomades, qui forment deux classes sociales antagonistes ; puis, parmi les premiers, entre Ilkhâni et Hâji-Ilkhâni – après l'éviction de la troisième branche –, ainsi qu'entre *khân* seniors et cadets), l'auteur dégage quelques grandes tendances sur le temps long. Sur le plan économique, ces éleveurs des montagnes du Zâgros ont développé une forme de nomadisme vertical, se déplaçant entre hivernage dans les plaines et les piémonts, et estivage dans les alpages. Ce système nomade Bakhtyâri se distingue, en outre, par une saturation inhabituelle du milieu, ainsi que par une répartition du foncier entre de vastes espaces collectifs de pâtures et des terres agricoles privatives. Sur le plan sociopolitique, l'organisation sociale lignagère segmentaire se combine avec une chefferie centralisée et hiérarchisée. Les deux volets de cette histoire tribale, économique d'une part, sociopolitique d'autre part, sont évidemment liés, car les caractéristiques du système nomade Bakhtyâri imposent que les nomadisations printanières et automnales soient organisées par une instance dirigeante coordonnant les déplacements et réglant les litiges, afin de réussir à faire passer quelque 200 000 nomades et leurs 2 millions de têtes de bétail (chiffres de 1970) par une dizaine de cols et des chemins dangereusement escarpés de haute montagne¹¹.

De la tribu

C'est donc bien une « épopée tribale » que Jean-Pierre Digard entend décrire dans cet ouvrage, le substantif devant se comprendre dans son sens dérivé, ni littéral ni littéraire. Quant au concept de tribu, il a été vivement contesté en raison, non seulement de son lien avec un évolutionnisme suranné, mais surtout de sa définition trop large et trop peu distinctive (Godelier 1973). Nombre d'ethnologues, en particulier spécialistes de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, l'ont néanmoins conservé (dont Bonte 1987 et 2001 ; ainsi qu'ici Digard – et même Godelier 2010), se justifiant moins par la théorie que par les faits, qui semblent l'imposer, et plus précisément par la présence de termes vernaculaires lui correspondant : dans ce cas, le mot *il* qui, outre la tribu, peut aussi désigner ses segments à différents niveaux (Digard 1987 : 20)¹². Sans nécessairement disparaître dans les États modernes comme on le concevait naguère, les tribus s'y insèrent et forment des entités « semi-autonomes » (Ben Hounet 2010). Reconnu,

11. Cf. les images impressionnantes du film documentaire *Grass. A Nation's Battle for Life*, tournées par les Américains Merian C. Cooper et Ernest B. Schoedsack, en 1924.

12. Cette polysémie, signalée dans l'article de 1987, n'est pas traitée dans le présent livre. Il aurait pourtant été intéressant, me semble-t-il, de l'exploiter afin de mieux saisir la conception que les Bakhtyâri se font de leur(s) propre(s) tribu(s).

le flou de la notion de tribu n'est pas totalement dissipé dans ce livre-ci par Jean-Pierre Digard, qui la définit comme l'association d'une organisation sociale segmentaire, d'un territoire commun, d'une économie fondée sur l'élevage extensif et d'une activité guerrière, mais qui, pour le décompte des populations tribales, paraît simplement assimiler tribalisme et nomadisme (pp. 14-15, voir aussi p. 280¹³).

Dans ce contexte iranien qui a inspiré au célèbre ethnologue norvégien, Fredrik Barth, disparu en janvier 2016, une définition des groupes ethniques par leurs frontières subjectives, résultant d'interactions avec les autres groupes et provoquant leur instabilité (Barth, ed. 1969), le tableau brossé ici de la tribu Bakhtyâri étonne par son homogénéité. La question de la multiplicité des identités n'est pas vraiment traitée. Sans même adopter une position purement constructiviste, on se demande si, pour les Bakhtyâri, l'appartenance tribale¹⁴ est plus déterminée que l'appartenance ethnique, comment les deux s'articulent et comment elles se composent avec les autres marqueurs identitaires. L'auteur insiste surtout sur les jeux de structures internes à la tribu et sur ses relations ambivalentes avec les autorités de l'État. Il souligne que la tribu n'est pas une réalité immuable, ni une entité autarcique (p. 280). On aimerait cependant en apprendre davantage sur les rapports des Bakhtyâri avec les autres tribus¹⁵, dans les deux sens du terme : les relations sociales que ces tribus entretiennent, comme les éléments de comparaison que l'ethnologue peut établir entre elles. Quoi qu'il en soit, les analyses de cet ouvrage confirment que les systèmes lignagers segmentaires peuvent coexister avec (voire favoriser) des stratifications socio-économiques accentuées, de fortes hiérarchies politiques et des institutions étatiques.

13. La note 6 (p. 14) précise bien que tous les membres de cette tribu ne sont pas nomades, mais elle n'explique pas comment identifier et compter la population tribale, qui ne coïncide pas non plus avec les groupes ethnolinguistiques (p. 16).

14. Qui, selon Maurice Godelier (2001 : 11), outre l'identité culturelle et linguistique, procure « terre, femme et pain » en raison de la solidarité qui unit ses membres.

15. Par exemple, avec les Bâseri étudiés par Barth en 1961, autres nomades des montagnes du Sud-Ouest iranien, dans le Fârs. En outre, si l'on s'essaie à transférer à la tribu le programme proposé par Barth (1995 [1969] : 205) pour l'étude des groupes ethniques (« Tout d'abord, nous accordons une importance fondamentale au fait que les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus [...]. En second lieu [...] nous essayons d'explorer les différents processus qui semblent être impliqués dans la genèse et le maintien des groupes ethniques »), l'approche générative est bien présente ici, mais pas le troisième point, qui consiste à déplacer 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 » (*Ibid.* : 205-206).

Reprenant, à quelques nuances près (note 98, p. 174), l'argumentation de son article de 1987, Jean-Pierre Digard décrit avec clarté le fonctionnement original du système des *baste*, issu de la rivalité Ilkhâni/Hâji-Ilkhâni et qui divise la tribu en deux réseaux solidaires, des chefs Ilkhâni pour l'un, des chefs Hâji-Ilkhâni pour l'autre (p. 174). Les *baste* n'entraînent pas une scission nette de la tribu en deux moitiés, car cette division s'insère à l'intérieur même des lignages et des familles : le fils aîné entre généralement dans le réseau de son père et le cadet dans le réseau adverse, mais de telle manière qu'un parfait équilibre est toujours respecté entre les deux réseaux au sein de chaque unité lignagère, si bien que l'adhésion au *baste* n'est jamais libre. Ce factionnalisme très particulier, qui s'introduit « à l'intérieur de la filiation pour mieux la contredire » (p. 285), permet de maintenir l'intégrité de la tribu, d'empêcher à la fois que le pouvoir n'échappe aux deux branches aînées de la famille des « grands *khân* » et que l'une ne l'emporte sur l'autre.

Ce respect de l'équilibre des forces est également à l'œuvre dans le principe du *qânon-kam-zur* (ou *qânun-e kamzur*), « loi du [plus] faible », qui, dans un conflit, oblige à prendre parti pour un groupe isolé face à un adversaire supérieur en nombre, indépendamment des proximités généalogiques, tout en venant contrebalancer un autre principe de solidarité, liant cette fois des segments proches, appelé *khin-chu*, « sang du bâton » (p. 43). Mieux que ne l'auraient fait les plus habiles politiciens, plus efficacement et plus subtilement, les grands *khân* se seraient donc ingéniés, selon l'auteur (p. 284), à forger des règles et des institutions sociales qui, malgré leurs contradictions ou plutôt grâce à elles, servaient leurs propres intérêts.

Des maisons pour résoudre les contradictions ?

Afin de mieux comprendre les paradoxes de l'organisation sociale Bakhtyâri, Jean-Pierre Digard invoque une nouvelle fois (pp. 286-290, cf. aussi Digard 1987 : 43-46) le concept de « maison », que Claude Lévi-Strauss avait proposé pour résoudre les contradictions auxquelles s'était confronté Boas pour analyser la société kwakiutl : entre modes de filiation, entre filiation et résidence, entre endogamie et exogamie, entre élection et transmission héréditaire du pouvoir (Lévi-Strauss 1979 : 141-164, pour la première manière, et 1983 : 1224 ; voir aussi les analyses de Godelier 2013 : 197-225 et de Haddad 2014). Dans une lettre adressée à Jean-Pierre Digard, datée du 15 mai 1987, Claude Lévi-Strauss saluait son « bel article », précisant que « C'est la première fois, il me semble, qu'on vérifie sur une société concrète et armée des données de l'expérience, les inférences hasardeuses que

j'avais tirées d'une réflexion sur la littérature ethnographique», et appelant à une reconstruction des réseaux d'alliance Bakhtyâri pour «parachever la démonstration»¹⁶. Depuis, cette notion de «maison» a été très souvent reprise, dans divers contextes et sous diverses définitions. Aussi est-il à craindre qu'elle ne devienne, en raison de son succès, une notion fourre-tout applicable en maintes circonstances (Hamberger 2010 : 8), panacée dialectique pour ethnologues plongés dans la perplexité face aux tendances apparemment incompatibles des sociétés qu'ils étudient. Certes, Jean-Pierre Digard s'appuie ici sur plusieurs arguments : l'utilisation du langage de la parenté et du modèle segmentaire pour justifier la domination des *khân*¹⁷, le recours à des règles contradictoires, l'alternance de mariages exogamiques et endogamiques chez les grands *khân*, ou les hésitations entre les modes de désignation des chefs. Néanmoins, pour être totalement convaincante, la démonstration mériterait d'être davantage étayée (Bonte 2001 : 55, note 38), en l'absence d'un terme vernaculaire correspondant (Waterson 1995 : 255, note 2), qui plus est chez des nomades, où cet usage de la «maison» ne va pas de soi¹⁸.

Si le fonctionnement de la société Bakhtyâri peut, par certains aspects, rappeler celui des sociétés à «maison», on se demande ce qui précisément, chez les Bakhtyâri, correspond à cette «personne morale [...] détentrice d'un domaine [...] qui se perpétue»¹⁹. La question de la transmission du patrimoine, cruciale dans la définition de la maison donnée par Lévi-Strauss, et plus encore dans les travaux d'anthropologie historique traitant de la

16. Je remercie Jean-Pierre Digard de m'avoir communiqué ce courrier. Cf. également Pierre Lamaison & Claude Lévi-Strauss (1987 : 38).

17. Autrement dit «travestir toutes sortes de manœuvres socio-politiques sous les oripeaux de la parenté» (Lévi-Strauss 1979 : 173). Cette image a été critiquée par Maurice Godelier (2013 : 210), pour qui elle ressemble à une vulgate marxiste de la hiérarchie entre infrastructure et superstructure. Elle manifeste l'idée, erronée à ses yeux mais défendue par Claude Lévi-Strauss, d'une hégémonie absolue, dans certaines sociétés, des rapports de parenté sur les rapports politico-religieux. Dans ce même chapitre consacré au concept de «maison» chez Lévi-Strauss, Godelier conteste également la réduction de l'événement à la contingence, avant d'appeler lui aussi à une collaboration entre histoire et ethnologie, par le biais d'une typologie des événements selon qu'ils sont récurrents ou non, prévisibles ou pas, qu'ils affectent les individus seuls ou les structures de la société (*Ibid.* : 217).

18. Non que des nomades ne puissent avoir de maison, mais les constructions fixes, en dur, ne sont pas valorisées. Ainsi Jean-Pierre Digard précise-t-il que les nouveaux villageois, forcés de se sédentariser dans les années 1930, «se désignaient eux-mêmes comme *takhte qâpu*, expression qui signifie en turc du Fârs, "porte en planche de bois" et, par extension, "gens dont les portes de maison sont faites de bois, c'est-à-dire ceux qui sont obligés de vivre enfermés dans des maisons"» (p. 198, citant la thèse de M. Rouholamini).

19. L'article «Maison», rédigé par Claude Lévi-Strauss dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, donne la définition suivante : «La maison est 1) une personne morale, 2) détentrice d'un domaine 3) composé à la fois de biens matériels et immatériels, et qui 4) se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, 5) tenue pour légitime à la condition que cette continuité puisse se traduire dans le langage de la parenté ou de l'alliance, ou 6) le plus souvent les deux ensemble» (in Bonte & Izard 1991 : 435).

maison paysanne ou de la maison nobiliaire, s'efface ici devant les enjeux du pouvoir politique. Présentant une revue de ces travaux, Elie Haddad souligne que la notion de « maison » a justement été « l'un des cœurs des rapports entre histoire et anthropologie de la parenté durant les trente dernières années » (2014 : 110). Cependant, la définition de la « maison » retenue ici pour les Bakhtyâri a peu à voir avec le système à maison décrit par Georges Augustins, où, dans les Pyrénées par exemple, le compromis entre principe de résidence et principe de parenté tourne absolument à l'avantage du premier (1989 : 72-73)²⁰. Par ailleurs, Jean-Pierre Digard ne tient pas compte des réinterprétations récentes du concept, par des anthropologues qui entendent rendre à la maison son sens littéral, architectural et spatial (Carsten & Hugh-Jones 1995 ; Hamberger 2010).

Histoire et ethnologie : variations d'une composition disciplinaire

Jean-Pierre Digard plaide d'emblée pour une association de l'ethnologie et de l'histoire (pp. 27 *sqq.*, puis pp. 281-282), appel qui n'est sans doute pas nouveau²¹ mais fort bienvenu, et on ne peut que souscrire à ce plaidoyer. Certes, l'anthropologie historique a surtout été pratiquée par des historiens et les anthropologues français rechignent à se ranger sous la bannière des sciences historiques²² – comme l'est, par exemple, l'ethnographie russe et soviétique –, cependant, aucun d'entre eux ne conteste l'historicité des sociétés qui les occupent, ni la nécessité d'étudier leur histoire.

Cette association de l'ethnologie et de l'histoire est plus ou moins difficile à réaliser, en fonction des sources d'informations disponibles pour chaque société. En effet, le temps est révolu où l'on pensait que les deux disciplines différaient par leur objet : contemporain pour l'une, passé pour l'autre ; voire même, vie quotidienne *versus* hauts faits (Lévi-Strauss 1983 : 1217), ou encore structure *versus* événement. En réalité, et même si cette différence

20. Pour une étude plus récente, cf. par exemple Anne Sourdriil & Georges Augustins (2011).

21. Entre histoire, sociologie et ethnologie, il n'y a rien de plus qu'une « distinction rhétorique », selon Paul Veyne (1994, au sujet de Passeron 1990). À propos des rapports entre histoire et ethnologie, cf., entre autres, la table ronde retranscrite dans Philippe Minard *et al.* (2002), ou encore : Michel Naepels (2010) ; Jean-Pierre Albert (2010) ; Étienne Anheim (2012). De son côté, Emmanuel Terray décrit « l'effacement progressif de la frontière entre histoire et anthropologie » depuis 1960, tout en expliquant que, dans ce rapprochement, anthropologues et historiens se déplacent dans des directions contraires, les premiers de Mauss à Thucydide et les seconds de Thucydide à Mauss, sans qu'il soit certain qu'ils se rejoignent à mi-parcours, dépassant leurs « dialogues de sourds à front renversé » (1990 : 68-69).

22. Charles Macdonald (2008 : 618) évoque leur émoi, provoqué en 2005 par un projet de réforme de la Section 38 du CNRS, celle de l'anthropologie sociale, qui aurait entraîné son contrôle par des historiens.

n'est pas absolue²³, c'est bien davantage par la nature de leurs sources qu'histoire et ethnologie se distinguent²⁴ : des documents écrits pour la première, des entretiens avec des informateurs et des observations pour la seconde, car l'ethnographe jouit de ce rare privilège de produire lui-même sa propre documentation (Naepels in Minard *et al.* 2002 : 106 ; Olivier de Sardan 1995 ; Herrenschmidt 2010 : 13). Cette spécificité de méthode, liée à la nature ethnographique des données et aux interactions directes, notamment d'interlocution, entre un chercheur et des informateurs, devient même une spécificité d'objet scientifique selon Emmanuel Terray, pour qui l'anthropologue « a pour objet propre l'interaction qui se noue entre sa subjectivité et le groupe qu'il analyse » (1990 : 70).

Or, l'étude des sociétés sans écriture, tels les Bakhtyâri, se heurte à l'hétérogénéité des sources, de natures diverses et principalement allogènes pour ce qui est du passé²⁵. C'est pourquoi la composition de l'ethnologie et de l'histoire ne s'avère pas pleinement réussie dans ce livre, donnant parfois le sentiment d'une juxtaposition. Ainsi, le choix de placer en début d'ouvrage, en dehors du déroulement chronologique qui commence ensuite dans l'Antiquité, un chapitre introductif sur la technologie culturelle (on dirait « culture matérielle » si l'auteur n'avait pas, à raison, critiqué cette expression) Bakhtyâri entre 1969 et 1975, en y employant en outre des verbes au présent²⁶, donne une impression d'atemporalité. Quand il est écrit que les techniques de fabrication des teintures pour la laine ont « *désormais* disparu de la tribu » (p. 71, c'est moi qui souligne), le lecteur ignore si

23. Étienne Anheim considère, certes, qu'histoire et anthropologie se répartissent entre terrain et archives, épreuves obligées pour devenir membre de sa corporation respective (2012 : 408) et dont le discours sur le « retour » (au terrain ou aux archives), dans les années 1990, correspond à un repli sur l'identité du métier (*Ibid.* : 402). Mais il constate aussi que « les deux disciplines semblent parfois en situation chiasmatisque. Les anthropologues se sont mis à penser leur critique documentaire du terrain en intégrant l'horizon des archives écrites [...] tandis que les historiens ont pu être tentés de penser leurs archives comme un "terrain", au sens expérimental » (*Ibid.* : 407).

24. Examinant les « oppositions introuvables » entre les deux disciplines (niveaux de scientificité, modèles d'intelligibilité, domaines d'étude, objets privilégiés, documentations), dont il récuse successivement la capacité à différencier essentiellement l'anthropologie de l'histoire, Gérard Lenclud objecte qu'une « différence de documentation ne saurait légitimer à elle seule une discontinuité épistémique », que « l'histoire ne se situe pas davantage du côté du "tout écrit" que l'ethnologue ne camperait sur le versant du "tout oral" », et qu'il est impossible d'atteindre directement la réalité des choses sans classement et qualification préalable, sur le terrain comme dans les archives (1987, voir aussi 2013 : 25-68). Néanmoins, au-delà de cette distinction entre oral et écrit, la contiguïté spatio-temporelle entre chercheurs et informateurs, et les interactions « directes » qui en résultent sont bien une spécificité constituante de l'ethnologie – si ce n'est absolue, du moins la plus ferme.

25. Un autre choix peut être fait, celui de l'ethnohistoire, à partir de l'étude des traditions orales (par exemple, Bensa & Goromido 2005), mais ce n'est pas la démarche adoptée ici par Jean-Pierre Digard, qui s'appuie principalement sur des travaux d'historiens (p. 31).

26. La situation des années 1990-2014 (pp. 259-265) est décrite, comme le reste du livre, au passé simple et le présent ne revient que dans la fin de la dernière partie, traitant des « Spécificités Bakhtyâri », et dans la conclusion.

l'adverbe se réfère aux années 1970 ou aux années 2010. On aurait aimé avoir plus de détails sur les transformations de ces techniques au ^{xxi}e siècle et, plus largement, sur l'évolution de la société *Bakhtyâri* telle que l'auteur a pu l'observer.

Si Jean-Pierre Digard revendique l'héritage de Fernand Braudel (pp. 273-274), la longue durée n'empêche pas cette histoire tribale d'être événementielle, faite de luttes pour le pouvoir, d'attaques et de représailles, de conclusions et de ruptures d'alliances, d'assassinats politiques, d'escarmouches et de complots, de résistance et de répression. L'auteur s'en explique par la nature des sources :

« [S]i l'histoire de cette "tribalisation" du Zâgros central semble n'avoir été qu'une suite ininterrompue de combats de chefs, c'est parce que le peuple n'a pas d'archives et que la mémoire collective ne retient que les actes et les acteurs les plus marquants » (pp. 275-276, voir aussi p. 142).

Il est vrai que, dans cet ouvrage, les *khân* sont bien plus présents que les *lor*, étrangement effacés. Par exemple, le moment distingué par l'auteur comme celui de « l'apogée de la tribu » correspond exclusivement au faîte du pouvoir politique des grands *khân*, sans qu'on sache si cette période se détache également sur les plans économique et social pour les simples nomades qui composent l'essentiel de la tribu.

Dans cette mesure, l'ouvrage répond pleinement au programme dessiné par Claude Lévi-Strauss en 1983 :

« Pendant une première phase, l'ethnologie s'est limitée au plus facile en privilégiant pour son étude des petites sociétés dont les rapports de parenté constituent essentiellement l'armature [...]. Et quand l'ethnologie se risquait à aborder des sociétés plus volumineuses et plus complexes, elle se bornait à considérer des plages relativement abritées, que les bouleversements de l'histoire ont ignorées ou contournées. Le temps est venu pour l'ethnologie de s'attaquer aux turbulences [...] pour étendre et développer cette prospection des niveaux d'ordre qu'elle considère toujours comme sa mission. Pour ce faire, l'ethnologie se tourne à nouveau vers l'histoire : non plus seulement cette histoire dite "nouvelle" à la naissance de laquelle elle a peut-être contribué, mais l'histoire la plus traditionaliste et qu'on dit parfois périmée : ensevelie dans les chroniques dynastiques, les traités généalogiques, les mémoires et autres écrits consacrés aux affaires des grandes familles » (1983 : 1231).

À l'opposé de l'anthropologie historique, cette histoire alors « nouvelle » inspirée par l'ethnologie, il s'agit donc de revenir aux événements politiques pour y déceler des régularités au-delà de leurs incohérences. De la part des ethnologues, cela suppose de s'aider « des méthodes et des connaissances des historiens », et de « réhabiliter jusqu'à la plus "petite histoire" » (*Ibid.*). Cette approche ne consiste pas non plus à repérer dans ces multiples faits

« autant d'indices d'un régime historique différent », ainsi que l'interprétait François Hartog (1983 : 1261), soucieux de déceler des régimes d'historicité à partir de la lecture de Marshall Sahlins, car cela correspond à une autre démarche, d'ordre historiographique cette fois, s'apparentant à une métahistoire analysant les conceptions culturelles de l'histoire. Mais elle vise, au plus près des faits (en l'occurrence des alliances matrimoniales dans diverses sociétés complexes), à faire ressortir une « forme » en débrouillant les « stratégies individuelles enchevêtrées », pour reprendre les mots de Lévi-Strauss.

C'est bien dans cette perspective que s'inscrit ce livre-ci. Cependant, entre l'exposé touffu des événements et leur interprétation, remarquablement synthétique, le lecteur a parfois l'impression qu'il manque un niveau d'analyse intermédiaire dans la montée en généralité, tant la tribu semble finalement, en dépit des apparences, fonctionner de façon extraordinairement cohérente (pp. 280-285, voir aussi pp. 174-177). Tout se passe encore comme si l'anthropologie avait monopolisé toute tentative de théorie, en en privant l'histoire, vouée à la chronique des puissants et à l'arbitraire de la contingence. Et le lecteur ne peut s'empêcher de regretter que l'auteur n'ait pas davantage exploité sa longue fréquentation de ce terrain pour dresser un tableau plus complet de l'évolution de la société Bakhtyâri sur le dernier demi-siècle, au-delà du bilan présenté sur la situation actuelle du pastoralisme.

Pouvait-on envisager une composition plus intégrée et plus harmonieuse de l'ethnologie et de l'histoire compte tenu des matériaux disponibles sur les Bakhtyâri ? Quoi qu'il en soit, Jean-Pierre Digard a su les réunir à partir d'une abondante documentation, amassée durant plusieurs décennies, et cet ouvrage présente au lecteur un panorama à la fois riche et synthétique, qui brasse une immense quantité d'informations pour en dégager les traits saillants sur le long terme, lui donnant accès à une histoire méconnue et lui fournissant des clés pour la comprendre. À l'heure où les relations entre l'Iran et les États occidentaux connaissent une évolution favorable²⁷, ces derniers ne voient communément de ce pays que les facettes urbaines²⁸, taillées par des mollahs et des artistes, ainsi qu'une présidence tantôt extravagante, mais à présent modérée. L'Iran rural reste ignoré. Et les figures Bakhtyâri retenues par la mémoire populaire ne sont assurément pas les mêmes ici

27. Au moment de la publication de ce livre, en 2015, et de la première rédaction de cet « À Propos », en 2016.

28. Christian Bromberger, autre grand ethnologue français spécialiste de l'Iran, a néanmoins publié *Un autre Iran* (2013), ouvrage consacré au Gilân, une province tout autre de l'Iran, au climat et aux activités bien différents de ceux du Zâgros central.

que là-bas, comme le montrent les destins opposés de Shâpur Bakhtyâr²⁹ et de Ja'far Qoli Rostami³⁰, le *khân* des villes et le *khân* des champs, connu l'un en Occident, l'autre dans son pays. Par cet ouvrage, Jean-Pierre Digard contribue à combler ces lacunes. Il ne nous offre pas tant ici l'histoire d'une tribu iranienne durant cinquante ans, telle qu'il l'a fréquentée en ethnologue, qu'il ne renoue avec l'un des multiples projets d'association entre les deux disciplines, puisant dans l'histoire événementielle des puissants sur plusieurs siècles. Entre 10 000 et 50 ans, c'est bien le premier choix, celui de la plus longue durée, qui est privilégié.

Pour une ethnographie au long cours

L'autre voie reste ouverte et mériterait d'être explorée de façon plus systématique. Pour écrire l'histoire en ethnologue, pour une association des deux disciplines qui relèverait plus de la fusion que de la collaboration, ne serait-il pas souhaitable d'exploiter à plein les possibilités du terrain sur la moyenne durée – que sa fréquentation soit continue ou discontinue ?

Dans ce dernier cas, on parlera de « retour sur le terrain », thème qui n'est pas nouveau, mais dont la richesse heuristique n'a pas été pleinement perçue dans cette perspective d'une composition des deux disciplines. Il ne s'agit pas d'une revisite du « même » terrain par un autre ethnographe, qui approfondit ou remet en cause les observations et les interprétations de son aîné (tel Derek Freeman chez les Samoans de Margaret Mead)³¹, mais de retours *par le même* ethnologue sur un terrain changeant et changé. En effet, en voyant au plus près les modifications des modes de vie de ses informateurs et de leurs enfants, parfois sur plusieurs générations, l'ethnologue bénéficie d'un accès privilégié, d'une fenêtre incomparable sur l'évolution d'un monde. Quand bien même cette fenêtre ne serait qu'un « trou de souris » (Lenclud 2013 : 47), c'est un poste d'observation et de participation inégalé. De là, l'ethnologue compare non pas plusieurs sociétés, comme dans le deuxième étage, ethnologique, de la triade ethnographie-ethnologie-anthropologie, ou dans l'ethnographie « multisite » actuellement en faveur (Marcus 1995), mais les mêmes personnes, les mêmes familles et les mêmes groupes, à différents moments de leur histoire, voire à différentes époques, de part et d'autre

29. Shâpur Bakhtyâr (1914-1991), opposant au régime de Mohammed Reza Shâh et éphémère Premier ministre (du 31 décembre 1978 au 11 février 1979), s'exila en France, où il avait fait ses études, en avril 1979, pour y mener la résistance contre la République islamique de l'âyatollah Khomeyni, avant d'être assassiné en août 1991.

30. Ja'far Qoli Rostami (1922-2003), leader tribal et guerrier engagé contre la politique de détribalisation de Mohammed Reza Shâh.

31. Sur les limites du retour sur le terrain par autrui comme critique des sources, cf. Alain Testart (2009).

de grandes fractures historiques. L'ethnographe au long cours est le mieux armé pour enrichir ses données, approfondir et nuancer ses analyses, pour exercer sa sérendipité. Il peut mener une étude longitudinale des âges de la vie, car il voit grandir et vieillir ses informateurs (tel Clyde Kluckhohn chez les Navajo), mais aussi scruter le changement social³², en observant de près ses manifestations et en éprouvant ses effets.

La richesse et l'opportunité de cette fenêtre ethnographique sur l'histoire sont encore plus évidentes pour les ethnologues qui ont vu leur terrain se métamorphoser sous leurs yeux, car appartenant à un monde ayant connu des bouleversements politiques et économiques majeurs³³. Caroline Humphrey, de retour en 1996 dans un kolkhoze du district de Barguzin en Bouriatie, près de trente ans après sa première étude des années 1967 et 1974-1975 (publiée en 1983), intitule la nouvelle édition augmentée de sa monographie *Marx Went Away – But Karl Stay Behind* (1998), inspirée par une pancarte démantibulée à l'entrée du village et illustrant, par cette antithèse, les ruptures et les continuités de la transition postsoviétique. Son ouvrage souffre cependant du même défaut que celui de Jean-Pierre Digard, dans la mesure où les chapitres traitant de l'avant et de l'après sont juxtaposés. Lorsque Digard évoque brièvement ses deux derniers séjours à l'estivage, chez Ja'far Qoli Rostami – le deuxième s'étant déroulé en 2005, après la mort de ce grand chef Bakhtyâri –, le lecteur aurait souhaité en savoir davantage, et une description plus circonstanciée de ces *situations* n'aurait rien eu d'anecdotique. Après cette «épopée tribale», il est donc à espérer que l'auteur se livrera prochainement à une «ethnographie longue», à laquelle invite incidemment ce livre-ci.

Il est vrai que quelques obstacles se dressent contre la mise en œuvre d'une telle ethnographie au long cours : les séjours sur le terrain raccourcissent souvent (quand ils ne disparaissent pas) au fur et à mesure de l'avancée de la carrière des ethnologues, et leur productivité peut aussi paradoxalement diminuer en raison d'une familiarité accrue entre chercheurs et informateurs, qui fait baisser la vigilance et la curiosité de part et d'autre (Agar

32. G. Kingsley Garbett affirmait même : «I consider the restudy to be the only way that the processes of social change can be studied satisfactorily» (1967 : 116, cf. aussi Leopold Pospisil in Foster *et al.* 1979 : 140). Prônant la normalisation de cette technique d'enquête, qu'il distinguait non seulement de l'ethnohistoire, mais aussi de la reproduction de la même enquête à l'identique (*replication study*) ou de l'enquête synchronique duelle (*dual synchronic study*), il préconisait un délai maximal de 10-15 ans entre les études de terrain, pas nécessairement menées par les mêmes personnes. Sans adopter un modèle théorique (Garbett 1967 : 122) ni un cadre méthodologique aussi rigides, nous pouvons retenir sa volonté d'explicitation et de valorisation de l'ethnographie longue.

33. Ici, la révolution islamique pour Jean-Pierre Digard, qui fut en Iran avant et après ; ailleurs, la disparition du bloc soviétique ; et, quasiment partout, la globalisation, qui peut ainsi être vue «d'en bas» par une ethnographie villageoise, cf. par exemple Olivier Herrenschmidt (2010 : 14).

1986: 22). Sans être une innovation³⁴, ni l'unique solution susceptible de concilier ethnographie et histoire en toutes circonstances, elle mérite d'être sérieusement mise en avant. Les propos d'Emmanuel Terray cités *supra* sur la spécificité disciplinaire de l'anthropologie se poursuivent par ces mots non moins significatifs: «C'est de cette interaction [entre la subjectivité de l'ethnographe observant et la communauté vivante observée] et de ses transformations que l'enquête rend compte» (1990: 70, c'est moi qui souligne). Ainsi, par ces transformations, l'ethnographie prend la mesure de l'histoire.

À la suite ou, plus exactement, aux côtés de l'anthropologie historique, héritière de l'école des Annales qui s'intéresse aux habitudes et aux mentalités (Burguière 1999), de l'ethnohistoire, qui se nourrit de récits oraux (Vansina 1961) et adopte la «vision des vaincus» (Wachtel 1967), et de la microhistoire, fondée sur des études de cas circonscrits à partir de séries documentaires individualisées autour d'un patronyme non élitare (Ginzburg & Poni 1981), comme celui des Chiesa, père et fils, dans le Piémont italien du xvii^e siècle (Levi 1985), certains ethnologues sont, après des années de carrière, suffisamment armés pour pratiquer avec bonheur une histoire bâtie sur des sources de première main, à partir de leur terrain ethnographique de plusieurs décennies, soit une très longue durée pour l'ethnologie, mais seulement une moyenne pour l'historien. Étendre et conforter ainsi l'ethnologie dans le temps permettraient de rompre avec l'anhistoricité de l'anthropologie, sans remettre en cause la centralité de l'enquête de terrain³⁵ propre à la discipline. Il n'y a aucune raison de s'interdire d'autres sources, mais simplement une nécessité de reconnaître que le terrain lui-même est historique et une opportunité de tirer profit de sa moyenne durée.

Non seulement «multiplier les enquêtes sur une longue période dans une même zone» révèle, «sous l'obscur densité de la quotidienneté, des séquences temporelles qui permettent d'avancer qu'un ensemble d'informations correspond à un état du monde social à telle époque» (Bensa 2006:

34. Le recueil *Long-Term Field Research in Social Anthropology* (Foster *et al.* 1979) traitait des particularités méthodologiques de l'ethnographie au long cours, continue ou non, de ses avantages et de ses limites, à partir de l'expérience de ses participants (de 15 à 100 mois de terrain, sur une période allant de 5 à 45 ans), notamment de Elizabeth Colson en Zambie. Certains de ses auteurs, cependant, jugeant les forces et la durée de vie d'un individu généralement insuffisantes, privilégiaient plutôt les enquêtes collectives, dimension qui change la donne.

35. À la différence de ce que propose Michel Naepels (2010: 882), bien que la teneur générale de son discours invitait à se rendre «de l'autre côté du miroir disciplinaire» et, en particulier, son appel à «une inscription assumée de l'enquête dans une situation, dans une conjoncture» (*Ibid.*: 883), s'accordent parfaitement à ce projet d'ethnographie au long cours.

48), mais, bien plus, ces changements observés sur un terrain de longue durée peuvent devenir l'objet même de l'étude. Cela pourrait s'appeler « macro-ethnographie », en formant le pendant possible de la micro-histoire – ou plutôt « chrono-ethnographie », car l'extension est plus temporelle que spatiale –, ou bien « ethnographie longue », « ethnographie au long cours ». Qu'importe le nom adopté, l'étiquette ou l'oxymore, pourvu qu'il aide à élargir et stabiliser une voie encore trop peu frayée, dont on peut attendre une conjugaison heureuse de l'ethnologie et de l'histoire.

Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) – PSL, Paris
carole.ferret@college-de-france.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Bakhtyâri, tribu/tribe, nomades/nomads, terrain ethnographique/ethnographic fieldwork, ethnologie et histoire/ethnology and history, maison (anthropologie)/home (anthropology), Iran.

RÉFÉRENCES CITÉES

Agar, Michael H.

1986 *Speaking of Ethnography*. Beverly Hills, Sage (« Qualitative Research Methods » 2).

Albert, Jean-Pierre

2010 « L'histoire et l'anthropologie : convergences et spécificités », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH* 6. En ligne : <https://journals.openedition.org/acr/1944>

Anheim, Étienne

2012 « L'historien au pays des merveilles ? Histoire et anthropologie au début du XXI^e siècle », *L'Homme* 203-204 : 399-427. En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/23239>

Augustins, Georges

1989 *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Mémoires de la Société d'ethnologie » 2).

Barth, Fredrik

1961 *Nomads of South Persia. The Baseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo, University Press / New York, Humanities Press.

1995 « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, eds, *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses universitaires de France : 203-249.

Barth, Fredrik, ed.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. [Results of a symposium held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967]*. Bergen, Universitetsforlaget / London, Allen & Unwin.

Bazin, Jean

2000 « Sciences des mœurs et description de l'action », *Le Genre humain* 35 : 33-58.

Ben Hounet, Yazid

2010 « La tribu comme champ social semi-autonome », *L'Homme* 194 : 57-74.
En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/22373>

Bensa, Alban

2006 *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.

Bensa, Alban & Atéa Antoine Goromido

2005 *Le Pays de Koohmè, Nouvelle-Calédonie, 1. Histoire d'une chefferie kanak, 1740-1878*. Paris, Karthala.

Bocquet-Appel, Jean-Pierre, Bernard Formoso & Charles Stépanoff

2017 « Pour une anthropologie générale : crise et renouveau du partenariat scientifique et institutionnel de l'anthropologie biologique, l'anthropologie sociale et la préhistoire », *L'Homme* 223-224 : 221-246.
En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/30699>

Bonte, Pierre

1987 « Introduction », *L'Homme* 102 : *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient* : 7-11.
En ligne : www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1987_num_27_102_368809

2001 « Tribus et pouvoir dans le monde arabe et ses périphéries », *La Pensée* 325 : 49-63.

Bonte, Pierre & Michel Izard, eds

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

Bromberger, Christian

2013 *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*. Paris, A. Colin.

Burguière, André

1999 « L'anthropologie historique et l'école des annales », *Cahiers du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRRH* 22.
En ligne : <https://journals.openedition.org/ccrh/2362>

Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones, eds

1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Céfaï, Daniel, ed.

2003 *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte-Mauss (« Recherches. Série Bibliothèque du Mauss »).

Clifford, James

2003 « De l'autorité en ethnographie : le récit anthropologique comme texte littéraire », in Daniel Céfaï, ed., *L'Enquête de terrain...* : 263-294.

Comaroff, John

2010 « The End of Anthropology, Again : On the Future of an In/Discipline », *American Anthropologist* 112 (4) : 524-538.

Digard, Jean-Pierre

1981 *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*. Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la MSH.

1987 « Jeux de structures : segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran », *L'Homme* 102 : 12-53. En ligne : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1987_num_27_102_368810

Dodier, Nicolas

2012 « Les anthropologies d'un sociologue », *Genèses* 89 : 10-27.

Fabian, Johannes

2006 [1983] *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Trad. de l'anglais par Bernard Müller et Estelle Henry-Bossonney. Postface d'Alban Bensa. Toulouse, Anacharsis (« Essais »).

Fabiani, Jean-Louis

2014 « La facture des sciences de l'homme et le cognitivisme », *SociologieS*.
En ligne : <https://sociologies.revues.org/4616>

Foster, George M. et al., eds

1979 *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. New York, Academic Press.

Garbett, G. Kingsley

1967 « The Restudy as a Technique for the Examination of Social Change », in D. G. Jongmans & Peter C. W. Gutkind, eds, *Anthropologists in the Field*. Assen, Van Gorcum & Co : 116-132.

Ginzburg, Carlo & Carlo Poni

1981 « La micro-histoire », *Le Débat* 17 : 133-36.

Godelier, Maurice

1973 « Le concept de tribu : crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? », *Diogène* 81 : 3-28.

2001 « Formes et fonctions du pouvoir politique : à propos des concepts de tribu, ethnie et État », *La Pensée* 325 : 9-21.

2010 *Les Tribus dans l'histoire et face aux États*. Paris, CNRS Éd.

2013 *Lévi-Strauss*. Paris, Le Seuil.

Haddad, Élie

2014 « Qu'est-ce qu'une "maison" ? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes », *L'Homme* 212 : 109-138. En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/23755>

Hamberger, Klaus

2010 « La maison en perspective : un modèle spatial de l'alliance », *L'Homme* 194 : 7-39. En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/22356>

Hartog, François

1983 « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38 (6) : 1256-1263.

Herrenschmidt, Olivier

2010 « Un ethnologue mécontent et heureux », *Lettre de l'Association pour la recherche en anthropologie sociale* 46 : 3-15.

Humphrey, Caroline

1983 *Karl Marx Collective. Economy, Society, and Religion in a Siberian Collective Farm*. Cambridge-New York, Cambridge

University Press / Paris,

Éd. de la MSH (« Cambridge Studies in Social Anthropology » 40).

1998 *Marx Went Away – But Karl Stayed Behind*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Karsenti, Bruno

2016 « L'anthropologie comme science sociale », *L'Homme* 218 : 253-262.

En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/28993>

Lamaison, Pierre & Claude Lévi-Strauss

1987 « La notion de maison », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* 9 : 34-39.

Lenclud, Gérard

1987 « Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France », in Isac Chiva & Utz Jeggle, eds, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris, Éd. de la MSH (« Ethnologie de la France ») : 35-65.

2013 *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*. Paris, Gallimard-Le Seuil.

L'Estoile, Benoît de

2012 « Anthropologie et sociologie : croisements et bifurcations. Introduction », *Genèses* 89 : 2-9.

Levi, Giovanni

1985 *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIII^e siècle*. Trad. par Monique Aymard. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Lévi-Strauss, Claude

1979 *La Voie des masques*, suivi de *Trois excursions*. Agora. Paris, Plon.

1983 « Histoire et ethnologie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38 (6) : 1217-1231.

Macdonald, Charles J.-H.

2008 « L'anthropologie sociale en France, dans quel état ? », *Ethnologie française* 38 (4) : 617-25.

Marcus, George E.

1995 « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology* 24 : 95-117.

Minard, Philippe et al.

2002 « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 49-4bis (5) : 81-121.

Naepels, Michel

2010 « Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 65 (4) : 873-884.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1995 « La politique du terrain », *Enquête. Archives de la revue Enquête* 1 : 71-109.

Passeron, Jean-Claude

1990 *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan.

Sourdril, Anne & Georges Augustins

2011 « Du voisinage à la parenté : le "système à maison" aux prises avec le changement social dans le canton d'Aurignac », *Ethnologie française* 42 (1) : 79-92.

Terray, Emmanuel

1990 « De Mauss à Thucydide ou de Thucydide à Mauss », *Préfaces* 18 : 67-70.

2010 « Dernière séance », *Cahiers d'études africaines* 198-199-200 : 529-544.

Testart, Alain

2009 « L'histoire globale peut-elle ignorer les Nambikwara ? Plaidoyer pour l'ethno-histoire », *Le Débat* 154 : 109-118.

Vansina, Jan

1961 *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

Veyne, Paul

1994 « Une distinction rhétorique », *Le Débat* 79 : 111-113.

Wachtel, Nathan

1967 « La vision des vaincus : la conquête espagnole dans le folklore indigène », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 22 (3) : 554-585.

Waterson, Roxana

1995 « Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia », in Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones, eds, *About the House...* : 47-68.

Weber, Florence

2012 « De l'ethnologie de la France à l'ethnographie réflexive », *Genèses* 89 : 44-60.