



Institut
Interdisciplinaire
d'Anthropologie
du Contemporain

iiac LAIOS



Archives ouvertes IIAC
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain
CNRS UMR8177/EHESS LC12
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/IIAC>

Parler d'anthropologie dans les Balkans. Faux malentendus et vraies questions

Jean-François GOSSIAUX

Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS)

LAIOS-IIAC

gossiaux@msh-paris.fr

Référence

Document inédit – Fichier auteur

[oai:halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00122409_v1](http://halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00122409_v1)

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00122409>

Communication au colloque franco-américain *Lieux et enjeux du politique. L'anthropologie face à la globalisation*, organisé par le LAIOS (Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales – CNRS UPR9037), Maison Suger, Paris, 19-20 juin 2000.

Mots-clefs

Ethnologie ; anthropologie politique ; restitution ; Balkans

Bien avant que le problème du "texte ethnographique", ou de l'écriture de l'anthropologie, ou de l'anthropologie comme genre littéraire, ne soit devenu un thème à la mode dans la discipline, la question de la "restitution" constituait déjà un sujet récurrent des séminaires professionnels. Comment l'ethnographe - l'ethnologue, l'anthropologue - peut-il faire part de ses résultats aux populations qu'il a étudiées ? Il y a un devoir de restitution, tout le monde en est d'accord, mais tout peut-il être dit et surtout entendu ? Ne risque-t-on pas de susciter des malentendus, des traumatismes...? Parler aux autres d'eux-mêmes du haut de son expérience, de ses analyses, de ses réflexions, est un exercice périlleux. (Je n'enfoncerai pas plus des portes ouvertes.)

Mais le même genre de risque existe lorsque l'on s'exprime devant ses collègues, ou devant un public "savant". Je ne parle pas ici, évidemment, du danger de s'exposer au jugement de ses pairs, de l'appréciation scientifique, mais bien du même genre de risques que précédemment, celui de provoquer malentendus et froissements personnels, sinon traumatismes. Sans doute cela n'est-il pas également vrai selon les sujets, selon les terrains. Mais cela est vrai, en tout cas, lorsque l'on "fait l'anthropologue" dans les Balkans - et probablement dans quelques autres régions. Ce qui est évidemment perturbant, sinon angoissant. Si vous ne réussissez même pas à vous faire comprendre du premier cercle, que peut-il en être au delà ? La part étant faite de la culpabilité personnelle ("Je me suis mal exprimé", "Mon exposé était mal bâti", etc.), le doute se porte sur l'anthropologie elle-même. Qu'est-ce que cette discipline dont les pratiquants ne peuvent même pas se communiquer leur vérité les uns ou autres ? Ou (ce qui est à peine moins angoissant), dont les pratiquants ne peuvent pas communiquer leur vérité à leurs proches (c'est-à-dire aux pratiquants des disciplines connexes) ? Je force le trait, mais il est de fait que cette sorte d'incidents, d'incompréhensions posent de vraies questions quant à l'exercice de l'anthropologie, et quant à ses éventuelles limites.

Pour illustrer mon propos, je vais prendre un certain nombre d'exemples tirés de mon expérience personnelle, un certain nombre d'anecdotes qui n'auraient d'intérêt que pour moi (et encore...) si elles n'étaient pas représentatives, je pense, d'une expérience commune à tous ceux qui travaillent sur la région.

La première scène se situe au début des années 90, à Athènes. Je parle devant quelques éminents collègues, essentiellement grecs et roumains, de différentes disciplines, dans le cadre d'une association scientifique régionale (c'est-à-dire balkanique). A un moment de mon exposé, voulant illustrer le fait que dans les Balkans les identités nationales empruntaient habituellement une forme religieuse et que la tradition avait marqué même les esprits communistes, je prend l'exemple du régime de Tito, qui a

érigé l'église orthodoxe macédonienne en église autocéphale, afin de conforter et de légitimer l'existence d'une nation macédonienne dans le cadre de la fédération yougoslave. Ceci occupe à peine trente secondes dans le cours du propos. L'exposé se termine normalement, et vient le temps des questions. Le président - un Grec - prend la parole pour des considérations tout à fait aimables sur la qualité et l'intérêt de la communication, etc. Evidemment, j'attends le "Mais...". Qui ne tarde pas à venir. "Mais il y a un point sur lequel je suis en désaccord : la nation macédonienne n'existe pas !" Je réponds que je n'ai rien dit de tel, que ce n'était d'ailleurs pas mon propos, et que je trouvais simplement intéressant le fait que Tito ait utilisé ce moyen pour affirmer l'existence d'une nation macédonienne. Il me laisse à peine finir ma phrase : "Il ne faut pas croire tout ce que dit Tito !" Ce dont je conviens, et la discussion se poursuit sereinement. J'oublie la nation macédonienne. Ce qui n'est apparemment pas le cas de mon interlocuteur. En effet, après la séance, il me prend par le bras : "Que penseriez-vous si je vous disais qu'il existe une nation bretonne ?"

Par cette question, qui n'était pas posée sur le ton de la plaisanterie, le professeur grec m'engageait à me mettre à sa place. Ce qui était aussi une façon de me remettre à ma place - une place que j'avais eu le tort de quitter. C'est-à-dire celle d'un ethnologue français - étranger, donc - qui était certes le bienvenu (les professeurs grecs sont très courtois), dont les "lumières" générales étaient attendues voire sollicitées, mais qui n'avait pas compétence pour traiter d'un problème fondamentalement grec. Le terme "compétence" doit être ici pris dans ses deux sens : je n'avais pas à traiter de cela; et je n'en étais pas capable, je n'avais pas les connaissances suffisantes. J'ai utilisé dans l'intitulé de mon intervention l'expression "faux malentendus" : en l'occurrence, je crois que les réactions de mon interlocuteur se situaient sur le mode du discours à plusieurs degrés. Lorsqu'il me dit qu'il ne faut pas croire tout ce que dit Tito, au premier degré il me prend pour un imbécile, ou - plus poliment - il se fait passer pour un imbécile en feignant de me prendre pour un imbécile. Au second degré, il me signifie qu'en abordant ce genre de sujet devant des gens de la région, je risque de ne pas être pris au sérieux, et qu'en tout cas on ne se comprendra pas. De même, en feignant de m'avoir entendu dire que la nation macédonienne existait, il s'est créé un prétexte pour mettre la question sur le tapis et me signifier immédiatement qu'elle n'était pas de ma compétence.

Cette situation conflictuelle - ou potentiellement conflictuelle : les choses en sont restées là, car en la circonstance il n'y avait pas vraiment d'enjeu - doit être rapportée à un double contexte. Le pays était à l'époque en pleine effervescence en raison de l'indépendance récemment proclamée de la République de Macédoine (ex-yougoslave), dont le nom même apparaissait comme une insulte à la patrie. (Le problème de la Macédoine "traumatise" la Grèce depuis la fin du dix-neuvième siècle,

mais en ces années la crise avait pris un tour paroxystique.) A côté de cette conjoncture politique, il faut également prendre en considération le champ des sciences sociales en Grèce. Il y existe - comme dans d'autres pays de la région, mais peut-être plus fortement enracinée encore - une longue pratique d'ethnographie locale, appelée ici *laographie*. Cette école a produit sur la société "traditionnelle" une masse considérable de connaissances extrêmement précises, avec laquelle l'apport des ethnographes étrangers peut difficilement rivaliser. Est-ce cet état de choses qui fait apparaître superfétatoire et vaine l'entreprise de ceux-ci ? Toujours est-il que certains en Grèce déniaient aux ethnologues non grecs un quelconque "droit de regard" sur la société grecque. Les spécialistes autochtones auraient ainsi une sorte de monopole, non bien sûr pour de bas motifs de protectionnisme corporatiste, mais pour des raisons théoriques et, pourrait-on dire, pour une question de principe. Le regard étranger - pour ne pas parler du regard éloigné - ne serait pas compétent, le seul regard autorisé serait celui de soi sur soi.

J'ai pris le cas de la Grèce parce que c'est celui qui était sollicité par l'anecdote, et aussi parce que l'on parle sans doute plus franchement en Grèce que dans d'autres pays de la région - pour un certain nombre de raisons assez claires, qui sortent de mon propos. Mais l'ethnologue "occidental" pourra ressentir ailleurs dans les Balkans le même genre de gêne, sinon d'opposition. La déférence dont fait montre envers lui son collègue local n'est pas exempte d'une certaine ambiguïté - perplexité, réserve, voire ironie. L'opposition en l'occurrence n'est pas celle, classique, qui existe, ou que l'on fait exister, entre l'ethnologie (ou l'anthropologie) du proche et l'ethnologie du lointain, ou entre l'ethnologie exotique et l'ethnologie chez soi (*at home*). Elle est entre l'ethnologie exogène et l'ethnologie de soi, l'auto-ethnologie. La question n'est pas une question de choix, de stratégie scientifique : il ne s'agit pas de se demander quel est le bon objet anthropologique, s'il est plus pertinent pour appréhender l'Homme en société de l'observer ici ou ailleurs, de près ou de loin, etc. La question est une question de compétence - presque au sens juridique du terme. On peut dans une certaine mesure parler d'un procès (réciproque) en légitimité, sur la base de deux positions de principe totalement irréductibles. Pour les uns, on ne peut valablement parler que de soi, on ne peut parler que d'une vérité dont on a une connaissance personnelle et intime. Pour les autres, l'intimité de l'objet est un obstacle à la reconnaissance de sa pertinence - ou de sa non-pertinence - en tant qu'objet anthropologique.

La vigueur et la réalité de cette opposition ne peuvent être comprises si on ne la rapporte pas à celle de deux traditions scientifiques radicalement différentes. Alors que l'ethnologie occidentale, à laquelle ressortissent les anthropologues "étrangers" qui travaillent sur les Balkans, est, à l'origine, exotique et explicitement comparative, l'ethnologie pratiquée en Europe centrale et orientale recouvre en fait, à l'origine

également, deux disciplines distinctes, que les Allemands ont significativement baptisées *Völkerkunde* et *Volkskunde*, respectivement "science des peuples" et "science du peuple". Et s'il est vrai que le développement premier de l'ethnologie a quelque chose à voir avec le fait colonial, il ne faut pas alors s'étonner que la *Völkerkunde*, la science des (autres) peuples, ait occupé une place moindre que la *Volkskunde* dans ces pays (presque) sans colonies. La *Volkskunde*, en revanche, y apparaît, depuis le dix-neuvième siècle, comme une science majeure, sans commune mesure avec ce qu'ont pu représenter en Occident les folkloristes. (Le terme *folklore* ne correspond d'ailleurs qu'imparfaitement à celui de *Volkskunde*.) Et ce statut est à l'image du rôle qui a été le sien dans le processus historique de construction des Etats-nations de la région. Si l'on reprend la théorie du nationalisme développée par Gellner (une théorie qui me paraît pertinente, au moins pour ce qui concerne le nationalisme du dix-neuvième siècle), la *Volkskunde* est, avec la linguistique, la science première des intellectuels nationalistes, celle qui permet d'ériger la "haute culture" nationale à partir d'éléments de cultures vernaculaires. Ceci apparaît d'une manière particulièrement nette, idéal-typique, dans les Balkans, avec ce que l'on a appelé les "renaissances nationales", mouvements culturels qui ont précédé et annoncé dans le courant du dix-neuvième siècle la naissance et la reconnaissance des Etats grec, bulgare, yougoslave...

La "science du peuple", qu'on l'appelle *Volkskunde* ou ethnographie, a donc valeur fondatrice. Dans une perspective durkheimienne, on pourrait presque dire qu'elle a une dimension religieuse et qu'elle touche au sacré, les choses sacrées étant "celles que les interdits protègent et isolent". Le peuple est une entité transcendante, qui ne se discute pas.

On voit bien, dès lors, la difficulté du contact (même pas du dialogue : du simple contact) entre cette auto-ethnologie chargée du poids de son rôle historique et une ethnologie étrangère qui arrive bardée de la certitude de ses incertitudes. Car depuis les années soixante-dix, depuis Fredrik Barth et depuis les travaux de certains africanistes français, entre autres, l'ethnologie a entrepris la déconstruction systématique de ce qui constitue, au moins d'un point de vue étymologique, son objet premier : l'ethnie, et, dans la foulée, celle d'un certain nombre d'entités collectives, telle la nation (cf. notamment la théorie de Gellner). Déconstruire, bien sûr, ne veut pas dire détruire, encore moins nier. Il s'agit pour l'ethnologue, suivant simplement en cela sa légitime curiosité sociologique, d'analyser comment ces entités sont socialement construites. Mais, évidemment, cela implique d'adopter une posture non essentialiste, sinon anti-essentialiste, c'est-à-dire de ne pas considérer les entités en question comme des essences intangibles. Parallèlement, stimulée par les analyses d'historiens comme Eric Hobsbawm, l'inventeur de *l'invention de la tradition*, l'ethnologie s'est prise elle-même comme objet de réflexion, s'est observée en train

d'observer, de théoriser et de réifier. Elle s'est notamment attachée au rôle qu'elle avait pu jouer dans la construction des identités collectives, nationales ou autres. Emportée par son élan, grisée en quelque sorte par son audace à remettre en cause un de ses concepts-clés, celui de tradition, elle a parfois été jusqu'à nier, ou à tenir pour insignifiante, l'existence d'un passé transmissible (au point que certains ethnologues - en France notamment - en viennent à considérer l'ethnologie elle-même comme non pertinente, et à quasiment prôner sa liquidation au profit de l'analyse historique). Même sans aller jusqu'à de telles extrémités, il est évident que l'ethnologie occidentale, dans ses postures "épistémologiques" actuelles, ne peut que profondément heurter une auto-ethnologie de type *Volkskunde* qui est dans l'impossibilité, par nature et par construction, de mettre en doute son objet. Et elle la heurtera d'autant plus que celle-ci pourra considérer - ou que les circonstances l'amèneront à considérer - que son rôle historique n'est pas achevé. Cela sera le cas lorsque l'identité nationale qu'elle a contribué à construire apparaîtra menacée d'une façon ou d'une autre. (Je laisse ouvert le choix des exemples dans les Balkans...) Cela sera aussi le cas lorsque les hasards de l'histoire, de la guerre et de la politique internationale feront naître de nouveaux Etats-nations en quête d'identité (avec la même remarque sur le choix des exemples). Le regard déconstructeur de l'ethnologie exogène est alors déstabilisant dans toutes les situations, il ne peut jamais y avoir d'alliance "objective". Si en effet je m'attache, par exemple, à montrer que la Yougoslavie a été idéologiquement construite par des intellectuels du dix-neuvième siècle, je vais a priori dans le sens des tenants de la nation croate. ("La Yougoslavie est un rêve de linguistes".) Mais si je développe mon analyse sur le mode gellnerien en voyant dans cette construction un phénomène classique, en mettant le nationalisme au principe de la nation et non l'inverse, c'est également la nation croate dont le caractère essentiel est mis en cause. (Et effectivement les linguistes croates ont ces dernières années été fortement incités à rêver.)

Evidemment la relation entre ethnologues étrangers et locaux n'est pas symétrique. Il y a dans le rapport entre ethnologie exogène et auto-ethnologie quelque chose qui relève de la domination - une domination qui ne se joue d'ailleurs pas seulement dans le champ intellectuel. Il est à cet égard significatif que les collègues des pays balkaniques qui ont le plus de contact avec la recherche occidentale, et avec lequel le dialogue scientifique est effectivement le plus facile, s'appliquent à se démarquer des institutions nationales où se pratique traditionnellement l'ethnographie (même s'ils restent officiellement à l'intérieur), et revendiquent l'appellation d'anthropologues. Pour les autres, la relation se jouera dans le non-dit et l'ambiguïté. (Le contexte économique et politique des échanges internationaux n'est pas tel que tout le monde puisse avoir la liberté de parole des Grecs.)

On sort là du domaine des rapports scientifiques pour entrer dans celui des rapports personnels et de l'éthique. Pour ceux des ethnologues occidentaux que cette situation de domination met mal à l'aise, la consolation pourra être de se dire qu'en dévoilant ainsi les mythes du nationalisme ils font - notamment dans la région - oeuvre utile. (On entre dans le domaine des convictions personnelles et des jugements de valeur.) Mais même ce sentiment d'utilité doit être relativisé. Tout se passe comme si certains nationalismes étaient "bons à penser", d'autres pas. Dit autrement, toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire, ou à entendre, au même moment. Mais ceci est une autre histoire, sur laquelle je reviendrai.

Ceci étant, et pour revenir à des considérations plus "disciplinaires", ce serait simplifier les choses jusqu'à les fausser que de réduire les rapports entre les ethnologies exogène et locale à un face-à-face entre une ethnologie réflexive et déconstructiviste et une ethnologie essentialiste, ou, plus exactement, que d'établir une relation d'équivalence entre ethnologie essentialiste et auto-ethnologie. Je m'appuierai de nouveau sur une anecdote personnelle pour illustrer mon propos. En l'occurrence il s'agit d'un colloque d'ethnologie, qui se tenait cette fois en France, et où j'avais présenté une communication sur "la résurgence de l'identité valaque dans les Balkans". Les Valaques sont une population romanophone disséminée dans la péninsule, et, après des décennies d'effacement, on assiste actuellement à une floraison d'associations valaques, de manifestes valaques, etc. Je m'étais efforcé d'analyser le phénomène sous différents aspects, notamment politique et économique. J'avais à peine terminé ma dernière phrase qu'un auditeur se lève comme un diable à ressort et, sans s'embarrasser des compliments préalables d'usage, me lance : "Vous ne pourriez pas leur foutre la paix ?!" J'étais interloqué, et lui apparemment furieux, si bien que je n'ai pas vraiment compris la suite, un peu confuse, de son propos. En gros, il semble que mon contradicteur - qui, renseignements pris, s'avéra être un collègue nordique et élève de F. Barth - me reprochait de réifier l'identité de ces malheureux, ce qui évidemment ne pouvait leur être que néfaste. J'eus beau rétorquer que je ne faisais que reprendre la façon dont les intéressés eux-mêmes s'identifiaient, il ne m'écoutait plus, pas plus d'ailleurs, je crois, qu'il n'avait vraiment écouté mon intervention : l'intitulé lui avait suffi pour se faire une opinion, et se mettre en colère.

Sa surdité et sa colère n'invalident cependant pas totalement son propos. Evidemment, il était dans l'erreur lorsqu'il me reprochait de déranger des gens dont le projet était précisément de se faire remarquer. Mais il est vrai par ailleurs qu'en prenant pour objet "les Valaques", en traitant de l'"identité valaque", je réifiais, je contribuais à faire exister. Le bon accueil que j'avais reçu des responsables valaques sur le terrain est à cet égard significatif. Et, à la limite, le contenu de l'analyse n'est pas le plus important. L'effet de réalité est dans le titre lui-même. Nommer, c'est classer, et tout

classement a un effet de réalité. Analyser un groupe ou une identité comme produit d'une construction sociale participe de la construction de ce groupe ou de cette identité. L'ethnologie déconstructiviste touche là à une aporie, et la réflexivité devient mise en abîme.

Au demeurant, l'ethnologie exogène ne se veut pas forcément déconstructiviste et réflexive, et l'effet de réalité peut très bien être soit délibérément ignoré, soit assumé. Tout n'apparaît pas également bon à déconstruire, ou à analyser en tant que construction sociale. Certains groupes, certaines identités seront pris comme des donnés, sinon, implicitement, comme des essences intangibles. On peut subodorer là également l'existence d'un rapport de domination. Car sur quoi, ces dernières années, s'est essentiellement exercée l'analyse, dans les Balkans et sur d'autres franges de l'Europe ? Sur la nation, sur les produits, effectifs ou virtuels, du nationalisme (en appliquant des outils théoriques forgés dans d'autres contextes). Dans le même temps se sont multipliées les études sur ce qu'il convient d'appeler les "minorités". Et en l'occurrence il faut bien distinguer étude et analyse. Lesdites minorités sont étudiées, ethnographiées, dans leurs caractères intrinsèques. Si analyse il y a, elle porte sur leurs conditions d'insertion dans la société globale, sur leur relation à l'environnement. Elle ne porte pas sur la façon dont elles sont "construites".

Doit-on considérer comme abusif le rapprochement que l'on est immanquablement amené à faire entre ces tendances de la recherche d'une part, et l'idéologie européenne d'autre part ? J'entends par idéologie européenne les valeurs et les principes constitutifs de l'Union Européenne. Car celle-ci repose, bien sûr, sinon sur la déconstruction de la nation, du moins sur son dépassement. Et elle met par ailleurs explicitement au rang de ses principes la "protection des minorités", ce qui évidemment vaut surtout pour ces pays marginaux dont il est bien connu qu'ils sont remplis de minorités.

Si donc domination il y a, elle présente deux aspects. D'abord celui des rapports centre/périphérie, c'est-à-dire en l'occurrence des rapports ouest/sud-est. Ensuite celui de la soumission du "scientifique" au politique et à l'idéologique. Ce n'est pas le lieu ici d'analyser les modes institutionnels et matériels de cette soumission. Elle passe aussi bien par les institutions classiques, étatiques ou publiques, via le financement de leurs recherches - un financement qui passe de plus en plus par Bruxelles -, que par de nouvelles institutions et de nouveaux bailleurs de fonds liés à l'économie mondiale.

Mais elle peut aussi être volontaire. Il ne convient plus alors de parler de soumission, mais d'adhésion. Le chercheur est un être humain, donc un animal social, qui ne se réduit pas à sa seule compétence. Je ne reprendrai pas tout ce qui a pu être écrit en sociologie de la science, ou en sociologie des intellectuels. Simplement, et

paradoxalement, il semble que ce soit dans les phénomènes d'implication personnelle, dont on pourrait penser qu'ils mettent en jeu l'individu dans toutes ses dimensions, que les facteurs professionnels soient les plus déterminants. Je veux dire que les attitudes personnelles seront essentiellement déterminées par les conditions professionnelles. Au sein du champ scientifique, voire de la "communauté" des anthropologues, les clivages, les incompréhensions, les malentendus seront fonctions du type de travail de chacun. J'illustrerai cela par une dernière anecdote, sur laquelle je clôturerai la liste de mes mésaventures. Ayant, lors d'un colloque d'anthropologues qui se tenait à Paris au début des années quatre-vingt-dix, émis l'hypothèse qu'une cause du déclenchement de la guerre en Yougoslavie pouvait se trouver dans l'imposition des règles du jeu démocratique sur des structures relevant d'autres principes, je me vis qualifié de "partisan des vieilles dictatures". Je préciserai que l'auteur de cette amabilité était un collègue allemand, non spécialiste des Balkans - seule la seconde partie de la précision est en rapport direct avec mon propos. L'incident est l'expression d'un conflit frontal entre jugement de fait et jugement de valeur. En faisant cette hypothèse, qui venait en conclusion d'un raisonnement argumenté - ou que je pensais tel -, j'estimais m'en tenir au fait. Pour mon contradicteur, cette position n'était pas tenable. En feignant de me croire - ou en me croyant réellement - partisan de la dictature, il signifiait que pour lui le jugement de valeur primait le jugement de fait. Le verbe "primer" pouvant en l'occurrence avoir deux sens, qui au bout du compte se rejoignent. Dans le premier sens, le jugement de valeur est antérieur au jugement de fait, celui-ci ne peut exister sans celui-là, qui en réalité l'oriente. (C'est la version extrême de la proposition commune selon laquelle il n'y a pas d'objectivité possible.) Dans le second, la valeur est plus importante que le fait, et il convient d'occulter celui-ci s'il va à l'encontre de celle-là, sous peine de laisser à penser que l'on y est soi-même opposé. (Ce pourrait être une version du principe selon lequel toute vérité n'est pas bonne à dire si, en réalité, il n'y avait pas dans cette attitude un fond de croyance : la croyance en l'adéquation entre les faits et les valeurs, c'est-à-dire, dans l'exemple présent, l'impossibilité à imaginer que la fin du communisme puisse ne pas avoir que des conséquences positives.)

Cette primauté de la valeur sur le fait, ou, en d'autres termes, du discours normatif sur l'analyse factuelle, est proprement irrecevable pour l'anthropologue spécialiste de la région ou de la société en question. Il y perd à la fois et son âme et son fond de commerce. En revanche, les choses sont moins évidentes pour le généraliste (qui peut être par ailleurs spécialiste dans un autre domaine). En effet celui-ci aura tendance à appliquer à une situation donnée ses grilles de lecture théoriques, non pas sans égard pour les faits - penser ceci serait évidemment insultant - mais en privilégiant les faits, ou supposés tels, qui permettent cette application. (Car s'il ne trouve pas un tel

matériau factuel, il n'a pas de raison particulière de s'intéresser à la question.) Or les théories anthropologiques font généralement bon ménage avec les valeurs humanistes. La dualité jugement de fait/jugement de valeur ne fait donc pas sens pour le généraliste.

J'ai personnellement ressenti ce hiatus entre les deux postures anthropologiques à propos de la guerre de Yougoslavie, et de la lecture de certains événements. Je ne parle pas d'épisodes précis comme le sac de Vukovar, sur lequel un éclairage "historique" - au sens où il relève de la méthodologie des historiens - a pu être apporté rétrospectivement. Je pense plutôt à des phénomènes récurrents, ou constants, comme les violences paroxystiques, et notamment les viols (et en particulier les viols commis par des Serbes). Une thèse a été, à un certain moment, exposée dans la presse française sous la plume de signataires s'exprimant explicitement en tant qu'anthropologues, selon laquelle ces viols étaient l'exécution d'un plan systématique consistant à anéantir l'ennemi en le corrompant en quelque sorte de l'intérieur, en introduisant dans sa société un principe de destruction symbolique. Le raisonnement s'appuyait sur des élaborations théoriques récentes relatives à l'inceste et à la symbolique des fluides corporels, qui avaient notamment inspiré certaines analyses du nazisme. Cette thèse du viol comme arme anthropologique absolue, que l'ampleur du phénomène tendait à rendre convaincante, était évidemment improuvable, sauf à trouver des instructions écrites, ou, à défaut, une sorte de "*Mein Kampf*", un texte fondateur, programmatique. Un tel texte n'existait pas, mais un certain memorandum de l'Académie des Sciences de Serbie, écrit quelques années auparavant, en a fait fonction. Un texte que personne n'avait lu, que l'on peut aujourd'hui trouver nationaliste et pernicieux, mais qui en tout état de cause n'avait rien d'un *Mein Kampf*, et qui pourtant a été imaginé comme tel, selon un processus qui resterait à analyser précisément, mais dans lequel un certain hebdomadaire a sans doute joué un rôle important. Et c'est ce "fait" qui a permis à l'anthropologie d'affirmer publiquement sa capacité à analyser l'actualité, d'une manière d'autant plus convaincante qu'elle allait dans le sens de l'opinion intellectuelle dominante, et de l'éthique humaniste.

Aller à l'encontre de ce genre de discours, au nom d'une anthropologie "spécialisée", n'aurait pas eu plus de sens que de douter de la Vierge de Fatima devant Jean Paul II. L'époque tendait à faire coïncider jugement de fait et jugement de valeur, et rien ne pouvait être entendu hors cette coïncidence, sauf à être compris comme du "négationnisme". Et, effectivement, si l'on fait abstraction de ce terme et de ses connotations spécifiques, et en dehors même de telles périodes paroxystiques, on peut se demander si l'anthropologie peut avancer sur l'actualité - entendue comme l'ensemble des événements présents suscitant l'attention commune - d'autres propositions que négatives. Elle peut, au nom de tel ou tel fait, contester une

affirmation, une interprétation. Mais va-t-elle au delà ? L'anthropologue peut, à propos de l'actualité, donner des informations pertinentes sur la société en question. Et il peut par ailleurs tenir sur l'actualité un discours anthropologique, c'est-à-dire risquer un commentaire faisant appel à certains concepts de l'anthropologie. Mais quant à en faire une analyse proprement anthropologique, c'est-à-dire l'analyser avec les seuls outils de l'anthropologie, cela est une autre affaire. Tout événement de type catastrophique - au sens neutre du terme, celui de la "théorie des catastrophes" - est le résultat aléatoire d'une somme de facteurs non immédiatement saisissables dans leur ensemble. L'analyser dans l'instant est donc, pour une discipline d'observation comme la notre, proprement impossible, sauf à dénier à cet événement son caractère catastrophique, aléatoire, et à le transformer en moment d'un processus mécanique. C'est ce qui avait été fait dans l'analyse précédemment évoquée des viols en Yougoslavie.

Je ne voudrais pas, en conclusion, laisser à penser qu'il est difficile, sinon impossible, de parler d'anthropologie dans les Balkans à cause d'une quelconque spécificité des Balkans. D'abord parce que ce serait réifier, essentialiser, une habitude dont précisément nous essayons à grand-peine de nous défaire. Ensuite, et surtout, parce que, de même que l'ordre qui se met (ou qui ne se met pas) en place dans les Balkans est à bien des égards une métaphore de l'ordre (ou du désordre) mondial, l'anthropologie dans les Balkans est à certains égards une métaphore de l'anthropologie. Avec ses ambiguïtés constitutives, ses contradictions indépassables et son impuissance fondamentale. Mais aussi avec la force que lui donne la capacité qu'elle possède, sans doute plus que les disciplines voisines, d'analyser elle-même les conditions de sa pratique, et, sinon de se mettre en question, du moins de ne pas être dupe d'elle-même ni de ceux qu'elle sert.