

Pour une sensibilité mais contre le monopole disciplinaire en sciences sociales

Le particulier comme point de vue sur l'universel

Bogumil Jewsiewicki

Volume 23, numéro 2, 2001

Regards sur l'avenir
Looking Forward

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1087936ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1087936ar>

[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

Jewsiewicki, B. (2001). Pour une sensibilité mais contre le monopole disciplinaire en sciences sociales : le particulier comme point de vue sur l'universel. *Ethnologies*, 23(2), 91–110. <https://doi.org/10.7202/1087936ar>

Résumé de l'article

Dans le rapport entre le chercheur et l'objet de la connaissance, que ce rapport s'exerce sur le mode de la certitude du soi, ou bien sur le mode de son incertitude et de la nature relationnelle entre le soi et l'autre, la production de la distance est un trait constant en ethnologie, en anthropologie, en histoire, mais aussi dans toutes les disciplines des sciences humaines. Dans la quête de l'autre, c'est l'identité, donc la connaissance du soi, qui est le véritable enjeu. L'auteur évoque l'inversion épistémologique qui consisterait à mettre en avant l'objet du savoir, dont la construction est masquée par la Méthode dans le cadre disciplinaire. Partir de l'objet consiste à assumer un pluralisme disciplinaire dont les savoirs partiels n'ont pas à être unifiés, mais plutôt rassemblés, pour pouvoir comparer les points de vue, sachant que le savoir social n'est ni cumulatif, ni définitif. Il n'est qu'une configuration instable de connaissances partielles, mais qui peuvent prendre l'universel pour horizon idéal.

POUR UNE SENSIBILITÉ MAIS CONTRE LE MONOPOLE DISCIPLINAIRE EN SCIENCES SOCIALES

Le particulier comme point de vue sur l'universel

Bogumil Jewsiewicki

CÉLAT, Université Laval

*Chaire de recherche du Canada
en histoire comparée de la Mémoire*

À Jean Bazin¹

J'estime utile de distinguer en sciences sociales deux régimes de production du rapport entre le sujet connaissant (le chercheur) et l'objet de cette connaissance. Le premier ordonne ce rapport sur le mode de l'éloignement, sur celui de la distance qui sépare les sujets de l'objet afin d'éviter toute confusion et de pouvoir prétendre sur cette base à l'objectivité. Le second mode ordonne ce rapport sur le principe de contemporanéité, de coprésence dans le temps et dans l'espace, un lieu où l'échange, voire un certain va-et-vient, entre le sujet et l'objet s'imposent. Introduisant le numéro spécial du *Genre Humain* sur « Actualités du contemporain », Jean Bazin a écrit à ce propos : « Le contemporain, c'est le temps des acteurs, ce qui fait l'urgence, la nécessité d'une situation, mais aussi son ouverture sur une pluralité des possibles. Restituer aux actions, présentées comme passées, la dimension de leur

-
1. Jean Bazin est décédé à son bureau d'une crise cardiaque le jour où il s'appretait à éditer la transcription de son commentaire. Sa mort nous prive d'un regard sur les sciences sociales exigeant pour lui-même et pour les autres, très critique, mais toujours optimiste. Sa contribution à la critique anthropologique — au sens premier, non disciplinaire — de l'anthropologie est quantitativement majeure. Elle fait penser à cette science de la science dont traite le dernier cours du Collège de France de Pierre Bourdieu (2001). Maintenant, quand l'œuvre en construction a été brutalement interrompue, il faut espérer que ses divers morceaux se trouvent rassemblés pour une meilleure diffusion.

actualité, c'est notre nouveau réalisme ». Dans ce numéro (2000), Vincent Descombes caractérise ainsi la relation de contemporanéité : « une relation entre des procès, entre des changements, entre des activités : elle est donc à concevoir comme un concours temporel de ces procès ou des activités ... une relation entre tous les ingrédients de l'actualité »².

Aucun des deux modes de construction du rapport entre le sujet et l'objet n'est ni naturel, ni neutre, mais chacun offre un fondement spécifique à la procédure de mise en sens du soi et de l'autre, et supporte un régime de savoir qu'on pourrait, en termes de Michel Foucault, qualifier d'*épistémê*. Dans un premier temps, il s'agit d'un univers discontinu que le chercheur découpe en tranches et où il se pose en explorateur de son autre, parfois en médiateur entre un soi et un autre. Dans le second cas, l'univers de la recherche est celui où le traditionnel, le moderne, l'archaïque et le nouveau se combinent et dont le chercheur s'efforce de produire l'intelligibilité qui cependant n'échappe pas aux catégories propres à la tradition du savoir dans laquelle il/elle s'inscrit. Alors que le premier mode présume de l'unicité et de la certitude du soi, le second postule plutôt l'incertitude du soi, sa fluidité, sa pluralité, la nature relationnelle du rapport entre le soi et l'autre.

Si la production de la distance est le trait le plus apparent de la constitution de la démarche en ethnologie/anthropologie (Augé 1999) et en histoire comme disciplines scientifiques universitaires, il n'est pas difficile de montrer que cette même démarche est suivie par toutes les disciplines des sciences sociales et humaines.

Le basculement fondamental se produit lors du passage de la construction de l'autre à titre de celui dont la connaissance donnerait l'accès au soi — précisément parce que l'autre n'est pas moi, à la construction de l'autre à titre d'une relation permettant d'identifier simultanément le soi et l'autre (Ricœur 1990). Dans le premier cas, c'est la différence entre le soi et l'autre, postulée au départ, qui produit l'objet sur lequel se penche le sujet en quête du savoir sur soi-même. Dans le second cas, c'est la relation entre deux termes interdépendants qui aide à comprendre la profonde solidarité entre le soi et l'autre. La seconde démarche s'oppose à toute idée d'unicité, qu'il s'agisse de l'unicité du soi ou de l'unicité de la connaissance.

2. Voir à titre d'exemples B. Jewsiewicki et J. Létourneau (2000) et B. Jewsiewicki et M. Pastinelli (2000).

On pourrait m'objecter que la différence entre ces deux démarches est faible, presque de l'ordre de l'illusion d'optique. Il me faudrait reconnaître la justesse de cette critique si, dans la production du savoir, la discipline devait l'emporter sur l'objet de la connaissance. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'identité, donc la connaissance du soi, qui constitue le véritable enjeu.³ L'autre, celui sur qui porte la recherche, n'est qu'une voie pour y parvenir, mais il y a une différence de taille entre l'autre chosifié et l'autre perçu en terme de relation qui révèle au sujet connaissant un aspect de soi.

Pendant, l'objet de mon propos n'est pas la recherche de la vérité, encore moins la défense de l'objectivité ou de l'unicité du savoir sur soi et sur l'autre. Ce qui m'intéresse ici, c'est le mode de constitution de cet objet du savoir qui effectue le détour par l'autre dans la quête de se construire comme sujet capable de se connaître.

Il a été, et il est encore, de bon ton d'accuser les Lumières et le colonialisme (la critique du second a conduit aux accusations portées contre les premières) d'avoir produit l'idée de l'humanité pour aussitôt y introduire la différence radicale entre le soi et l'autre, découper l'humain au scalpel de la race. Il est certain que l'unification (occidentale) philosophique et morale de l'humanité ainsi que sa transformation en un agrégat d'agents économiques, idéologiquement libres d'obéir aux règles du marché libéral, a posé un défi à la définition du soi. Les concepts spécifiques de race (aussi de sexe), de temps et d'espace (le milieu géographique), dotés *a priori* de certaines qualités ou en étant privés, ont servi au savoir universitaire à produire la différence entre le soi et l'autre. En poussant ce raisonnement jusqu'au bout, il est possible d'affirmer que la constitution des disciplines des sciences sociales s'y est plus ou moins alignée. Ces différences étaient présumées transitoires (à l'exception des thèses racistes) au sein de l'humanité ; à certaines conditions elles devaient pouvoir être surmontées. Connaître ces conditions, hâter leur avènement, ce qui légitimait l'action civilisatrice jadis, et légitime actuellement de nombreuses actions humanitaires, gît au cœur des sciences sociales et au fondement de leurs disciplines.

Au sein d'un même espace culturel (longtemps aussi social), le temps fondait la spécificité de l'histoire ; sa scientificité dépendait à tel

3. A propos de l'histoire et de l'herméneutique du sujet voir Michel Foucault, 2001.

point des archives que la règle légale occidentale de leur ouverture définissait jusqu'à récemment à partir de quel point dans le temps un événement, un personnage, pouvait devenir l'objet légitime du savoir historique. Pour l'ethnographie/anthropologie, le temps exprimé comme distance permettait, même aux théories hostiles à l'évolutionnisme, de définir qui est l'autre. Construit comme objet du savoir, cet autre n'était que le soi de jadis, celui que nous avons déjà été. L'autre appartiendrait à un autre temps, à un passé révolu pour le soi connaissant ; pour le premier, le temps s'est attardé sur lui-même. Échoué sur le rivage du fleuve nommé progrès, il attendrait la venue de l'explorateur. Même un historien aussi subtil, dans les analyses de la société médiévale de l'Europe occidentale actuelle, que Georges Duby, escomptait tirer du développement de l'anthropologie historique de l'Afrique au sud du Sahara une meilleure connaissance du Moyen Âge européen. Longtemps, l'objet du savoir sociologique c'était l'autre habitant *de facto* un même espace et partageant le même temps que le sujet connaissant, mais dont l'univers social modifiait les termes au point de l'éloigner par la spécificité culturelle, par exemple celle d'une culture de la pauvreté. Cet autre était longtemps ressenti comme le plus dangereux, le plus menaçant, parce qu'il était le plus intime.

La posture scolastique comme fondement de l'objectivité scientifique, si bien analysée par Pierre Bourdieu (1997), est évidemment basée sur le postulat tacite que l'autre pourrait être tout sauf le soi du sujet connaissant. C'est le sens de cette anecdote que Marc Bloch aurait rapportée à propos de son maître devenu cible des ses critiques, Seignebos. Cet historien aurait eu l'habitude de prévenir ses étudiants contre tout sentiment à l'égard de l'objet de leur recherche, car au cas où l'on se prendrait de passion pour l'objet de sa recherche, il n'y aurait d'autre choix que de l'abandonner. L'objectivité était remise en question.

La construction de l'informateur, expert ès sa culture tribale, ethnique, paroissiale⁴, élu à ce titre par le chercheur en vertu de l'appartenance à celle-ci, ne diffère pas de la démarche de l'historien brisant la continuité du temps sur le seuil d'un dépôt d'archives. Archives

4. Les travaux consacrés autant à l'histoire de l'œuvre qu'à celle de la démarche de recherche des grands anthropologues — un Griaule ou un Turner — nous montrent leur profonde dépendance à l'égard d'un seul informateur privilégié, un co-auteur *de facto* dont la contribution n'a jamais été pleinement reconnue à ce titre non pas par malhonnêteté intellectuelle mais précisément parce qu'il fallait clairement distinguer entre le sujet connaissant et l'informateur.

ou informateur, le moment de leur découverte par le chercheur changerait la qualité du temps et de l'espace ; cet événement était censé ouvrir une société à la civilisation et à l'histoire (Augé 1998). François Hartog (2000) vient d'en faire la démonstration : l'objectivité de l'historien repose sur la distinction entre lui-même et le témoin. Le premier n'est surtout pas témoin. Fort de cette distinction et de sa science, il critique les témoignages laissés par des témoins. Il exerce sa profession sur des traces du passé objectivées par le recours à la Méthode. L'anthropologue, l'ethnologue, est resté longtemps celui qui ne fait pas partie de la culture étudiée, mais qu'il construit en objet d'étude, qu'il fixe — comme un photographe fixe une image en plongeant le cliché dans le bain de fixateur — dans un présent ethnographique. L'ethnologue n'est ni primitif, ni sauvage, ni paysan, ni artisan, de même que l'historien n'est pas témoin. Que ce soit dans l'espace ou dans le temps, l'ethnologue, l'historien, viennent d'ailleurs et y repartiront afin de construire dans un autre espace/temps le savoir pour eux-mêmes.

Les deux décennies situées entre 1968 et 1989 ont inauguré une profonde transformation de la construction du soi et de l'autre en Occident, mais également ailleurs dans notre monde⁵. La caractéristique principale de cette nouvelle *épistémè* c'est la contemporanéité, la co-présence dans l'espace et dans le temps. Certains, comme Zygmunt Bauman (2000), expriment cette nouvelle réalité en termes de liquéfaction du temps et de l'espace, ce qui mettrait fin au grand récit dont l'effacement annonçait selon Lyotard la naissance de la postmodernité⁶. Il n'est pas difficile de deviner qu'en ce qui me concerne le postmodernisme occidental est une grande illusion d'optique, un nouveau mode de production de la différence, qualitative en apparence, afin de mieux cacher l'échec de construction d'une connaissance unitaire du soi. Le post du postmodernisme, comme celui du postcolonialisme, du postcommunisme, ne sont rien d'autre que des moyens rhétoriques d'affirmation fondatrice de la différence entre un moi de jadis (colonialiste, paternaliste, patriarcal, homophobe, etc.) et un moi actuel

5. Ce texte s'insère dans mes travaux comme membre de l'équipe GTRC « Le soi et l'autre » subventionnée par le Conseil de recherche en sciences sociales du Canada.

6. Nous nous projetons déjà dans une nouvelle époque, celle de la globalisation; pour une discussion critique voir Anthony Giddens (2000) et Arjun Appadurai (1996).

qui en serait libéré. Ce *post* marquerait la frontière idéologique entre un avant et un maintenant afin de ne pas assumer le passé du soi, avoir une bonne raison de refuser l'héritage encombrant. Pourtant, le soi est méconnaissable sans la présence permanente des relations à l'autre. C'est la raison de la fébrilité avec laquelle les sciences sociales cherchent aujourd'hui un autre, plusieurs autres autour du soi, alors qu'il y a encore une trentaine d'années les mêmes disciplines s'acharnaient à trouver le soi de jadis dans l'autre d'ailleurs.

Je voudrais suggérer d'inverser la stratégie de construction de la connaissance du soi. Au lieu de mettre en avant les méthodes, les techniques, les concepts qui, donnés pour lieux propres de chaque discipline, en assoient l'identité, ne serait-il pas mieux de mettre en avant l'objet du savoir? Ainsi serait mis en évidence le fait fondateur des sciences sociales, le péché originel de cette connaissance mais qui est aussi sa *felix culpa*. L'impossibilité de connaître le soi directement et totalement rend l'autre incontournable, indispensable. Notre savoir de nous-mêmes ne saurait procéder que par la construction d'un objet spécifique du savoir, une invention — au sens qu'ont donné à cette notion Hobsbawm et Ranger (1983) — qui s'inscrit toujours dans une tradition de connaissance et, dans le cas du savoir universitaire, dans une discipline. Partir de la discipline masque par la Méthode la construction de l'objet, la déguise en technicité d'une démarche, en spécificité d'une tradition disciplinaire. Partir de l'objet, dont le caractère construit est assumé, conduit à assumer un pluralisme non seulement disciplinaire mais aussi épistémologique. Reconnaître une pluralité de ces objets et une pluralité des constructions savantes qui permettent d'en connaître des aspects constitue le premier acquis de la démarche qui voudrait provincialiser l'Europe⁷.

Prise sous cet angle, la discipline ne s'efface pas, elle ne devient ni inutile ni superflue. Elle propose un point de vue sur l'objet, point de vue dont la fabrication spécifique (traditions, concepts, techniques) fait un observatoire particulier permettant de mieux distinguer certains traits de l'objet mais au prix d'en cacher d'autres. Comme de tout belvédère, une fois que l'on y est bien installé on croit d'abord voir au

7. C'est l'objectif premier du courant de l'historiographie indienne dit *Subaltern Studies* ; voir pour l'affirmation explicite Dipesh Chakrabarty (2000). Dans une perspective comparatiste Mamadou Diouf aborde ce problème dans son Introduction au volume sous sa direction (1999).

loin, pris de vertige on prétend tout voir. Il faut en redescendre pour changer d'échelle, il faut monter à un autre belvédère pour se rendre à l'évidence de l'illusion.

Si ni aucun belvédère ni aucune discipline ne donne sur aucun objet de point de vue complet, le point de vue qui épuiserait tout ce qu'il serait possible de voir, ne faudrait-il pas accepter que le savoir, au moins le savoir sur la société, est à l'instar d'un kaléidoscope, une configuration instable des connaissances partielles toujours produites à partir d'un point de vue, à partir d'une discipline. L'objectif serait alors, non pas d'unifier ces savoirs disciplinaires, mais de les rassembler à propos des objets spécifiques afin de pouvoir changer, et surtout comparer, les points de vue. Leur contemporanéité devrait correspondre à, mais devrait aussi expliciter, la volonté actuelle de coprésence dans le temps et dans l'espace qu'il ne faut cependant pas confondre avec la prétention à abolir le temps et l'espace. L'illusion d'unification du monde dans la globalisation est contredite par la vigueur actuelle des localismes et alors que la première revigore les seconds, ceux-ci, de leur côté, sont la raison d'être de l'appel à la globalisation.

Puisque l'idée avancée est déjà un parti pris sur la réalité, les « prêts-à-penser », qu'il s'agisse de la « posthistoire », du « posthumanisme », du « posthomme », s'enracinant dans la morgue du néolibéralisme de l'après-communisme, risquent de continuer par d'autres moyens les totalitarismes d'hier. Dans son bref texte introductif à la publication des textes présentés au colloque « La contemporanéité en question », organisé en 1995 par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Jean Bazin affirmait : « On déplore souvent que les sciences sociales ne soient pas cumulatives; mieux vaudrait se féliciter de leur capacité à la répétition, de leur vocation au recommencement, voire à la refondation. Elles sont trop intimement politiques pour que leur dogmatisme ne soit pas redoutable » (Bazin 2000).

Cependant, la reconnaissance de l'autonomie des savoirs pratiques ne rend pas impraticable le savoir théorique, tout comme la dignité du particulier ne s'oppose pas à l'idée de l'universel, ce tiers idéal qui rend possible le dialogue entre les particuliers. La pluralité des disciplines, à condition qu'elles soient prises pour ce qu'elles sont, à savoir des points de vue particuliers sur l'actuel, ne conduit pas nécessairement à un relativisme. Elle affirme tout simplement que le savoir social n'est ni cumulatif, ni définitif.

Comme « le temps [qui] suppose une vue sur le temps » (Merleau-Ponty) — personne ne saurait vivre *le* temps, chacun vivant le sien propre — le particulier offre une vue sur l'universel, une vue proposée par une modalité de l'imaginaire, telle la narration⁸. Le pluralisme épistémologique (Jewsiewicki 2001) est aussi, peut-être surtout, un pluralisme des modalités de l'imaginaire qui donnent un sens au monde — une multitude de particuliers en transformation, qui pourrait prendre l'universel pour horizon idéal.

Prenons pour l'exemple l'objet « mémoire ».

Mon expérience de recherche, anthropologique au sens propre du terme, sur les sociétés urbaines de l'Afrique centrale francophone, m'a fait réaliser la centralité du deuil proprement levé pour le destin des vivants ; sans le deuil la mort reste inachevée et hante la vie. Le défunt ne pouvant réaliser sa vocation d'ancêtre est empêché de tourner vers l'avenir l'action protectrice attendue de lui. Faute du rappel de cette expérience qui, parce qu'elle a été, pourrait ne plus advenir, le savoir social serait tronqué. Le deuil proprement levé c'est la production de cette mémoire que Paul Ricœur appelle la mémoire heureuse (Ricœur 2000). La conscience de la durée s'inscrit dans la maîtrise du présent. C'est le souvenir d'une expérience qui a cessé d'être une hypothèque, que les vivants doivent assumer pour en faire une ressource permettant de penser le présent à la lumière de l'expérience qui, ayant déjà été, pourrait être évitée ou au contraire actualisée. Les vivants fabriquent l'ancêtre — soit-il héros ou vilain — (Centlivres et al. 1998) en faisant passer le défunt de sa position de cadavre qui hante les consciences à celle de lieu de mémoire de l'expérience, ressource pour un présent ouvert vers l'avenir.

Tel le corps du défunt manquant de sépulture convenable, le passé hante la conscience des vivants. Comme la mémoire refoulée, interdite de souvenir sous peine de voir ressusciter le défunt, le deuil non accompli, le passé non assumé, font du passé un obstacle qui empêche le passage à l'avenir.

Dans son dernier livre, Paul Ricœur conforte cette position, permettant de reconnaître une incidence plus générale, plus universelle.

8. Christina Stead (2001) écrit que l'imagination est une mémoire indisciplinée, tordue.

Parlant de « l'ombre que l'esprit de pardon projetterait sur l'histoire des historiens », Ricœur écrit :

La véritable réplique à l'absence en histoire d'un équivalent du phénomène mnémonique de la reconnaissance se lit dans les pages consacrées à la mort en histoire. L'histoire, disons-nous alors, a la charge des morts de jadis dont nous sommes les héritiers. L'opération historique tout entière peut alors être tenue pour un acte de sépulture. Non point un lieu, un cimetière, simple dépôt d'ossements, mais un acte renouvelé de mise en tombeau. Cette sépulture scripturaire prolonge au plan de l'histoire le travail de mémoire et le travail de deuil. Le travail de deuil sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur (Ricœur 2000).

Pour que nous, les vivants, libérés du poids du passé par la propre disposition des morts, puissions passer à l'avenir instruits par le passé à titre d'expérience-ressource, nous avons besoin de l'oubli. Faute d'oubli, nous serons des « Funes qui n'oubliait pas » (Borgès), ensevelis sous le poids du passé qui ne passe pas, écrasés par la résurrection des « ce qui a été », paradoxalement frappés de l'amnésie la plus profonde, parce qu'incapables de distinguer le passé de l'avenir. Il n'y a pas de vie en l'absence d'avenir, mais sans distinguer le passé, le présent et l'avenir, on ne peut pas prendre conscience que la source de l'avenir est dans le présent. L'acte de deuil, avec la sociabilité que son accomplissement exige, manque à la relation que nous entretenons avec le passé qui nous lie autant qu'il nous sépare de l'avenir.

Le débat entre la vérité de l'histoire et la fidélité de la mémoire ne saurait être tranché sur le plan épistémologique. C'est au citoyen destinataire du texte, écrit, oral ou pictural, que revient de faire le choix, d'établir la balance entre l'histoire et la mémoire. Il est nécessaire de les convoquer toutes les deux au deuil du passé afin que la mémoire empêche l'histoire d'ensevelir les vivants sous le poids des morts muséifiés, exposés au musée de la vérité. Il nous faut aussi de l'histoire pour empêcher la mémoire de marginaliser les vivants dans l'univers peuplé par trop de revenants.

Libérer le monde de la « hantise du passé » (l'expression est de Henri Rousso), choisir le principe de tri nécessaire entre ce qui est contemporain et ce qui mérite l'oubli accordé par le pardon, ou encore l'oubli de réserve, c'est un travail des citoyens rassemblés pour lever le deuil du passé. Pour une re-fondation du politique, il faut une amnistie,

qui, sans être une amnésie, « fait taire le non-oubli de la mémoire » (Ricoeur 2000). C'est ne pas rappeler les maux, taire l'infamie, comme le commande l'amnistie d'Athènes, ou la règle de bienséance (assortie de possible sanction des ancêtres) de village kongo au Bas-Kongo, qui interdit d'évoquer publiquement la violence fondatrice par le rappel de statut d'esclave de certains membres du clan. Cette amnistie choisit le présent orienté vers l'avenir contre l'héritage qui divise.

Le deuil, dont l'amnistie fait partie, se fonde sur la passéité du passé — « ne plus », qui en marque le caractère révolu, aboli. Il ne peut, et ne devrait pas affecter, le caractère originaire (ce qui ne veut pas dire généalogique), du passé — « ayant-été ». Ainsi, la traite des esclaves, la colonisation, peuvent faire l'objet de deuil, trouver leur place dans la mémoire de réserve, mais ne peuvent être réfutées puisqu'elles ont été, et à ce titre, doivent être dites par l'histoire afin qu'elles ne ressuscitent pas en nouvelles incarnations de négation de l'humanité des autres. À côté de cette histoire, nous avons aussi besoin d'une mémoire refondée sur le travail de deuil, mémoire qui, dépassant l'expérience inscrite dans le corps et emprisonnée dans le ressentiment ou dans la culpabilité, transformerait les souvenirs qui divisent en refondation tournée vers l'avenir.

« A-t-on véritablement changé d'époque, ou s'agit-il du même théâtre, des mêmes jeux mimétiques, avec des acteurs et des spectateurs différents certes, mais avec les mêmes convulsions et la même injure? Peut-on vraiment parler de dépassement? » s'interroge Achille Mbembe (2001) à propos de l'Afrique, mais aussi du monde. La « prise de conscience de soi comme volonté libre » reste pour nous tous un horizon convoité que l'expérience du passé imposé, de la postcolonie ou du postcommunisme, peut rendre plus difficile à atteindre. La conscience que personne ne saurait y parvenir seul, que cette démarche ne peut se faire ni au prix de l'oubli par effacement ni par déni, est un pas important que nous sommes en train de franchir. Aujourd'hui pèse encore sur nous le poids de cet aspect du passé qu'on pourrait qualifier de passéité, un cadavre qui appelle le travail de deuil afin de donner au caractère originaire du passé — à son « ayant été » — le statut d'ancêtre du monde contemporain. S'il ne faut jamais oublier que le monde contemporain recèle dans ses entrailles la violence fondatrice, il nous faut aussi nous détacher du passé, en faire le deuil qui nous tourne vers l'avenir. Il nous faut emprunter la démarche généalogique de Michel Foucault, celle qui considère que le point de départ, mais aussi celui

d'arrivée, de toute excursion vers le passé c'est le présent. Il nous faut la suivre à condition de ne pas oublier que plusieurs généalogies sont possibles et qu'aucune n'épuise la totalité des rapports légitimes entre le présent et le passé.

Le pluralisme épistémologique est un lieu (au sens que lui donne Pierre Nora) où le travail de deuil saurait être engagé. Le pluralisme des modalités de l'imaginaire donne un sens au monde qui a élu l'universel pour l'horizon idéal. En son sein, le présent, ce temps et ce lieu où l'imaginaire travaille, offre une vue sur la diversité des mondes contemporains qu'aucun inventaire multiculturel ne saurait remplacer. C'est entre *Les lieux de mémoire* (Nora 1984-1992) et le *Retour des ancêtres* (Wachtel 1990) que Jacques Revel rapproche à l'aide du jeu d'échelles (Revel 1996), que je propose de trouver une modalité pour penser, dans mon cas en français,¹¹ la reconstitution du « film du devenir »¹². Un passé pensé comme devenir divise, mais le deuil peut en faire une refondation de l'avenir dans le présent. Penser le deuil, penser l'avenir en anglais, en arabe, en chinois ..., c'est produire autant de points de vue particuliers sur l'universel, comparables aux points de vue que proposent les disciplines. À l'égard de la pluralité des points de vue, la vérité passe par l'épreuve de la traduction et si jamais il était possible d'assigner un lieu à la vérité, ce serait la relation entre les traductions. Penser le passé dans les langues des vaincus de jadis (à partir et dans le respect de leurs expériences), c'est « réinstaller la mémoire du Logos au lieu où elle peut vaincre l'oubli »¹³ (Gendreau-Massaloux 2001) parce que « l'histoire des vainqueurs ne voit qu'un seul côté, le sien, celle des vaincus doit, pour comprendre ce qui s'est passé, prendre en compte les deux côtés » (Hartog 2000 : 14), plusieurs côtés.

11. Sur l'exemple de Reyes Mate, *Penser en espagnol* (2001).

12. L'expression est de Nathan Wachtel, 1990. Jacques Revel suggère ce rapprochement dans « Pratiques du contemporain et régimes d'historicité ».

13. La phrase qui précède paraphrase un passage dans le même texte; Michèle Gendreau-Massaloux écrit alors à propos de la pluralité des langues.

Commentaire/Commentary : Jean Bazin, Pauline Greenhill

Jean Bazin : Je voudrais dire une première chose au sujet de la démarche de Bogumil Jewsiewicki. Aujourd'hui, en ce lieu et à cette occasion, il remet évidemment en cause, à sa manière, non seulement le partage disciplinaire, mais tout ce qu'il implique. Ce n'est pas seulement un partage bureaucratique, mais le fait que nous soyons tous les héritiers de la tradition savante. Je crois qu'il a raison de le faire aujourd'hui, puisque nous sommes ici dans un rassemblement de sociétés savantes qui, dans des étages différents, fonctionnent sur la base d'une mémoire savante différente et qui, pourtant, se mélangent... puisque le but de l'opération est de les rassembler dans un même lieu où, finalement (on peut le supposer quand même, si on est optimiste), les gens circulent, moi-même j'ai beaucoup circulé, d'une société savante à une autre. Alors, on pourrait aller plus loin... se demander, au fond, qu'est-ce qu'une discipline ? Et je vois que c'est la question latente dans l'exposé que vous a proposé Bogumil Jewsiewicki : qu'est-ce qu'une discipline ? C'est-à-dire, une discipline, est-ce vraiment un savoir ? Ou bien, n'est-ce pas plutôt une façon d'administrer du savoir ? De gérer du savoir ? Une discipline, n'est-ce pas justement une façon de marquer des frontières, d'établir des limites ? Et, est-ce qu'au niveau de la construction de l'objet, ce que nous appelons la construction de l'objet savant, ne jouent pas, à la fois, comme tu le disais, des effets de mode, parfois, mais aussi, souvent, le souci de se démarquer de la discipline d'à côté ? C'est-à-dire, la construction de l'objet est-elle vraiment libre ? N'est-elle pas parasitée par le souci que nous avons d'être ethnologue et pas historien, d'être historien et pas ethnologue, etc. ? C'est une question, je n'ai pas de réponse.

Bien sûr que nous posons tous les problèmes de la même manière, mais je veux dire que l'on ne peut pas sous-estimer, dans la constitution du sujet de connaissance, ce poids énorme des traditions savantes que nous avons apprises, que nous avons digérées, intégrées, et qui font que les uns se trouvent ethnologues et les autres historiens, même dans le cas où on a reçu les deux formations.

Deuxième remarque que je voudrais faire, au sujet de ce que tu dis du problème du savoir de soi, du savoir de l'autre. Au fond, si je t'ai bien compris, au fond des sciences humaines, en général, ou des sciences sociales, comme vous voudrez, les sciences humaines, c'est « un savoir de soi ». C'est-à-dire qu'il y a une conception réfléchie, réflexive, des

sciences humaines. Les sciences humaines, c'est un savoir que nous essayons d'acquérir de nous-mêmes. Mais, pour acquérir ce savoir de nous-mêmes, il faut passer par la construction d'un autre ; il faut passer par la construction d'une altérité. Or, dis-tu, si j'ai bien compris, c'est dans la construction de cette altérité que quelque chose a changé, que deux régimes s'opposent, que deux époques peuvent s'opposer. Et tu dis, d'une certaine façon, que la certitude de soi, pour employer un terme philosophique, a tendance à diminuer. Tu nous dis, on ne sait plus très bien si on est homme ou femme, si on est homo ou hétéro... en tout cas, c'est un exemple ! Et donc, d'une certaine façon, l'autre, la distance avec l'autre, devient floue. Au fond, il y a une sorte de science sociale de soi objectivante, qui serait un petit peu l'époque que nous avons dépassée, et puis une science de soi qui serait dans le flou, ou qui aurait tendance à se mélanger, et qui serait cette espèce de régime de confusion, d'obscurité, de flou, de fluidité, dans lequel se déploierait la science sociale aujourd'hui.

C'est ta perception des choses. Moi, je présenterais les choses autrement. Peut-être que cela se recoupe, mais je dirais plutôt qu'aussi bien, pour les deux disciplines dont il est question, l'ethnologie et l'histoire, je pense que l'ethnologie, dans cette période ancienne, traditionnelle et même fondatrice, est une ethnologie effectivement constitutive d'une altérité radicale, mais d'une certaine façon, l'histoire aussi. C'est-à-dire que l'histoire est ethnologique dans la mesure où, pendant un certain temps, les historiens se sont eux-mêmes efforcés de nous montrer que, vraiment, les gens du Moyen Âge ne pensaient pas du tout comme nous, que les Grecs avaient une pensée tout à fait particulière, et on essaie de reconstruire cette altérité à travers des documents, sans en être témoins, de même que l'anthropologue Malinowski chez les Trobriandais reconstituait cette altérité radicale pourtant très proche de lui, et dont il était, d'une certaine manière, témoin...

J'aurais tendance à dire que, d'une certaine façon, c'est vrai pour une partie des sciences sociales. Mais moi ce qui m'intéresse, c'est quand ça marche en sens inverse. C'est-à-dire lorsqu'en lisant un de nos collègues sur la politique médiévale, vous vous dites : « Ah, mais, en fait, c'est tout à fait Chirac ! » Et lorsque, après avoir passé des années chez les Trobriandais vous dites : « Ah, finalement, ces gens se conduisent exactement comme dans un collège de Cambridge ! » Et, à ce moment-là, je crois qu'on a fait un grand pas. Enfin, on a inversé les

choses. Alors, connaissance de soi, peut-être, mais ce n'est pas tellement la fluidité qui m'intéresse, que le fait que, finalement, c'est le renversement radical. Je pense que c'est en ce sens que la science sociale a un projet anthropologique. Non pas au sens disciplinaire, mais au sens où cela convient aussi bien aux historiens. Au fond, faire de l'histoire, c'est aussi montrer comment les acteurs politiques, sous la Renaissance, se conduisent en fonction d'une certaine logique, de certains types de rationalité qui sont des variantes par rapport aux nôtres, dans des situations différentes, mais qui ne sont pas profondément différents. Donc, la science sociale que vous voudriez, c'est qu'elle dissolve l'altérité, n'est-ce pas ? L'altérité entendue au sens de « l'autre que moi », de ce qui apparemment m'est totalement inaccessible. Et bien, tout, tout ce qui est humain m'est accessible, et c'est ça le principe de la science humaine. C'est de considérer que tout ce qui est humain m'est accessible. Et du même coup, y compris les femmes pour les hommes, ou les homos pour les hétéros, non pas parce qu'ils ont un petit doute personnel, mais parce que, finalement, ce n'est pas si différent. Voilà ce que je veux dire.

Pauline Greenhill : I had the pleasure of reading this insightful and moving paper before you got to hear it, and I don't find much to argue with, but like many talks that I particularly appreciate, it caused me to reflect on my own situation. So, if you will forgive me for collapsing the subject and the object here, I would like to testify.

I call myself a recovering folklorist, because while intellectual reference to a discipline, like having a glass of red wine with dinner, can be healthy and revitalising, an excessive dependence upon that discipline, like having three bottles of red wine with dinner, is inevitably debilitating and eventually destructive. Yet one can never fully transcend that need to return to the betraying comfort of an addiction, whether chemical or disciplinary; one must always fight it, even as it becomes part of one's self.

In English Canada, being part of the discipline of folklore usually means being brushed aside by what too many of our colleagues consider the true mainstream, the centre of things, in the United States. As Barbro Klein's session and subsequent discussion suggested — and we already know — for those folks America is international; Canada is

merely local. A recent example of this truly irritating ideology came in a reviewer's reaction to an issue of the *Journal of American Folklore* — the veritable Everest of folklore journals, the biggest, the best, the type case, really the only one worth mentioning! — coedited by myself and Peter Narváez, on folklore in Canada. To our collection's reader, the articles represented both a "region" and an "ethnicity". Remember that to the colonial power, what is not part of its *self* is its *other*. And so Canada becomes a region, an adjunct, an extension — presumably, of the U.S.A. And isn't it just adorable that they have such funny coloured money? Canadian people are ethnics, which we know because they quaintly say "oot and aboot" instead of "out and about". Canada, as the brilliant, perceptive writers of "South Park" note, "is not even a *real* country, anyway!"

The standard tactical responses to this form of colonialism, include — like the JAF special issue is one — the "me too" reaction (to borrow a feminist metaphor, it's the "add Canada and stir" mode). If we must be in a discipline, at least we can be a declared part of it. We'll accept it more or less on its own terms, but insist on the value and inclusion of what we have to say. On the other hand, the "not me" or disengagement tactic pays no attention whatsoever to what happens outside Canada, and refuses to play that academic game at all, in a kind of scholarly separatism. However flippantly I identify these alternatives, I strongly affirm their contextual strategic and tactical value. Sometimes a loud scream will get the right attention, but often being absolutely silent gets the point across best.

But academic disciplines are more than just avatars of colonial power. Disciplinary in the Foucauldian senses, they form and shape a particular mode of thinking and expressing ideas and concepts. And they do so in contexts of expression of power much more than through direct repression of dissent. Academic disciplines, in this sense, limit rather than develop the ways in which we might see the world; they impose a common sense that simply cannot be questioned. In addressing how disciplinary hegemony limits thinking, we can oppose the tactic of multidisciplinary. Let a thousand flowers bloom. Each is different. When approaching a particular topic, the best mode of thought is one which incorporates as many disciplines as possible. But interdisciplinarity is another tactic. As Trinh Minh-Ha describes it:

Interdisciplinarity is... not just a question of putting several fields together, so that individuals can share their specialised knowledge and converse with one another within their expertise. It is to create in sharing a field that belongs to no one, not even to those who create it. What is at stake, therefore, in this inter-creation is the very notion of *specialisation* and of *expertise*, of *discipline* and *professionalism*. To identify oneself with a position of specialised knowledge, to see oneself as an expert or as an authority on certain matters... is to give up all attempts at understanding relations in the game of power. To survive, to live with heterogeneity, [is to be] necessarily polyvalent in...skills,...function,...role. (1991:108).

Diane Tye and I have recently described the undisciplined women in Canadian traditional and popular culture — the collectors, theorists, and analysts as well as the subjects of study. I would like to go further today and call for indiscipline in Canadian folklore/ethnology studies — indiscipline especially in Trinh Minh-Ha's sense of interdisciplinarity. Let us break down the boundaries of our thinking, as we build up the locations within our institutions where we can practice. Let us open the spaces of thinking, researching, writing, disseminating, instead of policing the borders. Let the future be a multinational democracy, not a corporate oligarchy. Let our relationship with our disciplines of folklore/ethnology be a passion, not an addiction; or, in our keynote speaker's much more eloquent metaphor, let us embrace a sensibility rather than a monopoly.

Carmelle Bégin : If there are no questions, we shall ask Bogumil Jewsiewicki to respond to M. Bazin's comments.

Bogumil Jewsiewicki : Je dirais que la différence entre nos deux perspectives tient à nos formations disciplinaires : Jean Bazin situe la pratique anthropologique dans une perspective essentiellement philosophique, où la quête de l'universel l'emporte sur la connaissance du particulier. Comme tu le dis, tout ce qui est humain est accessible à n'importe quel humain. Pour moi, cet universel partagé, il faut le retrouver dans la multiplicité, dans le kaléidoscope dont nous sommes tous des composantes. L'incertitude dont j'ai parlé dans mon exposé n'est évidemment pas à prendre au sens propre. En acceptant le fait que les identités sexuelles sont socialement construites, j'admets ne pas être certain de quels éléments dits féminins je retrouve dans l'homme que je me considère être, ou encore de quels éléments dits homosexuels je retrouve dans l'hétérosexuel que je suis, etc. Bref, mon regard porte plus sur ce qu'on voit, sur l'expérience des rapports, alors que le tien

s'intéresse aux fondements de ces mêmes processus. Le mien explore l'expérience, le sens commun, et le tien est tourné vers les fondements et vers la théorie que seule la recherche rend accessibles. Admettre que je ne suis pas certain ni lesquels ni combien d'éléments socialement taxés de féminité composent présentement ma masculinité, c'est dire : « Je peux comprendre l'univers féminin socialement construit puisque je porte en moi-même de ces éléments qui peuvent me servir de ponts. Je peux comprendre les décisions, je peux partager l'imaginaire des Congolais, qui vivent depuis plus d'une décennie dans le dénuement et l'insécurité, sans construire le concept de culture de la pauvreté. Dans leur situation, j'aurais agi de manière comparable, même si je serais certainement moins habile, plus maladroit parce que je n'en ai pas encore l'expérience ». Par le chemin du particulier, je reviens à ce postulat ultime de l'humanité unique, un postulat des Lumières. Ta démarche vise directement l'unicité des humains et cherche à dissoudre l'altérité. Celle que je propose procède à partir des fragments, des éclats, emprunte des petits ponts qui existent entre les particuliers parce que je voudrais respecter l'identité qu'ils se donnent, qu'ils reçoivent, souvent aussi qu'ils subissent. Ma démarche n'est pas multiculturelle, puisque je ne crois pas que la société soit une mosaïque ; pour moi elle est plutôt un kaléidoscope : la mosaïque est fixe, le kaléidoscope fluide, il suffit de le secouer et la configuration que j'observe — ou dont je fais partie — a changé. On ne peut pas déplacer les éléments d'une mosaïque, à moins de la briser en morceaux. Dire « mosaïque culturelle », c'est affirmer que les gens sont pris, englués dans leur culture. Ils ne sont alors pas les acteurs de ces manières particulières d'être que nous nommons « culture », ils en seraient des produits. J'y vois le danger principal de notre engouement pour le multiculturel ; l'admettre c'est reproduire par d'autres moyens le racisme biologique de jadis. Certes, il y a beaucoup plus de cultures que de races ; mais la conséquence politique d'une telle position demeure : on parle d'authenticité, de fidélité à ce qu'on serait, et chacun se trouve enfermé dans un cadre dont il serait produit plutôt que producteur. Un ami, Antony Appiah, a récemment écrit à propos des Africains américains et autres Américains réfutant la réalité d'une culture noire, une culture blanche, une culture hispanique : plusieurs, parmi les Américains, dit-il, sans égard à leur « culture », prient dans les mêmes églises, et à défaut de partager un culte, nombreux (y compris la majorité des musulmans américains) partagent la même attitude à l'égard du religieux. Nous mangeons des hamburgers, dit-il. Nous partageons le métro, les

autoroutes. Où est la différence de culture ? Par contre, il y a une politique « noire américaine », une politique hispanique, voire une politique des conservateurs (qui ne sont pas tous blancs) héritière des WASP d'hier.

Avançant par des chemins différents, je pense qu'en route nous nous retrouvons, je ne sais pas exactement où, mais n'as-tu pas écrit que le contemporain est le temps des acteurs ?

Jean Bazin : Je suis passé par un autre chemin.

Bogumil Jewsiewicki : Exactement. N'as-tu pas écrit aussi que nous devons nous féliciter de cette vocation des sciences sociales au recommencement, voire à la refondation ?

Jean Bazin : Encore une fois, ce que je voulais dire, c'est que cette idée n'est pas une universalité de principe. C'est l'achèvement du travail savant qui produit cette identité. Au départ, au fond, l'altérité est toujours première. C'est pour ça que, comme tu le dis, le multiculturalisme, c'est ce qu'il y a de plus facile. C'est ce qui vient très spontanément. Mais ce n'est pas parce que nous aurions en nous un petit peu de toutes les cultures que nous pouvons comprendre celle du voisin. Par exemple, l'inventeur du fait que l'être humain est bisexuel, c'est Freud. Or, si j'ai bien compris, cela fait environ cinquante ans qu'on explique que Freud n'a jamais rien compris à la sexualité féminine. Donc, cela signifie que tout cela ne passe pas par la féminité du père Freud qui lui aurait permis de comprendre quelque chose de tout ça. Cela passe bien par un travail, qui peut être un travail analytique, mais qui, en tout cas, est un travail de recherche.

Références

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press. (La traduction française est à paraître chez Payot).
- Augé, Marc, 1999, « Voyage et ethnographie. La vie comme récit », *L'Homme*, n° 151 repris dans *Fictions fin de siècle suivi de Que se passe-t-il ?*, Paris, Fayard, 2000, 73-88.
- , 1998, « Un ethnologue, un jour... », *Gradhiva*, n° 24, repris dans *Fictions fin de siècle suivi de Que se passe-t-il ?*, Paris, Fayard, 2000, 89-108.
- Bauman, Zygmunt, 2000, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Bazin, Jean, (dir.), 2000, « Présentation », *Actualités du contemporain. Le Genre humain* 35.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Sciences de la science et réflexivité, Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raison d'agir.
- , 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Centlivres, Pierre, Daniel Fabre et Françoise Zonabend, (dir.), 1998, *La fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe : Post-Colonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Descombes, Vincent, 2000, « Qu'est-ce que être contemporain ? », dans Bazin, Jean, (dir.), *Actualités du contemporain. Le Genre humain* 35.
- Diouf, Mamadou, 1999, « Introduction », *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala.
- Foucault, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Gendreau-Massaloux, Michèle, 2001, « Avant-propos » dans Mate, Reyes, *Penser en espagnol*, Paris, Presses universitaires de France.
- Giddens, Anthony, 2000, *Runaway World*, New York, Routledge.
- Hartog, François, 2000, « Le témoin et l'historien », *Gradhiva*, n° 27, 1-14.
- Hobsbawm, Eric et Terance Ranger, (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, New York, Columbia University Press.
- Jewsiewicki, Bogumil et Jocelyn Létourneau (dir.), 2000, *Musiques des jeunes/Music and Youth*, *Ethnologies* n° 22/1
- et Madeleine Pastinelli (dir.), 2000, *Le web/The web*, *Ethnologies* n° 22/2

- , 2001, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales; à partir de quelques expériences de recherche sur l'Afrique centrale », *Annales. Histoire. Sciences sociales*, 56, 3, 625-642.
- Mate, Reyes, 2001, *Penser en espagnol*, Paris, Presses universitaires de France.
- Mbembe, Achille, 2001, *De la postcolonie*, Paris, Karthala.
- Nora, Pierre, (éd.), 1984-1992, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, (7 volumes).
- Revel, Jacques, (dir.), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil.
- , 2000, « Pratiques du contemporain et régimes d'historicité », dans Bazin, Jean, (dir.), *Actualités du contemporain. Le genre humain*, 35.
- Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un Autre*, Paris, Seuil.
- , 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Stead, Christina, 2001, *Letty Fox : Her Luck*, New York Review Books 2001 (1946).
- Trinh Minh Ha, 1991, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, London, Routledge, 108.
- Wachtel, Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres*, Paris, Gallimard.