

Pour une ethnologie du présent

Gérard Althabe

Volume 23, numéro 2, 2001

Regards sur l'avenir
Looking Forward

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1087933ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1087933ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)
1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Althabe, G. (2001). Pour une ethnologie du présent. *Ethnologies*, 23(2), 11–33.
<https://doi.org/10.7202/1087933ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, l'auteur expose le cheminement qui l'a mené d'une « ethnologie de Bailleurs », la tradition ethnologique qui s'est développée dans le cadre colonial dans le souci d'une connaissance de l'altérité maxima, à une « ethnologie de l'ici ». Gérard Althabe présente son expérience de chercheur dans des terrains relevant du présent de la société française. Cette démarche introduit une rupture avec la tradition qui amenait l'ethnologue à choisir ses sujets au plus loin de lui, en se dissociant de son objet d'étude. Au contraire, dans les situations locales et contemporaines, l'implication de l'ethnologue devient elle-même l'instrument de la production de la connaissance, car la place de l'ethnologue dans ses échanges avec les gens est définie de manière particulière dans les diverses situations en fonction de son appartenance sociale. Le chercheur, pris comme témoin, est entraîné dans une perspective particulière et l'interprétation de l'entretien doit investir cette dimension. Cette démarche vise à construire le sens tel qu'il se dégage des échanges, l'événement de rencontre étant l'unité d'interprétation.

POUR UNE ETHNOLOGIE DU PRÉSENT

Gérard Althabe

Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains, Paris

L'ethnologie en France, telle qu'elle s'est développée à partir des années 80, a des particularités qu'il faut rapidement présenter. Notons, pour commencer, la hiérarchie existante entre une ethnologie de « l'ailleurs » et de « l'ici ». La première, l'exotique, pour employer un mot archaïque, occupe le devant de la scène. Elle se construit comme la science de l'altérité maxima ; la figure du primitif la hante au-delà des changements de terminologie. En elle résident les débats, les réflexions théoriques et les positions de prestige académique. Alors que la seconde, l'ethnologie de l'ici, de la société française, est étroitement rurale et muséographique. Cela peut s'expliquer par le centralisme étatique et le refus de reconnaître la réalité de communautés ethniques et régionales ; l'expression publique des différences ethnologiques n'est acceptée que dans le sépulcre du musée à l'ancienne.

Dans ce cadre général, pour ma part, j'ai été animé par la volonté de mettre en œuvre, dans la société française, les modes d'investigation élaborés ailleurs. Ainsi, j'ai questionné le principe formulé par Claude Lévi-Strauss dans son *Anthropologie Structurale* (1958) selon lequel la condition d'étranger est nécessaire à la compréhension du dedans d'une société. On peut considérer cette condition comme le substitut de la fiction (la métaphore) scientifique qui a accompagné l'émergence des sciences humaines ; elle est le fondement de la production de la séparation épistémologique. Or, en m'installant dans le présent d'un monde qui est le mien, j'efface la distance géographique et temporelle.

J'ai tenté de comprendre ce que signifiait la condition d'étranger, en particulier en interrogeant la perspective analytique dans laquelle elle me place et la voie méthodologique qu'elle entraîne. L'ethnologue situe ses interlocuteurs dans un univers social et symbolique relevant d'un ordre qui lui est inconnu et qu'il doit mettre à jour. La démarche

consiste à s'introduire de quelque manière dans cet univers, en vue d'en produire une connaissance du dedans.

D'une part, il est ainsi entraîné dans une perspective analytique qui engendre un univers s'enfermant sur soi et enfermant les individus en lui, cette appartenance étant la source des identités collectives et individuelles. On peut s'interroger sur la pertinence de cette perspective dans notre monde urbain, dominé par les mobilités individuelles. D'autre part, l'ethnologue est engagé dans un chemin méthodologique dans lequel il brise les échanges : il construit l'ordre et lit ce que ses interlocuteurs lui disent, ou font, comme autant de signes de cet ordre. Parallèlement, il conçoit sa démarche comme une aventure personnelle ; il lui donne le plus souvent la forme d'un voyage initiatique (dépouillement et recomposition de soi dans l'autre monde). C'est l'origine de la littérature dans laquelle l'ethnologue recentre sa démarche sur lui-même. Il n'aperçoit les autres qu'à travers le filtre de ses sentiments et représentations.

Lorsque l'ethnologue pris dans cette perspective étudie des situations se déroulant dans « l'ici et maintenant », il a tendance à reproduire à l'identique ce dispositif de recherche classique. Nous y sommes poussés par la place de l'ethnologie dans le champ des sciences humaines : il s'agit de lui conserver sa légitimité, la seule qu'elle ait acquise, celle de la connaissance de l'altérité tendue vers son achèvement. La reproduction à l'identique est un travail que l'ethnologue fait sur lui-même ; il se construit comme étranger à son monde. Le détour par le passage chez les autres est un des modes de cette construction, il échappe aux évidences. C'est la mise en œuvre du programme édicté par Merleau-Ponty dès les années 50 : transformer le familier en étranger. L'ébranlement des évidences est le produit de l'expérience du séjour chez les autres, expérience qui peut être également intellectuelle, comme le passage par les Grecs tel qu'en parle Michel Foucault. D'un autre côté, l'ethnologue choisira ses sujets au plus loin de lui, dans les périphéries, les marges, courant le risque de transformer une distance sociale en séparation de forme ethnoculturelle

L'orientation que je vais développer afin d'échapper au cadre théorico-méthodologique qui prévaut en France quand je commence mes recherches sur l'urbain en 1980 est fondée sur le refus de céder à la tentation de reproduire à l'identique ce schéma classique d'appréhension de l'autre. J'étais d'autant plus vulnérable à cette tentation que j'avais jusque-là développé toutes mes recherches en terrain africain et

malgache. Je vais ici aborder quelques-unes des lignes centrales de cette approche.

Au départ c'est le choix de situations locales qui va être le critère de sélection des recherches que je vais mener à mon retour de Madagascar. Elles ont été choisies dans le cadre résidentiel, principalement dans les périphéries urbaines (aussi bien dans les ensembles d'immeubles relevant du logement social que dans les unités de maisons individuelles), et dans le domaine professionnel, car il s'agit de situations locales structurées par des activités spécialisées (entreprise, service administratif, établissement scolaire ou hospitalier, laboratoire scientifique...) Dès l'abord j'évite de décomposer la situation locale, c'est-à-dire d'en extraire les individus, les familles ou les collectifs selon des catégories d'âge, de genre, d'ethnie, ou les catégories hiérarchiques dans les situations professionnelles, telles que celle des cadres ou des employés. En effet, la production de ces catégories dans le déroulement des échanges est un des objets de l'investigation. Je vise à la compréhension de la production du lien social dans la situation choisie ; je tente de dégager les modes de communication des échanges qui s'y déroulent, et dans lesquels je suis impliqué. J'élabore une analyse à partir du dedans, dans le cadre de ma propre implication dans le jeu en tant qu'acteur venu de l'extérieur et qui le restera tout au long de l'enquête. Il ne s'agit pas du mouvement visant à adopter la perspective de mes interlocuteurs, ou de m'ériger en traducteur comme le préconise C. Geertz, pour qui l'ethnologue se définit comme un passeur.

Dans ce cadre général se pose la problématique de l'implication. Elle suppose sortir de l'illusion d'un vide initial, le chercheur étant « dedans », qu'il le veuille ou non. Je vais utiliser la métaphore théâtrale pour développer cette idée : l'ethnologue, en s'installant dans une situation locale, est projeté dans une scène où se joue un scénario dont il ne connaît pas l'argument mais dans lequel un rôle lui est assigné¹. Il se structure de ce fait une dualité entre son identité de chercheur et sa place dans le jeu social. La question est de savoir ce qu'il fait de cette dualité. Dans la plupart des cas, l'ethnologue tend à dissocier les deux faces, ce qui lui permet d'évacuer la tension liée à sa présence. Or, c'est par l'analyse de cette tension, de ce qu'elle implique, de la manière

1. Comme nous le verrons, il s'agit d'une scène partielle; il faut éviter d'enfermer la recherche en elle. Dans un deuxième moment, elle doit être replacée dans le contexte.

dont elle est signifiée dans le scénario local, qu'il aura les éléments pour interpréter ce champ social.

Je peux illustrer cette situation avec mon expérience lors de funérailles dans un village de la côte orientale de Madagascar (1969, 1982). Lors du moment nocturne de la cérémonie, je suis accueilli avec ferveur : une place d'honneur m'est octroyée, on me traite en Européen prestigieux, on me parle français, même s'il s'agit pour beaucoup de quelques mots. Le lendemain, je suis devenu invisible : les villageois qui continuent la cérémonie font d'abord semblant de ne pas me voir, puis brutalement on me fait comprendre que ma présence est indésirable. Devant ma résistance, je suis chassé avec violence. Il a fallu que cette expérience se renouvelle pour que je comprenne ce qui m'arrive. La cérémonie mortuaire est construite autour de trois moments successifs. Dans le premier, les villageois sont définis par la relation aux ancêtres. Chaque groupe est un collectif qui est renfermé sur sa généalogie singulière ; ces collectifs reconnaissent leur existence réciproque en se saluant et en échangeant des cadeaux. Le moment suivant est celui dans lequel sont dépassées les séparations produites par les généalogies. Ce dépassement se construit dans le cadre partagé engendré par la dépendance envers les Européens (leur extériorité est la condition de l'émergence de la condition partagée). Dans ce moment, on parle français, on s'habille à l'européenne, on danse même à l'européenne ; ma présence donne encore plus d'éclat à ce moment ; normalement ce sont les fonctionnaires locaux, en tant qu'agents des Européens, qui occupent cette place. Dans le troisième moment, le travail du dépassement est achevé ; on construit l'événement sur la relation avec les divinités, en général en mettant en scène la dualité entre les hommes et les femmes. A ce moment je n'ai plus rien à faire : j'aurais dû m'éclipser comme les fonctionnaires qui connaissaient les règles du jeu. Ne le faisant pas, j'ai été expulsé.

Pour revenir à la question de l'implication, l'interrogation porte sur la manière dont le chercheur la considère : la reconnaît-il ou pas (le récit de Malinowski dans ses déambulations dans les villages trobriandais) ? Et s'il la reconnaît, l'incorpore-t-il comme un élément du dispositif épistémologique ? La refouler ou la neutraliser supposerait de créer les conditions du maintien de la souveraineté intellectuelle sur sa pratique de recherche qui a sa propre cohérence, des normes et une logique qui s'imposent à lui (elles sont élaborées dans le champ des pairs). Aussi, il se peut que le chercheur reconnaisse l'implication, mais

ce, à l'aune de la pratique de recherche : il en mesure les effets sur ce qu'elle produit pour les atténuer, un *parasitage* inévitable qu'il faut contenir. Mon orientation consiste à faire de l'implication le cadre indépassable et l'instrument de la production de la connaissance, ce tout au moins à ce premier moment de la démarche. Ainsi, les échanges entre l'ethnologue et les gens sont l'épicentre, l'événement de rencontre étant l'unité de l'interprétation². Je suis produit comme acteur des événements et en même temps je me produis comme tel, et c'est cette dualité qu'il faut maîtriser, aussi bien dans le déroulement de l'événement que dans l'interprétation de ce qu'il produit. La temporalité de l'enquête est le cadre dans lequel les événements s'enchaînent³. C'est dans ce cadre général que va se dérouler l'enquête de terrain. Elle comporte deux dimensions : une activité de recherche, qui prend la forme d'entretiens ou de réunions, et une activité d'observation. Il faut donc réfléchir aux conditions permettant la réalisation de ces activités car la pratique de terrain n'est pas autonome, elle est une composante du champ social. Je vais tenter de présenter la manière dont se construit la place de l'ethnologue dans le champ, cette place à laquelle il est assigné et à partir de laquelle ses paroles et gestes sont interprétés.

L'événement est le lieu de la mise en oeuvre de l'échange. Il est structuré par un mode de communication qui est l'objet de la recherche. Il s'agit d'un échange particulier, car ce sont les interlocuteurs de l'ethnologue qui l'entraînent dans le cadre symbolique que produit la communication. Ainsi les partenaires dépassent-ils leurs différences en se référant au même cadre symbolique. C'est ce partage qui est la condition même de l'échange.

Lors des enquêtes menées dans le résidentiel, l'ethnologue est projeté dans la scène émergeant de la cohabitation, la scène du voisinage. C'est en elle que l'on m'a attribué une place : celle-ci a été définie par ma double appartenance, à la couche sociale supérieure et à la majorité autochtone. Dans mon enquête il a été question de voir comment cette double appartenance (elle est hégémonique, elle redéfinit les

-
2. L'entretien sera considéré comme un événement de rencontre et c'est en tant que tel que sera interprété ce qu'il produit ; de même, ce que j'observe sera considéré comme un événement dans lequel je suis partie prenante (et non extérieur) et c'est dans cette optique que je lirai le compte rendu de l'observation.
 3. Il faut considérer les événements de rencontre qui ne sont pas des échanges : ainsi un entretien qui impose sa perspective à son interlocuteur, ou l'observation quand le chercheur se croit en dehors de l'événement.

appartenances au genre et à l'âge) a été réinvestie et signifiée dans le champ.

On peut dégager le schéma du mode de communication que l'on a pu mettre à jour dans les enquêtes nombreuses menées dans les périphéries urbaines (*Urbanisme et réhabilitation symbolique* et *Urbanisation et enjeux quotidiens*, 1993). Dans les échanges, il y a production de ce que l'on peut appeler des médiateurs symboliques, c'est-à-dire des gens qui sont exclus des échanges et qui sont rattachés à une figure extérieure. La construction du médiateur symbolique engendre le champ des échanges, c'est le modèle classique de la communication par tiers exclu. Dans l'espace résidentiel périphérique il y a une structure fondée sur la distinction sociale entre « ceux d'en haut » et « ceux d'en bas ». Les premiers, c'est-à-dire les familles appartenant à la couche moyenne, qui habitent dans des immeubles ou des ensembles de maisons individuelles, sont pris dans la différenciation avec « ceux d'en bas », les familles pauvres et assistées qui habitent dans les immeubles de logement social.

Afin de replacer la production de ces acteurs collectifs dans le contexte social global il faut signaler deux points : premièrement, les effets de la recomposition capitaliste devenus sensibles depuis un quart de siècle (en particulier la précarité qui entoure le salariat et l'incertitude sur le destin des enfants) entraînent une orientation générale vers le pôle négatif, plus exactement vers une tension pour éviter la chute, pour éviter de se laisser refouler vers le bas. Deuxièmement, chacun est placé dans une position intermédiaire : le pôle négatif est toujours construit en dehors, et quelle que soit la condition de vie, on est toujours tendu pour s'en différencier.

Dans ce cadre intervient un troisième médiateur, « ceux qui viennent d'ailleurs », les étrangers (en l'occurrence les familles venues d'Afrique du nord, d'Afrique noire et des Antilles). Avec l'accentuation de la précarité, le maintien de la barrière symbolique avec le pôle négatif est de plus en plus difficile à reproduire. S'opère alors un déplacement : le pôle négatif est peuplé par des étrangers. C'est dans l'imaginaire que se construit la séparation : le négatif est engendré dans des appartenances ethniques que les gens ne peuvent pas partager (Althabe et Sélim 1998 : 49-79).

Tel est le paysage dans lequel ma double appartenance est reconstruite et me donne une place. Cette place est définie d'une

manière particulière dans les diverses situations locales. En effet, cette structure de la communication se traduit par une configuration singulière. À Beauchamp, un ensemble de logements sociaux, cette appartenance me situe du côté du médiateur extérieur, et ma place est définie par la manière dont ce médiateur extérieur est une composante des échanges. Par contre, à Mitiviers, un ensemble de maisons individuelles habité majoritairement par des familles de la couche moyenne basse, mon appartenance à la couche sociale supérieure me situe dans le champ partagé avec mes interlocuteurs, champ qui se construit dans la différence et la protection du pôle négatif (peuplé de pauvres et d'étrangers). Finalement, à la Croix-Blanche, une cité dans laquelle un tiers des familles viennent d'ailleurs, durant la partie de l'enquête qui s'est déroulée parmi ceux qui se considéraient comme autochtones, mon appartenance à la majorité autochtone m'installait dans le champ ouvert par le refoulement des étrangers. J'étais pris dans la tension qui consistait à replacer dans le cadre de la transformation des étrangers en « médiateur symbolique négatif », les efforts pour se maintenir en dehors d'un pôle négatif peuplé par des familles pauvres autochtones.

La scène sur laquelle est projeté l'ethnologue dans les situations relevant du professionnel est tout autre. L'ethnologue se trouve en face d'espaces-temps fermés (matériellement et symboliquement) dans lesquels les échanges sont structurés par des modèles et normes venus du dehors. L'ethnologue se présente comme extérieur aux activités spécialisées, aux compétences qui structurent le champ et semblent donner sens aux échanges qui se déroulent dans ces lieux. Ce faisant, il se retrouve dans une scène que l'on pourrait appeler celle du pouvoir. En effet, ce sont des conjonctures dans lesquelles sont mêlés les réseaux techniques, les opérations normées, les hiérarchies catégorielles, et les positions d'autorité. D'une manière générale, il s'agit de champs organisés. Ainsi l'ethnologue assiste aux événements où se construisent les pratiques de légitimation du pouvoir (celles des positions d'autorité et celles des différences hiérarchiques) ; ces pratiques de légitimation sont construites autour d'un processus à travers lequel les deux acteurs d'une relation inégale (asymétrie, dépendance, autorité) sont pris dans un cadre partagé émergent de la relation partagée avec un troisième acteur placé dans une position supérieure. C'est dans cette dépendance partagée que la relation inégale se légitime (la plus ou moins grande proximité avec l'instance supérieure).

L'ethnologue est investi dans ces processus, et c'est là que sa place est construite. Il n'est présent qu'avec l'autorisation de l'instance supérieure (en l'occurrence dans la subdivision d'électricité et de gaz d'une ville du centre de la France — 115 agents — et dans le laboratoire de biologie moléculaire et génétique — 100 personnes — (Hernandez, 2001)). La situation locale est appréhendée dans une institution verticale, centralisée, avec une direction située géographiquement et symboliquement ailleurs (dans ce cas elle était à Paris). L'ethnologue est pris dans la relation avec l'instance supérieure extérieure et c'est dans ce cadre qu'il peut construire une présence. Afin d'éviter d'être considéré comme un agent délégué par cette instance, il sera acteur de stratégies visant à se distancier de cette relation, essentiellement en obtenant l'accord des gens, mais il faut perdre l'illusion qu'il est possible de se détacher complètement de cette relation.

On peut noter que cette manière de concevoir la démarche situe l'ethnologue en dehors de la perspective selon laquelle le chercheur se place dans la position de l'étranger qui vise à franchir la frontière et à rejoindre ses interlocuteurs dans leur monde. Aussi, il est en dehors de la problématique de devenir l'autre et l'inversion qui préside à l'ethnologie chez soi. Il s'agit d'échapper à l'alternative qui consiste à dire : soit on occupe une position extérieure, celle de l'observateur absent, l'observateur qui est dans le paradoxe de Labov, soit on est absorbé dans les gens, on devient comme eux.

Je vais développer maintenant quelques réflexions concernant les échanges produits lors des entretiens. D'une manière générale, on peut dégager de la série d'entretiens extraits d'une situation locale une orientation, un socle autour duquel les variations singulières vont s'exprimer de mille manières. On peut considérer que, dans un entretien, le chercheur est pris comme témoin et, ce faisant, l'entretien est construit dans une perspective dans laquelle il est entraîné. De ce fait, non seulement l'interprétation de l'entretien doit-elle investir en elle cette dimension, mais encore la perspective dans laquelle le chercheur est pris peut se révéler un obstacle au déroulement de l'analyse. Je vais illustrer ces considérations avec deux exemples.

Dans la cité de la Croix-Blanche, les entretiens que j'ai menés avec les habitants qui se constituaient en autochtones face aux étrangers relèvent d'une orientation commune : mes interlocuteurs font une description apocalyptique de la Cité ; elle est décrite comme un lieu relevant de la sauvagerie. Parallèlement, ils cherchent à me démontrer

qu'ils lui sont extérieurs : ils se rattachent longuement à quelque lieu externe, souvent imaginaire. Ils démontrent que leur présence dans la Cité est accidentelle et qu'en aucune manière elle n'est la source d'une appartenance individuelle ou familiale. Ils me disent ainsi qu'ils ne partagent pas un territoire commun avec les étrangers, et ils le font dans la mesure où je ne peux être qu'un témoin bienveillant, partageant avec eux le cadre symbolique qui émerge du refoulement des étrangers. La perspective qui se dégage des entretiens dans lesquels je suis pris comme témoin doit être aussi celle de leur interprétation. De plus, elle risque de me masquer la manière dont, dans cette même population s'affirmant autochtone, s'édifie la position de ceux qui, de par leur pauvreté et l'assistance dont ils sont l'objet, sont placés dans la proximité du médiateur négatif. Ils sont un obstacle à son *ethnisation* et l'observation des échanges dans les immeubles permet de montrer comment cette contradiction est en permanence exprimée et résolue.

Dans le « nouveau village » de Mitiviers, une perspective ressort des entretiens menés avec les habitants : la description qu'ils donnent de ce lieu résidentiel est centrée sur sa différence avec les immeubles des logements sociaux. Ils présentent leur accès au nouveau village comme la libération d'un enfer résidentiel, donnant forme, souvent avec violence, à la séparation d'avec ceux qui peuplent les logements sociaux, et ce d'autant plus que la majorité des habitants qui appartient à la couche sociale basse en viennent. Conjointement, ils donnent corps à cette séparation en décrivant le nouveau village comme un espace de vacances, ou bien ils le constituent comme relevant d'un mode de vie américain (des pelouses sans barrière). Ces interlocuteurs font le récit d'un itinéraire personnel qui leur donne accès à un monde social et symbolique prestigieux. Cette description est conjuguée d'ailleurs à une vigilance de tous les instants pour traquer les signes de dégradation qui sont considérés comme des indices d'un rapprochement avec une référence négative qui est fixée à l'extérieur du champ de cohabitation. Vigilance dont l'instrument est une association qui fait respecter les règles d'une charte vers l'extérieur, avec une mobilisation systématique (sous la forme de pétitions et de rassemblement devant la mairie) dès qu'on a connaissance de quelque projet de construction d'immeubles relevant du logement social, etc.

Ce mouvement qui structure les descriptions que donnent les entretiens a pour ressort la mise en scène de l'appartenance à la couche sociale supérieure. Cette appartenance est construite sur le rejet de la

couche sociale inférieure (d'ailleurs, il y a en permanence le renforcement de la similitude sociale interne ; les positions professionnelles qui sont la source de différences hiérarchiques relèvent d'un flou significatif). L'appartenance de l'ethnologue à la couche sociale supérieure en fait, comme je l'ai dit précédemment, le témoin bienveillant de ce processus ; il offre l'occasion à ses interlocuteurs de lui donner forme.

La description ressortant des entretiens est significative, mais elle contient des occultations qui risquent d'entraîner le chercheur dans des impasses. Ainsi la tendance à une description cherchant à présenter l'homogénéité sociale masque la précarité qui est constitutive des situations familiales (les incertitudes de l'emploi renforcées par la nécessité de rembourser les crédits ayant permis l'achat de la maison). La description d'une appartenance à la couche sociale supérieure tendue sur la séparation avec « ceux d'en bas » est une réponse à cette précarité, une réponse qui passe par son masquage. D'autre part, il est donné la description d'un univers de sociabilité intense (renvoyant à l'imaginaire villageois), or l'observation des événements de rencontre se déroulant dans le quotidien révèle une sociabilité de peu d'intensité et bloquée le plus souvent en dehors de la maison, de l'espace familial. Ce blocage est lié à la précarité dont on cherche à dissimuler les indices. Ainsi la perspective dégagée par les entretiens et dans laquelle le chercheur est entraîné se révèle un piège d'où il doit se dégager.

Finalement, je ne peux que refuser le coup de force épistémologique qui consiste à extraire de ces événements des informations, alors que le sens doit être recherché dans l'événement lui-même : son enchaînement temporel, la stigmatisation des lieux dans ce mode de communication, la manière dont on fixe ceux qui peuplent le pôle négatif dans un lieu que l'on ne partage pas avec eux, etc...⁴ L'enquête de terrain est la matrice d'une temporalité qui s'inscrit dans la continuité avec ce qui est advenu avant l'arrivée de l'ethnologue et qui se poursuivra après son départ. Les événements de rencontre, les entretiens en particulier, composant son activité de recherche, sont investis dans cette temporalité et doivent être interprétés à travers cet enracinement.

4. Ce coup de force est souvent donné par l'enquête sérielle : il y a à la fois autonomisation du texte (une série d'entretiens) et négation de la temporalité, ce qui permet de parler du vide social ou de plein de sociabilité en donnant des descriptions qui opposent les ensembles de maisons individuelles (avec l'imaginaire du village) aux immeubles.

L'importance de la durée peut être illustrée par l'enquête menée par Valéria Hernandez dans le laboratoire de biologie moléculaire et génétique appelé PBM appartenant à l'Organisme de recherches et d'études appliquées (l'OREA). Dans le temps de l'enquête est intervenu un véritable événement-analyseur : la direction parisienne de l'OREA propose à l'examen un projet de réforme. L'ethnologue va suivre au jour le jour les événements à travers lesquels cette proposition va s'actualiser dans le laboratoire. Elle suivra les différentes étapes jusqu'à son dénouement provisoire et aussi jusqu'à la fin de sa présence dans cette unité de recherche. À travers ces événements, elle va analyser la manière dont le laboratoire est produit en espace commun, c'est-à-dire en espace dans lequel communiquent des individus qui sont partagés entre des catégories hiérarchiques non dépassables : les permanents (les chercheurs et les ingénieurs, techniciens et administratifs, qui représentent à part égale la moitié de la centaine des membres du laboratoire) et les non-permanents (les stagiaires, doctorants et post-doctorants qui ont le statut de passagers et qui composent l'autre moitié). V. Hernandez décrit la manière dont se nouent les échanges dans les lieux symboliques où sont réinvesties ces catégories. Elle montre en particulier comment tous ces acteurs séparés hiérarchiquement dans l'activité scientifique communiquent entre eux en se plaçant dans le cadre symbolique commun émergeant de leur dépendance envers la direction générale parisienne. Elle montre comment la légitimité des hiérarchies internes est reconstruite dans ce cadre partagé (par exemple, l'obtention d'informations sur les intentions du centre parisien est la voie de la construction des positions internes de pouvoir).

L'ethnologue ne peut faire ressortir ce processus central de la production du laboratoire en espace commun que dans la mesure où elle suit le mouvement dans le temps. C'est la seule voie possible car, en effet, la temporalité structure le phénomène. Ce faisant, elle pourra d'ailleurs donner sens à des événements intervenus en dehors de ceux provoqués par la proposition de réforme. Ainsi lors de l'assemblée générale dans laquelle elle présente son projet de recherche, elle utilise le terme de « scientifiques » pour désigner ceux qui l'écoutent ; elle est promptement interpellée par une participante qui lui dit qu'ainsi elle ne s'intéressera qu'aux chercheurs, excluant les techniciens, dont elle fait partie, de sa recherche. L'ethnologue se rattrapera facilement en disant qu'étant argentine elle est habituée à utiliser le terme de « scientifiques » pour désigner tous ceux qui peuplent un laboratoire.

Cet incident minime désigne ce qui est au cœur du champ social qu'est le laboratoire : la séparation hiérarchique entre chercheurs et techniciens. De même, elle pourra interpréter ce qu'elle appelle dans son ouvrage « les saints cyriennes », une journée de loisirs dans laquelle sont organisés des concours sportifs et de culture générale dans lesquels s'affrontent tous les membres du laboratoire ; les épreuves sont organisées par les techniciens et, d'une manière générale, il s'agit de l'inversion dans le ludique de la relation hiérarchique, ce qui est une autre manière de manifester sa centralité.

Dans ce qui précède, je me suis interrogé sur mon expérience d'ethnologue dans des terrains relevant du présent de la société française. J'ai dessiné quelques orientations d'une démarche en cours de développement. Il faudrait déplacer la réflexion et s'interroger sur la pertinence de cette démarche dans un tel monde social et symbolique. En ce sens, on peut poser premièrement une interrogation verticale, celle que formule J. Habermas (1987) lorsqu'il parle de la colonisation des mondes vécus, ou Claude Lévi-Strauss (1958) lorsqu'il distingue les sociétés authentiques et inauthentiques. La démarche dont j'ai exposé quelques éléments vise à construire le sens tel qu'il est dégagé des échanges et des relations du quotidien se déroulant dans une situation. Cet objectif n'est pertinent que si le sens s'élabore dans le développement des échanges ; or les deux auteurs précédents répondent par la négative : ce sont les systèmes globaux qui structurent le sens. C'est là, donc en dehors de la situation, qu'il faut aller pour le restituer. L'interrogation est testée avec une acuité particulière dans les situations professionnelles qui tendent à se construire en refoulant le contexte local.

Deuxièmement, une interrogation horizontale introduit des questions que je n'ai pas abordées jusqu'ici : les individus que je rencontre dans une situation locale sont le produit de l'agencement d'une pluralité d'appartenances ; mes interlocuteurs sont engagés dans une pluralité de champs et le résidentiel, ou le professionnel, dans lequel je me place, en est un parmi d'autres. Le processus que l'on considère comme une caractéristique essentielle de notre présent, la production de soi tendue vers l'autoréférencialité et l'émergence d'un espace-temps (le privé) tendu vers la séparation, se localise en dehors du champ dans lequel je me place. J'ai cependant prolongé chaque recherche menée dans les situations locales en essayant de saisir comment cette production de soi et cette séparation trouvent dans chacune un mode d'actualisation particulière.

Pour finir, on peut rappeler que le passage de l'ethnologue dans le présent représente une importante rupture. L'ethnologie s'est développée dans des situations d'altérité, des univers sociaux et symboliques qui sont conservés dans le cadre d'une domination administrativo-militaire, situations coloniale et néocoloniale qui ont été le terreau de mon expérience personnelle (Althabe 2000). Jusqu'à ces dernières années, cette domination s'est exercée à travers son investissement dans les processus internes constitutifs de l'univers local, subordonnant l'exploitation économique (le système capitaliste) qui contient la potentialité de la dissolution de l'altérité. Aujourd'hui, ce rapport s'inverse : la domination économique devient hégémonique, dissolvant l'altérité précédente, ce qui entraîne un bouleversement des bases épistémologiques sur lesquelles s'est construite l'ethnologie.

Commentaire/Commentary : Yves Bergeron, Martin Lovelace.

Yves Bergeron : Gérard Althabe nous a donné des exemples, que l'on peut qualifier de passionnants, du rôle de l'ethnologue en France. Mais je retiens surtout de son exposé une dimension qui peut être jugée arbitraire, mais qui relève de mes préoccupations comme ethnologue dans un musée de société. Cette dimension, c'est le rôle de l'ethnologue, ce rôle qui est partagé entre rôle de chercheur et rôle d'acteur social. Le rôle d'acteur social, pour l'ethnologue, me semble fondamental.

J'ai donc structuré ma réflexion autour de deux préoccupations actuelles pour l'avenir de l'ethnologie au Québec. Je retiens deux facteurs fondamentaux. Le premier, c'est l'avenir de la formation en ethnologie au Québec, et le second, les politiques gouvernementales dans le champ du patrimoine. Cela me semble important parce que, comme je vais le démontrer, cela a, naturellement, des conséquences sur le marché du travail.

Au plan de l'avenir de la formation en ethnologie, certaines constantes me semblent importantes. La première, c'est d'abord cette coalition stratégique du programme d'ethnologie avec l'anthropologie. Anne-Marie Desdouits en a parlé ce matin. C'est un pas important. Il y a là une alliance logique et stratégique. Mais il faut, malgré tout, ne pas oublier que l'ethnologie au Québec a une particularité : le fait qu'elle se soit développée en marge de la littérature et de l'histoire. Et, ces dernières années, cette proximité avec l'histoire a notamment permis à

l'ethnologie de développer cette dimension, la perspective ethnohistorique, qui est aussi fondamentale.

Par ailleurs, le contexte du développement du programme d'ethnologie de l'Université Laval est un petit peu problématique. Nous savons tous qu'il y a moins d'inscriptions depuis quelques années et que des postes à l'université n'ont pas été renouvelés. Mais, ce qu'il faut aussi retenir, c'est qu'il y a deux points de vue. De l'extérieur de l'université (j'insiste là-dessus parce que c'est la perception que les gens, que le milieu professionnel, ont de la discipline à l'extérieur), le premier point de vue consiste à dire que d'autres disciplines se sont approprié le champ de l'ethnologie, quand on pense à l'histoire, à l'histoire de l'art, à la muséologie ou à l'archivistique. Mais je crois plutôt qu'il faut voir cela dans une perspective de fragmentation. C'est-à-dire que l'ethnologie est une discipline ouverte : elle a permis, notamment à l'Université Laval, le développement du programme d'archéologie historique. Les professeurs d'ethnologie, le programme d'ethnologie, ont soutenu pendant des années la muséologie au Québec. Je vais revenir là-dessus.

Cependant, depuis le départ de certains professeurs — on en a discuté il y a quelques minutes dans l'atelier — notamment depuis le départ de Jean-Claude Dupont, de Jean Simard et d'autres, il s'est produit un espèce de vacuum dans une dimension aussi importante de la formation de l'ethnologue, c'est-à-dire tout le champ de l'étude de la culture matérielle.

Pourquoi est-ce important ? D'abord parce que (et j'en ai glissé un mot tout à l'heure au comité), au plan de la formation professionnelle, en muséologie notamment, depuis quelques années on éprouve des problèmes importants à recruter de bons conservateurs, des professionnels solides, avec une connaissance approfondie de la culture matérielle, ce qui n'est pas le cas dans le champ de l'histoire de l'art. En histoire de l'art, comme en archéologie, les gens qui travaillent dans ces musées sont d'abord des professionnels qui maîtrisent très bien ce champ ; cependant, dans tout le secteur des musées de société, ce secteur-là est grand : il correspond à 80% des musées du Québec. Il y a plus de 400 musées au Québec, donc, c'est énorme. Or, tout ce champ de l'ethnologie n'est pas occupé par les ethnologues. Et dans bien des cas, on a de la difficulté à trouver de bons professionnels qui ont cette formation de base, que les historiens de l'art, par exemple, peuvent avoir.

Bien sûr, on forme depuis des années des gens à la maîtrise et au doctorat en muséologie, sauf que la tendance qu'on observe depuis quelques années, c'est que ces gens formés en muséologie s'orientent davantage vers les aspects de la communication. On forme des chargés de projets, des gens qui sont capables de concevoir des projets d'exposition, qui sont capables de les mettre en forme et de les réaliser. Par contre, pour ce qui est du travail fondamental dans les musées, dans le domaine des collections d'objets et des collections documentaires, alors là, il y a un vide complet.

Donc, il y a un besoin dans le secteur de la culture matérielle, et je crois personnellement que si ce besoin n'est pas comblé par l'Université Laval, comme elle l'a fait pendant plusieurs années, on pourrait assister à l'émergence d'autres programmes ; je pense, par exemple, à l'Université du Québec à Trois-Rivières, qui dispose déjà d'un programme en culture matérielle, et peut-être même à l'UQAM, qui va bientôt créer son Institut du patrimoine culturel. Je parle de l'UQAM, notamment, parce qu'ils offrent, depuis quelques années, un programme de maîtrise en muséologie, mais depuis quelques semaines, ils offrent le programme de doctorat interuniversitaire en muséologie. Dans le contexte actuel, il faut tenir compte de ce fait (et il y a des gens qui le savent probablement). Début juin 2001, à l'Université, au département d'Histoire, il y aura une réunion, une rencontre de travail particulière pour discuter de la possibilité de créer une maîtrise professionnelle en patrimoine, ou enfin dans différentes disciplines au département d'Histoire. Or, il ne faut surtout pas oublier que, depuis plus d'une cinquantaine d'années maintenant, le programme d'ethnologie offre, d'une certaine manière, des maîtrises et des doctorats professionnels avec ces programmes en ethnologie appliquée.

Il y a là donc une espèce de paradoxe, et je voudrais insister là-dessus. D'une part, l'Université Laval crée un Institut du patrimoine, en misant précisément sur le fait qu'elle se démarque, depuis la création des archives de folklore en 1944, comme une université qui exerce un leadership important dans le champ de la recherche en patrimoine. Et, cependant, on tient à créer de nouveaux programmes autour du patrimoine. Alors, serait-il possible que la mémoire soit une faculté qui oublie à l'Université ?

Cela amène donc deux questions. La première : quelle sera la place de l'ethnologie dans cet Institut du patrimoine culturel à Laval ? Et

deuxièmement : pourquoi l'Université perdrait-elle l'avantage stratégique qu'elle détient depuis 50 ans grâce aux archives de folklore et grâce aux programmes d'ethnologie ?

Mais revenons au deuxième point, qui me semble le plus important : les politiques gouvernementales. En 1999, il y a un an et demi maintenant, la Ministre de la Culture du Québec, Agnès Maltais formait un groupe conseil pour préparer ou proposer une politique du patrimoine culturel. J'ai eu l'occasion de seconder le Président du groupe conseil, Roland Arpin, à titre de coordonnateur des travaux et aussi en tant que co-rédacteur de la politique.

Que doit-on retenir de cette proposition de politique ? Cinq choses importantes : la première, une nouvelle loi sur les biens culturels, qui deviendrait donc la loi sur le patrimoine, ce qui est important parce que c'est une action structurante à très long terme. La deuxième chose à retenir, qui me semble la plus importante en ce qui nous concerne ce matin, c'est la reconnaissance, par le milieu et par le gouvernement, du patrimoine ethnologique dans la loi sur le patrimoine, ce qui est véritablement nouveau. Donc, patrimoine ethnologique, patrimoine intangible, tout cela devrait se retrouver dans la loi au même titre que le patrimoine immobilier ou le patrimoine mobilier dont on s'occupe depuis longtemps. Troisièmement, la création d'une direction du patrimoine à Québec : une nouvelle équipe, formée de professionnels, autour de la question du patrimoine. Quatrièmement : la création d'un réseau du patrimoine au Québec. Ce réseau, c'est une proposition que nous avons formulée à des ministres et qui a été bien accueillie. Puisque le Ministère de la Culture investit depuis plus de 30 ans dans la mise en valeur de maisons historiques et de centres d'interprétation, ce projet consiste à fédérer ce réseau de centres d'interprétation et de maisons historiques autour d'un réseau, comme le gouvernement fédéral le fait avec Parcs Canada, autour du réseau du patrimoine québécois. Et, cinquièmement : la création d'un Institut universitaire du patrimoine culturel. C'était une des propositions importantes du comité. L'Université Laval a déjà pris les devants. Cet Institut est formé et commence à s'organiser. Et il semble qu'un deuxième Institut du patrimoine verra le jour à l'UQAM, au cours des prochains mois.

Enfin, il ne faut pas oublier non plus toute l'action du gouvernement fédéral. Il y a peu de gens qui le savent parce qu'il n'y en a pas eu de diffusion publique, mais le gouvernement fédéral, par le biais de Parcs Canada - Patrimoine canadien, entreprend une consultation nationale

pour doter le gouvernement fédéral d'une politique du patrimoine, avec l'intention d'investir dans le champ du patrimoine dans les provinces. C'est important parce qu'en principe, jusqu'à maintenant, la culture demeurait une responsabilité des provinces. Mais, peu importe que ce soit au Québec ou ailleurs, je pense que tout le milieu du patrimoine s'en réjouit parce que plus on investit dans la conservation et la mise en valeur du patrimoine, mieux on se porte.

Donc, dans ce contexte, il y a deux grandes conséquences. Tout d'abord, par le biais des structures, nous allons assister au développement de la recherche et de la mise en valeur du patrimoine. C'est inévitable, parce que des sommes importantes y seront investies. Cela va se traduire également en termes d'emploi, et aussi en termes de besoin d'expertise en patrimoine. J'ai dit, il y a quelques instants, que le Ministère de la Culture va créer cette direction du patrimoine. C'est important parce que c'est à Québec que nous avons des centres de recherche bien établis, qui sont importants. Je pense notamment au CÉLAT, au CRÉLIQ, et à la CÉFAN. Donc, nous allons retrouver ici une masse critique de l'expertise en patrimoine à Québec, ville du patrimoine mondial.

La deuxième grande conséquence intervient par le biais de la loi sur le patrimoine. Comme le patrimoine ethnologique intangible va se retrouver dans la loi, il y aura des répercussions directes sur les emplois. De même que l'inscription des responsabilités des archéologues dans la loi sur les biens culturels a favorisé le développement de l'archéologie au Québec, on va assister au même phénomène pour l'ethnologie au cours des prochaines années. Il y aura donc contrats de recherche, mais aussi d'interprétation et de mise en valeur, en fonction du réseau du patrimoine qui se structure.

En conclusion, il me semble que l'on doit retenir deux choses. La première — et c'est une bonne nouvelle — c'est que le contexte actuel est favorable au développement de la discipline, peut-être plus que jamais. Et, deuxièmement, ce qui me semble aussi important, c'est qu'il ne faut pas simplement se fier au fait que le gouvernement va mettre en place des politiques ; il faut aussi développer un plan d'action. Et dans ce plan d'action, j'ai formulé un certain nombre de propositions. La première, c'est de défendre le programme d'ethnologie à Laval, de mettre en valeur le programme qui, depuis plus de 50 ans (il faut le répéter souvent parce qu'il y a des gens qui l'oublie), s'occupe du patrimoine sérieusement. On a formé des générations de chercheurs et on a réalisé

des publications importantes. Ensuite, il faut organiser un lobby, c'est-à-dire un plan de communication pour bien positionner l'ethnologie au niveau des universités. Ce lobby doit se faire au niveau des universités, mais aussi du gouvernement. Ensuite, en conséquence, il doit se concerter avec le milieu pour y trouver de l'appui, parce que les pressions ne peuvent pas venir essentiellement de l'intérieur de l'université. Il faut soutenir le programme, mais par le biais du milieu, qui est notamment celui des musées, mais aussi celui de tous ces gens qui, en région, s'occupent de patrimoine depuis des années. Donc, créer un réseau de solidarité et finalement se donner un plan stratégique pour s'assurer que la dimension ethnologique figurera bien dans le projet de loi final qui sera déposé à l'Assemblée nationale. Parce que le travail n'est pas encore fait : l'intention est là, mais on ne dispose encore que du texte de loi.

Donc, en définitive, je crois, et c'est une conviction personnelle, que le contexte politique permet à l'ethnologie, plus que jamais, de prendre sa place au présent, en participant au plan de relance du patrimoine au Québec.

Martin Lovelace : I'd like to begin by congratulating Gérard Althabe on the very lively and engaged discussion and glimpse of contemporary ethnology in France. It was very interesting to see ethnology operating in this highly political context, very sensitive to contemporary issues of immigration. I also liked certain phrases that came up, and one or two I noted down that I'll probably steal and use in the future! I loved that phrase about people being caught in "auto-reference". That concept reminds me a little bit of the kind of work that the English ethnolinguist Basil Bernstein has done, and the notion of elaborated and restricted codes, wherein people of different social and educational backgrounds use different speech registers. Part of the role of the ethnologist is to try to understand the whole cultural universe that lies behind that particular coded speech that's being used in the interview situation. And I also appreciated the highly reflexive perspective that he was bringing to his research, seeing himself as a social actor in that situation. Very, very interesting.

In terms of a response to this, I thought how this compares with what might be happening here in English-language ethnology and folklore. Certainly the kind of overall rubric that I would put this under sounds to me pretty much like what we would term "applied" folklore. In other words, it's an application of the folklorists' or ethnologists'

insights into all these different social situations (many of which are social problems) because, obviously, that's where the funding money usually comes from. Agencies are more likely to fund a problem than they are to fund something that's not a problem, I guess. And I think of various works in occupational folklore, where folklorists go into particular work sites and try to appreciate the situation from the workers' perspectives, and also, of course, to see the other, sometimes contending, view of an organizational folklore which looks at not just the labour, but also the management. There's a whole potential area of conflict there, which I will not get into.

But I'd like to close with a question for M. Althabe, and really, for anyone else here. And this rises out of something that he said at the beginning of his talk. He mentioned the French tradition of not recognizing ethnocultural difference, and then he went on to illustrate this paradoxically or ironically, by showing that these perceptions of ethnocultural difference are, in fact, very acute. And he used a *blason populaire* for recent immigrants from the former French colonies in North Africa. And, so, what this leads me to think about is the question of the hybrid in culture, where you have people coming from different cultural backgrounds to another country, and bringing certain aspects of their cultures from their old country to the new country, and then these cultures are changing, adapting, fusing with certain aspects of the culture of the new country. Is this perhaps (well, let's just say in France for the beginning, but it could easily be extended to Quebec), is this hybrid seen positively by French ethnologists, or is there still any residue of fear of a contamination, of a lost purity or something of this nature? I'll hand it over to you.

Gérard Althabe : Non, je poussais le trait au maximum ! Dans la mesure où, sur le plan de l'analyse critique, de la différence ethnoculturelle, d'une part, le sens que prend la vie française ethnoculturelle est défini par la conjoncture dans laquelle elle se passe. Ce n'est pas pareil ici qu'en France, dans le cadre d'un pays qui était centralisé. Je ne sais pas si, ici, il pourrait y avoir le psychodrame qu'ont représenté des foulards, dans une école, et qui a été jusqu'au parlement et au gouvernement... C'est-à-dire qu'il y a une conjoncture tout à fait autre.

D'autre part, ce que je voulais montrer aussi, c'est le fait qu'en France vous avez un terrain fondamental actuellement, qui est justement cette population allogène, construite comme des étrangers de l'intérieur,

issue de la colonisation, qui est constituée par les Maghrébins et les Africains sub-sahariens. Cette population, qui est assignée aux travaux les plus disqualifiés, est le lieu central de la construction de cette exclusion symbolique qui est un des éléments centraux de la production de l'ensemble. Il faut quand même réaliser que, par exemple, lors des dernières élections municipales, une campagne électorale dans une municipalité s'est faite exclusivement sur le thème de la sécurité, la sécurité et les étrangers, et la Droite a gagné sur ce thème-là. La femme qui a gagné la municipalité de Strasbourg, par exemple, n'avait strictement aucun programme. Elle parlait de la sécurité, de la violence et de la différence ethnique. Donc, on ne peut pas ne pas tenir compte de cela, lorsque l'ethnologue arrive, on vous raconte que ces gens-là constituent une société parallèle, etc. On ne peut pas. Il faut replacer cela dans le présent.

Mais, d'autre part, ce que j'ai expliqué aussi c'est que vous avez l'autre face ; c'est que dans ce pays centralisé, vous avez un débat sur la Corse, qui ressemble étrangement au débat qu'il peut y avoir ici. C'est-à-dire, est-ce qu'il faut donner une Assemblée de Corse, est-ce que dans les écoles de Corse il faut obliger les élèves à apprendre le corse, ou bien est-ce que ce sera volontaire ? Il semblerait que l'on aille vers le volontariat, mais les nationalistes corses ne sont pas d'accord, etc. Vous avez un débat qui n'a rien de commun avec le précédent. C'est ce que je voulais dire, qu'il n'est pas la même chose que le précédent. Je suis Basque d'origine, donc je connais cette question indirectement par le fait que les trois points de tension en France sont la Corse, le pays Basque et la Bretagne. Mais, ce sont des problèmes différents. Ce qui me gêne le plus, c'est lorsqu'on mêle tout. Que les Arméniens revendiquent le fait de pouvoir créer des écoles arméniennes et aillent manifester pour que le gouvernement français et le Parlement (ce qu'il a fait) reconnaissent le génocide des Arméniens de 1915, c'est une chose. Mais qu'en même temps, on utilise la différence ethnique accouplée à la violence face aux quatre ou cinq millions de personnes qui sont à la marge, qui sont maintenues à la marge de la société, c'est ça mon problème.

Mais, d'autre part, sur le point du patrimoine, je n'ai pas été très honnête en ce sens. C'est qu'il y a un problème du marché du travail. Nous formons nos ethnologues. Nous leurs donnons des thèses. Il faut bien qu'ils trouvent du travail. Or, ils ne trouveront de travail que dans le patrimoine. Nous ne sommes pas présents en tant qu'ethnologues

dans le champ des luttes ethnoculturelles. Ce sont les sociologues qui font ça, à l'imitation d'ailleurs de la sociologie américaine. Mais, parce que nous sommes devant le problème de la différence ethnoculturelle, la sociologie française est relativement désarmée, puisqu'on n'avait pas pensé à cela jusqu'à il y a 20 ans. Et, d'autre part, on forme des ethnologues, et où peuvent-ils avoir du travail si ce n'est dans le patrimoine, dans les musées ? D'ailleurs, il y a des formations universitaires exactement comme ici de formation aux métiers du patrimoine. Mais mon discours est un discours outrancier en quelque sorte et qui est critique sur le plan intellectuel.

Michael Robidoux : My question is directed to this notion of global economies and globalisation. I wasn't sure if I understood correctly, but I was thinking it was as if globalisation has affected people to the extent that local culture and local knowledges aren't being expressed or communicated, and aren't there for ethnologists to basically explore. And I just thought maybe you could comment further on that in case I misinterpreted what you were saying.

Gérard Althabe : Oui, le problème de la globalisation... Je sais qu'actuellement l'anthropologie fait l'analyse de la production de la différence ethnoculturelle comme étant un des effets de la globalisation. Vous avez tous les travaux d'Appadurai, etc. Mais ce qui me semble important au niveau de la globalisation, c'est de restituer l'autonomie relative du local. C'est-à-dire, qu'en fait, vous avez des processus de globalisation qui sont des systèmes auto-régulés, dont je parlais tout à l'heure. Mais l'histoire n'est pas dite. C'est-à-dire qu'au niveau du local se construisent des réponses et des réinvestissements des processus de globalisation qui font qu'il y a une incertitude quant à l'avenir. Sinon, tout serait réglé. Le marché a gagné, oui, OK. Ça veut dire quoi ?

Vous avez des processus, par exemple, en Roumanie. Récemment, on a travaillé sur le McDonald's. Les gens qui fréquentent ce McDonald's sont des jeunes, des étudiants, etc. Et, en fait, ils vivent là le mimétisme de la relation avec une Amérique imaginaire, qui leur permet de s'extraire de leur quotidien. Mais cela correspond à ce qui se passe dans la ville elle-même, où vous avez une forêt de panneaux publicitaires rédigés en anglais. C'est-à-dire, qu'en fait, c'est une manière magique de se situer dans la continuité avec les États-Unis... C'est ce processus-là qui est intéressant, et de voir ce qui est en jeu... Or, la globalisation, c'est évidemment ceux qui sont arrivés les premiers en Roumanie des

années 90, c'est Coca-Cola, qui s'est mis à être partout, et à s'affirmer partout,... omniprésent.

Je crois que nous avons un rôle à jouer en tant qu'ethnologues, comme dans le problème de la globalisation, mais ce n'est pas, me semble-t-il, uniquement en faisant des essais globaux du genre : oui, effectivement, la globalisation entraîne comme résistance la production de différence ethnoculturelle — ce qui n'est pas faux, à un certain niveau — mais nous restons dans le cadre même de la globalisation, alors que je crois qu'il faut décrocher et replacer cela dans le terme de la dialectique du local et du global.

Références

- Althabe, Gérard, 1969, 1982, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero.
- , 2000, *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, l'Harmattan.
- , Bernard Légié et Monique Sélim, 1993, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Paris, l'Harmattan.
- , Christian Marcadet, Michèle de la Pradelle et Monique Sélim, 1993, *Urbanisation et enjeux quotidiens*, Paris, l'Harmattan.
- , et Monique Sélim, 1998, *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, l'Harmattan.
- Habermas, J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, Tome 2.
- Hernandez, Valéria, 2001, *Laboratoire : mode d'emploi – science, hiérarchies et pouvoirs*, Paris, l'Harmattan.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.