

Sandrine JUNOD : *Regard sur l'ethnographie soviétique : propositions pour une lecture de la théorie de l'ethnos.* Mémoire de licence, Faculté des Lettres, Université de Lausanne, mars 1996. Directeur du mémoire : Prof.P. Sériot.

Introduction

(...) l'ethnographie soviétique est d'importance non pas simplement comme anthropologie ou sociologie historique, mais pour la lumière qu'elle jette sur la pensée soviétique et sur la manière dont les problèmes sociaux et philosophiques sont conceptualisés en Union Soviétique. (GELLNER-80: 13)

Quelques mois avant la dissolution définitive de l'URSS, un ethnographe soviétique exprime dans les colonnes de la revue *Sovetskaja ètnografija* une idée très répandue dans les coulisses de l'ethnographie soviétique: il observe que "la tendance de certains auteurs de considérer les *Erzja* et les *Moksa*¹ au stade actuel de leur développement historique comme des peuples-ethnos à part entière est sans fondement suffisant. Non seulement, elle n'est pas scientifique, mais politiquement dangereuse, car elle déconcerte l'opinion publique, tout particulièrement les *Erzja* et les *Moksa*, en déformant leur point de référence ethnique" (MOKSIN-91: 91).

Que de questions dans ces quelques lignes pour un lecteur occidental! La simple référence à quelque chose comme un peuple-ethnos semble indiquer que l'existence même de la réalité de l'ethnos est considérée comme assurée, tant pour l'opinion publique que pour la science. Au nom de quel principe scientifique se trouve-t-elle octroyée ou inversement refusée? Quelle conception de la science sous-tend ces propos? Qu'est-ce qui permet de parler d'"affirmations politiquement dangereuses"? Ce qui est non scientifique devient-il politiquement dangereux, ou inversement? Si l'attitude dénoncée par l'auteur conduit à une "déformation" du point de référence ethnique, faut-il comprendre qu'il existe un ordre naturel et une définition légitime de l'identité ethnique? Que faut-il alors que le *peuple-ethnos* soit pour entrer dans le cadre d'une définition scientifiquement et politiquement légitime?

Les nombreux problèmes que soulève cette citation sont à la mesure des enjeux épistémologiques voire philosophiques qu'elle recouvre. Sous-tendus par un ensemble de présupposés et d'implicites, les propos de l'ethnographe soulèvent une question d'intérêt épistémologique: comment ce qui est *réel* pour un ethnographe russe (soviétique) peut-il ne pas l'être par exemple pour un anthropologue français? Comment un corps de connaissance en vient-il à être socialement établi en tant que "réalité"? Ou pour être plus explicite, comment et pourquoi la notion même d'ethnos finit-elle par être considérée comme pré-donnée dans une société, à l'intérieur d'une science et pas dans une autre, si l'on

¹ Les *Moksa* et les *Erzja* sont des populations de la Mordovie, République socialiste soviétique autonome, située dans le nord-est des collines volgiennes.

sait que la catégorie d'ethnos s'est attribué, dès la fin des années soixante et jusqu'aux années quatre-vingt-dix, le monopole de l'ethnographie soviétique, à travers l'édification de ce qu'il fut convenu d'appeler une théorie de l'ethnos (*teorija ètnosa*)?² C'est une telle interrogation qui a nourri le présent travail dans sa volonté d'explorer une théorie ethnographique, la théorie de l'ethnos, et à travers elle les multiples enjeux et questions qu'elle soulève.

Ce questionnement fondamental mérite, nous le pensons, d'être envisagé sous deux angles. D'une part, il convient de comprendre ce qui a permis à la catégorie de l'ethnos de se constituer comme telle, de devenir un objet du discours ethnographique. La question consiste moins à se demander s'il existe quelque chose comme le peuple-ethnos que de comprendre quelles furent les conditions (historiques, politiques et scientifiques) d'apparition d'une telle catégorie: il s'agit de cerner "les conditions pour qu'apparaisse un objet de discours, les conditions historiques pour qu'on puisse en dire quelque chose (...), les conditions pour qu'il s'inscrive dans un domaine de parenté avec d'autres objets, pour qu'il puisse établir avec eux des rapports de ressemblance, de voisinage, d'éloignement, de différence, de transformation", car "on ne peut parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi" (FOUCAULT-69: 61).³ La question des possibilités et des impossibilités énonciatives⁴ revêt dans le cas de la science soviétique une signification toute particulière: il est en effet peu de pays où la production du savoir et la production du pouvoir aient constitué de façon si explicite les deux faces d'un même processus.

Cette question va de pair avec celle de la continuité et de la discontinuité. L'introduction de la catégorie de l'ethnos dans le discours ethnographique à la fin des années soixante marque-t-elle une rupture dans le développement de la discipline par rapport à son passé immédiat, ou est-elle sous-tendue par une histoire et une tradition? Les trois premiers chapitres de ce travail tenteront d'apporter une réponse à cette question.

² L'importance dans le travail conceptuel du terme d'ethnos est telle que nous avons préféré garder le terme tel quel (au singulier comme au pluriel), sans le traduire par "ethnie", "groupe ethnique" ou "ethnicité" qui ne l'aurait rendu qu'imparfaitement. Il en va de même du terme d'ethnographie (*ètnografija*) que les Soviétiques ont gardé depuis le XIXe siècle en excluant celui d'ethnologie (*ètnologija*) et celui d'anthropologie (*antropologija*) qui fut réservé à l'anthropologie physique. Reflet de l'histoire spécifique d'une discipline, cette appellation (*ètnografia*) recouvre trop d'enjeux méthodologiques, voire politiques pour être transposée dans la terminologie occidentale. Nous nous contenterons par conséquent d'une traduction littérale du terme.

³ Pour exprimer cette idée que le discours s'encadre dans les limites d'un certain nombre d'exclusions (contingences temporelles, institutionnelles, politiques, etc.), nous reprendrons essentiellement à Foucault la notion d'*épistémè*: à savoir l'ensemble des choses que l'on peut dire et que l'on dit à un moment donné dans un domaine déterminé ; ce qui fait d'un discours qu'il constitue à une certaine époque un ensemble de choses dicibles et licites. Mais, nous élargirons cette signification à une définition qui prenne également en compte les conditions proprement spatiales (et non seulement temporelles) de production du discours: à savoir ce qui constitue pour une époque donnée et dans un espace déterminé (en l'occurrence l'URSS) le sol de son savoir, le champ de ses conceptions. Cette extension de la définition de Foucault nous semble riche de perspectives dans la présente interrogation.

⁴ Par im(possibilités) énonciatives, nous entendons l'ensemble des contraintes à l'intérieur desquelles s'encadre le discours.

Dans un premier temps, un bref aperçu historique du développement de l'ethnographie soviétique tentera de remonter aux conditions historiques qui ont produit la théorie de l'ethnos à la fin des années soixante, afin d'en saisir l'incidence, l'espace de surgissement. Un deuxième chapitre, partie centrale du travail, sera consacré à la théorie de l'ethnos même, telle qu'elle fut élaborée dans le travail de J. Bromlej, directeur de l'Institut d'ethnographie de 1966 à 1989 et principal théoricien de l'ethnos. Nous exposerons les prémisses fondamentales de la théorie à travers une définition de l'ethnos qui permette l'élucidation de la question de la continuité et de la discontinuité. Enfin, dans une troisième partie, plus courte, nous esquisserons le problème de la tradition de l'ethnos et de ses éventuelles racines dans un passé ethnographique russe (et non soviétique).

D'autre part, il est un second angle sous lequel nous aimerions envisager notre question initiale de la spécificité de l'ethnographie soviétique et de la théorie de l'ethnos en termes de ce qui est pré-donné: il sera question d'une interrogation sur les contours épistémologiques de la théorie de l'ethnos. La première perspective entendait entreprendre la narration de la constitution et des conditions d'apparition d'un discours sur l'ethnos au sein de l'ethnographie soviétique, celle-ci visera à soumettre la catégorie de l'ethnos à l'élucidation épistémologique de sa genèse et de ses utilisations. Ceci constituera le quatrième chapitre de notre travail.

Une confrontation à valeur heuristique avec un certain "discours occidental" sur l'ethnicité viendra expliciter cette démarche. L'idée d'"ethnicité" a en effet nourri une dense littérature anthropologique en France, en Angleterre et aux Etats-Unis dès la fin des années soixante: le discours sur l'ethnicité et le discours sur l'ethnos se rencontrent-ils? Les éventuelles différences sont-elles le fruit de véritables divergences ou désaccords, ou expriment-elles davantage différentes approches du problème? Ces discours sont-ils sous-tendus par une tradition idéologique⁵ différente? A travers un choix de travaux qui sont apparus, au fil de nos lectures, fondamentaux et emblématiques d'un certain "discours sur l'ethnicité" à l'Ouest, nous tenterons d'apporter une réponse à ces questions. Il ne sera pas question de déterminer une quelconque essence intrinsèque de la "pensée russe"(soviétique) par opposition à la "pensée occidentale", mais de remonter aux sources qui ont produit ces deux discours à l'intérieur de deux espaces géo-idéologiques différents. Alors seulement nous aurons réuni les éléments nécessaires pour répondre à notre question initiale: comment et pourquoi la réalité de l'ethnos a-t-elle fini par être considérée comme assurée et acquise au sein de *l'ètnografija*?

Large dans ses perspectives, englobant dans sa problématique, le projet de ce travail est vaste. Loin de se cantonner à l'élucidation exclusive de la théorie de l'ethnos, la présente réflexion entend inscrire cette théorie dans une problématique plus générale qui intègre tant un détour par l'histoire de la

⁵ Par idéologie, nous entendons "un système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu social donné" (DUMONT-83: 19), c'est-à-dire un ensemble de représentations communes à l'intérieur d'une société.

discipline, un regard sur la tradition ethnographique, qu'une perspective comparative avec un "discours occidental" sur l'ethnicité. La démarche présente un intérêt certain, mais elle comporte ses propres limites. Beaucoup de questions seront abordées, au risque de ne pouvoir être développées. La question de la tradition russe de l'ethnos aurait mérité par exemple d'être approfondie.

Nous mesurons également les limites de ce que nous convenons d'appeler "discours occidental" sur l'ethnicité, quand les contours de celui-ci ont été dessinés à partir d'un choix personnel et limité de lectures et que son examen vise moins à élucider ses propres enjeux et fondements qu'à faire ressortir les spécificités du discours sur l'ethnos.

Pourtant, malgré les limites inhérentes à pareil type d'entreprise, nous considérons que seule une démarche qui intègre ces diverses dimensions fait ressortir avec clarté les enjeux fondamentaux de la théorie de l'ethnos. Si la littérature secondaire consultée⁶ privilégie généralement une lecture unidimensionnelle de la théorie à travers le prisme de ses fonctions exclusivement politiques, ou au contraire dans la rupture qu'opère l'ethnographie par rapport à la situation antérieure de la science, en intégrant un ensemble de perspectives différentes la présente analyse vise à proposer une nouvelle compréhension de la théorie. En effet, l'idée sous-jacente à ce travail est que la théorie de l'ethnos de Bromlej est enchâssée dans une problématique qui dépasse l'histoire récente de la discipline et qu'elle exige d'être réinscrite dans un contexte, dans un faisceau complexe de rapports qui ont permis à la science et à l'objet, l'ethnos, de se constituer comme tels. L'acquisition d'un angle de vue extérieur, la "mise en perspective" du discours sur l'ethnos par rapport au discours occidental sur l'ethnicité devrait expliciter cette idée et offrir un éclairage peu connu de la théorie de l'ethnos, puisqu'il n'y a, à notre connaissance, pas de travail antérieur qui ait entrepris une comparaison systématique des deux discours.⁷

Les sources

Notre lecture de la théorie de l'ethnos se construira sur la base de sources qui privilégient les publications de Bromlej dans la revue principale de l'ethnographie soviétique, *Sovetskaja ètnografija*, organe officiel de l'Institut d'ethnographie, sur une période qui couvre la durée de sa fonction comme directeur à l'Institut d'ethnographie (1966-1989). A partir d'une consultation de la revue dans l'intervalle de ces vingt-trois années,⁸ nous avons sélectionné un

⁶ L'intérêt grandissant des chercheurs occidentaux pour l'ethnographie soviétique est manifeste dès le milieu des années soixante-dix. En veut pour preuve la production d'une littérature critique relativement dense (cf. bibliographie).

⁷ Plusieurs travaux suggèrent des pistes d'analyse, sans procéder néanmoins à une véritable confrontation des deux discours.

⁸ Depuis le premier article de Bromlej paru dans la revue en 1969 et consacré à l'ethnos ("Ethnos et endogamie") jusqu'à son article paru en 1989 ("A propos de l'élaboration des concepts terminologiques de la problématique nationale") peu après sa démission, dans lequel il

certain nombre d'articles⁹ qui expriment au mieux la pensée de l'auteur et dessinent avec clarté les contours de la théorie. Si nous avons cherché à couvrir l'ensemble de cette période avec l'idée que ces écrits, publiés à des intervalles de temps différents, restitueraient une certaine évolution dans la pensée de l'auteur, nous avons dû nous rendre à l'évidence: la pensée de l'auteur reste relativement stable; les articles de la fin des années quatre-vingt ne disent pas vraiment autre chose que les premiers articles publiés au tournant des années soixante-dix. Aussi il n'y a pas d'autre critère qui ait présidé à la sélection des articles à l'intérieur de la revue que le souci d'y trouver une certaine clarté et un caractère pour le moins scientifique. En effet de nombreux articles sont imprégnés d'une langue de bois par trop soviétique et n'ont donc pas été retenus pour le présent travail.

D'autre part une source majeure pour notre compréhension de la théorie de l'ethnos est la première monographie de Bromlej, Ethnos et ethnographie, dans laquelle nous trouvons une explicitation et un développement des idées exprimées dans ses articles.

Enfin, témoins des efforts de l'ethnographie soviétique de mettre un frein à l'hostilité jusque-là systématique envers l'Occident et l'anthropologie occidentale, dès les années soixante-dix des publications de Bromlej ont vu le jour en anglais (certaines en français); celles-ci ont également constitué une source importante pour notre travail et notre compréhension. Soucieuses de faire connaître au lecteur occidental l'ethnographie soviétique et à travers elle la théorie de l'ethnos, elles obéissent à une rigueur intellectuelle qui fait parfois défaut aux textes russes.¹⁰

réaffirme les prémisses de sa théorie et se défend des critiques dont il est peu à peu la cible (voir bibliographie).

⁹ Divers articles d'autres ethnographes soviétiques ont été intégrés à notre corpus, dans la mesure où ils venaient enrichir notre compréhension des enjeux de la théorie de l'ethnos de Bromlej.

¹⁰ Davantage politisés, les articles de Bromlej destinés au "marché intérieur" semblent devoir remplir une fonction popre qui échappe aux textes destinés à un public occidental.

Chapitre I. Le statut de l'ethnographie soviétique: aperçu historique

En commençant notre narration dans les années vingt de ce siècle, notre but n'est point de procéder à une reconstruction linéaire de l'histoire de la discipline. Ce bref parcours historique¹¹ n'a d'autres fins heuristiques que de permettre une meilleure compréhension des enjeux de la théorie de l'ethnos, telle qu'elle fut élaborée dans les années soixante-dix à l'intérieur de l'ethnographie soviétique.

Le choix de commencer notre récit dans les années vingt trouve une justification toute particulière: les années vingt constituent ce moment charnière de la naissance de l'Etat soviétique qui s'accompagne d'un renouvellement des conditions historiques de production du discours scientifique, mouvement qui s'étend progressivement à l'ensemble des sciences sociales et très particulièrement à l'ethnographie. On est en droit d'attendre de cette période un éclairage intéressant des notions de rupture et de discontinuité, question centrale pour la compréhension des enjeux liés à la mise en place d'une ethnographie proprement soviétique.

1. Les années vingt

Dans les années qui suivent immédiatement la Révolution de 1917, l'ethnographie connaît un essor important, à la mesure des enjeux pratiques et politiques qu'elle recouvre peu à peu. Le nouvel Etat soviétique hérite de l'empire russe une situation extrêmement embrouillée du point de vue ethnique. Le gouvernement a besoin de spécialistes dans la "connaissance des peuples". En 1917 déjà, il organise une Commission chargée d'étudier la composition ethnique de la Russie soviétique et des pays limitrophes.

Les lignes de la politique nationale léniniste et le besoin de changements radicaux dans la vie et la culture de peuples autrefois attardés¹² exigeaient une recherche minutieuse de la composition ethnique de leurs populations et des particularités nationales de leur culture. (BROMLEJ-74c: 18)

¹¹ La lecture d'une littérature secondaire (BERELOWITCH, CHICHLO, PLOTKIN, SLEZKIN; cf. bibliographie) a constitué pour cette partie historique une précieuse source d'information. En effet, si les sources soviétiques consultées évoquent volontiers les circonstances de la constitution même d'une ethnographie soviétique dans les années vingt, elles sont bien moins loquaces pour ce qui concerne la période des années trente aux années cinquante, qui a constitué la période la plus sombre de l'histoire de la discipline.

¹² On ne trouve pas chez Bromlej de définition explicite de cette notion de "retard". Sa signification semble aller de soi.

Progressivement mise au service de l'Etat, l'ethnographie se trouve ainsi placée en première ligne d'une actualité brûlante. Vivement sollicités, les ethnographes constituent une série de recueils accompagnés de cartes ethnographiques sur la composition ethnique du pays; des expéditions sont massivement organisées.

Le nouveau rôle qu'est amenée à jouer l'ethnographie trouve son pendant dans l'ouverture en 1919, à Petrograd, de la première Faculté d'ethnographie au sein de l'Institut de géographie grâce à l'appui de deux figures célèbres, L. Sternberg (1861-1927) et VI. Bogoraz (1865-1936),¹³ pionniers de l'ethnographie en Russie. Cet événement précipite l'ouverture de sections et de facultés dans les différentes universités du pays.

Sur l'initiative des deux ethnographes, on fonde en 1924 le "Comité d'assistance aux populations du Grand-Nord", chargé d'aider les minorités ethniques dans leur marche difficile vers les changements socioculturels consécutifs aux changements politiques (CHICHLO-84). La nouvelle politique d'encadrement se veut respectueuse de l'identité linguistique et culturelle et de l'assise territoriale de ces populations.

En 1925, la Faculté des Sciences humaines d'Etat de Moscou est transformée en Faculté d'ethnologie. On fonde un an après la revue Etnografija qui depuis 1931 porte le nom de Sovetskaja ètnografija.

Si le marxisme-léninisme s'impose comme doctrine officielle, un "vent d'air frais" souffle cependant sur l'épistémè des années vingt, "terrain fertile" pour de nouvelles recherches (SLEZKIN-93: 114).

Contrairement à ce qui se passait dans plusieurs autres domaines, il y avait des ethnographes marxistes, mais pas de tentative sérieuse de construire une ethnographie marxiste. (SLEZKIN-1991: 478)

Ethnologie (*ètnologija*) et ethnographie (*ètnografija*) cohabitent sur le même terrain. Les deux noms s'emploient indifféremment. Une certaine tendance à restreindre l'ethnologie aux recherches effectuées à l'"Ouest" voit cependant le jour.

Représentants de la "vieille école", Sternberg et Bogoraz poursuivent la tradition ethnographique prérévolutionnaire, sans professer d'attachement particulier au matérialisme historique. Boas (1858-1942)¹⁴ est lu avec grand intérêt, et l'ethnologie allemande – grande source d'inspiration de

¹³ Ces derniers se voient confier la tâche de recenser les population indigènes. Les résultats de ces investigations serviront de base à la réorganisation de la politique gouvernementale, qui se traduira, par exemple, par la création des régions autonomes des Tchouktchi et des Koryaks, par la mise en place de centres culturels et d'écoles.

¹⁴ En défendant la thèse que les cultures ont une spécificité intrinsèque, si bien que tout élément culturel ne peut être envisagé que replacé dans son contexte d'ensemble, Boas fut à l'origine de la formulation d'un relativisme culturel. Sous son influence s'est développée une école dite culturaliste américaine (cf. chapitre II).

l'ethnographie russe au milieu du XIXe siècle par le biais la *Volkskunde* – continue d'exercer une influence prépondérante à travers les travaux de la *Völkerkunde* (Bastian, Ratzel, Fröbenius) et l'école du *Kulturkreis* (Schmidt, Graebner). La question de l'étendue et de la diffusion (courant du diffusionnisme¹⁵) de la culture intéresse au plus près Bogoraz, qui formule une "ethnogéographie", c'est-à-dire une approche de la culture en fonction des facteurs géographique, anthropologiques et économiques.

De manière générale, une large réflexion sur la culture et la spécificité culturelle, qui ménage une grande place aux déterminismes externes liés à l'environnement naturel et à l'héritage biologique, voit le jour. Nous retiendrons le nom de S. M. Sirokogorov¹⁶ et de ses travaux consacrés à l'ethnos.

Les années vingt sont ainsi l'expression de la concomitance de discours multiples et disparates. Le diffusionnisme exerce une influence prépondérante, tandis que l'évolutionnisme qui, à la fin du XIXe siècle, dominait l'histoire et l'ethnographie, est revu d'un point de vue marxiste et s'exprime dans une analyse des sociétés en fonction des stades successifs qui jalonnent l'histoire de l'humanité.¹⁷ La mise en place d'un réseau institutionnel, la création de facultés ne contraint pas les pratiques discursives dans les limites d'une épistémê, dont il serait possible de narrer la linéarité et l'homogénéité. Une tension entre des séries discursives hétéroclites persiste: tension implicite entre l'universalisme-évolutionnisme d'une ethnographie marxiste et une approche relativiste-culturaliste, teintée parfois de biologisme. Cette opposition que nous schématisons consciemment trouve à un niveau plus général son expression dans l'opposition entre deux principes politiques contraires: l'internationalisme, valeur dominante des premières années du régime soviétique, où doit être dépassé tout particularisme national et culturel d'une part, et la consécration et la défense des identités culturelles et nationales (dont certains ethnographes se font les porte-parole) d'autre part; balance entre la recherche de l'universalité et la mise en avant de la relativité culturelle.

¹⁵ Le courant du diffusionnisme, opposé à l'évolutionnisme, est apparu au début du XXe siècle. Il s'est consacré à l'étude de la distribution géographique des traits culturels en postulant une succession d'emprunts d'un groupe à l'autre à partir de quelques foyers d'invention originaires. Ce courant fut représenté par l'école allemande de la *Völkerkunde* et du *Kulturkreis*.

¹⁶ Cf. chapitre III.

¹⁷ Au sens large du terme, l'évolutionnisme désigne en anthropologie une "perspective théorique qui présuppose l'existence d'un ordre immanent à l'histoire de l'humanité et vise à dégager des lois dans l'ordre de succession des phénomènes sociaux et culturels: les singularités culturelles ne sont donc prises en compte que dans la mesure où elles sont jugées symptomatiques d'écart historiques" (*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 1991, article: évolutionnisme, p . 269-270).

2. Pour une ethnographie soviétique marxiste

Cependant cette situation de flottement, d'oscillation entre des positions inconciliables¹⁸ (la disparité entre le discours officiel tenu par les instances politiques et la pluralité des voix que font entendre ethnographes et ethnologues) crée un équilibre bien précaire qui ne tarde pas à se rompre.

Le discours en ethnographie se trouve peu à peu contraint dans les limites d'un discours qui n'admet aucune tension entre des séries disparates, voire incompatibles. L'ethnographie devient un exemple privilégié d'application de la théorie marxiste à l'étude historique du développement des sociétés.

En avril 1929 a lieu la première conférence des ethnographes soviétiques qui entend définir les tâches de l'ethnographie dans l'édification du régime soviétique. L'ethnologie (*ètnologija*) est sévèrement critiquée pour sa propension à mettre en avant l'existence autonome de phénomènes comme la "culture" et "l'"ethnos".¹⁹ On reproche aux ethnologues de chercher des explications causales à l'intérieur de la superstructure plutôt que dans la base, ce qui contredit la "seule vraie approche scientifique" de la culture: le matérialisme historique.

Après de longues discussions, on se met d'accord pour reconnaître que l'ethnologie est une tentative "bourgeoise" de construire une science à part dont l'objet est la culture. Le divorce entre l'ethnologie et l'ethnographie est dès lors consommé, le terme d'ethnologie massivement rejeté.

Les années qui suivent cette conférence sont marquées par des persécutions et le progressif démantèlement de toutes les organisations non-marxistes. On ferme en 1930 la Faculté d'ethnologie de Moscou; deux ans plus tard c'est au tour de la chaire de l'Université de Leningrad de fermer ses portes. Le "Comité d'assistance aux populations du Grand-Nord" est supprimé.

Or toutes ces organisations furent démantelées au moment même où le gouvernement mettait tout en œuvre pour généraliser, dans le pays, une collectivisation forcée qui, outre la catastrophe économique que l'on sait, provoqua la destruction de toutes les institutions traditionnelles. (CHICHLO-85: 310)

Dans leur volonté de défendre les particularités nationales et culturelles, les ethnographes sont en effet devenus des "gêneurs". La même année, en mai 1932, les contours de l'ethnographie sont définis une fois pour toutes lors d'une nouvelle conférence.

¹⁸ La propension par exemple à penser en termes de conditionnement biologique contredit les principes du marxisme-léninisme, qui oppose à l'idée de transmission biologique l'idée que l'homme n'est rien d'autre qu'un produit de ses conditions socio-économiques d'existence.

¹⁹ "Sovescanije ètnografov Leningrada i Moskvj" [Réunion des ethnographes de Leningrad et de Moscou], *Etnografija*, 1929, n°2, p. 110-144.

Si l'ethnologie (*ètnologija*) est définitivement condamnée, une place demeure cependant pour l'ethnographie (*ètnografija*): celle-ci cesse d'être une discipline indépendante et trouve désormais sa place parmi les sciences historiques, auxquelles elle se trouve subordonnée.

La constitution de l'ethnographie comme science à part possédant un objet d'étude et une méthode propre (...) contredit l'enseignement marxiste-léniniste sur la dialectique du processus historique.²⁰

En tant que science auxiliaire de l'histoire, l'ethnographie doit désormais se consacrer à l'étude des modalités du développement des sociétés, principalement de la société communiste primitive, à la question de la genèse des institutions de classe, et au rôle des survivances²¹ dans l'évolution des sociétés précapitalistes. Les cadres de pensée imposés à la discipline s'inspirent notamment de l'ouvrage d'Engels, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, ouvrage fondateur de la théorie marxiste en ethnographie.

Une fois le "problème" de l'ethnographie réglé, Leningrad et Moscou recouvrent en 1937 et en 1939 leur chaire d'ethnographie respective. En 1937 est fondé l'Institut d'ethnographie de l'Académie des Sciences de l'URSS, baptisé en 1947 Institut N. N. Mikhlukho-Maklay.²²

La période des années trente aux années cinquante est la période la plus sombre et la plus stérile pour l'ethnographie qui doit "se contenter d'un rôle de secrétaire travaillant dans l'ombre du pouvoir et occupée à n'observer et ne décrire que ce qu'on lui permettait" (CHICHLO-85: 311). Jamais le lien entre le pouvoir et le savoir ne fut aussi explicite.

Loin d'être innocente, l'insistance à rendre solidaires l'histoire et l'ethnographie permet aux autorités d'ignorer le présent:

(...) il y avait une tendance évidente à restreindre le concept de l'ethnographie comme science, éliminant de son champ tout ce qui excédait le cadre des sciences historiques. La conséquence fut que les études sur le mode de vie moderne des peuples de l'Union Soviétique et des autres pays en vinrent en fait à un point mort. (BROMLEJ-74c: 19)

Comme porte-parole, l'ethnographie n'a que la très officielle revue Sovetskaja Ètnografija qui, dès 1957, devient l'organe officiel de l'Institut

²⁰ Sovetskaja Ètnografija, 1932, n°3, p. 12 (Compte-rendu de la conférence du mois de mai 1932).

²¹ Le terme de survivance (*perezitok*) a acquis une valeur centrale dans l'ethnographie soviétique. Son emploi tient à la contrainte de la typologie évolutionniste. Il sert à désigner tout trait social et culturel qui apparaît incompatible avec le stade d'évolution assigné à société: "il qualifie donc en définitive ce que l'on aimerait voir disparaître pour des raisons idéologiques, mais pas du tout ce qui est réellement en voie de disparition" (LONGUET-MARX-90: 368). En "démasquant" ces survivances, l'ethnographe est sollicité non seulement comme analyste, mais comme agent de la transformation. Il est amené à remplir un rôle d'"utilité publique".

²² Du nom d'un célèbre ethnographe russe: Nikolaj Mikhlukho-Maklay (1846-1888).

d'ethnographie de l'Académie des Sciences. En 1953, le directeur-adjoint de l'Institut d'ethnographie, I. Potexin, s'exprime dans les colonnes du journal. Il répète que l'ethnographie est une branche des sciences historiques qui se doit d'étudier l'évolution des sociétés, de la société primitive à l'apparition des classes:

Le champ, la matière de l'ethnographie se restreignent au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la période primitive et que l'on s'approche de la période contemporaine. (POTEXIN-53: 10-11)

Bien que réhabilitée, l'ethnographie se trouve donc amputée de toutes les spécificités qui furent les siennes dans les années vingt. La recherche et la réflexion théorique telles qu'elles s'étaient développées dans les années vingt cessent presque totalement, la "théorie" consistant désormais principalement à fustiger l'anthropologie (ou ethnologie) bourgeoise et cosmopolite, les apologistes du colonialisme et du racisme à l'Ouest, accusations qui s'étendent à l'ensemble du fonctionnalisme britannique et du diffusionnisme. Cette critique trouve son expression dans l'opposition constamment réaffirmée entre l'ethnographie soviétique et l'anthropologie (ou ethnologie) bourgeoise. Cette opposition "nous" – "eux" (Est-Ouest) traduit un profond sens de la différence et l'isolement qui est celui de l'ethnographie et de l'Union soviétique durant cette période.

La mort de Staline et la période khrouchtévienne n'apportent pas les modifications escomptées, fait d'autant plus étrange que les conditions géopolitiques de la production du savoir dans l'ensemble des sciences humaines s'assouplissent. On réhabilite la psychologie, la génétique, la cybernétique qui cessent d'être traitées de "fausses sciences bourgeoises" (CHICHLO-85:312). L'ethnographie reste quant à elle subordonnée au parti.

En 1963, la revue Kommunist,²³ émanation directe du Comité central, consacre un article à la revue Sovetskaja Etnografija où, à titre de mise en garde, elle lui donne des instructions bien précises sur les thèmes qu'elle doit aborder. Ces directions surviennent à un moment où Moscou s'apprête à recevoir ethnographes et anthropologues du monde entier pour un colloque international.²⁴ Les directives sont claires, l'ethnographie doit "contribuer à l'édification du communisme"²⁵ et pour ce faire "étudier les problèmes que pose la consolidation nationale", "les problèmes du développement des nations socialistes lors du passage au communisme, leur coopération et leur rapprochement, achevant l'étape de la révolution culturelle, la formation du mode de vie (*byt*) communiste".²⁶ Et la rédaction de fustiger de concert ces ethnographes qui "déploraient la perte (...) de la spécificité ethnique" et des

²³ ARCIXOVSKIJ, A., N. VOROB'EV, D. GUCEV, S. SMIRNOV, 1963: "Zurnal sovetskix ètnografov" [Journal des ethnographes soviétiques], Kommunist, n°5, p. 124-127.

²⁴ Ce colloque consacre pour l'ethnographie le lent mouvement de déstalinisation (CHICHLO-85).

²⁵ Art. cit., p. 127.

²⁶ Art. cit., p. 124.

"valeurs culturelles"²⁷ de populations transplantées et assimilées dans de grandes zones urbaines modernes.

Le choix des thèmes est éloquent: l'ombre de Staline continue de régner sur l'ethnographie. L'air du temps est à la glorification de la réalité supra-nationale du peuple soviétique communiste dont la venue est imminente.

²⁷ Ibid.

Chapitre II. Bromlej et la théorie de l'ethnos

Le lent mouvement de déstalinisation amorcé à l'intérieur de l'ethnographie s'accélère dès la fin des années soixante. La réhabilitation progressive de l'ethnographie comme science à part entière est précipitée par la nomination en 1966 de Julian Vladimir Bromlej (1921-1990) au poste de directeur de l'Institut Miklukho-Maklaj d'ethnographie de l'Académie des Sciences. Historien de formation,²⁸ Bromlej assumera la direction de l'Institut pendant près de 23 ans, jusqu'en 1989, lorsqu'il donne sa démission.²⁹

L'entrée sur scène de Bromlej marque la volonté explicite d'évaluer le champ de la discipline et de lui assigner un nouveau statut. Jusque-là, l'ethnographie ne pouvait que trouver place parmi les sciences historiques, condamnée à un travail descriptif sérieusement contrôlé.

C'est ce qui est apparu à l'époque de la formation de l'ethnographie soviétique. On croyait alors devoir limiter les objectifs de l'ethnographie à l'étude exclusive des faits archaïques. (BROMLEJ-85: 19)

Compréhension qui "aboutit à faire de l'ethnographie une peau de chagrin, l'époque moderne étant marquée par la disparition croissante des faits archaïques" (ibid.).

Avec Bromlej, l'ethnographie revendiquera le statut de science à part, sa place au sein des sciences sera clairement définie, son champ d'investigation et son objet délimités. En assignant à la science un nouvel objet, l'ethnos, en développant une terminologie et une méthodologie propres à l'ethnographie, Bromlej semble vouloir redessiner les contours d'une discipline mutilée par la trop longue période stalinienne.

Les recherches dans le domaine de la théorie de l'ethnos ont de manière générale soulevé la question de la définition de la discipline de l'ethnographie comme science. (BROMLEJ-87: 46)

²⁸ Bromlej était slaviste et spécialiste d'histoire sociale, comme l'indique le titre de sa thèse de doctorat soutenue en 1956: "Le soulèvement paysan de 1573 en Croatie. Histoire des relations agraires et de la lutte des classes en Croatie au XVIe siècle". Il se convertit tardivement à l'ethnographie avec une première publication en 1965 dans la revue officielle Sovetskaja ètnografija. Les circonstances exactes de sa nomination nous sont inconnues. On peut s'étonner qu'un historien soit précipitamment nommé à la tête de l'Institut d'ethnographie; pourtant si l'on sait le rôle souverain qui fut toujours imparti à l'histoire, ce fait ne devrait surprendre qu'à moitié: la grande majorité des ethnographes de la génération de Bromlej étaient généralement historiens de formation.

²⁹ Nous relèverons que le mandat de Bromlej a coïncidé très largement avec la période bréjnévienne dite de la "stagnation" (*zastoj*). La question des conditions politiques et historiques du discours sur l'ethnos sera abordée ultérieurement.

Il va de soi que ce mouvement de réhabilitation n'est pas l'œuvre d'un seul homme; celui-ci s'est entouré de multiples collaborateurs. Un regard attentif sur les travaux et les titres de publication qui ont précédé la nomination de Bromlej à la direction de l'Institut d'ethnographie révèle de surcroît combien son œuvre poursuit un mouvement amorcé quelques années auparavant par d'autres ethnographes: mise en place discrète, mais certaine d'une réflexion nouvelle sur la question des communautés ethniques,³⁰ explicitée et systématisée par Bromlej à travers l'élaboration d'une véritable théorie de l'ethnos.

Aussi, en choisissant d'articuler notre réflexion autour de la théorie de l'ethnos de Bromlej, nous resterons consciente que celle-ci s'inscrit dans un courant plus général, qu'elle est l'illustration, l'emblème de ce qui acquiert force de discours dans l'ethnographie soviétique des années soixante-dix et quatre-vingt. Que ce discours ait fait de Bromlej son porte-parole officiel tient aux possibilités accrues de publications³¹ que conféraient à ce dernier son titre de directeur ainsi que multiples autres distinctions³². Présent lors de toutes les rencontres internationales d'ethnologie, d'anthropologie et de sociologie, Bromlej réaffirmera pendant plus de vingt ans les postulats de l'ethnographie soviétique moderne à travers la théorie de l'ethnos.

³⁰ KUSNER, P. I., 1951: "Etniceskie territorii i ètniceskie granicy" [Territoires ethniques et frontières ethniques], Trudy Instituta ètnografii, 15; TOKAREV, S. A., 1964: "Problema tipov ètniceskix obscnostej: k metodologiceskim problemam ètnografii" [Le problème des types de communautés ethniques: sur les problèmes méthodologiques de l'ethnographie], Voprosy Filosofii, 11; KOZLOV, V. I., 1967: "O ponjatii ètniceskoj obscnosti" [Sur le concept de communauté ethnique], Sovetskaja Etnografija, n° 2; CEBOKSAROV-67 (cf. bibliographie); GUMILEV-67 (cf. bibliographie).

³¹ Parmi ses ouvrages fondamentaux, nous mentionnerons: Etnos i Etnografija (1973) [Ethnos et ethnographie], Sovremennye problemy ètnografii (1981) [Problèmes contemporains de l'ethnographie], Ocerki teorii ètnosa (1983) [Etudes de la théorie de l'ethnos], Etnosocialnye processy: teorija, istorija, sovremennost' (1987) [Processus ethno-sociaux: théorie, histoire, modernité]. Bromlej a également à son actif plusieurs publications en langue étrangère (cf. bibliographie)

³² En 1976, il reçoit en effet le prestigieux titre d'académicien, titre jamais décerné auparavant à un ethnographe et la même année il devint vice-secrétaire de l'Académie des Sciences.

1. L'ethnographie: science des ethnos

Avec Bromlej, l'ethnographie affirme son identité et sa spécificité par rapport aux autres sciences sociales d'une façon particulière: ce n'est point une méthode qui fondera cette discipline, telle l'ethnographie qui, en Europe de l'Ouest depuis Lévi-Strauss, se distingue de ses consorts – l'ethnologie et l'anthropologie – par un niveau d'élaboration, une démarche propre car:

(...) de toute évidence, la méthode, en l'occurrence, ne peut fonder la définition du champ du savoir. (BROMLEJ-85: 15)

L'ethnographie revendiquera une spécificité propre en se donnant comme fondement l'identité de son objet: le peuple ou plus précisément l'ethnos.

Soucieux d'introduire une terminologie claire et propre à l'ethnographie, qui permette de "subsumer sous une même catégorie toutes les communautés ethniques ayant existé et existant des plus anciennes tribus aux nations d'aujourd'hui" (BROMLEJ-74d: 57), Bromlej fera de l'ethnos la catégorie fondamentale de l'ethnographie: perspective totalisante qui vise à saisir sous une "catégorie générique unique les concepts par lesquels les praticiens de l'ethnographie caractérisent des types de communautés aussi différentes que les bandes de chasseurs-collecteurs, les tribus des pasteurs nomades, les chefferies ou les royaumes, les nations ou les Etats modernes, en tant que ces communautés se distinguent d'autres communautés semblables, bandes, tribus, royaumes ou Etats" (CUISENIER-90: 171).

L'usage du terme ethnos (...) au sens du mot peuple, dans son acception large, est à notre avis, d'autant plus indiqué que cet objet ne saurait être limité à des communautés peu nombreuses et arriérées.³³ En effet sont des ethnos non seulement les Hopis, les Botocudos, les Aléoutes et d'autres communautés peu nombreuses mais aussi des grands peuples, tels que les Anglais, les Français, les Japonais, les Russes et d'autres. (BROMLEJ-85: 18)

A travers la catégorie de l'ethnos, Bromlej mobilise un concept³⁴ qui permette de saisir l'objet visé avec la plus large extension. Pourtant, l'ethnos est plus qu'une catégorie générique: il vise une réalité concrète d'existence objective, faite de positivité et de substance.

³³ Bromlej vise ici l'"anthropologie occidentale" pour avoir conçu l'ethnie comme une communauté de petite taille, exclusivement archaïque. Voir, par exemple, NAROLL, R., 1964: "On Ethnic Unity Classification", *Current Anthropology*, n°4. Il méconnaît là l'existence des travaux effectués ultérieurement par des anthropologues occidentaux (Barth, Cohen etc.) sur les groupes ethniques et sur l'ethnicité (voir chapitre IV).

³⁴ Nous verrons se dessiner autour du terme d'ethnos une dense constellation sémantique: ethnogenèse, ethnotransformation, ethnikos, organisme ethno-social, subethnos, métaethnos, ethnophore, ethnosociologie, ethnoéconomie, ethnolinguistique, ethnopsychologie, ethnodémographie, autant de termes qui jalonnent les écrits de Bromlej et expriment l'importance conceptuelle, voire philosophique de la catégorie d'ethnos.

Sur notre planète, on compte environ 2000 ethnos – grands et des petits, anciens et relativement récents. Et chaque peuple³⁵ a sa spécificité culturelle. (BROMLEJ-74b: 62)

Cette affirmation repose sur le présupposé suivant: il existe des peuples, unités discrètes, spécifiques et irréductibles, dotées de particularités de grandeur, d'ancienneté qui s'organisent dans un espace prédécoupé à la manière d'unités comptabilisables.

Bromlej justifie l'introduction terminologique de la catégorie d'ethnos en rappelant que le terme de la langue courante qui signifie le peuple – *narod* – a des connotations trop nombreuses pour être d'un emploi scientifique précis: polysémique, le *narod* peut perdre sa signification exclusivement ethnique pour renvoyer au sens social de "classe travailleuse, ouvrière", ou ne désigner que de façon vague un "groupe de personnes" (BROMLEJ-89a: 425).

En exprimant la volonté de disposer d'un terme déchargé de toute ambiguïté et qui ne charrie pas avec lui une signification socio-économique, Bromlej prône la nécessité de distinguer le peuple en tant qu'entité ethnique du peuple comme catégorie sociale. Les enjeux fondamentaux de cette distinction apparaîtront ultérieurement.

Entité dénombrable, l'ethnos est une donnée du réel et constituera donc l'objet d'étude privilégié de la discipline. Cette dernière affirmera son identité en devenant la "sciences des ethnos" et portera de façon tout à fait naturelle le nom d'ethnographie:

(...) il devrait y avoir une certaine conformité entre le nom d'une discipline scientifique et la réalité objective étudiée par elle(...). Dans notre cas particulier, nous trouvons que le nom de notre science – l'ethnographie – vise directement une catégorie définie de réalité objective, l'*ethnos*. (BROMLEJ-80:152)

Bromlej habitue son lecteur à de fréquentes incursions dans la terminologie, incursions souvent révélatrices d'une certaine propension à penser le rapport des mots à la réalité sur le mode de la stricte représentation: reflet dans le langage d'un monde prédécoupé et préexistant.

Il est certain que ces présupposés épistémologiques ne sont pas les seules raisons qui dictent le choix de Bromlej en matière de terminologie, puisqu'il semble également user à sa guise des impératifs de l'étymologie. En effet, du terme d'ethnographie, il dira encore:

Quant à la seconde partie du terme (ethno-graphie), même si elle est dérivée du grec ancien *grafein*, elle n'implique pas pour autant que la science en question est de nature descriptive. (BROMLEJ-80: 152)

³⁵ On trouve une utilisation concomitante des notions de peuple (*narod*) et d'ethnos dans les écrits plus politisés de Bromlej. Ici, il s'agit en l'occurrence d'un article publié dans le journal Kommunist, émanation directe du Comité central.

Conscient de l'avantage ontologique de la racine *logos* (qui souligne le niveau théorique) sur la racine *grafein* dans le cas d'une discipline qui entend s'affirmer comme une science, Bromlej réaffirme cependant sa préférence pour le terme d'ethnographie. Car si cette différence étymologique sert à départager en Occident deux niveaux de la recherche, elle est dépourvue de sens en Russie puisque, "depuis longtemps, on reconnaît que l'ethnographie recouvre ces deux niveaux de recherche" (BROMLEJ-73: 181). Occasion pour Bromlej d'affirmer l'irréductibilité et la spécificité de la tradition de l'*ètnografija*.

Pour une définition de l'ethnos

Etant entendu que l'ethnos constitue l'objet de l'ethnographie, il convient de cerner au plus près sa réalité, c'est à dire "déterminer les caractéristiques communes qui rendent possible de subsumer sous une même catégorie" les communautés dites ethniques, "définir leurs traits intrinsèques les plus typiques" (BROMLEJ-74d: 57).

De façon très générale, et comme point de départ, Bromlej fonde la catégorie de l'ethnos dans l'opposition entre "nous" et "eux":

(...) l'antithèse "nous - eux" est absolument inhérente à l'ethnos. C'est pourquoi l'ethnos ne constitue cette communauté culturelle de gens qu'en tant qu'elle se perçoit elle-même comme telle, différente des autres communautés semblables. (BROMLEJ-73: 31)

C'est dans la dialectique du même et de l'autre que l'ethnos trouve son fondement: constat fondamental et trivial que la notion d'identité, l'affirmation de soi passe par une reconnaissance de l'Autre et de sa différence.

(...) une communauté ethnique non consciente de sa différence par rapport à d'autres communautés analogues est une fiction. (BROMLEJ-78b: 16)

L'auto-conscience ethnique (*etniceskoe samosoznanie*) repose sur la conscience d'appartenir à une même communauté et sur la croyance en une origine commune. Elle "s'exprime avant tout dans l'usage d'un nom commun que l'ethnos se donne à lui-même (ethnonyme)" (BROMLEJ-80: 154).

Cependant, loin de se réduire à une réalité d'ordre subjectif, l'ethnos est constitué de "caractéristiques objectives": "Ce sont les propriétés qui permettent de distinguer l'ethnos des autres communautés humaines, propriétés qui assurent, d'une part l'intégration intérieure des membres de l'ethnos donné (fonction d'intégration ethnique) et, d'autre part, celles qui permettent la distinction avec d'autres ethnos (fonction de différenciation ethnique)." (BROMLEJ-85: 19)

Quand on parle par exemple de l'ethnos français, cela implique toujours qu'il a des traits déterminés qui le distinguent de tous les autres peuples et que cette distinction est renforcée par la conscience ethnique de tous les jours. (BROMLEJ-80: 153)

Aussi, la conscience ethnique cristallisée dans un ethnonyme n'est que l'expression d'un ordre objectif ontologiquement antérieur, car "les ethnos en tant que totalités distinctes existent objectivement hors de la conscience" (BROMLEJ-69b: 84).

L'objectivité de l'ethnos ne doit pourtant pas conduire à penser que celui-ci se fonde sur des particularités externes de type physique que sont les caractéristiques raciales et qui ne jouent "aucun rôle essentiel de différenciation ethnique" (BROMLEJ-80: 154).

Conformément à la logique marxiste-léniniste qui fustigea dès les années trente la "science bourgeoise" pour sa propension au racisme et à tout mode de raisonnement génétique, il n'est pas un des écrits de Bromlej qui ne réaffirme l'irréductibilité totale de l'ethnos à la race: différence fondamentale à l'origine d'une distinction entre deux sciences, l'anthropologie (*antropologija*, entendue au sens soviétique du terme exclusivement comme anthropologie physique) et l'ethnographie (*ètnografija*).

Cela tient non seulement au fait qu'il n'existe en général pas de peuples "purs", racialement homogènes, mais aussi au fait de l'absence de délimitation anthropologique claire entre des ethnos voisins, appartenant à l'une des grandes races. (BROMLEJ-73: 29)

Au contraire, l'antithèse "nous-eux" se fonde d'ordinaire avant tout sur des différences ethnoculturelles. (BROMLEJ-70: 88)

Loin de se constituer sur des critères raciaux, l'identité ethnique repose donc sur un fondement essentiellement culturel, puisque la culture constitue le "fondement objectif de l'ethnos" (BROMLEJ-73: 47).

Car c'est dans la culture et plus précisément dans la culture de la vie quotidienne (*bytovaja*) que se concentrent directement les propriétés les plus caractéristiques de l'ethnos. (ibid.: 74)

A l'intérieur de la culture, Bromlej relève le rôle fondamental de la langue comme l'une des particularités objectives essentielles de l'ethnos et comme une condition même de la formation de l'ethnos.

De pair avec la culture, il est un autre aspect de l'ethnos qui retient tout particulièrement l'attention de Bromlej: il s'agit de l'aspect psychologique des communautés ethniques. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner l'importance de l'auto-conscience ethnique (*etniceskoe samosoznanie*). Plus fondamentalement, cette conscience ethnique se trouve être constitutive du "caractère national ou ethnique" de chaque ethnos.

Les ethnos diffèrent les uns des autres par des traits psychologiques divers (...) par un caractère ethnique (national). (BROMLEJ-80: 154)

A travers le "caractère national" d'un ethnos, c'est le lien tout particulier entre la psychologie d'un ethnos et sa culture qui se trouve exprimé: lien qui confère à l'ethnos une spécificité psychologique, une configuration propre et

une capacité à perdurer à travers le temps (bien qu'il naisse et évolue dans le temps):

L'ethnos ukrainien, par exemple, existait sous le féodalisme et le capitalisme et il continue d'exister sous le socialisme. (BROMLEJ-71: 52)

De la même manière, l'ethnos échappe à tout conditionnement spatial strict:

(...) même des groupes territorialement séparés d'un ethnos³⁶ peuvent conserver leurs traits spécifiques dans le domaine culturel et leur conscience ancienne de former une communauté. C'est ainsi que l'intégrité territoriale qui apparaît comme une condition nécessaire à la formation d'un ethnos n'est pas un facteur strictement obligatoire du maintien des traits généraux caractéristiques de toutes les parties de l'ethnos. (BROMLEJ-82a: 8)

Bromlej relève en effet que les Ukrainiens de l'URSS et les Ukrainiens du Canada partagent tout naturellement les mêmes caractéristiques psychologiques, puisqu'ils participent du même ethnos.

En transcendant toute contingence spatiale et temporelle, l'ethnos est doté d'une existence propre et autonome. A la manière d'un organisme (biologique),³⁷ il naît et se meut selon ses propres lois:

Une telle communauté se forme et se développe de façon naturelle et historique, semble-t-il; elle ne dépend pas de la volonté des hommes isolés qu'elle comprend et elle est capable d'une existence stable pendant plusieurs siècles par auto-reproduction. (BROMLEJ-82a: 8)

Cette capacité d'auto-reproduction est assurée par le phénomène de l'endogamie, dernier trait fondamental dans la définition de l'ethnos.

L'auto-reproduction de l'ethnos est assurée par la prépondérance des mariages à l'intérieur de celui-ci et par la transmission à la nouvelle génération de sa langue, son système de valeurs sociales et culturelles, de ses traditions, etc. (BROMLEJ-82a: 10)

L'endogamie joue un rôle essentiel de "stabilisateur de l'ethnos" en lui assurant une continuité à travers le temps (BROMLEJ-69b: 88). Mais plus profondément, l'endogamie constitue "une barrière génétique de l'ethnos", lui conférant ainsi l'apparence d'une "unité biologique" (ibid.).

Force est de constater que Bromlej ne peut (et ne veut) séparer sa conception de l'ethnos d'une base biologique, quand bien même il ne cessera à travers ses

³⁶ Le texte de traduction française a traduit le terme "ethnos" par "ethnie". Par souci d'unité dans notre travail, nous avons préféré garder le terme "ethnos".

³⁷ Bromlej se garde de parler en termes d'"organisme biologique".

écrits de fustiger toute tentative de penser l'ethnos en termes génétiques ou biologiques.³⁸

La catégorie fondamentale est celle de la totalité et de l'homogénéité, où la fermeture prend la forme d'une nécessité vitale. En effet, Bromlej affirme:

La rupture de l'endogamie d'un ethnos est le prélude à sa destruction. (ibid.: 87)

Pensée de l'un, du tout, la compréhension de l'ethnos instaure du discontinu à l'intérieur du continu. Mais chaque découpe est une totalité homogène, entité pleine que ne traverse aucune division. Les notions de "totalité", d'"unité", d'"organisme" viennent tour à tour désigner la réalité de l'ethnos. Pourtant, Bromlej tient à préciser:

Le concept d'unité ethnique est hiérarchique. Par exemple les Ukrainiens en tant que nation sont une entité ethnique, de même que leurs subdivisions, les *Hutsuls* et leurs subdivisions secondaires, les *Lemki* et les *Boiki*. D'autre part, la totalité des peuples slaves constitue à son tour une certaine entité ethnique. (BROMLEJ-78a: 11)

L'appartenance d'un individu à un ethnos déterminé est par conséquent relative à une échelle déterminée, de même qu'un ethnos peut faire partie d'un ethnos plus englobant ou inclure en lui d'autres divisions ethniques.

Ce qu'il convient de retenir, c'est cette idée fondamentale que le réel est découpé, traversé de discontinu. Ce discontinu s'organise à la manière d'une unité pyramidale, où chaque strate constitue une entité pleine juxtaposée ou englobée, mais jamais pénétrée. Bromlej exprimera ce caractère hiérarchique de l'ethnos à travers une typologie des communautés ethniques, divisées en "communautés macroethniques" (contenant plusieurs subdivisions ethniques), en "unités ethniques fondamentales" (ou ethnos) et en "unités micro-ethniques" (la cellule ethnique la plus fondamentale, ce qui constitue la limite de la divisibilité) (BROMLEJ-72b).³⁹

En suivant Bromlej, nous avons dessiné à grands traits les contours de la catégorie d'ethnos. Il importe maintenant de revenir sur certains éléments de la définition, en interroger le contenu, afin de saisir l'incidence de ce qui semble

³⁸ Il n'est pas sans intérêt de relever que c'est autour d'une réflexion sur l'endogamie ("Ethnos et endogamie", article paru en 1969 dans la revue *Sovetskaja Etnografija*) que Bromlej a pour la première fois depuis sa nomination à l'Institut exposé sa théorie de l'ethnos. Un an plus tard, la revue ouvrit ses colonnes à une discussion (*Sovetskaja ètnografija*, 1970, n°6). On lui reprocha une conception biologique et raciale de l'ethnos. Il précisa lors de cette discussion que l'endogamie n'était qu'un "signe (*priznak*) complémentaire et non essentiel de l'ethnos" (BROMLEJ-70: 88). L'ensemble de la rédaction se rallia finalement à ses vues, reconnaissant que son travail annonçait de "nouvelles perspectives de recherches", un "nouveau principe", un "pas en avant" (ibid.).

³⁹ Les "subethnos" viendront occuper une position typologique intermédiaire entre les "ethnos" et les "unités micro-ethniques".

prendre la forme d'un nouveau principe, voire d'un nouveau discours à l'intérieur même de l'ethnographie soviétique.

2. **Nouvel objet, nouveau discours?**

Pour une approche "culturaliste" de l'ethnos

(...) dans notre littérature historico-philosophique des dernières années, l'idée est assez répandue que s'il est possible de parler de la communauté de culture comme d'un indice ethnique, c'est de manière générale lorsqu'il s'agit de l'époque primitive, quand tous les membres de petites collectivités-tribus, occupés à une même activité économique, représentaient au niveau social un tout indifférencié (...) Selon ce point de vue, dans les sociétés de classe, avec la dissolution dans les formations ethniques de l'uniformité sociale, disparaît non seulement leur unité culturelle, mais de façon générale toute communauté de culture. (BROMLEJ-73: 60-61)

On se souvient des propos du directeur-adjoint de l'Institut d'ethnographie I. Potexin qui avait, au milieu des années cinquante, ôté toutes sa légitimité à l'ethnographie, en cantonnant celle-ci à l'étude de la société primitive, à l'étude de l'évolution des sociétés jusqu'à l'apparition des sociétés de classe. Ses contours étaient clairement dessinés. L'étude des sociétés de classe ne relevait pas de ses compétences, puisque l'on s'accordait à voir en elles la disparition de ce qui constitue le noyau des recherches ethnographiques: la lecture de la réalité en termes de structure de classe avait supplanté toute analyse à travers le prisme de la culture. Les seules cultures dont il était question étaient les cultures de classe (culture bourgeoise et prolétaire).⁴⁰

Avec Bromlej, l'ethnographie et avec elle la culture retrouvent leur raison d'être:

De toute évidence, il n'est pas fondé de croire que la présence des classes antagonistes à l'intérieur des ethnos amène à la suppression de leur communauté culturelle. (ibid.: 62)

Mais dans quelle acception Bromlej entend-il la culture?

A un niveau très général, Bromlej définit la culture comme "la somme totale de l'activité spécifiquement humaine et de ses résultantes" (BROMLEJ-78b: 17), ou ailleurs comme "la somme des activités non-biologiques" à savoir "tout ce qui est créé par l'humanité par opposition aux choses créées par nature" (BROMLEJ-74d: 63).

⁴⁰ Pour illustrer cette idée reçue contre laquelle il s'inscrit, Bromlej évoque le slogan léniniste – "il y a deux cultures dans chaque culture nationale" (ibid.) – compris ordinairement comme l'affirmation de la coexistence dans les sociétés de classe des cultures prolétaire et bourgeoise, les seules réalités véritablement déterminantes. Mais sans prendre le risque de s'opposer explicitement à Lénine, Bromlej précise aussitôt que cette interprétation des propos de Lénine est erronée: ce dernier n'aurait "jamais nié l'existence de la culture nationale" (ibid.).

Cette définition, d'inspiration universaliste, s'articule autour de la distinction culture-nature. La catégorie principale mise en avant est, selon la logique marxiste, la catégorie de l'activité interprétée comme "la caractéristique fondamentale des peuples" (ibid.) La culture est envisagée principalement par opposition à la nature, à la fois comme caractère distinctif de l'espèce humaine et comme l'ensemble des activités et des connaissances acquises par les sociétés dans les différentes étapes de leur développement. Comprise de la sorte, la culture devrait permettre une comparaison universelle des sociétés puisque les peuples sont engagés dans un même mouvement de progrès, de "civilisation", mais se trouvent à des stades différents d'évolution.

Pourtant Bromlej veut prévenir le danger lié à une telle compréhension qui cautionne une définition "axiologique" de la culture (BROMLEJ-73: 16-17). Par là, il entend cette propension d'orientation universaliste (et ethnocentrique) à penser les différences entre "nous" et "les autres" comme des différences de degré, degré plus ou moins élevé de "culture".

Bromlej exprime là la nécessité de disposer d'un terme déchargé de toute implication de valeur, qui ne charrie pas avec lui une idéologie évolutionniste. Nous ne sommes pas loin des prémisses d'un relativisme culturel.

En effet, s'il est possible de parler de la culture comme du "fondement objectif de l'ethnos", c'est, dit Bromlej, en fonction de la culture envisagée comme "distinctive et spécifique" et non proprement dans son "acception universelle" (BROMLEJ-74d: 64). Il est question de cette couche de la culture, au sens étroit du terme, *kul'tura tradicionno-bytovaja* ("culture traditionnelle de la vie quotidienne"), qui exprime au mieux la spécificité ethnique, expression dont la traduction est rendue malaisée en français en raison de l'absence d'équivalence sémantique.

La catégorie centrale est le *byt* (à partir duquel est formé l'adjectif *bytovoj*), "terme intraduisible qui signifiait étymologiquement l'avoir d'un homme, mais dont l'usage s'est étendu au début du 19e siècle (...) jusqu'à ce qu'il signifiait toute la *vie* (terme également très courant) du *peuple*" (BERELOWITCH-90: 271).

A travers cette catégorie, c'est un mode de vie propre, la spécificité du peuple, au sens essentialiste du terme qui est mise en avant. Cette spécificité s'exprime à travers la langue, la culture matérielle, les coutumes, les rites, la religion, des normes de comportement, systèmes de valeur etc., autant d'éléments qui sont à la base de modes de vie qui ont une cohérence et une spécificité propre: car l'ethnos "n'est pas la simple somme de ces signes mais une certaine entité (BROMLEJ-82a: 9). Il est question de l'"unité culturelle et de l'originalité (*svoeobrazie*) de chaque système ethnique" (BROMLEJ-73: 53). Les ethnos sont identifiés à des "caillots (*sgustki*) d'information culturelle" (ibid.).

En concentrant son attention sur la culture, Bromlej opère ainsi un double renversement: affirmation du rôle fondamental de la culture contre la structure de classe et révision d'une conception universaliste de la culture en faveur d'un

relativisme culturel. La culture est rabattue sur sa dimension unificatrice; l'attention se déplace vers ce qui distingue les cultures les unes des autres.⁴¹

Ce glissement n'est pas sans évoquer la définition élaborée par le XIXe siècle romantique⁴², où la culture est une configuration de croyances, de traits matériels, de religion, etc., qui fait de chaque peuple une entité irréductible aux autres.

Plus proche de nous une telle compréhension a trouvé écho en anthropologie dans le courant du culturalisme⁴³, à travers l'idée que l'irréductibilité foncière des peuples s'exprime dans une irréductibilité culturelle. De façon similaire, ce courant met l'accent sur le pouvoir unificateur, sur la part consensuelle voire contraignante de la culture. Une même façon de raisonner sur la culture comme un tout, un ensemble auto-référentiel unit les deux pensées: chaque société tend à se définir et à se constituer en une totalité culturelle originale qui, elle-même, s'organise en un système cohérent d'éléments complémentaires entre eux.

Le culturalisme a principalement développé sa réflexion autour des rapports entre culture et personnalité, cherchant à démontrer combien la structure de la personnalité est étroitement dépendante de la culture, variable première structurant l'existence humaine. À travers la notion de "personnalité de base", l'idée prévaut que chaque individu est moulé, façonné, qu'il est une création de la culture à laquelle il appartient.

Nous retrouvons les traces de ce "déterminisme culturel" dans la réflexion de Bromlej sur la configuration psychologique des communautés ethniques:

L'unité culturelle des membres de l'ethnos est à son tour liée aux particularités de leur psychisme, qui se manifestent notamment dans les nuances de leur caractère, la spécificité de leur échelle de valeurs, de leurs goûts, etc. (BROMLEJ-82a: 9)

⁴¹ Bromlej n'est pas le premier à relever le rôle fondamental de la culture comme trait distinctif de l'ethnos. Avant lui, un ethnographe avait déjà relevé que "si un peuple perd sa spécificité culturelle, il cesse d'exister comme un ethnos séparé et indépendant" (CEBOKSAROV-67: 99). Le même auteur avait déjà défini l'ethnographie comme la "science des ethnos".

⁴² Le XIXe siècle romantique a élaboré une définition de la culture qui s'oppose à une définition de type universaliste héritée du siècle des Lumières, en concevant chaque culture comme un univers autonome qu'on peut envisager en termes d'"esprit" ou d'"essence". On trouve l'origine d'une telle conception chez Herder (cf. chapitre IV), pour qui chaque peuple est porteur de son propre Volksgeist ou chez Humboldt, par exemple, dans la relation qu'il établit entre langage et vision du monde.

⁴³ Le culturalisme est un courant de pensée anthropologique américain. Les premiers travaux de ce courant remontent aux années trente (Mead, 1928; Benedict, 1935; Kardiner, 1945; Linton, 1945). Le terme de culturalisme est également utilisé dans une large acception pour opposer deux traditions de pensée dans l'histoire de l'anthropologie: "l'anthropologie culturelle américaine qui s'inscrit dans la tradition des sciences de la culture élaborées dans l'Allemagne du XIXe siècle (Kulturwissenschaft) et l'anthropologie sociale qui se rapproche davantage de la sociologie par ses origines et considère que l'analyse des structures sociales est la condition préalable pour mettre en évidence l'étude des problèmes culturels" (Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie, 1991, article: culturalisme, p. 188).

A la manière du culturalisme, le discours sur l'ethnos conçoit les entités culturelles comme autant de totalités spirituelles incommensurables. Il est moins question de "personnalité de base" que de "caractère ethnique".

La réflexion de Bromlej sur le caractère psychologique des communautés ethniques, question à laquelle il consacre le plus long chapitre de son ouvrage *Etnos i ètnografija*, vient ainsi corroborer une certaine compréhension de l'ethnos comme totalité originale (*svoeobraznyj*) et système holistique (*celostnaja sistema*). A nouveau, Bromlej évoque un certain "air du temps":

Ces derniers temps on peut rencontrer dans notre littérature philosophique et ethnographique le refus d'accorder une quelconque réalité à la tournure (.....) psychologique des communautés ethniques, au caractère national. (...) On fait allusion par là au fait qu'une telle conception contredit l'affirmation léniniste des deux cultures dans chaque culture bourgeoise nationale. (BROMLEJ-73: 90)⁴⁴

Par une même démarche, Bromlej réaffirme:

(...) il est tout à fait fondé de penser que les particularités relativement stables du psychique sont inhérentes aux communautés ethniques non seulement de formation primitive et socialiste (communiste), mais aussi esclavagiste, féodale et capitaliste. Il appert ainsi qu'il est possible de parler tant de la constitution psychique des communautés ethniques, que du caractère ethnique. (ibid.: 92)

Chaque ethnos se caractérise ainsi par une configuration psychologique propre. Le caractère français et le caractère russe, à la manière de deux *Volkgeist*, sont deux totalités spirituelles incommensurables, deux manières singulières de découper et d'organiser le monde. Et il incombe précisément à l'ethnographie d'en saisir la nature substantielle.

Cependant, il n'est point nécessaire de remonter au XIXe siècle romantique allemand pour trouver les sources d'une telle pensée. L'idée de "caractère ethnique", ignorée auparavant par l'ethnographie officielle ou traitée de fallacieuse et de caractéristique de la "science bourgeoise raciste", a une histoire en Russie: elle a trouvé un fervent défenseur en la figure de Staline à travers sa définition de la nation.

Staline et la définition de la nation

Les nations se distinguent les unes des autres non seulement par les conditions de leur vie, mais aussi par leur mentalité qui s'exprime dans les particularités de

⁴⁴ De manière encore plus explicite que précédemment (lorsqu'il était question de la "culture nationale"), Bromlej préfère suggérer que la propension à rejeter la catégorie de "caractère ethnique" repose sur une incompréhension de l'affirmation de Lénine plutôt que de s'opposer à ce dernier: "On trouve dans les travaux de Lénine une indication claire qu'il tenait le caractère ethnique pour une réalité." (ibid.) Or il est tout à fait certain que l'idée de caractère ethnique est étrangère à la pensée de Lénine.

la culture nationale. (...) Evidemment, la formation psychique en elle-même, ou, comme on l'appelle autrement, le "caractère national", apparaît pour l'observateur comme quelque chose d'insaisissable; mais pour autant qu'elle s'exprime dans l'originalité (*svoeobraznost'*) de la culture commune à la nation, elle est saisissable et ne saurait être méconnue. (...) le "caractère national" (...) laisse son empreinte sur la physiologie de la nation. (STALINE-49: 14)

Bromlej lui-même se réfère explicitement à la catégorie stalinienne de "formation psychique" (*psixiceskij sklad*) utilisée dans la définition de la nation:

Dans notre littérature, la majorité des représentations sur cette catégorie remonte à la célèbre définition de la nation, selon laquelle "la communauté de formation psychique se traduit dans la communauté de culture". (BROMLEJ-73: 78)

Considérons la définition stalinienne:

La nation est une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique, qui se traduit dans la communauté de culture. (STALINE-49: 15)

Cette citation date de 1913 et est tirée d'un article – "Le marxisme et la question nationale" – dont Lénine avait commandé la rédaction à Staline, qui allait peu après devenir commissaire du peuple aux nationalités. Le but de l'article est clair: il s'agit d'un travail polémique destiné à mettre de l'ordre dans les discussions qui agitaient alors les austro-marxistes sur la question nationale. Chargé de combattre les austro-marxistes (Renner, Bauer) pour avoir réduit les droits politiques aux droits culturels, pour avoir érigé la nation en catégorie substantielle et permanente, cet article se devait de prôner la vocation unificatrice et internationaliste du prolétariat contre les préjugés nationaux et la division nationale.

Or, à bien des égards la définition stalinienne de la nation est étrangère à la pensée léniniste internationaliste. Staline parle de "communauté stable" alors que Lénine a toujours souligné le caractère transitoire de la nation, destinée à être supplantée par l'unité de la classe ouvrière.

La définition de Staline comme "communauté de culture" et "communauté de formation psychologique" participe plus des vues essentialistes des marxistes austro-hongrois (Renner, Bauer) que de la pensée léniniste de la perspective d'une fusion prochaine des nations.⁴⁵ Staline aura compris l'ambiguïté fondamentale de sa définition, tension qu'il résorbera provisoirement par l'affirmation-compromis de son célèbre slogan, "prolétaire par le contenu, national par la forme".

⁴⁵ Voir CARRERE D'ENCAUSSE, H., 1987: Le grand défi: Bolcheviks et Nations 1917-1930, Paris, Flammarion.

Plus d'un demi-siècle plus tard, Bromlej propose une définition de l'ethnos qui évoque étrangement, par ses résonances, la définition stalinienne de la nation. Une même manière de procéder, un même type de pensée par catégories fermées et discrètes relie ces deux définitions: un objet est présupposé, entité discrète dotée d'une réalité objective, qui sert de point de départ pour une dé-finition, au sens propre d'une limitation, d'une découpe à l'intérieur du continuum de la réalité. Aux indices (*priznaki*) de venir "dé-finir", d'assigner un sens limitatif aux réalités immédiates et dénombrables de l'ethnos et de la nation.

A travers ces définitions s'exprime également la prétention de désigner les "nations ou les ethnos viables" et de produire les critères scientifiquement validés de l'identité nationale ou ethnique. Cette démarche est loin d'être dénuée d'implications pratiques et politiques, mais cette question sera abordée dans une partie ultérieure du travail. Retenons pour l'instant une démarche commune et surtout une définition qui souligne un ensemble de traits fort semblables (hormis le territoire et la dimension économique).

Communautés historiquement constituées de langue, de culture, la nation et l'ethnos incarnent des réalités concrètes et substantielles, stables, dont l'irréductibilité et la spécificité s'expriment à travers un caractère national ou ethnique. L'accent est conjointement mis sur les notions de totalité et d'unité:

Seule la réunion de tous les indices pris ensemble nous donne la nation.
(STALINE-49: 15)

(...) c'est la totalité de l'ensemble des composantes de culture intrinsèques et spécifiques qui caractérisent une ethnos et non une composante culturelle spécifique isolée. (BROMLEJ-80: 154) (...) Les ethnos ne sont pas simplement la somme de constituants séparés, mais ils constituent un système holistique. (ibid.: 159)

Staline et Bromlej partagent une même approche culturaliste qui s'articule autour de totalités spirituelles incommensurables et originales. La catégorie de l'originalité est centrale dans les deux pensées.

Cependant, si la nation recouvre dans la perspective stalinienne une signification historique (bien que l'accent soit mis sur le caractère essentialiste et stable), puisque stadiale (selon la triade stalinienne *nacija-narodnost'-plemja*), l'ethnos aurait un avantage ontologique: dépourvu de signification stadiale, sorte de catégorie générique, il "permet d'exprimer sans ambiguïté l'élément commun des concepts de *nation*, (...), *nationalité*⁴⁶, *tribu*. Cet élément correspond, à la présence chez chacun des groupes humains désignés par ces termes, d'une certaine spécificité linguistique, culturelle et de style de vie, ainsi que d'une conscience de soi comme entité unique" (BROMLEJ-82a: 5).

⁴⁶ "Nationalité" est la traduction de *narodnost'*.

Ainsi, à travers la catégorie de l'ethnos, Bromlej se donne les moyens de repenser la définition stalinienne de la nation⁴⁷ de façon à inclure non seulement les nations modernes (capitaliste et socialiste) mais de façon plus générale les structures ethniques, d'un point de vue à la fois historique et analytique.

L'omission dans la définition de l'ethnos du territoire et de l'économie participe de cette volonté de reformulation. En affirmant par exemple la présence de traits communs chez des groupes appartenant au même ethnos, mais géographiquement séparés, tels les Ukrainiens de l'URSS et les Ukrainiens du Canada,⁴⁸ Bromlej tient des propos irrecevables dans la logique stalinienne: nous savons que Staline refusait aux Juifs le statut de nation, en raison de l'absence de territoire commun (et d'une langue commune).

A travers une compréhension essentialiste et psychologique du peuple, comme entité stable et irréductible, le discours sur l'ethnos parachève, à l'intérieur même de l'ethnographie, le mouvement d'*écart* amorcé par Staline par rapport à la logique internationaliste de Lénine et se démarque de la logique marxiste-léniniste de la primauté de la structure socio-économique et du peuple comme catégorie socio-historique.

Cependant nous ne devons pas oublier que ce discours est devenu discours officiel de l'ethnographie marxiste soviétique. Il a donc bien fallu qu'il constitue un discours licite en conformité avec l'épistémê, ses possibilités et ses impossibilités énonciatives. Pouvait-il se contenter d'une approche synchronique, mettre résolument l'accent sur la culture au détriment de la structure sociale? Comment la catégorie de l'ethnos, cette entité stable et substantielle irréductible aux catégories socio-économiques marxistes, a-t-elle pu être cautionnée par le discours et encadrée par l'institution?

L'ethnos de Bromlej doit, en raison de son émergence dans le domaine de la science soviétique, être une théorie marxiste ou encore mieux une théorie marxiste-léniniste. (SKALNIK-86: 160)

⁴⁷ Cette volonté de "reformulation" est d'ailleurs explicite dans les propos de Bromlej (BROMLEJ-89a), qui montre combien les premières discussions sur les communautés ethniques sont nées dans le prolongement d'un long débat au début des années soixante (voir le journal Voprosy istorii 1966: 1, 4, 6, 7, 9, 12; 1967: 1, 4, 7; 1968: 2, 3, 5, 7, 9, 10; 1969: 8) autour de la définition stalinienne de la nation. On suggéra qu'il fallait inclure d'autres caractéristiques plus spécifiques et étendre la réflexion à l'ensemble des communautés ethniques. Un point semblait cependant acquis: la communauté ethnique est une entité discrète et substantielle (dans le prolongement de la définition stalinienne); la tâche sera dès lors de déterminer quels sont les traits objectifs qui la caractérisent.

⁴⁸ Cette affirmation avait d'ailleurs valu à Bromlej de sérieuses critiques du clan de l'orthodoxie marxiste: on évoqua la "métastase de l'ethnicité" et la "diversion idéologique" qu'opérait la théorie de l'ethnos (KULICENKO, M. N., 1981: Racvet i sblizenije nacij v SSSR, Moscou, p. 79, cité dans TISKOV-89b: 6).

3. La théorie de l'ethnos: une théorie marxiste?

Ayant délimité le champ de l'ethnographie comme celui de spécificité ethnique, Bromlej précise cependant: il s'agit "non seulement de l'étude du particulier, mais aussi du général dans le mode de vie, dans la culture et la psychologie des peuples qui se définit par leur appartenance à l'une des formations socio-économiques, à un type économique-culturel"(BROMLEJ-73: 264). Cette "exigence de principe méthodologique de la théorie marxiste de l'ethnos" préviendrait "la propension de la science bourgeoise moderne à hypertrophier la particularité ethnique, conception à son tour étroitement liée à une conception de l'ethnos comme catégorie éternelle, indépendante de toute formation et ahistorique" (ibid.: 264).

La fameuse "théorie des deux sciences" (URSS-Ouest) resurgit. La figure de l'autre se dresse, hostile: c'est le fonctionnaliste, le culturaliste, le relativiste culturel qui se leurre en "absolutisant l'interdépendance entre l'ethnos et les composantes particulières de culture"(ibid.).

La spécificité de presque tous les constituants de culture ne comporte pas un caractère absolu mais relatif. (BROMLEJ-74b: 68)

C'est ainsi qu'à la différence de l'ethnos au sens étroit du terme en tant que communauté déterminée en premier lieu par sa langue, sa culture et sa conscience ethnique, les formes concrètes d'existence des ethnos comprennent également des paramètres socio-économiques et politiques.⁴⁹ (BROMLEJ-82a: 10-11)

En distinguant le sens étroit et le sens large du terme d'"ethnos", Bromlej introduit une distinction terminologique entre l'*ethnikos* et l'*organisme ethno-social*. Si l'"ethnikos" renvoie à la réalité strictement ethnique de l'ethnos⁵⁰, l'"organisme ethno-social" inclut en outre une unité de territoire, unité économique, sociale et politique.

Tandis que l'*ethnikos* est caractérisé par un relatif conservatisme et une certaine indépendance qui expliquent sa persistance à travers les âges, chaque *organisme ethno-social* – il y en a trois – appartient à une formation socio-économique déterminée, conformément au schème classique proposé par Engels d'une distinction entre cinq modes de production – primitif, antique, féodal, capitaliste, communiste – comme cinq stades d'une évolution générale des sociétés humaines. A la formation primitive correspond la tribu (*plemja*), les formations antiques et féodales voient l'apparition de la nationalité (*narodnost'*) et la nation (*nacija*) constituera l'organisme ethno-social des formations capitaliste et socialiste.

⁴⁹ Souligné par nous.

⁵⁰ C'est-à-dire à la catégorie de l'ethnos telle que nous l'avons précédemment définie dans notre travail.

La fameuse triade stalinienne (*plemja-narodnost'-nacija*) se trouve ainsi réintégrée dans la théorie de l'ethnos sous la forme d'une séquence téléologique, évolutionniste. Elle désigne des organismes ethno-sociaux dont l'origine et le développement sont soumis à des régularités historiques et à l'influence décisive des facteurs économiques. Cet arsenal terminologique renvoie à un ensemble de communautés d'existence objective, qui s'ordonnent de façon linéaire comme autant d'étapes successives dans le développement des sociétés humaines.

A travers la distinction entre l'*ethnikos* et l'organisme ethno-social, dans laquelle nous sommes tentée de voir une reprise de la formulation stalinienne – "socialiste dans le contenu" (organisme ethno-social) et "national dans la forme" (*ethnikos*) – Bromlej assoit son discours sur des bases marxistes et libère tout à la fois un champ de réflexion qui s'y soustrait. Alors que les deux catégories réfèrent à l'ethnos comme à quelque chose d'existant et d'agissant objectivement, la définition étroite crée un espace pour la recherche traditionnelle de l'ethnographie, tandis que la large est redevable du concept marxiste-léniniste de la suite des formations socio-économiques.

Si cette distinction fait du discours sur l'ethnos un discours licite en accord avec l'épistémè, elle lui donne également la forme d'un discours hybride traversé de part en part par des affirmations qui s'ignorent et se contredisent. A l'affirmation de la substantialité et de l'irréductibilité de l'entité ethnique vient s'apposer (et s'opposer) le sceau de l'ethnos comme catégorie socio-historique.

Une constante tension habite le discours sur l'ethnos: oscillation permanente entre deux pôles opposés, concomitance de séries hétéroclites incompatibles.⁵¹

En raison du conditionnement historique et de la variabilité de chaque constituant du système ethnique, l'ethnologue ne peut pas ne pas combiner l'approche "synchronico-structurelle" avec l'approche "verticale", "diachronique". (BROMLEJ-73: 236)

La réalité de l'ethnos est traversée par deux axes horizontaux et verticaux: stabilité et changement, particulier-général, culture-structure, autant d'oppositions binaires qui traversent la réalité hybride et fragile de l'ethnos et qui façonnent une science qui se veut tout à la fois relativiste et universaliste, synchronique et diachronique, culturaliste et évolutionniste.

Cette hybridité est-elle simplement l'effet d'une tentative théorique d'adapter un schéma marxiste à un modèle essentialiste et culturel? La théorie de l'ethnos n'est-elle en fin de compte qu'une version marxiste d'un culturalisme?

⁵¹ On ne s'étonnera pas d'entendre Bromlej affirmer que l'ethnos est "capable d'une existence stable pendant plusieurs siècles par autoreproduction" (BROMLEJ-82a: 8) et de voir le même auteur souligner quelques lignes plus le "lien étroit unissant les phénomènes ethniques et les phénomènes socio-économiques qui en dernier ressort les conditionnent" (ibid.: 10). Ce type de contradiction traverse de part en part le discours de Bromlej.

Cette hybridité n'est-elle pas davantage dictée par des raisons d'un autre ordre? Car s'il n'y a pas grande importance, au niveau théorique, de proclamer de concert la substantialité de l'ethnos et son historicité, cette double détermination n'est par contre pas dépourvue d'enjeux d'ordre politique.⁵² Ces enjeux ainsi que la fonction proprement "pratique" de l'ethnographie apparaissent avec évidence derrière l'étude de ce que Bromlej appelle les "processus ethniques" (*etniceskie processy*).⁵³

4. Le volet politico-idéologique du discours sur l'ethnos

La fusion des ethnos

Dès lors que "les communautés ethniques représentent des systèmes dynamiques historiquement constitués", qu'"aucun ethnos n'est éternel"(BROMLEJ-73: 31), c'est à l'étude de ses fluctuations et de ses changements que doit se consacrer avant tout l'ethnographie.

Si la triade stalinienne constitue la "charpente pour l'étude historico-dynamique des processus ethniques"(BROMLEJ-78a: 11), à savoir le passage successif de chaque ethnos de la "tribu", à la "nationalité" et à la "nation", c'est à travers une typologie que Bromlej considère les processus ethniques dits modernes (*sovremennye etniceskie processy*).⁵⁴

Il distingue trois types principaux de processus: les processus de "division" d'un ethnos en plusieurs unités ethniques indépendantes; les processus d'"assimilation"⁵⁵ qui voient la dissolution de groupes ethniques à l'intérieur d'ethnos plus grands; et finalement les processus de "consolidation" qui signifient le regroupement et la fusion d'ethnos dans un ensemble ethnique unique. De ces derniers il dira:

Le processus le plus typique des temps modernes a été et reste le regroupement qui reflète une loi historique et une tendance progressiste à la consolidation des peuples. (BROMLEJ-82a: 15)

Nous entendons par celle-ci la réunion de plusieurs formations ethniques (...) apparentées par leur origine, leur langue et leur culture, en une unité unique. (ibid.: 16)

⁵² Car un discours scientifiquement intenable peut être politiquement nécessaire.

⁵³ L'expression n'est pas une invention de Bromlej. Elle apparaît déjà au début des années soixante avec une forte connotation idéologique pour éviter des termes beaucoup trop explicites tels que "russification", "assimilation", etc. (CHICHLO-85: 321).

⁵⁴ Bromlej a consacré de nombreux articles et un ouvrage entier à cette question des processus ethniques modernes (cf. BROMLEJ-82a).

⁵⁵ Moins explicite et "colonisateur" par ses connotations, le terme d'"intégration" est souvent préféré à celui d'"assimilation".

La mise en avant de la spécificité ethnique et de l'irréductibilité des ethnos les uns par rapport aux autres cède brusquement la place au phénomène de fusion et d'effacement des différences ethniques à l'intérieur d'une vaste entité supra-ethnique:

L'expérience soviétique montre que l'abolition des classes antagonistes dans la société socialiste intensifie considérablement les processus de ce que l'on appelle la consolidation ethnique, c'est à dire la croissance rapide de l'homogénéité ethnique des nations. (BROMLEJ-71: 53).

Dans les conditions d'une véritable égalité en droits, des nations et ethnies de type capitaliste se sont transformées pour devenir socialistes, présentant un même type de structure sociale et de classe, et cela sur la base du mode socialiste de production et de l'idéologie marxiste-léniniste. Au cours des changements sociaux ultérieurs et après la victoire définitive du socialisme, le rapprochement des nations et ethnos en URSS s'est accentué davantage encore. Durant les années d'édification du socialisme et du communisme en URSS, une nouvelle communauté historique d'hommes est née, le peuple soviétique.⁵⁶ Elle s'est formée sur la base de la propriété collective des moyens de production, de l'unité de vie économique, de l'idéologie marxiste-léniniste et de l'incarnation des idéaux communistes de la classe ouvrière. (BROMLEJ-82a: 4)

Le propos est clair: la tendance au rapprochement et à la fusion ethnique est un fait indubitable et positif. En veulent pour preuve les résultats des recensements officiels qui révèlent qu'entre 1926 et 1970, le nombre d'ethnonymes a diminué de 185 à 104 (BROMLEJ-82a). En proclamant la dissolution des communautés ethniques et leur fusion dans l'entité supra-ethnique du peuple soviétique (*sovetskij narod*), le discours sur l'ethnos se fait le porte-parole du discours officiel en matière des nationalités:⁵⁷ il apporte la justification "scientifique" que la question nationale est définitivement résolue par la fusion des nationalités. L'heure est à la glorification du peuple soviétique. Le ton est souvent prophétique et les citations de Lénine et Brejnev jalonnent les écrits de Bromlej.

L'étude des "processus ethniques" se mue dès lors dans le dessin d'un tableau idéal qui exalte l'"union fraternelle" des peuples de l'Union soviétique et tait tout ce qui relève du conflit ou de la contradiction. La lecture de la réalité est dictée par la nécessité de conforter la thèse du rapprochements des nations.⁵⁸

⁵⁶ Souligné par nous.

⁵⁷ La question nationale, nous le savons, a lourdement pesé sur l'Etat fondé par Lénine. Peu théorisée par ce dernier, elle a constitué la pierre angulaire du travail théorique de Staline dès 1913. Il n'y a pas un pays au monde qui se soit acharné avec tant de vigueur sur la question des relations entre cultures nationales et qui ait proclamé avec tant d'insistance la résolution définitive de la question: la fusion des nationalités dans l'entité supranationale du peuple soviétique.

⁵⁸ A ce titre on peut relever l'importance que l'ethnographie a toujours accordée (encore du temps de Bromlej) aux atlas historico-ethnographiques, précieux instrument pour les autorités politiques. A travers un découpage arbitraire de la réalité, les cartes permettent la justification

Ainsi, quand Bromlej présente une étude sur les mariages mixtes,⁵⁹ donc entre ethnos différents, ce sera pour prouver que l'évolution va vers le développement des relations entre communautés même si la réalité est tout autre. La large diffusion du russe sera quant à elle perçue comme la preuve même du rapprochement inter-ethnique (BROMLEJ-73: 175).⁶⁰

Sollicitée par le pouvoir, l'ethnographie doit viser à garantir la planification, le contrôle et la prévision (*prognozirovanie*). Elle doit principalement œuvrer à l'avènement du peuple soviétique, "réglementer minutieusement les rapports entre les peuples du pays soviétique multinational et étudier ces rapports"(BROMLEJ-82a: 4). Car le rapprochement interethnique "ne supprime pas la nécessité de tenir compte, constamment et en tous points, des phénomènes nationaux" (ibid.):

On sait bien que la constitution pour les peuples d'URSS d'une culture une par son contenu socialiste n'entraîne pas la liquidation de ses formes nationales. Au contraire, dans la culture contemporaine des peuples de notre pays, tout ce qui appartient en propre au système soviétique se combine de façon harmonieuse avec les traditions nationales, ces traditions nationales progressistes, qui reçoivent une nouvelle impulsion dans les conditions de l'activité soviétique et qui deviennent progressivement l'apanage de tous les peuples soviétiques. (BROMLEJ-73: 269)

Ces propos expriment sans ambiguïté la tâche toute particulière qui incombe à l'ethnographe dans la visée assimilatrice de la politique officielle: la lutte contre la survivance (*perezitok*) des rites et des traditions périmées et incompatibles avec l'idéologie communiste. En tant que détenteur de la connaissance de la tradition, l'ethnographe est sollicité non seulement comme analyste, mais comme "ingénieur des rites": il se trouve au centre du processus de création de nouvelles valeurs culturelles, de nouvelles traditions.⁶¹

Pour une politique dite ethnique

En élaborant un corps de définitions et de propositions sur l'objet-ethnos, en développant un certain point de vue sur le peuple, Bromlej a forgé les instruments théoriques nécessaires au pouvoir pour l'application d'une

de toute délimitation géographique et ethnique quelle qu'elle soit, en lui donnant l'évidence de la réalité.

⁵⁹ L'endogamie, nécessité vitale pour la survie de l'ethnos, devient une entrave même au rapprochement interethnique.

⁶⁰ Inutile de dire que le slogan du rapprochement des nations a largement servi de prétexte à la russification.

⁶¹ Un nombre impressionnant d'articles et de livres ont été écrits en URSS sur ces "nouvelles traditions". Les titres de plusieurs articles du journal de la *Pravda* sont éloquentes: "Sovetskomu celoveku – novye obrjady" [Les nouveaux rites pour l'homme soviétique], *Pravda*, 28 mai 1976; "I rozdaetsja tradicija" [Ainsi naît la tradition], *ibid.*, 7 janvier 1972; "Tak rozdajutsja tradicii" [Ainsi naissent les traditions], *ibid.*, 20 septembre 1975, etc.

politique dite ethnique ou nationale. En effet ce qui d'une façon constitue un discours illicite dans la logique marxiste – l'affirmation de la spécificité et de l'irréductibilité de l'entité ethnique – n'est par contre pas dépourvu d'intérêt dans une logique politico-idéologique. Car du point de vue politique, la catégorie ethnique peut avoir des conséquences.

En contribuant à la détermination de critères qui distinguent et séparent, en créant du discontinu à l'intérieur du continu, la théorie de l'ethnos s'est révélée un outil précieux pour un pouvoir politique qui entend tracer des lignes, quadriller un espace: diviser pour mieux régner.

Pourtant la division, première étape nécessaire d'un pouvoir qui entend asseoir sa domination en territorialisant, est loin de constituer une fin en soi. Car la science des ethnos se doit, conformément à la théorie officielle des nationalités, de proclamer la dissolution des particularités ethniques et la fusion dans une nouvelle communauté supranationale. C'est là qu'intervient la catégorie socio-historique de l'"organisme ethno-social". Nous avons vu en effet comment se constitue le mythe du peuple soviétique, comment est justifiée "scientifiquement" l'apparition d'une catégorie supérieure à l'ethnos, cette entité métaethnique, du *sovetskij narod* dans laquelle se fondent tous les peuples-ethnos, et qui se constitue à partir d'un système politique, social et culturel unique, d'*un organisme ethno-social*.

Sous couvert d'un respect et d'une volonté de préserver la pluralité ethnique,⁶² la théorie de l'ethnos a ainsi pu servir de justification théorique à la destruction des autonomies locales.

Pourtant était-ce là sa seule fin? En devenant la science des ethnos (ou dans la logique soviétique la science des nationalités), l'ethnographie visait-elle seulement à "s'assurer une place confortable et sûre sous le soleil politique soviétique" (KHAZANOV-90: 214)?

L'ethnos ne constitue-t-il qu'un prétexte dans une démarche qui vise à fournir des arguments scientifiques pour soutenir l'idéologie officielle? N'est-il qu'un moyen de justifier toute politique étatique quelle qu'elle soit, qu'elle tende à la séparation ou à l'unification des ethnos?⁶³

⁶² Bromlej insiste à plusieurs reprises sur la "mission humanitaire de l'ethnographie" dans sa lutte "pour la reconnaissance des droits égaux de tous les ethnos" (BROMLEJ-86: 4).

⁶³ C'est à une telle lecture que nous enjoignent certains auteurs (Khazanov-90; Skalnik-86, 88, 90). Skalnik par exemple suggère un parallèle très éclairant (déjà relevé par Sharp-80) entre l'*ètnografija* et la *Volkekunde* sud-africaine à travers leur commune focalisation sur le principe de l'ethnos. Rejetant la possibilité qu'il y ait là pure coïncidence, Skalnik montre au contraire en les situant à la fois historiquement et socialement, qu'il est logique que la *Volkekunde* et l'*ètnografija* soient arrivées au même concept de base (SKALNIK-88: 161). A travers une comparaison (très embarrassante pour la science soviétique) qui s'articule autour des deux axes *science-Etat soviétique* et *science-régime de l'Apartheid*, Skalnik conclut de façon catégorique: "Les spécialistes de l'ethnos soviétiques et sud-africains sont des faiseurs de mythes au service des machines de leurs Etats (et partis) respectifs" (ibid.: 172).

5. Entre stagnation et révolution: un discours hybride

Le premier volet de notre travail a révélé combien l'ethnos participe d'une volonté de reconsidérer le champ de l'ethnographie à travers une focalisation sur l'objet-ethnos, cette communauté substantielle et psychologique de culture. En opérant dans un cadre conceptuel rigide et préétabli, la théorie de l'ethnos a clairement contribué à un renouvellement du discours ethnographique, en "conciliant" les catégories historiques du marxisme avec la mise en avant du caractère substantiel et stable des communautés ethniques.

Loin de constituer un prétexte, l'ethnos constitue bien une fin en soi: il ouvre la voie à une réflexion sur la culture, la configuration psychologique des communautés ethniques, la question de l'auto-conscience, autant de questions propres à une réflexion anthropologique (au sens où nous l'entendons) qui se soustrait à la logique marxiste et qui est plus d'une fois l'écho d'une pensée de type culturaliste.

Aussi réduire la théorie de l'ethnos à sa fonction politique, c'est occulter, selon nous, son véritable fondement: l'affirmation de l'irréductibilité et de la spécificité du peuple-ethnos, comme noyau des recherches ethnographiques. Mais négliger ses enjeux politiques, c'est également s'interdire une compréhension de la théorie de l'ethnos comme discours *contraint* dans les limites d'un espace géo-idéologique.

Une telle négligence cautionne à tort l'utilisation par certains auteurs⁶⁴ des termes de "rupture" ou de "révolution" à l'endroit de la théorie de l'ethnos.

Ainsi Gellner, qui conclut à une "révolution paradigmatique"(GELLNER-88)⁶⁵ comparable à celle opérée par Malinowski dans l'anthropologie britannique. L'auteur évalue cette révolution autour de quatre paradigmes binaires, qui constituent comme des invariants du discours anthropologique britannique: évolutionnisme/synchronisme, structure/culture, archaïque/universel, documentation historique/travail sur le terrain.

⁶⁴ Cf. GELLNER-88; DUNN-75.

⁶⁵ Nous reprenons à Gellner l'expression de "révolution paradigmatique", qui s'inspire plus largement de la définition du "paradigme" telle qu'elle a été conceptualisée par T. Kuhn: c'est-à-dire le socle de connaissances acquises sur lequel repose l'activité d'une communauté scientifique qui, "pour un temps, fournissent à un groupe de chercheurs des problèmes types et des solutions" (KUHN, T. S, 1972: *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, p. 10). En suggérant que l'édification d'une théorie est toujours dictée par l'adoption d'un (ou de) paradigme(s) et qu'un changement de paradigme entraîne grossièrement un changement fondamental de perception du monde, cette catégorie introduit la notion même de relativité au cœur de la science. Derrière une "coupure paradigmatique" il y a la mise en place d'une nouvelle *Weltanschauung*. C'est dans ce sens que Gellner impute à la théorie de l'ethnos de Bromlej une "révolution paradigmatique".

Gellner évalue et compare les deux "révolutions" sous ces deux angles et arrive aux conclusions suivantes: à l'instar de Malinowski, la perspective inaugurée par Bromlej marque selon lui un renversement de ces quatre paradigmes par rapport à la situation antérieure de la science (marxiste); passage à une approche synchronique, primat de la culture sur la structure (sociale), perspective universaliste (dans le sens où l'ethnos est une catégorie d'application universelle qui ne renvoie pas aux sociétés exclusivement "archaïques"), et mise place d'une pratique de travail sur le terrain⁶⁶.

Pourtant, nous refusant de choisir entre les deux pôles de la "révolution" (rupture paradigmatique) ou de la "stagnation"⁶⁷ (continuité), nous jugeons préférable d'évoquer l'épistémê au sens de Foucault, c'est à dire de considérer le discours sur l'ethnos dans ses possibilités et ses impossibilités énonciatives comme le lieu de conditionnements aussi multiples qu'hétéroclites.

Enchâssé dans un réseau complexe, le discours sur l'ethnos est une construction discursive hybride, à l'intérieur de laquelle cohabitent un ensemble de séries discursives disparates qui s'affrontent et s'ignorent.

Tributaire d'une pensée marxiste à travers une démarche historiciste (basée sur le matérialisme historique) qui conçoit l'ethnos comme une catégorie socio-économique, il s'en écarte tout autant par une appréhension essentialiste de l'entité ethnique: prémisses d'un relativisme culturel combiné d'une approche culturaliste, teintée du psychologisme stalinien (caractère national). Outre cela, le discours sur l'ethnos fait sienne la logique marxiste-léniniste en suivant les directives du parti qui vise à la consolidation ethnique, à la disparition progressive de la diversité ethnique dans la nouvelle catégorie du peuple soviétique. Dans ce sens et dans ce sens seulement, nous nous rallions à Chichlo pour affirmer que l'"ethnographie soviétique est au service de l'idéologie et de l'histoire officielle, depuis qu'elle est chargée de l'argumentation politique léniniste des nationalités" (CHICHLO-84: 225).

Loin de se laisser enfermer dans une saisie immédiate, une et univoque, la théorie de l'ethnos exige donc une lecture attentive des différentes instances d'énonciation qui la traversent. Il y a un "air du temps" dominant sur lequel se greffent des discontinuités. Il n'y a pas un archétype unique par lequel le discours sur l'ethnos a été façonné, mais il s'est constitué par des voies diverses et indépendantes, qui concourent à la manière de séries hétéroclites et incompatibles.

⁶⁶ Le dernier point n'est pas très éloquent dans le cas du discours sur l'ethnos qui a davantage souffert d'un excès de théorisation. Ce qui manquait réellement, c'était le lien entre la théorie et le terrain.

⁶⁷ Au contraire de Gellner, Skalnik (90) pense que la théorie de l'ethnos est un "produit typique de la période de la stagnation" qui révèle combien l'ethnographie reste une discipline auxiliaire, propagandiste, dont le seul objectif est d'établir des arguments pour la proclamation de la formation supra-ethnique du peuple soviétique. Loin de constituer un nouveau paradigme, l'ethnos ne serait qu'une pure "décoration" dans la série eschatologique d'organismes ethno-sociaux, présentés comme la suite de formations socio-économiques aux colorations ethniques.

Ceci nous amène à nous demander par quelle voie la catégorie de l'ethnos s'est constituée. D'où vient l'"ethnos"?

Cette interrogation est dictée par la certitude que l'ethnos est autre chose qu'une invention, un produit de la "stagnation", qu'il procède de quelque chose qui touche au plus profond de l'ordre de la représentation en Russie et qui précède l'introduction du marxisme en ethnographie.

Un regard sur l'ethnographie russe présoviétique révèle en effet combien l'ethnos met en jeu quelque chose qui touche au plus profond d'une "tradition russe".

Écoutons ce que dit un des représentants de l'ethnographie soviétique, Krjukov, celui-là même qui, à la fin des années quatre-vingt, publia un article intitulé "L'ethnographie soviétique a besoin d'une perestroïka" (KRJUKOV-88) qui modifia profondément le profil de la discipline après tant d'années de conservatisme. Voici ce qu'il dit de la formulation de la théorie de l'ethnos à la fin des années soixante et au début des années 70 :

Cette construction théorique ne répond pas seulement à des buts politiques et idéologiques officiels du gouvernement soviétique (...). La théorie de l'ethnos a commencé à être formulée dans les années vingt de façon tout à fait scientifique et sans aucune visée idéologique. Son élaboration a été interrompue à la fin des années vingt et au début des années trente. Et c'est avec beaucoup d'efforts et grâce à une histoire très compliquée que la théorie a émergé à nouveau pendant l'après-guerre, surtout à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix. Ce n'est pas pour dire que dans cette théorie, il n'y a pas des éléments staliniens purement idéologiques. Il y en a. Mais la base était réellement scientifique. Et c'est à cette base qu'il faut revenir tout en la débarrassant des éléments idéologiques.⁶⁸

Bromlej aurait-il réactualisé un paradigme, fait revivre une tradition?

⁶⁸ Cette citation est tirée d'une discussion qui avait suivi un exposé de Skalnik au cours d'un colloque organisé à Paris en mars 1989 (intitulé "Anthropologie soviétique et sociétés traditionnelles") et qui avait réuni anthropologues occidentaux et *ètnografy*. Les actes de ce colloque furent publiés dans les Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31, 2-3, 1990 (discussion et intervention de Krjukov p. 193).

Chapitre III. La théorie de l'ethnos: une tradition russe?

Un regard sur le passé de l'ethnographie russe et plus précisément sur les années vingt, ces années qui virent la coexistence de multiples et disparates séries discursives, la cohabitation de l'ethnologie et de l'ethnographie,⁶⁹ révèle combien l'ethnos s'inscrit dans une problématique qui dépasse l'histoire toute récente de la discipline. Loin de surgir du néant, le discours sur l'ethnos est sous-tendu par une histoire.

(...) déjà au début du 20e siècle, dans la littérature ethnographique du pays, on pouvait rencontrer l'idée que ce qui importe avant tout pour l'ethnographe est le concept d'"ethnos". (BROMLEJ-73: 189)

Il semble en effet qu'il y ait quelque chose comme "un très vieil et presque traditionnel intérêt pour l'ethnicité dans la pensée sociale russe" (DRAGADZE-90: 206), simplement ressuscité par Bromlej à la fin des années soixante.

Bien avant Bromlej, Sirokogorov (1887-1939) parle en effet "du problème fondamental de l'ethnologie qui est celui de l'Unité Ethnique" (SIROKOGOROV-36: 86), une catégorie de groupement humain "qui présente une existence réelle et non imaginaire" (ibid.: 87).

Ancien directeur du Musée d'anthropologie et d'ethnographie de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, spécialiste des peuples de Sibérie, Sirokogorov fut professeur à l'université de Vladivostok et de 1926 jusqu'à sa mort en 1939, il enseigna dans différentes universités chinoises.

D'aucuns⁷⁰ s'accordent à voir dans son œuvre la première véritable tentative de construire une théorie de l'ethnos. Bromlej rend lui-même le lecteur attentif à l'existence d'un travail antérieur sur l'ethnos:

Un des premiers travaux russes spécialement consacré à l'ethnos fut écrit par Sirokogorov et publié à Shanghai en 1923⁷¹. (BROMLEJ-74d: 55)

Sirokogorov a beaucoup anticipé la compréhension de la réalité de l'ethnos telle qu'elle s'est développée dans notre science ces dix dernières années. (BROMLEJ-87: 50)

⁶⁹ Cf. chapitre I.

⁷⁰ Cf. Bromlej, Dragadze, Plotkin, Skalnik, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Encyclopédie Universalis (article: ethnie).

⁷¹ SIROKOGOROV, S. M., 1923: Etnos. Issledovanije osnovnyx principov izmenenija ètniceskix i ètnograficeskix javlenij [L'ethnos. Etude des principes fondamentaux du changement des phénomènes ethniques et ethnographiques], Shanghai.

Pourtant, il rejettera toute influence directe:

Son travail est resté inconnu au lecteur soviétique pendant longtemps, c'est pourquoi il n'a pas pu contribuer à l'introduction de l'ethnos dans la littérature ethnographique de langue russe. (BROMLEJ-74d: 55)

Il est vrai que la plupart des écrits de Sirokogorov ont paru en Chine après qu'il eut quitté la Russie soviétique et qu'ils furent proscrits jusqu'à nos jours en URSS pour leur anti-soviétisme.⁷² A l'heure où la tendance était à la centralisation massive, y compris et surtout de la diversité culturelle et ethnique, la mise en avant de la particularité ethnique et de son irréductibilité à une entité plus globale était devenue très gênante.

La question de savoir si Bromlej s'est inspiré du travail Sirokogorov reste ouverte, bien que Bromlej nie toute filiation directe.⁷³ Néanmoins la parenté entre ces deux pensées est trop grande pour relever d'une simple coïncidence. Ce qui n'est que supposition acquiert force d'évidence en confrontant les deux pensées.

Dans un texte paru en français, extrait de sa première grande monographie, Sirokogorov définit en effet l'ethnos ou l'unité ethnique de la manière suivante:

Les unités ethniques sont très nombreuses; grandes ou petites, elles ont toutes une certaine conscience de leur existence et possèdent une conviction collective de leur commune origine: leurs éléments constitutifs possèdent les moyens d'une compréhension réciproque et jouissent d'un ensemble cultural identique; la pratique du mariage exclut l'union étrangère à ce milieu, c'est donc la stricte endogamie. (SIROKOGOROV-36: 87)

Tous les traits propres à l'ethnos de Bromlej sont là: communauté de culture et de langue, de commune origine, consciente de soi et endogame. Il va sans dire que l'unité ethnique de Sirokogorov rappelle étrangement l'ethnos de Bromlej.

La volonté de Bromlej de fonder l'ethnographie dans la science des ethnos fait écho au projet entrepris quelques décennies plus tôt par Sirokogorov:

⁷² Plus connu à l'Ouest, ses travaux ont été repris par la *Völkerkunde* allemande, surtout par l'ancien professeur de Heidelberg, Mühlmann, qui publia un ouvrage majeur durant la période nazie (MUHLMANN, W., 1938: *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1938). Si Bromlej mentionne à plusieurs reprises son nom, il se garde par contre bien de citer cet ouvrage, traversé d'une définition strictement essentialiste, voire raciste de l'ethnos. Mühlmann aura plus de succès auprès de la *Volkekunde* sud-africaine qui s'appuiera sur ses travaux pour ériger une théorie de l'ethnos qui servira de justification à la politique de l'Apartheid (SHARP-80, SKALNIK-88).

⁷³ Selon Skalnik (SKALNIK-88), Bromlej s'est très vraisemblablement inspiré de Sirokogorov: la confiance dont il jouissait auprès du parti et des autorités politiques (comme en témoignent ses multiples titres et distinctions) lui aura sans nul doute permis l'accès à une littérature hautement confidentielle (en l'occurrence les travaux de Sirokogorov) parce qu'hostile au pouvoir de l'establishment soviétique.

(...) nous voyons apparaître la Science qui doit spécialement être réservée à l'étude des ces questions nouvelles. Cette Science est l'Ethnologie. (SIROKOGOROV-36: 114)

Le nom de la discipline a changé – témoin de l'évolution des conditions politico-historiques de la production du discours – mais l'objet investigué est quant à lui demeuré identique. Il est un point qui semble bien acquis: l'ethnos est une communauté réelle, une, qui a une existence objective, faite de positivité et de substance, qui s'exprime dans une communauté de culture, consciente de sa spécificité et endogame (possède un type physique).

Certes les accents mis sur les traits de la définition de l'ethnos ne sont pas également soulignés par les auteurs. Si Bromlej concentre toute son attention sur la catégorie de la culture et sur la question de la configuration psychologique de l'ethnos (caractère ethnique), Sirokogorov, en rattachant sa théorie de l'ethnos à une théorie du milieu (proche par ses résonances du diffusionnisme à la mode dans les années vingt), insiste sur le caractère proprement biologique de l'unité ethnique.

En constante interaction avec un environnement qui la conditionne, chaque unité ethnique possède en effet une "potentialité vitale" (SIROKOGOROV-36: 94) d'adaptation au milieu culturel, mais surtout géographique: car c'est l'"influence primordiale du milieu géographique qui est toujours la source de la formation de l'élément ethnologique (ibid.: 88). "Ces phénomènes d'adaptation au milieu et à ses variations successives (...) entraînent leur répercussion dans le domaine de l'hérédité du type physique" (ibid.: 87).

Dans un ouvrage publié en anglais, Sirokogorov est plus explicite encore sur le caractère biologique de l'ethnos:

Un ethnos, comme toute espèce biologique, a pour fin principale de préserver sa position parmi les autres espèces animales et ethnos, de préserver son droit à l'existence.⁷⁴

Le "droit à l'existence" se gagne à travers "la faculté de résister à la pression d'autres ethnos", souvent par la guerre, "phénomène naturel pour un ethnos en expansion qui manifeste par ce moyen sa puissance biologique"(ibid.: 22). Il s'agit là de ce processus ethnique que Sirokogorov qualifie de " processus de l'Ethnos dominant" par opposition au processus d'un "ethnos en voie de dégénérescence":

C'est à lui que se rattache l'élément héroïque au cours de l'histoire et c'est la figure de l'Ethnos dominant qui stimule tout autour de lui l'imitation. (SIROKOGOROV-36: 107)

⁷⁴ SIROKOGOROV, S. M., 1924: *Ethnical Unit and Milieu. A Summary of the Ethnos*, Shanghai, E. Evans, p.7, cité dans SKALNIK (88: 167).

L'insistance de Sirokogorov sur le caractère biologique de l'ethnos est certes bien étrangère à la conception de Bromlej. Cette différence notoire entre les deux auteurs peut s'expliquer en partie par un changement dans les conditions de production du discours: si l'épistémè soviétique des années vingt admet la prise en compte conjointe des facteurs biologiques et culturels, un demi-siècle plus tard les conditions de dicibilité d'un discours sur l'ethnos exigent que l'on fustige toute propension à lier les deux catégories incompatibles de l'ethnographie et de la biologie.

(...) aucun des ethnographes soviétiques, à la différence de S. M. Sirokogorov ne considère l'ethnos comme un système biologique. (BROMLEJ-89b: 8)⁷⁵

Si Bromlej refuse catégoriquement d'être associé à Sirokogorov, il trouve plus opportun de lui juxtaposer un autre nom:

Il est un penseur dans notre littérature qui développe un point de vue sur l'ethnos proche dans sa prémisse de base de la conception de Sirokogorov, il s'agit de L. N. Gumilev. Selon ce dernier, l'ethnos est une population (*populjacija*), c'est à dire une unité biologique, un "phénomène de la nature". (BROMLEJ-89b: 8)

La catégorie de la "population" est centrale dans l'argumentation. Elle est au centre de la polémique qui oppose Bromlej à Gumilev.⁷⁶ Peu avant sa mort, Bromlej s'était précisément attelé à un nouvel ouvrage dont il ne put mener à terme la rédaction – Le phénomène ethnique – et dans lequel il réglait un certain nombre de contentieux avec Gumilev, accusant sa pensée de déterminisme biologique et géographique.

Docteur en géographie et en histoire, Gumilev s'est en effet intéressé de très près aux processus de l'ethnogenèse à travers la catégorie centrale de l'ethnos, cette réalité d'existence indubitable puisque "tout le monde sait qu'il existe

⁷⁵ Cette citation est tirée d'un article de Bromlej paru dans la revue *Sovetskaja ètnografija* après un congrès organisé à Londres en mars-avril 89 ("Identité nationale pré-moderne et moderne en Russie/URSS et en Europe occidentale"). Remplacé à la direction de l'Institut, Bromlej fut lors de ce colloque la cible des critiques. Il répond ici à Skalnik qui avait suggéré que sa théorie de l'ethnos n'était qu'une stricte reprise, à des fins politiques, des thèses exprimées par Sirokogorov. Il se défend point par point de ce rapprochement. Sa défense s'articule moins sur des questions de fond que sur des questions formelles. Il soulignera par exemple que Sirokogorov n'a pas établi de "subdivision de l'ethnos en communautés proprement ethniques et communautés ethno-sociales" (ibid.: 8). Or cette distinction est, nous le pensons, plus le fait des contraintes qui entourent le discours de Bromlej que le fait d'une véritable divergence de vues entre les deux penseurs.

⁷⁶ L'historien et le géographe N. Gumilev est le fils du poète N. Gumilev, fusillé par les bolcheviks en 1922, et de la poétesse Anna Axmatova, dont les œuvres ont été longtemps censurées en Russie. Avec une telle hérédité, il n'a pas pu échapper au Goulag, où il commença à élaborer sa théorie de l'ethnogenèse (reconstitution d'un tableau général de l'origine des peuples et histoire de leur évolution). Sorti de prison en 1956 à l'âge de 43 ans, il poursuivra ses recherches mais ses travaux seront sérieusement contrôlés par l'establishment soviétique et frappés par la censure jusqu'au milieu des années quatre-vingt. Aujourd'hui ses travaux font de nombreux adeptes.

différents ethnos"⁷⁷. Se fondant sur cette présumée évidence du sens commun, Gumilev justifie l'emploi du terme d'ethnos par une démarche tout à fait similaire à celle de Bromlej:

Le terme de "peuple" (narod) est incongru, il est polysémique. Le terme de "nation" (nacija) s'applique seulement aux conditions des formations capitaliste et socialiste, puisqu'avant elles on estime qu'il n'y avait pas de nation. (...) Quant au terme d'"ethnos", il est très adapté pour désigner les sociétés dans lesquelles se divise toute l'humanité.⁷⁸

On ne trouve pas chez Gumilev de définition claire et exhaustive de l'ethnos. De ses deux articles fondateurs sur l'ethnos publiés en 1967⁷⁹ et intitulés "A propos du terme ethnos" et "L'ethnos comme phénomène", nous avons cependant retenu les éléments suivants:

(...) nous appelons ethnos une collectivité particulière, qui s'oppose à toutes les autres collectivités et qui possède une structure interne originale. (GUMILEV-67b: 91)

L'ethnos est plus ou moins stable, bien qu'il survienne et disparaisse dans une période de l'histoire. Il n'y a aucun indice (*priznak*) véritable qui puisse définir l'ethnos et s'appliquer à tous les cas que nous connaissions: la langue, l'origine, les coutumes, la culture matérielle, l'idéologie s'avèrent être tantôt des éléments déterminants, tantôt non. Il n'y a qu'un facteur commun que nous puissions relever, c'est cette évidence pour chacun: "nous sommes tels et tous les autres sont différents". (GUMILEV-67a: 5)

En refusant d'attribuer à l'ethnos un ensemble de traits (*priznaki*) objectifs, définis une fois pour toutes, Gumilev fonde de manière générale et quelque peu énigmatique l'ethnos sur un sentiment (*oscuscenie*):

Il (l'ethnos) se fait sentir indirectement, comme une lumière, une chaleur, une charge électrique, et par conséquent il doit être analysé comme un phénomène de la nature, de la biosphère. (GUMILEV-67b: 92)

Nous touchons là le point central de la conception de l'ethnos de Gumilev. L'originalité du "système ethnique" est moins le fait de propriétés culturelles spécifiques que le fait d'une "adaptation" aux conditions particulières d'un environnement (*landsaft*) géographique et biologique, appelé la "biosphère" (*biosfera*).

A l'instar de Sirokogorov, Gumilev prend soin de lier sa théorie de l'ethnos à une théorie du milieu. Mais ce milieu prend chez ce dernier l'aspect d'un milieu cosmique auquel se trouve connecté chaque ethnos, de sa naissance à sa mort, en passant par sa maturité et sa vieillesse.

⁷⁷ GUMILEV, L., N., 1990: Geografija ètnosa v istoriceskij period [Géographie de l'ethnos dans une période historique], Leningrad, Nauka, p. 11.

⁷⁸ Op. cit., p. 10.

⁷⁹ Cf. bibliographie.

L'interaction entre la biosphère et l'ethnos a lieu sous la forme d'un choc biochimique, qui contraint en retour l'ethnos à développer des facultés d'adaptation particulières qui lui conféreront une spécificité qui le distinguera de tous les autres ethnos. "La répartition inégale de l'énergie chimique de la substance vivante de la biosphère"⁸⁰, détermine la structure même de l'ethnos à travers différents "stéréotypes de comportement" (*stereotyp povedenija*), un certain "caractère" que l'auteur désigne par le terme de "passionarité" (*passionarnost*).

Gumilev articule autour de cette notion une distinction hiérarchique entre deux types d'ethnos: les ethnos puissants, caractérisés par une grande potentialité d'absorption de l'énergie de la biosphère et identifiés comme *passionarni*; et les *subpassionarni* qui possèdent une capacité d'absorption d'énergie biochimique inférieure au minimum requis pour leur équilibre. Cette distinction n'est pas sans évoquer la distinction de Sirokogorov entre l'"ethnos en voie de dégénérescence" et l'"Ethnos dominant", caractérisé par une "supériorité d'adaptation au milieu ambiant" et une capacité à soumettre les groupes moins favorisés à son influence en vertu de sa supériorité biologique" (SIROKOGOROV-36: 105-106).

En incessante interaction et adaptation avec l'environnement cosmique qui l'entoure, l'ethnos de Gumilev exige donc d'être traité comme, une "unité biologique" (*biologiceskaja edinica*), comme une "population" (GUMILEV-67a: 14).

Ce point est central dans la polémique qui oppose Bromlej à Gumilev:

(...) Il s'agit de la population en tant qu'unité génétique, qui en tant que telle ne relève pas seulement de la biologie mais de l'anthropologie. (...)
Chaque population de façon indiscutable, se caractérise par la tendance à renforcer l'homogénéité du fond génétique (...) C'est précisément cette propriété de la population, comme le supposent les partisans de la théorie de la population, qui a amené à la formation de la race. (BROMLEJ-70: 87)

Si Gumilev prend soin de préciser que "les races et les ethnos sont non seulement des concepts qui ne coïncident pas, mais qu'ils s'excluent l'un l'autre" (GUMILEV, 69a: 16), il reste suffisamment équivoque en attribuant à l'ethnos la caractéristique biologique d'être une "population".

On ne sera pas étonné de relever que la catégorie de la population traverse également l'"unité ethnique" de Sirokogorov. Sirokogorov parle en effet du problème essentiel de l'ethnographie et de l'anthropologie qui est celui de "la fixation de l'unité dans laquelle s'élaborent simultanément la culture mentale et le type physique d'une population" (SIROKOGOROV-36: 86). Peu après, considérant l'influence primordiale du milieu géographique, il insiste sur la nécessité de "tenir compte des changements successifs de la nature même des populations que l'on étudie et le travail aboutit tôt ou tard à une investigation

⁸⁰ GUMILEV-90, op. cit., p. 33.

des phénomènes d'adaptation et de sélection naturelle dans les limites mêmes de l'unité territoriale, où l'on assiste à la formation d'"unités ethniques" parfaitement caractérisées" (physiquement) (ibid.: 88). De même dans un autre passage, qui illustre avec évidence le caractère proprement illicite du discours de Sirokogorov en regard de la logique marxiste-léniniste, il avance:

Au sein d'une population qui contient plusieurs "unités ethniques", il peut se produire un mouvement intense d'influence centralisatrice qui favorisera la formation d'un Ethnos différencié des autres groupes. Si ce phénomène se produit sur un territoire de vaste étendue, présentant des variations considérables du milieu primaire, l'accroissement de la population et le processus d'adaptation culturelle peuvent aboutir à la formation de groupes si fortement différenciés que l'"unité ethnique", résultée de la centralisation, tombera nécessairement en dissolution en se transformant en une série d'unités nouvelles. (SIROKOGOROV-36: 96)

Paragraphe quasi prophétique, qui prend la forme d'un avertissement contre ces "ingénieurs sociaux" (SKALNIK-86: 163) qui aimeraient tout centraliser, y compris et surtout la diversité ethnique.

Quoiqu'il en soit, par leur insistance commune sur les conditions héréditaires, l'adaptation biologique, la puissance de l'ethnos, l'opposition entre "ethnos dominant"⁸¹ et "ethnos en voie de dégénérescence", *passionari* et *subpassionari*, il semble possible de jeter un pont entre Sirokogorov et Gumilev,⁸² là où Bromlej précisément exprime la volonté de se démarquer de son prédécesseur. Reprenant les catégories socio-historiques du marxisme-léninisme et se faisant le défenseur du divorce consommé entre l'anthropologie et l'ethnographie, Bromlej inscrit son discours dans un "air du temps" et un "air du lieu" qui s'oppose à tout mode de raisonnement génétique dans les sciences sociales.

Certes la volonté de Bromlej de maintenir strictement séparés deux champs de savoir n'est que partiellement réalisée. Sa réflexion sur l'endogamie comme "barrière génétique" (BROMLEJ-69b: 89) de l'ethnos le conduit lui aussi à lier les deux catégories de l'ethnos et de la population, quand bien même il affirme avec insistance que l'"antithèse nous-eux se fonde d'ordinaire avant tout sur des différences ethno-culturelles" (BROMLEJ-70: 88). Ceci n'est sans doute rien d'autre que l'expression de l'équilibre précaire d'un discours qui, contraint à

⁸¹ Il n'est d'ailleurs pas exclu que notion d'"ethnos dominant" ait inspiré Bromlej dans sa conceptualisation du peuple soviétique comme entité métaethnique supérieure

⁸² La question de la filiation éventuelle entre Sirokogorov et Gumilev mériterait certes d'être approfondie, mais elle excède ici le cadre de notre travail. Dans un de ses écrits (GUMILEV, L. N., 1990: *Etnogenez i biosfera zemli* [Ethnogenèse et biosphère de la terre], Leningrad), Gumilev consacre deux pages à Sirokogorov et se réfère à son oeuvre comme à la "première conception générale de l'ethnos comme phénomène à part" (p. 70). Il relève d'ailleurs que son travail "fut un grand pas en avant pour son époque car il a élargi la perspective du développement de l'ethnographie en ethnologie" (p. 71).

s'encadrer dans les limites d'un certain nombre d'exclusions, vise tout en même temps à s'en écarter.

Quant à l'ethnos de Gumilev, il est un exemple éclairant des affirmations extravagantes auxquelles peut conduire aujourd'hui un discours sur l'ethnos qui ne tombe pas sous le coup des exclusions qui encadrent le discours ethnographique. Ayant trouvé refuge dans la géographie, Gumilev semble avoir échappé aux conditions historiques et politiques de la production du discours pendant la période dite de la stagnation. Faisant fi des impératifs marxistes-léninistes, il affirme sans ambiguïté que l'ethnos n'est pas "un phénomène social, parce qu'il est caractéristique de toutes les formations" (GUMILEV-67a: 7). La catégorie bromlejenne de l'"organisme ethno-social" reste totalement étrangère à sa pensée.

Néanmoins au delà de divergences certaines entre Sirokogorov, Bromlej et Gumilev, la proximité entre ces trois pensées, trois théories de l'ethnos nous paraît bien réelle. Le simple fait que l'ethnos ait constitué et persiste à constituer en Russie un lieu de réflexion ne peut relever de la simple coïncidence.

Si Bromlej se défend des parallèles que l'on peut tirer entre ces trois théories de l'ethnos (mesurant sans doute les risques auxquels peuvent l'exposer de telles affirmations), il reconnaît cependant qu'elles procèdent de quelque chose qui touche au plus profond d'une certaine représentation du peuple-ethnos.

La catégorie de l'ethnos n'est pas surgie du néant, mais elle est sous-tendue par une histoire qui plonge ses racines au cœur même de la naissance de l'ethnographie russe. C'est ce que suggère Bromlej quand il affirme que l'idée prévaut depuis longtemps en Russie que l'"objet spécifique de l'ethnographie n'est pas l'homme, la culture ou la société, mais le peuple⁸³, entendu au sens d'ethnos" (BROMLEJ-73: 189) et qu'il suggère de se tourner vers les années cinquante du siècle dernier pour voir les prémisses d'une telle compréhension. Il vise par là à montrer combien la catégorie de l'ethnos, telle qu'elle fut élaborée au début de ce siècle et au tournant des années soixante-dix, s'inscrit dans le prolongement des conceptions héritées du XIXe siècle en ethnographie

Il n'est pas sans intérêt en effet de relever que l'ethnographie est née en Russie au tournant des années cinquante du siècle dernier – sur des bases similaires à la science allemande de la *Volkskunde*⁸⁴ – autour d'une réflexion toute particulière sur le peuple et la spécificité ethnique: le peuple russe (*russkij narod*), cette "entité ethnique irréductible à l'observation positiviste et qu'on ne peut découvrir que dans les mystères intérieurs de l'âme du peuple" (BERELOWITCH-90: 272).⁸⁵

⁸³ Souligné par nous.

⁸⁴ Pour l'héritage allemand, voir chapitre IV.

⁸⁵ A ce titre Bromlej évoque (BROMLEJ-73: 189) ce qu'il considère comme le discours fondateur de la tradition ethnographique russe: il s'agit d'un discours prononcé en 1846 par N. I. Nadezdin qui deviendra peu après président de la section d'ethnographie (fondée un an auparavant à Saint-Pétersbourg à l'intérieur de la Société russe de géographie) et intitulé "Pour

Cette question mériterait certes que l'on s'y attarde, de même que la question de la relation entre les travaux des ethnographes russes dans les années cinquante du siècle dernier avec les discours ultérieurs sur l'ethnos; mais elle nous éloignerait de notre objectif.

Le point véritablement central pour notre propos est la volonté affirmée de Bromlej d'ancrer son discours dans une tradition ethnographique russe, qui précède l'introduction officielle du marxisme en ethnographie. Que Bromlej exprime la nécessité de rattacher son discours à cet intérêt tout particulier qu'a manifesté dès sa naissance l'ethnographie russe pour la catégorie du peuple, c'est là ce qui doit avant tout retenir notre attention. En relevant – certes non sans une certaine discrétion – que la tradition ethnographique russe a été une force puissante qui a contribué à façonner la théorie de l'ethnos et à travers elle l'ethnographie soviétique moderne (BROMLEJ-73: 196), Bromlej nous engage à considérer avec précaution sa propre propension à se définir en termes d'"ethnographe marxiste" et à se réclamer de l'héritage exclusif du marxisme-léninisme. Derrière ce qui n'est qu'une allégeance à un "air du temps" apparaissent avec évidence les enjeux que masque une lecture de la théorie de l'ethnos à travers le seul prisme d'un héritage marxiste.

une étude ethnographique du peuple russe". En articulant son discours autour de la catégorie du *narod*, Nadezdin met résolument l'accent sur la connaissance de la *narodnost'* russe (du mot *narod*, équivalent sémantique de l'allemand Volkstum): "J'entends par là l'ensemble des traits distinctifs, des facettes et des nuances qui conditionnent un mode d'humanité particulier, original" (NADEZDIN, N. I, 1849: "Ob ètnograficeskom izucenii narodnosti russkoj", Zapiski, RGO, 1-2, 1849, cité dans BERELOWITCH-90: 268). Ce n'est pas une coïncidence si Bromlej se réfère à cette conception essentialiste du peuple comme à une conception fondatrice de la tradition ethnographique russe.

Synthèse

A ce stade du travail, nous devrions être en mesure d'apporter une première réponse à la question initiale posée dans notre introduction. Il s'agissait, nous le rappelons, de comprendre comment la réalité de l'ethnos a fini par être considérée comme acquise et assurée au sein de l'ethnographie soviétique.

Pour ce faire, nous avons tenté de raconter la genèse et les conditions d'apparition de la catégorie d'ethnos au sein de l'ethnographie soviétique. Or entreprendre le récit du discours sur l'ethnos, c'est, nous nous en sommes rendu compte, raconter une histoire qui n'est pas une ligne continue, mais qui est une histoire de ruptures, de discontinuités, d'écarts, d'ajustement, de reprises: rupture avec le passé immédiat de la discipline, reprise mais également révision de la définition stalinienne de la nation, ajustement à un "air du temps" et à un "air du lieu" à travers la catégorie d'organisme ethno-social, continuité à l'intérieur d'une tradition de l'ethnos, etc. Cet enchevêtrement complexe de relations a façonné une narration tortueuse, contrainte à des allers et retours, sujette à de successives redéfinitions. La théorie de l'ethnos de Bromlej est apparue comme une théorie hybride, modelée par différents archétypes et constituée par des voies diverses et indépendantes.

Une première lecture a privilégié le pôle de la discontinuité à travers une définition de l'ethnos comme entité culturelle stable et substantielle (irréductible à la catégorie socio-historique du peuple), tandis que l'examen ultérieur d'un autre aspect de la catégorie a mis au jour un pan de la théorie qui se situe dans le droit prolongement de la logique marxiste-léniniste. Quant à l'examen du discours sur l'ethnos dans son rapport avec le passé de l'ethnographie russe, il a révélé une filiation intéressante entre l'œuvre de Bromlej et celle de Sirokogorov, qui interdit que l'on considère l'ethnos comme un produit exclusif de l'ethnographie soviétique. Car si le travail de Bromlej se situe par certains égards dans les lignes du marxisme-léninisme, il renoue plus profondément et plus fondamentalement avec une tradition ethnographique interrompue par quelque soixante années de régime soviétique.

Aussi il convient d'utiliser avec précaution les notions de rupture et de continuité: l'évaluation du discours sur l'ethnos eu égard au passé immédiat de l'ethnographie soviétique n'a rien à voir avec la lecture que l'on peut en faire à partir de la tradition proprement russe de l'ethnographie.

Dans une tentative de saisir l'hybridité de ce discours dans un mouvement unique, nous proposons de considérer le discours sur l'ethnos de Bromlej comme *la révision dans un "air du temps" d'un paradigme – l'ethnos – à l'intérieur*

*même d'une tradition*⁸⁶. Cette interprétation prévient la partialité d'une lecture contrainte à se positionner sur l'axe de la continuité ou de la rupture.

La notion de paradigme fait apparaître, nous le pensons, ce qui lie à la manière d'un invariant les trois théories de l'ethnos précédemment considérées: une fascination commune pour l'objet-peuple, cette entité substantielle immédiatement définissable et discernable. Fascination qui repose sur l'implicite suivant: s'il y a des ethnos, c'est qu'il y a de l'un à l'état naturel. C'est dire que l'ethnos est moins un objet de discours⁸⁷ qu'une entité réelle et agissante, dotée de substance. Cette idée exige d'être développée dans la suite du travail à travers la mise en évidence des contours épistémologiques du paradigme de l'ethnos.⁸⁸

⁸⁶ La notion de "tradition" sera explicitée dans le chapitre IV.

⁸⁷ La notion d'objet de discours, étrangère au discours russe (soviétique) sur l'ethnos, dessine les contours d'un pan réflexif autre pour penser l'"objet ethnique".

⁸⁸ La notion de paradigme semble d'autant plus indiquée pour notre propos que l'"ethnos" sera envisagé dans ses contours épistémologiques, abstraction faites des exclusions à l'intérieur desquelles le discours s'encadre (c'est-à-dire du volet de la théorie redevable de l'héritage marxiste-léniniste).

Chapitre IV. Pour une approche épistémologique du discours sur l'ethnos

L'intérêt de cette interrogation consiste à soumettre la catégorie de l'ethnos à l'élucidation épistémologique de sa genèse et de ses utilisations. Certains éléments ont déjà été relevés au cours du travail; il convient à présent d'en dégager de façon systématique la logique implicite (ou non). La question centrale est celle du rapport entre la réalité et la représentation.⁸⁹ L'ethnos est-il réalité ou représentation? La réalité de l'ethnos précède-t-elle et détermine-t-elle l'ordre de la représentation? Cette dernière n'aurait-elle pas le pouvoir de faire advenir dans la réalité ce qu'elle représente?

Une telle interrogation devrait être riche d'enseignements, particulièrement si l'on songe qu'elle ne constitue pas à l'intérieur du discours sur l'ethnos un véritable lieu de réflexion. A travers nombre de publications, Bromlej réaffirme les prémisses de ce qui constitue une théorie de l'ethnos, sans se soucier jamais du fondement épistémologique de son discours. Privilégiant la connaissance de la "réalité" au détriment de la connaissance des instruments de connaissance, le discours sur l'ethnos passe sous silence toute réflexion sur la construction et la production même du savoir: il existe un accord tacite sur les choses, autant de présupposés implicites sur lesquels vient s'échafauder ensuite une véritable théorie. Il existe comme un "qui va de soi", où les choses sont pensées sur le mode de la naturalité, quand bien même elles apparaissent comme le lieu d'un faisceau complexe de règles et de conditionnements.

Il s'agit par conséquent de "déconstruire" des affirmations qui s'ignorent en tant que discours, "de les arracher à leur quasi-évidence, de libérer les problèmes qu'ils posent"; "de reconnaître qu'ils ne sont pas le lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions (...), mais qu'ils posent par eux-mêmes tout un faisceau de questions", "qu'ils sont toujours l'effet d'une construction dont il s'agit de connaître les règles et de contrôler les justifications" (FOUCAULT-69: 37).

1. L'ethnos: réalité ou représentation?

⁸⁹ Par "réalité" nous entendons une "qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre volonté" (BERGER, P., L. LUCKMANN, 1986: *La construction sociale de la réalité*, Paris, Meridiens Klincksieck, p. 7). Par contraste l'ordre de la "représentation" renvoie à un ordre symbolique qui n'a pas de statut ontologique séparé de l'activité subjective qui l'a produit.

Ce qui constitue aujourd'hui un acquis certain dans les sciences sociales et particulièrement en anthropologie (ethnologie), c'est que l'objet "ne se conçoit pas comme un donné a priori et ne préexiste pas dans sa pureté à l'observateur, mais au contraire correspond à un processus de construction" (KILANI-89: 49). En effet, l'anthropologue construit toujours son objet par rapport à un champ préalablement délimité, en fonction d'un type d'interrogation, d'un appareil conceptuel et d'une finalité de recherche. Dès lors, l'objet ne se préexiste pas à lui même, il "n'attend pas dans les limbes l'ordre qui va le libérer et lui permettre de s'incarner dans une visible et bavarde objectivité" (FOUCAULT-69: 61), mais il existe toujours sous les conditions d'un faisceau complexe de relations.

En définissant à un niveau très général l'anthropologie comme la "science des altérités", on prévient cette illusion objectiviste d'une confusion entre la "réalité" et la "représentation". Le concept d'altérité a un avantage heuristique et ontologique: la réalité qu'il désigne est toujours l'effet d'une relation.

En effet, loin de représenter une substance immuable, une entité autonome repérable positivement, l'altérité est une "notion relative et conjoncturelle: on n'est Autre que dans le regard de quelqu'un" (KILANI-89: 27). La catégorie d'altérité permet de penser jusqu'au bout les implications épistémologiques de l'objet anthropologique.

Dès lors, on sera particulièrement attentif à l'usage d'une notion telle que celle de "peuple" ou d'"ethnie", conscient que celle-ci ne constitue pas une essence intrinsèque qui existe à l'état pur, mais qu'elle est toujours le fruit d'une relation, d'une représentation, cet "être-perçu qui existe fondamentalement par la reconnaissance des autres" (BOURDIEU-80: 66-67). Le peuple n'est pas un objet naturel, On ne se trouve jamais face à un ethnos, tout au plus sommes-nous seulement témoins de certains usages de noms.

(...) il n'existe pas plus d'"ethnie" à l'époque précoloniale qu'à l'époque actuelle, au sens où l'on se trouverait devant des entités homogènes, racialement, culturellement et linguistiquement; ce qui a toujours prévalu au contraire, ce sont des unités sociales inégales et hétérogènes quant à leur composition. (AMSELLE-85: 37)

La question épistémologique cruciale de l'anthropologie est celle de la possibilité du passage d'un donné empirique à ce qui peut en être abstrait. Ce passage peut s'effectuer par la construction d'un modèle, concept à valeur heuristique qui, à la manière de l'idéal-type⁹⁰, est une forme d'abstraction opératoire qui permet de réduire la complexité et la fluidité du réel à quelque chose sur quoi le discours scientifique a prise. C'est dans une telle perspective que l'on peut comprendre la catégorie de l'ethnie.

⁹⁰ L'introduction de la catégorie de l'"idéal-type" par Max Weber (1864-1920) relève de cette préoccupation de fournir, à l'aide d'un concept heuristique, une représentation organisatrice du champ social qui permette par la suite la formulation d'hypothèses. L'idéal-type sert à découper le réel, à sélectionner une pluralité de phénomènes isolés, à les ordonner en fonction d'un ou plusieurs points de vue.

Loin de renvoyer à une donnée immédiate du réel, elle constitue une catégorie d'analyse permettant d'appréhender une réalité sociale mouvante. Si l'ethnie est une catégorie de pensée, de lecture du monde social et qu'aucune réalité empirique ne lui correspond, on comprend combien sa "réalité" est intrinsèquement liée et consubstantielle au mécanisme de la production du savoir.

(...) l'ethnie est ce sujet fictif que l'ethnologue contribue à faire être, le perpétuant comme entité de référence dans un espace savant, grâce à ses procédures inductives et attributives par lesquelles un contenu de savoir, si disparate soit-il, se trouve réuni et subsumé sous un seul nom, dans le même compartiment d'un fichier. (BAZIN-85: 94)

Or force est de constater qu'une telle compréhension fait totalement défaut chez Bromlej, ainsi que chez Sirokogorov et Gumilev. L'ethnos est moins un instrument d'intelligibilité, une catégorie de pensée qu'une réalité immédiate, tangible, faite de positivité et de substance. Son existence effective est indubitable: entité discrète, comptabilisable, le peuple organise et prédécoupe le réel, à la manière d'un espace quadrillé, traversé de lignes qui s'entrecroisent sans jamais se pénétrer ou se chevaucher.

Si Bromlej fonde bien à un niveau général la catégorie de l'ethnos dans la distinction entre un "nous" opposé à un "eux", il ancre cependant clairement l'ethnos dans l'ordre de la "réalité", une réalité "naturelle" qui précède ontologiquement l'ordre de la représentation.

Dès lors que le peuple-ethnos est pensé sur le mode de la naturalité, il n'est plus question de s'interroger sur ses fondements épistémologiques. Il échappe à tout conditionnement: il est bien au contraire *ce qui conditionne*, et constitue comme un lieu extérieur à partir duquel penser le monde, ce "lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions" (FOUCAULT-69: 37). Cette compréhension substantialiste du peuple traduit une appréhension de la réalité "hyperréaliste": la réalité n'est jamais perçue en termes de référence, mais elle constitue un donné immédiat, perceptible et connaissable en dehors de toute instance énonciative. Par une démarche empreinte de réalisme et d'empirisme, il est ainsi affirmé que la réalité est un phénomène du sens commun directement observable: rien ne serait donc plus "évident" dans une telle perspective que l'existence de frontières distinctes entre des peuples.

Dès lors, la science ne consistera pas en l'élaboration ou la construction d'un modèle d'intelligibilité censé traduire la complexité fluide et mouvante de la réalité, mais dans la représentation d'un réel préstructuré. Cette pensée sur le mode du reflet, du miroir traverse de part en part le discours sur l'ethnos. La science devient une nomination adéquate du réel, dans lequel elle puise sa justification et ses conditions d'existence:

Tant qu'existent des ethnos (...), l'ethnographie est pourvue d'un champ d'étude, et cela non seulement dans une perspective historique mais aussi dans la réalité vivante. (BROMLEJ-85: 22)

Cette forte propension réaliste à penser en termes de reflet, là où nous serions tentée de voir du symbolisme, s'exprime également à travers les longs errements de Bromlej dans les galeries de la terminologie. Si les mots ont tant d'importance, c'est qu'ils sont pris dans un rapport ontologique avec la réalité, rapport de transparence où le mot devient comme le substitut de la chose. L'activité de langage consiste à désigner une réalité objective. L'ordre de la langue correspond à un certain ordre des choses. Cet idéal de parfaite adéquation des mots aux choses s'illustre dans la nécessité à maintes reprises réaffirmée par Bromlej d'une correspondance entre le nom d'une discipline (*ètnografija*) et son objet (*ètnos*).

(...) la relation sémantique entre le nom et la chose me paraît trop importante pour que l'on puisse passer outre. (BROMLEJ-85: 11)

Dès lors, nous comprenons l'enjeu lié au mot, qui prend parfois la forme d'une véritable lutte pour le nom, étant entendu que ce dernier vient traduire un certain état des choses.

Bromlej a certes raison d'insister sur le rôle de l'ethnonyme et sur son pouvoir de fixation et de cristallisation. Cependant, à travers une démarche empreinte de réalisme, il ne peut penser jusqu'au bout ses implications épistémologiques.

L'ethnonyme se réduit à être le reflet d'un objet concret, palpable, qui lui préexiste. Conformément à l'idée selon laquelle la langue est une nomenclature des choses, l'ethnonyme n'est que la désignation d'un objet qui s'est donné à l'existence. Ainsi, comme substitut de l'ethnos, il constituerait la "preuve linguistique" de l'apparition d'un ethnos donné⁹¹ et correspondrait fondamentalement au besoin de nommer les choses au fur et à mesure que celles-ci apparaissent dans le monde. L'ethnonyme est compris comme la confirmation de l'existence effective d'un ethnos donné, à la manière d'un lien mécanique qui vient relier deux faces d'un même processus: le sens et son expression.

D'autre part, Bromlej voit dans l'ethnonyme l'expression même du caractère un et homogène de l'ethnos (BROMLEJ-73: 98). Pourtant, il méconnaît par là que l'ethnonyme est un "signifiant flottant" (AMSELLE-85: 37) qui peut renvoyer à une multitude de signifiés. Derrière un nom se cache un mode d'identification, divers usages sociaux qui interdisent de considérer que ce "mode d'identification a existé de toute éternité, c'est-à-dire d'en faire une essence" (ibid.: 37).

Il n'existe jamais un référent unique qui soit déjà constitué : et si c'était le nom précisément qui instaurait la découpe?

⁹¹ Et inversement la disparition d'un ethnonyme vient attester de la disparition d'un ethnos.

C'est le nom qui fait la frontière

L'ethnie ne constitue pas un objet naturel qui préexiste aux catégories discursives qui le désignent.⁹² Ce qui est mis en doute, c'est qu'il existe de l'un à l'état naturel. L'un résulte du principe de la di-vision, cet "acte magique, c'est à dire proprement social, de *diacrisis* qui introduit par *décret* une discontinuité décisive dans la continuité naturelle" (BOURDIEU-82: 137). Toute coupure n'est qu'une coupure arbitraire dans un ensemble indéfiniment mobile.

Objectivée dans le discours à travers un ethnonyme, la catégorie de l'ethnos est performative: elle nomme et dans cette activité de nomination, elle assigne autant qu'elle institue. La désignation est un énoncé d'assignation: du groupe comme différent et de la différence comme manifestation de caractères immuables. En créant du discontinu à l'intérieur du continu, le nom a cette force d'amener à l'existence la réalité même qu'il énonce.

(...) les catégories "ethniques" ou "régionales", comme les catégories de parenté, instituent une réalité en usant du pouvoir de *révélation* et de *construction* exercé par *l'objectivation dans le discours*. Le fait d'appeler "occitan" la langue que parlent ceux que l'on appelle les "Occitans" parce qu'ils parlent cette langue (...) et de nommer "Occitane", prétendant ainsi à la faire exister comme "région" ou comme "nation"(...), la région (au sens d'espace physique) où cette langue est parlée n'est pas une fiction sans effet. (BOURDIEU-82: 140)

Dès lors il est aisé de comprendre la passion que le nom suscite. Accepter un nom, c'est permettre à un mythe de se perpétuer. A propos de ces étiquettes, des gens s'entre-tuent tous les jours. C'est tout l'être social de l'individu qui est investi dans les luttes pour le nom, les luttes de classement, tout ce qui définit l'idée qu'un individu se fait de lui-même, tout ce qui constitue un "nous" par rapport à "eux".

La lecture ethnique de la réalité a ainsi comme effet pratique d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, de faire et de défaire les groupes, pouvoir d'"imposer une vision du monde social à travers des principes de di-vision qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble d'un groupe, font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe, qui fait la réalité de l'unité et de l'identité du groupe" (BOURDIEU-80: 65). Dans le discours, les divisions ethniques procurent les objectivations nécessaires et établissent l'ordre au sein duquel les choses acquièrent un sens, s'érigent en un tout signifiant.

⁹² Hypothèse "nominaliste" qui n'attribue pas au monde social un statut ontologique séparé de l'activité linguistique qui l'a produit: dans cette perspective, les concepts utilisés pour décrire ou interpréter le monde ne sont rien d'autre que des appellations plus ou moins commodes qui n'ont en elles-mêmes aucune "réalité". Le développement de ce principe nominaliste va de pair avec le rejet systématique de toute tentative scientifique visant à réifier toute entité collective. Par opposition, nous trouvons chez Bromlej une thèse dite "réaliste", dans laquelle le nom n'est que la nomination d'un monde de choses réelles et objectives qui lui préexistent.

Diviser pour mieux régner

Dès lors que les ethnies ont des noms, rubrique dans un passeport, ligne sur une carte, rien n'empêche le pouvoir d'en user à sa guise. Par la médiation du nom, on rend possible l'action même de contrôle et de transformation des choses.

Si la science sociale est certes contrainte de couper et de classer pour connaître, le classement en ethnies peut ainsi être subordonné à des fonctions pratiques et orienté vers la production d'effets sociaux. Effets d'autant plus efficaces que les divisions ethniques apparaissent alors comme détentrices d'une réalité propre qui s'imposent à l'individu comme un fait indéniable, extérieures à lui, persistantes dans leur réalité. C'est là le paradoxe de l'homme capable de produire par le langage un monde qu'il expérimente ensuite comme quelque chose d'autre qu'un produit humain.

Cette opération permet au pouvoir de dissimuler sa nature en perpétuant des stéréotypes ethnocentristes, en invoquant une légitimité naturaliste des divisions. Or les classifications ethniques, nous l'avons compris, s'appuient sur des traits qui n'ont rien de naturel, car la réalité est dans ce cas construite de part en part.

Ce n'est pas une coïncidence en effet si l'ethnie fut un concept créé et largement employé au temps de la colonisation du continent africain.⁹³ Précédant de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques, l'ethnie fut instrument précieux pour le pouvoir politique. En faisant des "Noirs" une ethnie singulière, on se permettait de les classer sur une échelle de valeurs et d'affirmer leur différence irréductible à la société blanche. Sorte de "nation au rabais", définie par des traits négatifs, la notion d'ethnie correspondait aux exigences d'encadrement administratif et intellectuel de la colonisation. Elle venait ainsi légitimer une politique systématique de division. A travers un ethnonyme, on regroupait des populations en les désignant par des catégories communes afin de mieux les contrôler: catégories qui permettaient de figer l'univers sous un label unique en lui conférant tous les traits d'une substance.

Une telle analyse vaut en partie pour le discours sur l'ethnos qui s'est développé, nous l'avons vu, sur fond d'intérêts politiques et idéologiques: la catégorie de l'ethnos fut un outil d'autant plus précieux qu'il a mis à la disposition du pouvoir un véritable arsenal conceptuel: "communautés macro-ethniques", "communautés microethniques", "subethnos", "organismes ethno-sociaux" (tribu-nationalité-nation) etc., autant de catégories classificatrices qui

⁹³ Cf. AMSELLE-85, BAZIN-85. Le terme "ethnie" n'est apparu qu'en 1896 dans la langue française (Vacher, G., 1896: *Les Sélections sociales*). L'apparition et la spécification tardive de cette notion soulève la question importante de la congruence entre une période historique (colonialisme et néocolonialisme) et l'utilisation d'une certaine notion.

expriment la prétention à désigner sur une échelle axiologique l'emplacement d'une communauté déterminée, à produire les critères scientifiquement validés de l'identité ethnique. Or, cette frontière, produit d'actes politiques produit la différence culturelle autant qu'elle en est le produit. Qui dit en effet découpage légitime dit aussi identité légitime. Le groupe devenu "ethnos" apparaît après coup une "illusion bien fondée" (BOURDIEU-80: 68). Ainsi quand Bromlej fustige la propension à "considérer certains subethnos comme des peuples-ethnos" (BROMLEJ-89b: 10), il ne fustige rien d'autre que la tendance à produire une vision qui aille à l'encontre de la définition légitime des divisions, qui n'est autre qu'une légitimité politique. En attribuant à ces catégories ethniques une définition normative (un subethnos est un ethnos au rabais)⁹⁴, la théorie de l'ethnos a permis une réification et un découpage de la réalité au service d'intérêts politiques. Privilégiant une définition substantialiste du peuple, cet ensemble normatif a servi de justification à l'assimilation de multiples communautés voire à la destruction des autonomies locales.

Nous comprenons mieux maintenant les propos de l'ethnologue cités en exergue de notre travail, pourquoi "la tendance de certains auteurs de considérer les *Erzja* et les *Moksa* au stade actuel de leur développement historique comme des peuples-ethnos à part entière" peut être considérée comme "sans fondement suffisant".⁹⁵ Plus fondamentalement, nous saisissons ce qu'il faut que le peuple-ethnos soit et ce qu'il ne doit pas être (au risque de conduire à des "affirmations politiquement dangereuses") pour rendre pensable et possible une politique dite ethnique: l'ethnos doit être une entité immédiatement discernable, objective et substantielle, vision qui cautionne une conception de l'inégalité des communautés, comme autant de catégories objectives qui s'ordonnent sur une échelle hiérarchique. Si l'ethnos est en définitive bien autre chose qu'un simple concept politique, ce qui vient d'être dit révèle néanmoins de façon explicite que la production de savoir et la production de pouvoir constituent bien les deux faces d'un même processus.

Nous avons cherché à cerner les contours épistémologiques du discours sur l'ethnos, à mettre au jour la logique qui sous-tend ce discours, ses présupposés (implicites ou non). Pour ce faire nous avons tenté la "déconstruction" de la notion même d'ethnos, cette "substance" qui régit les processus d'identification collective et qui est posée comme a priori de l'argumentation. Une interrogation

⁹⁴ Dans sa volonté de débarrasser le vocabulaire de l'ethnologie d'une terminologie "politisée" (triade stalinienne et catégories ethniques précédemment mentionnées), Tiskov, le nouveau directeur de l'Institut d'ethnologie depuis 1989, exprimera cette idée sans ambiguïté et non sans une certaine ironie: "une nation est une tribu avec une armée"; "un dialecte est la même chose qu'une langue mais sans armée" (TISKOV-92b: 373). Et il rajoutera aussitôt: "En d'autres termes, ceux qui ont le pouvoir (politique, intellectuel, militaire ou administratif) sont un *ethnos* tandis que ceux qui ne l'ont pas sont un *groupe ethnographique*" (ibid.). Le groupe ethnographique (*ètnograficeskaja gruppà*) fait partie de la typologie des communautés ethniques de Bromlej qui la définit comme distincte de l'ethnos en ce qu'elle ne "possède pas de conscience claire d'elle-même" (BROMLEJ-72b: 62).

⁹⁵ Cf. introduction, p. 1.

du contenu et des implications de la notion d'ethnie ou d'ethnos nous a amenée à douter de son existence effective: l'ethnie est moins une collectivité réelle qu'une "forme symbolique" (AMSELLE-85: 36) qui permet la réunion de certains effectifs sous la bannière d'une communauté imaginaire .

D'autre part cet imaginaire est performatif depuis des générations ou des siècles, et c'est cet imaginaire de longue durée qui crée en quelque sorte une collectivité qui s'inscrit dans la réalité historique. "Entités et identités collectives sont symboliques et imaginaires, mais le symbole et l'imaginaire se déposent, se sédimentent, se cristallisent" (GOSELIN-88: 200). Quant à cette cristallisation, elle renvoie souvent à des processus de domination politique et idéologique.

Faut-il dès lors conclure au mirage et se résoudre à abandonner une notion jugée inopérante parce que travestie, empreinte d'idéologie? Faut-il ne voir en elle qu'un simple instrument d'intelligibilité, une catégorie de pensée? N'est-il pas épistémologiquement plus rigoureux de chercher à reconstruire un autre espace conceptuel et sémantique plus apte à rendre compte de la complexité du problème?

C'est vers la notion d'ethnicité que nous proposons de nous tourner, notion dont se sont emparées les sciences sociales ces dernières décennies et plus particulièrement l'anthropologie occidentale, qui en a fait le lieu d'une large et sérieuse interrogation.

Nous chercherons à dégager un certain "discours sur l'ethnicité" que nous confronterons au discours sur l'ethnos. Dans notre effort pour dégager des différences et des oppositions, nous serons encline à polariser notre réflexion autour de l'axe Est-Ouest. Cette opposition n'a pas pour dessein de définir une quelconque pensée russe opposée à une pensée occidentale, mais elle a une valeur d'ordre heuristique: elle devrait permettre de "mettre en relief" les spécificités du discours sur l'ethnos et de s'interroger plus fondamentalement sur les sources d'une telle spécificité. Cette réflexion passera en outre par une interrogation sur l'appareil conceptuel utilisé: bien des différences terminologiques entre l'Est et l'Ouest sont en effet imputables au cadre idéologique utilisé par les chercheurs.

2. Le discours "occidental" sur l'ethnicité

Il va sans dire qu'en l'absence d'un discours idéologique officiel, l'idée d'ethnicité en Occident nourrit une littérature aussi dense que variée. Les différentes analyses consultées s'accordent cependant sur un point: la prolifération relativement récente d'études sur l'ethnicité est le reflet de l'émergence d'un nouveau discours, d'un changement en anthropologie (ethnologie).

L'"ethnicité", comme la "structure" avant elle, représente un tournant vers de nouveaux intérêts théoriques et empiriques en anthropologie. (R. COHEN-78: 380)

Il est vrai que la question de l'ethnicité est restée relativement peu explorée par les anthropologues jusqu'à la fin des années soixante. On a pu relever grâce à un examen de travaux d'anthropologie publiés entre 1916 et 1971 que les notions d'"ethnicité" ou de "groupe ethnique" (ou l'adjectif "ethnique") sont restées longtemps absentes du lexique anthropologique et qu'elles n'ont pas reçu de traitement scientifique particulier (DESPRES-75). Il faut en effet attendre la fin des années soixante pour que l'ethnicité fasse l'objet d'une large et systématique réflexion dans les sciences sociales et politiques en général, mais plus particulièrement en anthropologie (ethnologie), où elle supplante les analyses (substantialistes) antérieures en termes de tribu.

D'aucuns⁹⁶ s'accordent à reconnaître dans ce glissement de la "tribu" à l'"ethnie" l'expression d'une révision des "paradigmes de base" (R. COHEN-78: 385) du savoir anthropologique et à voir dans le travail de Barth sur les groupes ethniques et les frontières⁹⁷ un moment charnière dans ce changement d'orientation en anthropologie: dans ce qu'il convient d'appeler une "nouvelle approche" (ibid.) de l'ethnicité.

Du groupe ethnique comme "catégorie d'ascription"

En concentrant son attention sur le "groupe ethnique", Barth préconise la révision d'une anthropologie substantialiste et réifiante fondée sur le "présupposé de la discontinuité culturelle" (BARTH-69: 9), c'est-à-dire sur l'équation "une unité ethnique est égale à une culture". Il n'est pas question d'appréhender l'"ethnie" (comme ce fut le cas pour la "tribu") à partir de ses critères internes et objectifs comme une entité discrète et irréductible, dotée d'une culture, d'une langue et d'une psychologie propre. Cette approche est critiquée pour produire une vision hypertrophiée et statique de la réalité, pour isoler l'unité ethnique et pour amputer le changement de ses attributs principaux en concevant ce dernier dans les termes d'une simple "acculturation"⁹⁸ (ibid.: 12).

⁹⁶ Cf. COHEN-78; DESPRES-75; SHARP-80..

⁹⁷ Cf. BARTH-69.

⁹⁸ Le terme d'acculturation appartient au vocabulaire de l'école dite "culturaliste" dans sa volonté de penser le changement. Cette conception sous-entend que chaque culture est un système, une totalité et que le changement est toujours un changement orienté, une adaptation à travers des emprunts, des échanges et des réinterprétations entre deux cultures. Cette notion fut également une notion largement employée dans la tradition britannique du fonctionnalisme qui conformément à la définition statique de son objet, à travers les notions d'harmonie, d'intégration et d'équilibre, a développé "les notions de *contact de cultures* et d'*acculturation* et leur corollaire *l'ajustement* et la *dysfonction* pour penser le changement" (KILANI-89: 179).

Avec Barth, l'attention se déplace de l'entité ethnique isolée vers les processus d'identification collective dans des contextes eux-mêmes pluriculturels: question de la constitution du groupe ethnique en relation toujours avec d'autres groupes, question du maintien de l'identité à travers le maintien des frontières. L'erreur de l'approche essentialiste est précisément de croire que le "maintien des frontières est non problématique" (BARTH-69: 11).

Or c'est la "frontière ethnique qui définit le groupe, non son contenu culturel" (ibid.: 15). Par frontières ethniques, Barth entend moins des limites géographiques ou culturelles, que des barrières sémantiques ou des systèmes de classement, c'est à dire des catégories sociales. Il est question de la signification sociologique de la frontière telle qu'elle permet une définition sociale du groupe ethnique.

L'ethnie ou le groupe ethnique devient avec Barth une "catégorie d'ascription"⁹⁹ dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins: déplacement des critères objectifs et internes vers des paramètres subjectifs et externes.

Le partage d'une culture d'ordinaire invoqué comme le trait fondamental devient davantage une "implication ou une conséquence qu'une caractéristique primordiale et définitoire de l'organisation du groupe ethnique" (BARTH-69: 11). Et ce qui est pris en compte est moins la "somme des différences *objectives* que celles qui sont exclusivement perçues par les acteurs comme signifiantes" (ibid.: 14). La question est de comprendre comment un groupe en vient à se définir, à s'organiser en collectivité et comment il s'oppose en tant que tel aux autres. Cette analyse ouvre la voie à une analyse des relations entre ethnies conçues comme des "formes d'organisation sociale" (ibid.: 13).

De l'ethnie à l'ethnicité

L'idée nouvelle introduite par Barth est qu'il convient d'étudier les groupes ethniques comme des formes d'organisation sociale plutôt que comme des entités culturelles stables et substantielles. L'ethnicité devient ainsi l'"organisation sociale de la différence culturelle". Cette idée constituera un acquis pour le développement des études ultérieures qui focaliseront leur attention sur le concept d'ethnicité.

Poussant à l'extrême les exigences d'une réflexion qui entend se débarrasser de tout présupposé substantialiste, certaines études interdisciplinaires, fortement marquées par le champ politique, critiqueront cependant Barth et ses notions de "groupe ethnique" et de "catégorie" (COHEN R.-78: 386).

⁹⁹ La "catégorie d'ascription" est la traduction française littérale de l'anglais "category of ascription" (également traduisible par "catégorie d'attribution"). Une catégorie d'ascription est un système de classement auquel les individus recourent pour s'identifier et se définir les uns par rapport aux autres dans le cadre d'interactions.

A travers ces critiques c'est une propension à concevoir l'identité ethnique comme une "prédisposition innée", "une identité de base", un "statut impératif" (ibid.) qui est visée puisque l'ethnicité est chez Barth cette catégorie d'ascription qui "classe une personne dans les termes de son identité la plus fondamentale et la plus générale qu'on peut présumer être déterminée par son origine et son environnement" (BARTH-69:13).

Ainsi en privilégiant une analyse des processus d'identification collective où les groupes ethniques deviennent des formes d'organisation sociale, Barth n'échapperait pas à une définition contraignante et restrictive de l'identité ethnique, puisque celle-ci, nous dit-il, "contraint l'individu dans toutes ses activités, et non seulement dans certaines situations sociales déterminées" (ibid.: 17):

On peut ainsi dire qu'elle est *impérative* dans le sens où elle ne peut être laissée pour compte et être temporairement éclipsée par d'autres définitions de la situation. (ibid.: 17)

Or cette définition omet pour certains un fait important: l'ethnicité est avant tout "situationnelle" (COHEN, R.-78). Une même personne peut être catégorisée selon différents critères de pertinence dans diverses situations (profession, éducation, ethnicité); elle peut adopter différentes identités. L'ethnicité n'existe pas en dehors d'un jeu de relations et elle varie en fonction même de ces relations. C'est dès lors la mise au jour de ces relations qui contribue à rendre pertinente une analyse jugée inopérante tant qu'elle se contente de dire que des catégories ethniques existent (COHEN, A.-74).

Sharp (SHARP-80) propose de considérer les enjeux politiques de l'ethnicité dans le sens où les formations de groupes ethniques sont toujours des processus dialectiques de réaction à des situations spécifiques. Saluant au niveau théorique la conceptualisation de Barth, il conclut également à sa faiblesse analytique (elle oblitère toute réflexion sur la distribution du pouvoir dans la société) dans tous les cas où l'ethnicité revêt un enjeu politique. Les groupes ethniques sont liés culturellement mais maintenus politiquement et économiquement.

Pour Abner Cohen, l'ethnicité devient "essentiellement une forme d'interaction entre des groupes culturels agissant dans des contextes sociaux communs" (COHEN A.-74: 11). Il reprend à Barth la notion d'organisation sociale, mais rattache sa compréhension de l'ethnicité à la question des relations de pouvoir. S'intéressant à la sociologie urbaine, il pense tout particulièrement aux grandes villes des Etats-nations modernes qui rassemblent de multiples groupes ethniques (minorités). Privilégiant une analyse stratégique de l'ethnicité, il met l'accent sur les enjeux politiques de l'ethnicité. L'ethnicité est une forme d'"organisation informelle" (ibid.:16) utilisée comme moyen de mobilisation par des groupes d'intérêt toutes les fois où des conditions structurelles empêchent ces groupes dans les sociétés industrielles avancées de s'organiser sur des lignes formelles, sanctionnées par l'institution, les autorités politiques, etc. (ibid.: 18).

Derrière une grande diversité d'opinions, l'idée prévaut donc qu'il faut considérer de pair les processus de constructions d'identités collectives et les structures de pouvoir. Certains penseront conjointement les notions d'ethnie et de minorité à travers la notion d'"ethnie minoritaire", jugée plus consistante car la "réalité qu'elle désigne est le produit de rapports de forces"¹⁰⁰.

Loin d'être une qualité innée, substantielle, l'identité ethnique émerge davantage comme une "réponse", une réaction à des conditions particulières et l'invocation d'une culture commune n'est dès lors que la justification "objective" à la revendication de l'identité. Privilégiant une "analyse stratégique" de l'ethnicité, on avance même que la culture n'est qu'une construction "après-coup", un moyen de mobilisation, une réponse autour d'un ensemble de valeurs et d'habitudes créées et communément partagées à des fins déterminées (COHEN, A.-74). La polarisation autour d'un "nous" opposé à un "eux" n'est alors que l'écho d'une situation déterminée, à laquelle les agents sociaux réagissent: "la privation matérielle est l'une des conditions les plus fertiles pour la croissance de l'ethnicité"¹⁰¹. Dès lors que le groupe ethnique s'est constitué comme tel, l'ethnicité "peut être utilisée pour toutes sortes d'intentions, tantôt comme un instrument politique déclaré, tantôt comme une simple stratégie défensive face à l'adversité"¹⁰². A la limite, l'ethnicité ne constituera rien d'autre que le processus et la stratégie par lesquels des symboles culturels sont utilisés à des fins politiques (BENNETT-75: 7).

Marquées par le champ politique, ces différentes études consultées dessinent à grands traits les axes dans lesquels s'articule aujourd'hui un certain discours sur l'ethnicité, qu'on s'est plu à qualifier de "nouvelle ethnicité" (BENNETT-75). Nouvelle d'une part, car elle constitue un "tournant vers de nouveaux champs théoriques et empiriques en anthropologie" (COHEN, R.-78: 380), d'autre part parce qu'elle est le reflet d'un phénomène inédit propre à la modernité.

3. Est-Ouest: pour une mise en perspective

Phénomène concomitant de la modernité, l'ethnicité est "à l'Ouest" investie dans des groupes qui s'opposent politiquement, socialement, culturellement dans des sociétés modernes pluralistes et pluriculturelles. Ingrédient des processus sociaux, épiphénomène, elle est avant tout situationnelle, relative, flexible. A travers une approche qui prend en compte le système symbolique dans lequel les acteurs évoluent, les contingences externes, les facteurs exogènes, on vise à montrer que l'ethnicité est toujours le signe d'autre chose, le signe d'une revendication, le masque de conflits d'ordre social, politique et économique.

¹⁰⁰ Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie, 1991, article: ethnies minoritaires, p. 245.

¹⁰¹ Dictionary of race and ethnic relations, 1984, article: ethnicity, p. 106.

¹⁰² Art. cit., p. 106.

"A l'Est" (à travers le discours sur l'ethnos), le point de départ est moins la question de l'ethnicité et de ses causes extra-ethniques que celle de l'entité ethnique – *l'ethnos* – considérée comme substance réelle faite de positivité et source première de détermination. Loin d'être le reflet d'une réalité qui lui préexiste, l'ethnicité n'est l'expression que d'elle-même et constitue en tant que telle un principe ontologique de causalité.

Bien que celle-ci ne soit ni réellement éternelle ni purement génétique¹⁰³, elle traduit une représentation naturaliste des entités ethniques comme autant de totalités incommensurables qui s'auto-reproduisent et se transmettent de génération en génération.

Tout nous sépare dès lors du discours occidental. Loin d'être cette identité présumée d'un groupe dans le cadre de processus politiques, économiques ou idéologique, l'ethnicité est identifiable objectivement dans des groupes spécifiques dotés de caractéristiques ethniques.

Le concept d'ethnos est totalement déconnecté des notions de frontière ethnique, d'ascription, de stratégie ethnique, de groupe minoritaire, de groupe de mobilisation, de stratification ethnique, et plus fondamentalement des notions wébériennes de pouvoir, de légitimation, d'autorité. Derrière cette omission, s'exprime la volonté de spécifier l'entité ethnique à travers ses critères internes plutôt que la relation dont elle est l'un des termes. Il suffit de songer aux multiples écrits de Bromlej qui s'adonnent tous à de longues tentatives de définition des composantes internes de l'ethnos.

Certes Bromlej prend soin de relier l'ethnos à son environnement socio-économique à travers la catégorie d'"organisme ethno-social". Cependant au-delà de ce qui semble être une allégeance à la pensée marxiste, le discours sur l'ethnos instaure bien un primat ontologique de l'entité ethnique sur la structure sociale et oblitère toute réflexion véritable sur les relations dynamiques que celles-ci entretiennent (peuvent entretenir). La question de la stratification, du rapport entre la catégorie marxiste de classe et celle de l'ethnicité aurait pu être explorée, de même que la question fondamentale des enjeux politiques de l'ethnicité aujourd'hui. Mais enclin à penser dans un modèle essentialiste, le discours sur l'ethnos s'est davantage concentré sur la cohésion interne du "système ethnique", rabattu sur sa dimension unificatrice, une et homogène. Il y a comme une "fascination pour les articulations internes à l'intérieur des frontières d'un ethnos" qui contraste avec "la tendance occidentale à se concentrer sur les pourtours des frontières" (DRAGADZE-90: 208). Or nous avons en mémoire les propos de Barth: c'est la "frontière ethnique qui définit le groupe, non son contenu culturel" (BARTH-69: 15).

Cette différence traverse de part en part les deux discours et s'exprime avec éloquence dans une certaine compréhension de l'auto-conscience. Si celle-ci dépend avec Barth d'une codification sociale constamment renouvelée des

¹⁰³ Chez Bromlej du moins. C'est bien moins évident dans le discours de Sirokogorov et de Gumilev.

différences culturelles ou si elle est perçue par une pensée marquée par le champ politique comme le réveil d'une conscience en réaction à une situation sociale ou politique, elle relève dans le discours sur l'ethnos d'un autre ordre de réalité. L'auto-conscience ethnique (*etniceskoe samosoznanije*) participe plus profondément d'une expérience intime et intérieure: cette expérience fondamentale et existentielle qui provient des tréfonds de l'âme et qui lie à travers des générations des hommes qui "se sentent" Russes et en tant que tels différents des Français. La réflexion de Bromlej sur le "caractère ethnique" en est une bonne illustration. Nous avons également en mémoire les propos de Gumilev sur ce "sentiment" inné et universel de l'identité ethnique comme fondateur de la réalité de l'ethnos.

La francité et la russité sont autant de réalités dont la science des ethnos se doit de saisir la nature intrinsèque. Dès lors qu'il existe une francité, une russité, il n'est point question de considérer l'ethnicité dans son incidence et sa contingence. Celle-ci est consubstantielle à la condition humaine.

Cette idée s'inscrit tout à fait en faux contre le discours occidental qui considère l'ethnicité dans sa contingence, comme phénomène concomitant de la modernité. Dans son ouvrage intitulé Nations et nationalisme, Gellner avance:

(...) le principe nationaliste¹⁰⁴, en tant que tel, a des racines enfouies très profondément dans notre condition commune contemporaine. (GELLNER-83: 87)

Le nationalisme, ce "principe politique qui affirme que l'unité politique et nationale doivent être congruentes" (ibid.: 11) est un phénomène tout à fait propre au capitalisme. Avec l'accroissement de la centralisation politique, la spécialisation des savoir-faire, la formation prolongée, la planification économique et les nécessités pour les groupes locaux d'influencer les preneurs de décision centraux, Gellner montre comment se crée le besoin d'une culture commune et d'une langue à l'intérieur des frontières de l'Etat moderne.

Dans le même ordre d'idées, Bourdieu relève la "partition indéfinie des nations" (BOURDIEU-80: 71). En assimilant le différent, l'unification du marché n'a fait que renforcer les particularismes:

(...) le séparatisme apparaît bien comme le seul moyen réaliste de combattre ou d'annuler les effets de domination qui sont impliqués, inévitablement, dans l'unification du marché des biens culturels et symboliques, dès qu'une catégorie de producteurs est en mesure d'imposer ses propres normes de perception et d'appréciation. (ibid.: 70)

L'idée prévaut que dans les sociétés précapitalistes et préétatiques, le problème du nationalisme ou de l'ethnicité n'émerge nulle part.

¹⁰⁴ Considéré par l'auteur comme synonyme d'ethnicité (GELLNER-88).

Certes Bromlej relève lui aussi ce fait important que la convergence des structures sociales s'accompagne dans la modernité d'un renforcement de la conscience ethnique (BROMLEJ-73: 75).¹⁰⁵

Gellner a raison (GELLNER-88) de saluer cette "analyse", mais trop enclin peut-être à voir dans l'œuvre de ses consorts soviétiques les traces de sa propre analyse, il conclut un peu hâtivement à l'"extraordinaire convergence" (ibid.: 134) des études de Bromlej sur l'ethnicité dans les sociétés industrielles avec les études effectuées à l'Ouest. Or ce qui a été dit précédemment nous interdit de suivre Gellner et d'affirmer avec lui que "la préoccupation propre de l'ethnographie (*ètnografija*) (...) est la nouvelle diversité culturo-ethnique" (ibid.: 135).

Rejetant le grand partage, la coupure historique, selon laquelle le problème national commence avec le capitalisme ou l'état moderne, le discours de Bromlej fait de l'ethnicité un phénomène consubstantiel à la condition de l'homme. Bromlej ne parle pas du tout de l'apparition nouvelle du phénomène de l'ethnicité, mais il évoque seulement un "déplacement de la spécificité ethnique" dans les sociétés modernes. La révolution scientifique et technique et la mise en place d'une production de masse ont en effet entraîné la "standardisation et l'uniformisation de la culture matérielle" (autrefois grande source de différenciation ethnique) (BROMLEJ-73: 75), contraignant la spécificité ethnique à se déplacer du registre de la culture au pan de la conscience ethnique. Ainsi s'il est question de "nouvelle ethnicité", c'est moins de l'émergence d'un phénomène inédit que d'un phénomène nouveau dans ses manifestations: la francité, la russité restent autant de réalités substantielles.

On retrouve cette conception stricte et quasi intemporelle de l'ethnicité dans la notion de la langue courante de la *natsional'nost'*, jugée par Bromlej synonyme d'"ethnos" (BROMLEJ-72a: 86). La *natsional'nost'*, généralement traduite par nationalité¹⁰⁶ est cette ligne introduite dans le passeport dès les années trente "dans la pratique des recensements de population et autres formes de dénombrement de la population pour désigner l'appartenance de tel ou tel citoyen à une communauté ethnique déterminée" (BROMLEJ-82a: 14): une ligne qui ne peut être vide, une réponse sans équivoque à la question du *qui?*. Loin de renvoyer à la notion de citoyenneté (à laquelle le russe réserve un terme propre: *grazdanstvo*), la *natsional'nost'* est une "caractéristique spécifique (avec l'âge et la couleur des yeux) qui figure en tête de l'inventaire des

¹⁰⁵ A ce titre, nous relèverons que cette idée s'inscrit tout à fait en faux avec le pan idéologique de la théorie de l'ethnos qui, nous nous en souvenons, exaltait l'avènement du peuple soviétique et la dissolution des disparités ethniques.

¹⁰⁶ Cette traduction est sujette à discussions. En effet, le terme français ou anglais *nationalité* (*nationality*) renvoie à la notion d'appartenance civique, de citoyenneté à l'intérieur d'un Etat et non à cette identité ethnique que lui attribue le sens russe. L'absence en français ou en anglais d'un espace linguistique propre à restituer ce sens spécifique russe soulève un problème d'intérêt épistémologique et pose en même temps le problème important des malentendus occasionnés par différents emplois terminologiques. Car derrière différents usages des mots se profilent différentes visions du monde.

caractéristiques humaines de base, tant dans le langage courant que dans les papiers d'identité que chacun porte sur soi" (SHANIN-89: 410).

Elle constitue cette identité de base, cette identité à laquelle on ne peut se soustraire, car, quoique l'on fasse, on appartient toujours à un peuple: compréhension qui traduit un rapport au monde qui se définit dans les limites d'un ethnos donné, où toute réalité serait donc ethnique. Nous sommes loin du discours de Gellner et de sa critique du présupposé essentialiste qu'un "homme doit avoir une nationalité comme il doit avoir un nez et deux oreilles" (GELLNER-83: 18).

Par l'introduction de la catégorie d'*ethnophore*, Bromlej laisse même entrevoir une compréhension qui instaure comme un primat ontologique de l'entité ethnique sur l'homme lui-même. "Dans la mesure où la limite de divisibilité de l'ethnos (...) s'avère être l'homme individuel", celui-ci portera le nom d'*ethnophore*¹⁰⁷ et constituera l'unité de base ou la cellule la plus fondamentale de l'"unité micro-ethnique" (BROMLEJ-82b: 12).

Que dire de cet *homme-ethnophore*? Tout semble le distinguer de *l'anthropos occidental*. Réduit à lui-même, il n'est en définitive qu'une entité abstraite, qui a besoin pour exister de s'incarner dans une enveloppe ethnique. En insistant sur le caractère "contraignant" du peuple, la *natsional'nost'* et avec elle le discours sur l'ethnos instaurent un déterminisme ethnique où le moi se réduit à être un précipité culturel.

Les mots

Dans notre parcours, nous avons relevé les oppositions paradigmatiques qui traversent deux discours. Ceci doit nous rendre attentif au problème des termes utilisés, véritable constellation sémantique aux enjeux épistémologiques et philosophiques. La question de la terminologie est d'une grande importance et exige qu'on lui accorde une attention particulière.

Derrière des mêmes termes se cachent des perceptions fondamentalement différentes. Aucun dialogue Est-Ouest n'est possible tant qu'il ne règne pas de consensus sur le sens des termes employés. Les mots ont ce statut particulier de construire des réalités qui s'ignorent ensuite comme l'effet d'une production et apparaissent sous le nouveau jour d'objets "naturels". Confronter différents usages terminologiques est une manière de "dénaturaliser" les mots en leur rendant leur statut de discours, c'est-à-dire en les envisageant comme des pratiques discursives qui obéissent à des règles et à des relations déterminées. On ne peut se contenter de parler de la "nationalité" d'un Russe ou d'un Français et croire que l'on a tout dit. Compare-t-on des réalités comparables? Ce qui a été dit précédemment permet d'en douter. Comment de même s'entretenir

¹⁰⁷ Ethnophore vient du grec *foros*: portant. Désigne littéralement l'homme comme "porteur des propriétés ethniques" (BROMLEJ-82b: 12).

du "problème ethnique" si l'on ne s'est pas préalablement mis d'accord sur la question de savoir s'il existe des groupes humains objectifs pouvant être exclusivement définis comme ethniques?

Cette différence d'"approche du problème" transparait également dans l'usage de termes particuliers et spécifiques qui traversent les deux discours. Les différences dans les termes ne sont pas neutres. Elles mettent au jour des sensibilités différentes qui s'expriment dans une démarche et une approche spécifique. Evoque-t-on la même réalité quand on analyse l'"interaction entre cultures nationales" en termes d'intégration ethnique, d'"ethnodissolution" ou quand on considère celle-ci davantage en termes de "relation entre culture dominante et dominée"? (CUISENIER-90)

Les différences dans la terminologie pointent le doigt sur ce fait important: on ne traite pas le réel, les données empiriques avec les mêmes instruments d'intelligibilité lorsque l'on analyse par exemple, à travers le prisme de l'ethnos, les mouvements nationaux modernes comme la "manifestation d'essences ethniques particulières"; ou, dans une perspective occidentale, comme des "conflits à enjeux multiples qui poursuivent des fins "autres que l'affirmation de leur propre ethnicité (ibid.). Ce n'est pas la même chose de parler d'"ethnogenèse" ou d'"affirmation d'identité par refus d'hégémonie".

4. Deux discours, deux héritages?

Côté français, je suis homme par nature et français par accident.¹⁰⁸

Côté allemand (*et russe*)¹⁰⁹(...) je suis un homme grâce à ma qualité d'allemand (*de russe*).¹¹⁰

En confrontant deux registres conceptuels différents, on confronte deux visions, deux approches différentes. Mais d'où viennent ces divergences? Si les mots sont toujours l'effet d'une construction, seraient-ils sous-tendus par une histoire?

Cette interrogation est dictée par la certitude que les disparités dans la compréhension et la conceptualisation de l'ethnicité à l'Est et à l'Ouest sont autre chose que le fruit d'une coïncidence. Ces différences conceptuelles, épistémologiques voire philosophiques vont également au-delà d'une

¹⁰⁸ MONTESQUIEU, C., 1949: *Oeuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 980, cité dans GOSSELIN-88: 199.

¹⁰⁹ Ajouté par nous.

¹¹⁰ DUMONT-83: 130.

divergence formelle de théorie, mais elles plongent leur racine dans deux traditions de pensée singulières.

Un regard sur le passé de l'ethnographie russe a révélé combien la théorie de l'ethnos des années soixante-dix s'inscrit dans un discours plus général sur l'ethnos, emblématique d'une certaine représentation du peuple comme objet de l'ethnographie. Cette "approche emblématique" est-elle l'apanage exclusif de l'ethnographie?

La distinction paradigmatique entre la *natsional'nost'* et la *grazdanstvo* semble indiquer qu'il y a quelque chose comme un consensus général autour de la dialectique du sens ethnique du peuple et de sa contrepartie politique qui dépasse le cadre des préoccupations proprement ethnographiques.

Si l'on se tourne de surcroît au début du siècle vers les discussions politiques qui ont agité le mouvement révolutionnaire, on trouve également les germes de cette opposition paradigmatique entre deux discours. C'est en effet le moment où s'affrontent marxistes occidentaux et austro-hongrois sur la question nationale (SHANIN-89). De Kautsky à Bauer, ce débat culmine dans l'opposition entre deux principes: le principe occidental universaliste de l'appartenance de classe comme principe définitoire de la nation (principe de l'internationalisme du prolétariat) et le principe austro-marxiste de l'autonomie nationale, de la permanence de la nation, de la primauté ontologique de l'entité ethnique et de son irréductibilité à une entité sociale et politique: "les marxistes occidentaux demeurent obstinément attachés à la seule notion de lutte des classes; les marxistes orientaux découvrent chez eux, chaque jour davantage, le poids et les potentialités de la lutte nationale".¹¹¹

Or des discussions du mouvement révolutionnaire, des travaux de Sirokogorov, à la théorie de l'ethnos de Bromlej en passant par la définition dogmatique et substantialiste de Staline de la nation, à travers un siècle d'histoire, il y a comme une situation de *déjà vu*. Certes les conditions géopolitiques et historiques de production du discours ont changé, cependant le postulat d'une réalité sociale et d'une causalité définie et engendrée par l'ethnicité (*natsional'nost'*) subsiste à la manière d'un invariant, (de même que le rejet de la coupure historique selon laquelle le nationalisme ou l'ethnicité commence avec le capitalisme ou l'Etat moderne.

Gumilev ira même jusqu'à avancer qu'"il n'y a pas d'homme sur terre qui n'existe en dehors d'un ethnos" (GUMILEV-67a: 4), car "l'ethnos est la forme spécifique d'existence de l'Homo sapiens et l'ethnogenèse la variante locale de l'évolution de l'espèce" (ibid.: 7). Relevant que la propension des hommes à se définir dans les termes d'un ethnos est universelle, il rajoutera que celle-ci "est le reflet d'une certaine réalité physique ou biologique" (ibid.: 5).

¹¹¹ CARRERE D'ENCAUSSE, H., 1987: Le grand défi: Bolcheviks et Nations 1917-1930, Paris, Flammarion, p. 20.

Si l'on s'interroge sur les sources d'une telle représentation, on est immanquablement amené à se tourner vers la pensée allemande, auquel l'ethnos doit, nous l'avons déjà relevé, une large part de son succès. L'influence de la pensée allemande et des conceptions héritées du romantisme allemand fut en effet prépondérante dès la naissance de l'ethnographie russe:

L'ethnographie prit son essor en Russie (...) sur une base similaire à la science allemande et scandinave, plus liée au niveau conceptuel avec l'idéalisme allemand qu'avec le rationalisme français. (PLOTKIN-85: 266).

Bromlej évoque à maintes reprises la parenté entre l'*ètnografija* et la *Volkskunde*: "C'est un même intérêt pour le peuple qui lie les deux traditions" (BROMLEJ-85: 18). La parenté entre les deux pensées repose sur une compréhension commune du peuple comme entité ethnique substantielle et stable qui tire plus profondément ses origines de la notion herdérienne du Volk. A l'origine du courant majeur du romantisme en Allemagne,¹¹² le Volk herdérien a "profondément influencé (...) les peuples de langue slave de l'Europe du Centre et de l'Est" (DUMONT-83: 122). Le discours sur l'ethnos en est, semble-t-il, la meilleure illustration.

Par bien des aspects en effet, l'ethnos évoque la réalité du Volk herdérien, cette communauté éternelle de langue et de culture. L'homme chez Herder, à l'instar de *l'ethnophore*, au lieu d'un individu abstrait, représentant de l'espèce humaine, porteur de raison "est ce qu'il est, dans tous ses modes d'être, de penser et d'agir, en vertu de son appartenance à une communauté culturelle déterminée" (ibid.: 118).

Cette compréhension du Volk de Herder fut à la source de ce que l'on appelle une "théorie ethnique" de la nation par opposition à la théorie politique dite "élective", d'ascendance française où la nation repose sur un consensus, le "plébiscite de tous les jours de Renan" (ibid.: 119-120). Fidèle aux valeurs universalistes des Lumières, Renan fonde sa définition de la nation dans la libre volonté, car la nation se résume "par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimer de continuer la vie commune".¹¹³

Or derrière cette opposition se profilent deux manières antagonistes de définir le peuple-nation: soit le peuple est considéré comme une essence substantielle et stable, soit il est principalement une construction politique et sociale, à laquelle aucune réalité empirique et objective ne préexiste. Opposition paradigmatique dont les discours sur l'ethnicité aujourd'hui à l'Est et à l'Ouest restent, semble-t-il, fondamentalement tributaires. Mesurant les enjeux de cette opposition paradigmatique, Bromlej affirme en effet de la nation comme entité politique:

¹¹² La théorie dite ethnique de la nation a été reprise par Fichte dans l'idéalisme allemand. Pour Fichte, l'histoire est l'avènement de la communauté au stade de sujet qu'est l'Etat-nation.

¹¹³ RENAN, E, 1947-1961: "Qu'est-ce qu'une nation?", *Oeuvres complètes*, t. 1 (10 vol.), Calman-Lévy, p. 904.

Pareille signification étatique du mot nation a prévalu en France et par la suite en Angleterre. En allemand et en russe, comme dans la plupart des langues des autres peuples de l'Europe de l'Est, c'est la signification originare ethnique¹¹⁴ du mot qui prévaut. (BROMLEJ-89b: 5)

Manière sans équivoque d'exprimer son attachement à la tradition idéologique allemande, dont le discours sur l'ethnos se situe dans le droit prolongement.

Puisant sa source dans l'idéologie jacobine, la théorie politique affirme au contraire que la nation est d'abord une construction politique et non une communauté culturelle. De la sorte, elle proclame l'antériorité de l'Etat sur la nation. Dans la lignée de Renan, Gellner reformulera la question de façon plus radicale: c'est le nationalisme, cette "théorie de la légitimité politique qui exige que les frontières ethniques coïncident avec les limites politiques" (GELLNER-83: 12) qui "créé les nations et non pas le contraire" (ibid.: 86). La formation et la reproduction des frontières nationales n'est pas un processus naturel et irréversible, mais le résultat de l'action humaine dans des circonstances historiques particulières. Car "avoir une nation n'est pas un attribut naturel de l'humanité, mais en est venu à apparaître tel maintenant (ibid.: 18)".

Cette compréhension substitue à la pensée déterministe et holiste du discours sur l'ethnos une démarche "compréhensive" qui vise à saisir l'incidence et la singularité d'un phénomène à travers un ensemble de facteurs exogènes ou à travers le système de sens et de valeur dans lequel l'individu évolue. Le nationalisme ou l'ethnicité est moins appréhendé dans sa logique interne comme principe contraignant de causalité que par un recours "herméneutique" à la spécificité historique et symbolique (GELNNER-90: 149). Cette approche doit beaucoup à Weber qui, dans le prolongement de l'idéologie universaliste des Lumières, disait déjà du "groupe ethnique" en 1922:

Nous appellerons groupes "ethniques" (...) ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine (...) de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation (...). La vie en commun "ethnique" (...) n'est en soi qu'une vie "en commun" (à laquelle on croit) et non une "communauté" comme le parentage à l'essence duquel appartient une activité communautaire réelle. (WEBER-71: 416)¹¹⁵

Le "groupe ethnique" est moins une collectivité réelle qu'une entité imaginaire pour (se) représenter son identité collective. L'ethnicité est cette identité présumée d'un groupe dans le cadre de processus politiques, économiques et sociaux, ou elle est encore, selon les mots de Barth, une

¹¹⁴ Et Bromlej de conforter la supériorité indiscutable du sens ethnique de la nation par un recours à l'étymologie: dérivée du mot latin "nasci" (naître), la nation doit à dès ses origines renvoyé à un sens natal et substantiel que seule une définition ethnique peut restituer. Dans cette logique, la signification politique (d'origine française) serait proprement impropre (artificielle), puisqu'elle déformerait un sens supposé originel donc "naturel".

¹¹⁵ WEBER, M., 1971: *Economie et société*, Paris, Plon, t. 1.

"catégorie d'ascription"; mais elle n'est en tout cas pas cette essence substantielle et contraignante qui apparaît dans le discours sur l'ethnos.

Il appert ainsi que les différences Est-Ouest dans les débats sur l'ethnicité s'inscrivent dans une problématique qui dépasse l'histoire récente de l'émergence de ces discours. Grossièrement ces derniers sont sous-tendus par deux traditions idéologiques distinctes qui puisent respectivement leur source dans le XIXe siècle romantique allemand et dans l'idéologie jacobine de la Révolution française¹¹⁶: deux manières antagonistes de concevoir le peuple qui sont à l'origine de deux discours sur l'ethnicité fondamentalement différents.

¹¹⁶ Cette opposition se ramène à un niveau plus fondamental à la distinction individualisme/holisme. L'idéologie (au sens de Dumont) allemande est holiste dans la sens où elle valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain. Par contraste, est individualiste une idéologie (l'idéologie française) qui valorise et part de l'individu et néglige ou subordonne la totalité sociale.

Conclusion: quand l'ethno-graphie devient ethno-logie

Arrivée au terme d'une vaste et sinueuse exploration du discours sur l'ethnos, nous devrions avoir apporté un éclairage nouveau à notre question initiale de la spécificité de *l'ètnografija* en termes de ce qui est pré-donné.

En cherchant à pénétrer l'histoire des idées qui sous-tend le discours sur l'ethnos, nous avons été amenée à considérer ce dernier dans le prolongement d'une conception héritée du romantisme allemand, dont l'influence fut longtemps prépondérante en Russie. En saisissant que le paradigme de l'ethnos se situe dans la continuité d'une tradition idéologique, nous comprenons mieux pourquoi et comment sa réalité a pu être considérée comme assurée et acquise au sein de *l'ètnografija*, et pourquoi *il y avait peu de chance* qu'elle acquît par exemple la même légitimité pour un ethnologue français.

Faut-il conclure à l'irréductibilité de *l'ètnografija* et de l'ethnologie (anthropologie) occidentale? Sont-elles vouées à suivre des voies divergentes, qui sont le reflet d'une histoire et d'une tradition singulière? L'ethnicité à l'Est est-elle destinée à s'inscrire dans le prolongement d'une pensée romantique, à articuler sa réflexion autour du paradigme ethnique du peuple?

Un regard sur l'ethnographie russe des années quatre-vingt-dix devrait permettre de nuancer et d'affiner des conclusions par trop enclines à des "synthèses continuistes". Car dire que les traditions idéologiques conditionnent ne revient pas à en faire un instrument de déterminisme social.

Preuve en sont les discussions qui ont vu le jour à l'intérieur de *l'ètnografija* dès le milieu des années quatre-vingt avec la publication dans la très officielle revue *Sovetskaja ètnografija* d'un article critique sans précédent intitulé "L'ethnographie soviétique a besoin d'une perestroïka",¹¹⁷ dans lequel l'auteur invite ses collègues à une remise en question de la discipline. Cette critique s'étend les années suivantes à la dénonciation de l'activité idéologique de l'ethnographie, cette "science mensongère" (TISKOV-89b: 5) de la question nationale (ethnique), que le nouveau directeur de l'Institut d'ethnographie, Tiskov, jugera "comparable au lyssenkisme en biologie" (ibid.). Dans ce climat de dénonciation, de remise en question et de "désir de transparence" (TISKOV-89a), Bromlej annonce, lors d'un colloque à Londres en mars-avril 1989, qu'il se retire de l'Institut, après en avoir assuré la direction pendant près de 23 ans. Il est remplacé par Tiskov¹¹⁸ qui, lors de cette même conférence, fait une

¹¹⁷ Cf. KRJUKOV-88.

¹¹⁸ Né en 1941 à Moscou, Tiskov a suivi ses études à l'Université d'Etat de Moscou et les a poursuivies à l'Institut pédagogique de Moscou. Après avoir travaillé plusieurs années à l'Institut d'histoire générale de l'URSS de l'Académie des Sciences, il devenu en 1976 secrétaire général de la division d'histoire de l'Académie. Vivement intéressé à l'histoire et à la culture

communication dans laquelle il énonce ce que doivent être les nouveaux principes de l'ethnographie. Prônant la "transparence", il formule un "code éthique" de la profession d'ethnographie, qui vise ces intellectuels qui se muent en "conseillers politiques".¹¹⁹

Néanmoins c'est moins son réquisitoire contre la subordination de l'ethnographie au politique qui doit retenir ici notre attention que la révision qu'il propose de la catégorie d'ethnicité. Sa réflexion est intéressante d'un double point de vue. D'une part parce qu'elle semble constituer l'amorce d'une rupture avec la tradition russe de l'ethnos qui mènera l'ethnographie jusqu'aux portes de l'ethnologie (*ètnologija*).¹²⁰ D'autre part, parce qu'elle révèle de façon éclairante combien la valeur de l'opposition paradigmatique précédemment soulignée et sciemment accentuée entre le sens ethnique du peuple et son pendant politique excède une fonction exclusivement heuristique.

Force est de constater avec Tiskov qu'une réflexion sur l'ethnicité reste d'une certaine manière irrémédiablement tributaire de cette opposition paradigmatique. La question fondamentale reste de savoir s'il faut traiter les mouvements nationaux comme la manifestation d'essence ethniques particulières; ou s'il ne convient pas au contraire d'analyser le cours des événements comme des conflits à enjeux multiples, menés par des acteurs multiples qui poursuivent des fins elles-aussi multiples. Existe-t-il des groupes identifiables objectivement dotés de spécificités ethniques ou l'ethnicité n'est-elle que l'identité présumée d'un groupe dans le cadre de processus politiques, économiques et sociaux? Voilà l'interrogation soulevée par le nouveau directeur.

Ce n'est pas une coïncidence si la révision proposée par Tiskov s'articule précisément autour du paradigme de la nation stalinienne (romantique) et de sa contrepartie politique. Préconisant le "rejet de la notion de la nation dans sa signification ethnique" au profit d'une définition politique inspirée de Renan, "c'est à dire comme une ensemble de citoyens (*grazdanin*) d'un même état" (TISKOV-89a: 77), Tiskov avance:

Il est impossible de définir avec précision la nation comme un type de groupement humain, de communauté ethnique d'existence objective. La nation est l'expression des destins d'une communauté et des intérêts des membres de la société. (TISKOV-89b: 10)

Le nationalisme et l'identité nationale sont des constructions imaginaires qui ont émergé dans une période historique déterminée et qui ont changé à travers le temps mais qui ont acquis une profonde légitimité émotionnelle. Une nation n'est pas en soi un type de communauté ethnique mais une manière pour le

nord-américaine, il a été chef et député général aux études ethniques américaines, avant d'être nommé à la direction l'Institut d'ethnographie de l'Académie des Sciences en 1989.

¹¹⁹ Il se garde par contre de souligner sa double fonction comme directeur de l'Institut et comme Ministre aux Affaires nationales.

¹²⁰ En effet dès 1991, sur le vœu de Tiskov et de ses collaborateurs, *l'ètnografija* est rebaptisée en *ètnologija* et l'Institut d'ethnographie devient l'"Institut d'ethnologie et d'anthropologie".

groupe de se définir en tant que tel; c'est, selon les mots d'Ernest Renan, "un plébiscite permanent". (TISKOV-92b: 381)

La nation perd sa qualité d'entité substantielle, ontologiquement première. Cette révision de la définition stalinienne (romantique) de la nation va de pair avec une révision de la catégorie de l'ethnos. Cette révision est d'abord perceptible au niveau terminologique par l'emploi récurrent et nouveau du terme d'"ethnicité" (*etnicnost'*, non usité chez Bromlej) qui se substitue à la catégorie fermée et réifiante de l'"ethnos".

La notion d'"ethnicité" a cet avantage ontologique que la réalité qu'elle désigne est moins l'effet d'une découpe nette d'un discontinu à l'intérieur du continuum de la réalité qu'un "phénomène" (*projavlenije*) mouvant et complexe, dont l'élucidation exige la mise au jour de soubassements politiques et sociaux. Prônant la nécessité d'une analyse des facteurs (politiques, économiques, sociaux) liés au "réveil de l'ethnicité", Tiskov engage à une approche où l'ethnicité cesse d'être une "variable indépendante", "une cause première", "un objet naturel" (TISKOV-92b: 380).

En dénonçant le "mythe de l'absolue réalité objective des communautés ethniques" (TISKOV-89b: 8), l'auteur préconise une remise en question fondamentale de l'ethnographie "restée fidèle à la sociologie positiviste du siècle précédent avec son interprétation primordialiste de l'élément ethnique" (TISKOV-92b: 380).

Tiskov fustige ce "fétichisme ethnique" des "positivistes romantiques" (TISKOV-92a: 8) qui persistent à penser le monde et la réalité à travers le prisme de l'ethnos" dans les termes de structures spatiales clairement définies, limitées" (TISKOV-92b: 380).

L'idée que la terre est aujourd'hui peuplée de races, de nations, ou pour utiliser un terme plus archaïque, mais à la mode, d'*ethnos*, que chaque nation à la manière d'une hypostase jouit de sa propre langue, d'une psyché particulière et donc d'une culture distincte (...) tout cela est vide de sens.¹²¹

Cette remise en question s'accompagne d'une réflexion nouvelle sur les mécanismes de la production du savoir et d'une critique "des postulats hégélo-marxistes sur l'existence d'un reflet scientifique de la réalité objective" (TISKOV-92a: 7). La science n'est pas le reflet direct d'une réalité objective qui lui préexiste, car les communautés ethniques ne constituent pas "quelque chose de donné originairement mais de construit" (TISKOV-89a: 75):

(...) les "ethnos" comme les "formations socio-économiques" sont des constructions intellectuelles, sortes d'"idéaux-types" utilisés pour la systématisation d'une matière concrète, c'est à dire qu'ils existent

¹²¹ LEVIN, I., 1990: "Nuzen narodovedceskij likbez: Intervju s Isodorom Levinom" [Il faut une liquidation de l'analphabétisme en matière d'ethnographie: interview avec Isodor Levin], in G. Gusienov, D. Dragunski (eds), *Ozog rodnogo ocaga*, Moscou, Progrès, p. 242, cité dans TISKOV-92b: 379.

exclusivement dans l'esprit des historiens, des sociologues, des ethnographes. (TISKOV-92a: 7)

Et c'est l'histoire de ces créations (...) particulièrement cruciale pour la période soviétique qui doit être écrite. (TISKOV-92b: 381)

Affirmation lourde d'implications dans la logique de Bromlej puisqu'elle ne signifie rien de moins que la fin de l'ethnographie. Nous avons en effet en mémoire les propos de Bromlej qui avançait sans vergogne: "Tant qu'existent des ethnos, l'ethnographie est pourvue d'un champ d'étude": présupposé positiviste de transparence que Tiskov dénonce comme l'effet des sociétés totalitaires. Si l'ethnographie tirait sa justification de l'existence réelle des ethnos, que devient-elle si les ethnos se réduisent à n'être que de pures constructions intellectuelles, des abstractions opératoires? Devenirait-elle une ethno-logie?

Insistant sur la nécessité de développer une réflexion sur la "relation entre les mots, les concepts et les choses", car les "chercheurs peuvent créer leur sujet" (ibid.: 379), Tiskov ne fait rien d'autre qu'ouvrir la voie à une interrogation qui rétablit l'ordre de la représentation dans une compréhension qui privilégiait la connaissance de la réalité au détriment des instruments de connaissance de la réalité. L'idée que la représentation peut faire advenir dans la réalité ce qu'elle énonce surgit de manière nouvelle au sein du discours ethnographique.

Il est certain que ces propos ne marquent rien de moins que l'amorce d'un changement important dans le discours ethnographique et plus précisément dans le discours sur l'ethnos.

On est en droit cependant de se demander si ce "nouveau discours" résulte d'une véritable intention de rupture avec ce que nous convenons d'appeler une tradition intellectuelle? Ou s'il n'est pas davantage dicté par la volonté de dénoncer la charge idéologique dont fut investie la catégorie de l'ethnos dans une politique qui avait besoin d'une certaine définition du peuple pour rendre possible et pensable son activité? Ou pour formuler la question différemment: est-ce la représentation du peuple comme entité ethnique qui est en soi directement visée ou le fait qu'une telle compréhension ait pu servir les intérêts d'une classe politique dirigeante dans un régime totalitaire? La question mérite, nous le pensons, d'être soulevée.

S'il est difficile, dans le cadre du travail qui est le nôtre, d'apporter une réponse à cette question, il n'en demeure pas moins que la réflexion de Tiskov marque avec évidence une nouvelle étape dans l'histoire de la discipline. En menant l'ethno-graphie aux portes de l'ethno-logie (*ètnologija*), Tiskov jette un défi à la longue période soviétique en réhabilitant une discipline – l'ethnologie – cette "science bourgeoise" massivement condamnée depuis les années trente de ce siècle: "(...) sans doute, les scissions les plus radicales sont-elles les coupures effectuées par un travail de transformation théorique lorsqu'il "fonde

une science en la détachant de l'idéologie de son passé et en révélant ce passé comme idéologie."¹²²

Que la critique du paradigme de l'ethnos ait eu pour seule ambition de révéler le passé de l'ethnographie comme idéologie ou qu'elle ait davantage participé d'un changement dans les représentations du peuple comme entité ethnique au sens romantique du terme, c'est là une question qui mériterait d'être explorée dans de nouvelles perspectives de travail, à travers un regard sur la "nouvelle" *ètnologija* russe.

¹²² ALTHUSSER, L., 1966: Pour Marx, Paris, Maspero, p. 168, cité dans FOUCAULT-69: 12.

BIBLIOGRAPHIE

Sources:

Ouvrages:

BROMLEJ, Ju. V., 1973: Etnos i ètnografija [Ethnos et ethnographie], Moscou, Nauka.

BROMLEJ, Ju. V., (collab.), 1982a: Processus ethniques en URSS, Moscou, Progrès.

Articles:

ARTEMOVA, O. Ju., 1989: "Mezdunarodnyj kollokvium – Sovetskaja antropologija i tradicionnye obscestva – v Parize" [Colloque international – Anthropologie soviétique et sociétés traditionnelles – à Paris], Sovetskaja ètnografija, n° 6, p. 133-141.

BROMLEJ, Ju. V., O. I. SKARATAN, 1969a : "O sootnosenii istorii, ètnografii i sociologii" [A propos du rapport entre l'histoire, l'ethnographie et la sociologie], Sovetskaja ètnografija, n° 3, p. 3-19.

BROMLEJ, Ju. V., 1969b: "Etnos i èndogamija" [Ethnos et endogamie], Sovetskaja ètnografija, n° 6, p. 84-91 (discussion de l'article dans Sovetskaja ètnografija: 1970, n° 6, p. 85-103).

BROMLEJ, Ju. V., 1971: "Ethnos and the ethnosocial organism", Ethnologia Slavica, n° 3, p. 47-57.

BROMLEJ, Ju. V., 1972a: "Esce paz o sootnosenii etniceskoj i ekonomiceskoj obscnostej" [Une fois de plus sur le rapport entre la communauté ethnique et la communauté économique], Sovetskaja ètnografija, n° 3, p. 86-89.

BROMLEJ, Ju. V., 1972b: "Opyt tipologizacii etniceskix obscnostej" [Essai de typologie des communautés ethniques], Sovetskaja ètnografija, n° 5, p. 61-81.

BROMLEJ, Ju. V., 1974a: "Etnografija v Akademii Nauk SSSR v poslevoennye gody" [L'ethnographie à l'Académie des Sciences de l'URSS dans les années après-guerre], Sovetskaja ètnografija, n°4, p. 20-41.

BROMLEJ, Ju. V., 1974b: "Etnografija na sovremennom ètape" [L'ethnographie aujourd'hui], Kommunist, n° 6, p. 62-73.

BROMLEJ, Ju. V., 1974c: "Ethnographical Studies in the USSR, 1965-1969", in Ju. V. BROMLEJ (ed.), Soviet Ethnology and Anthropology Today, La Haye, Mouton, p. 15-30.

BROMLEJ, Ju. V., 1974d: "The Term Ethnos and its Definition" in Ju. V., BROMLEJ, (ed.), Soviet Ethnology and Anthropology Today, La Haye, Mouton, p. 55-72.

BROMLEJ, Ju. V., 1977: "K voprosu ob osobennostijax ètnograficeskogo izucenija sovremennosti" [Sur la question des particularités de l'étude ethnographique de la modernité], Sovetskaja ètnografija, n° 1, p. 3-18.

BROMLEJ, Ju. V., S. A. ARUTIUNOV, 1978a: "Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies", in R. E. HOLLOMAN & S. A. ARUTIUNOV (eds.), Perspectives on Ethnicity, La Haye, Mouton, p. 11-13.

BROMLEJ, Ju., V., 1978b: "On the typology of ethnic communities", in R. E. HOLLOMAN & S. A. ARUTIUNOV (eds.), Perspectives on Ethnicity, La Haye, Mouton, p. 15-21.

BROMLEJ, Ju. V., 1980: "The Object and the Subject-Matter of Ethnography", in E. GELLNER (ed.), Soviet and Western Anthropology, Londres, Duckworth, p. 151-160.

BROMLEJ, Ju. V., 1982b: "Osnovnye vidy istoriko-kul'turnyx obscnostej i tendencii ix dinamiki" [Aspects fondamentaux des communautés historico-culturelles et tendances de leur dynamisme], Sovetskaja ètnografija, n° 2, p. 10-23.

BROMLEJ, Ju. V., 1985: "Anthropologie socio-culturelle et ethnographie: interrogations sur leur objet", in Ethnologie occidentale: essais critiques sur l'idéologie (sous la dir. de Ju. V. Bromlej, I. Grigulevic et S. Kozlov), Progrès, p. 10-22.

BROMLEJ, Ju. V., 1986: "Etnografija i vzaimoponimanie narodov" [L'ethnographie et la compréhension mutuelle des peuples], Sovetskaja ètnografija, n° 1, p. 3-12.

BROMLEJ, Ju. V., 1987: "Etnografija: mesto v sisteme nauk, skoly, metody" [L'ethnographie: sa place dans le système des sciences, écoles, méthodes], Sovetskaja ètnografija, n° 3, p. 45-60.

BROMLEJ, Ju. V., V., KOZLOV, 1989a: "The Theory of Ethnos and Ethnic Processes in Soviet Social Science", Comparative Studies in Society and history, vol. 31, p. 425-438.

BROMLEJ, Ju. V., 1989b: "K razrabotke ponjatijno-terminologiceskix aspektov nacional'noj problematiki" [A propos de l'élaboration des concepts

terminologiques de la problématique nationale], Sovetskaja ètnografija, n° 6, p. 3-19.

BROMLEJ, Ju. V., 1990: "Développement spontané et stimulé des sociétés traditionnelles à la lumière de la théorie des formations socio-économiques", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 195-201.

CEBOKSAROV, N. N., 1967: "Problemy tipologii etniceskix obscnostej v trudax sovetskix ucenyx" [Problèmes de typologie des communautés ethniques dans les travaux des chercheurs soviétiques], Sovetskaja ètnografija, n° 4, p. 94-109.

CEBOKSAROV, N. N., A. I. PERSIC, 1976: "50 let zurnala *Sovetskaja ètnografija*" [50 ans du journal *Sovetskaja ètnografija*], Sovetskaja ètnografija, n° 4, p. 3-26.

GUMILEV, L. N., 1967a: "O termine ètnos" [A propos du terme ethnos], Doklady otdelenij i kommissij Geograficeskogo obscestva, 3, p. 3-17.

GUMILEV, L. N., 1967b: "Etnos kak javlenie" [L'ethnos comme phénomène], Doklady otdelenij i kommissij Geograficeskogo obscestva, 3, p. 90-106.

KON, I. S., 1974: "Le problème du caractère national", Ethnopsychologie, juin-sept., p. 193-223.

KON, I. S., 1990: "Ethnography and psychology", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 217-227.

KRJUKOV, M. V., 1988: "Sovetskaja ètnograficeskaja nauka nuzdaetsja v perestrojke" [L'ethnographie soviétique a besoin d'une *perestrojka*] Sovetskaja ètnografija, n° 1, p. 55-62.

MOKSIN, N. F., 1991: "Mordva – ètnonim ili ètnofolizm?" [Mordve - ethnonyme ou ethnofolie?], Sovetskaja ètnografija, n° 4, p. 84-93.

POTEXIN, I. I.: 1953: "Novye zadaci ètnografii v svete truda I. V. Stalina: Ekonomiceskije problemy socialisma v SSSR" [Nouveaux problèmes de l'ethnographie à la lumière du travail de Staline: Problèmes économiques du socialisme en URSS], Sovetskaja ètnografija, n° 2, p.10-20.

SIROKOGOROV, S. M., 1936: "La Théorie de l'Ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques", L'Ethnographie, 32, p. 85-115.

STERNBERG, L. Ja., 1926: "Sovremennaja ètnologija" [Ethnologie contemporaine], Etnografija, n° 1-2, p. 15-43.

STALINE, J. , 1949: Le marxisme et la question nationale et coloniale, Paris, Editions Sociales (éd. orig. 1913).

TISKOV, V. A., 1988: "*Glasnost* and the nationalities within the Soviet Union", Third World Quaterly, 11, p. 101-117.

TISKOV, V. A., 1989a: "O koncepcii perestrojki meznacional'nyx otnosenij v SSSR" [Sur la conception de la *perestrojka* dans les rapports des nationalités en URSS], Sovetskaja ètnografija, n° 1, p. 73-89.

TISKOV, V. A., 1989b: "O novyx podxodax v teorii i praktike meznacional'nyx otnosenij" [Sur les nouvelles approches dans la théorie et la pratique des rapports entre nationalités], Sovetskaja ètnografija, n° 5, p. 3-15.

TISKOV, V. A., 1992a: "Sovetskaja ètnografija: preodelenije krizisa" [L'ethnographie soviétique: victoire sur la crise], Etnograficeskoe obozrenie, n° 1, p. 5-19.

TISKOV, V. A., 1992b: "The Crisis in Soviet Ethnography", Current anthropology, vol. 33, n° 3, p. 371-394.

TOKAREV, S. A., 1974: "Iz istorii ètnograficeskix isledovanij v Akademii Nauk" [De l'histoire des recherches ethnographiques à l'Académie des Sciences], Sovetskaja ètnografija, n° 4, p. 11-19.

Littérature critique sur l'ethnographie soviétique (russe):

Articles:

BERELOWITCH, W., 1990: "Aux origines de l'ethnographie russe: la Société de géographie dans les années 1840-1850", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 265-273.

CHICHLO, B., 1984: "L'ethnographie soviétique est-elle une anthropologie?", in Histoire de l'anthropologie: XVI-XIX siècles, textes réunis et présentés par Britta Rupp-Eisenrich, Paris, Klincksiek, p. 247-258.

CHICHLO, B., 1985: "Trente années d'anthropologie (ètnografija) soviétique", Revue des études slaves, tome 57, fasc. 2, p. 309-324.

CHICHLO, B., 1990: "L'anthropologie soviétique à l'heure de la perestrojka", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 223-232.

CUISENIER, J., 1990: "La genèse des différences ethniques: du concept aux données empiriques", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 171-182.

DRAGADZE, T., 1978: "A Meeting of Minds: a Soviet and Western Dialogue", Current Anthropology, vol. 19, n° 1, p. 119-128.

DRAGADZE, T., 1980: "The Place of ethnos theory in Soviet Anthropology", in E. GELLNER (ed.), Soviet and Western anthropology, Londres, Duckworth, p. 161-170.

DRAGADZE, T., 1990: "Some changes in perspectives on ethnicity theory in the 1980's. A brief sketch", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 205-212.

DUNN, S. P., 1975: "New Departures in Soviet Theory and Practice of Ethnicity", Dialectical Anthropology, n° 1, p. 61-70.

GELLNER, E., 1975: "The Soviet and the Savage", Current Anthropology, n° 16, p. 595-617.

GELLNER, E., 1980: Préface à l'ouvrage, in E. GELLNER (ed.), Soviet and Western Anthropology, Londres, Duckworth, p. 9-17.

GELLNER, E., 1988: "Modern ethnicity", State and Society in Soviet Thought, Oxford, New-York, Basil Blackwell, p. 115-136.

GELLNER, E., 1990: "The Theory of History: East and West", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 141-150.

KHAZANOV, A., 1990: "The ethnic situation in the Soviet Union as reflected in Soviet anthropology", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3) p. 213-221.

LONGUET-MARX, F. , 1990: "La pratique de l'ethnologie en URSS (à partir d'un exemple au Daghestan)", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 367-375.

LÖWY, M. , 1976: "Marxists ant the National Question", New Left Review, 5, p. 81-99.

PLOTKIN, V., J. E., HOWE, 1985: "The Unknown Tradition: Continuity and Innovation in Soviet Ethnography", Dialectical Anthropology, vol. 9, p. 257-312.

PLOTKIN, V., 1990: "Duals models, totalizing ideology and Soviet ethnography", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 235-241.

SHANIN, T., 1986: "Soviet Theories of Ethnicity: The Case of a Missing Term", New Left Review, 158, p. 113-122.

SHANIN, T., 1989: "Ethnicity in the Soviet Union: Analytical Perceptions and Political Strategies", Comparative studies in society and history, vol. 31, n°2, p. 409-424.

SKALNIK, P., 1986: "Towards an understanding of Soviet *ethnos* Theory", South African Journal of Ethnology, vol. 9, n° 4, p. 157-166.

SKALNIK, P., 1988: "Union Soviétique – Afrique du Sud: les "théories" de l'*ethnos*", Cahier d'études africaines, t. 28, fasc.2, p.157-176.

SKALNIK, P., 1990: " Soviet *ètnografija* and the national(ities) question", Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 31 (2-3), p. 183-191.

SLEZKIN, Ju., 1991: "The Fall of Soviet Ethnography, 1928-1938", Current Anthropology, 32, p. 476-484.

SLEZKIN, Ju., 1993: "Sovetskaja ètnografija v nokdaune: 1928-1938" [La chute de l'ethnographie soviétique: 1928-1938), Etnograficeskoe obozrenie [Revue ethnographique], n° 2, p. 113-125.

Littérature occidentale sur la question de l'ethnicité:

Ouvrages:

GELLNER, E. , 1983: Nations et nationalisme, Paris, Payot.

Articles:

AMSELLE, J.-L., 1985: "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique", Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique, sous la dir. de J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO, Paris, La Découverte, p. 11-48 (préface de J. -L. AMSELLE p. 7-10).

BARTH, F., 1969: Introduction, in F. BARTH (ed.), Ethnic Groups and Boundaries, Londres, Allen and Unwin, p. 9-38.

BAZIN, J., 1985: "A chacun son Bambara", in Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique, sous la dir. de J.- L. AMSELLE et E. M'BOKOLO, Paris, La Découverte, p. 87-127.

BENNETT, J. W., 1975: Introduction, in J. W. BENNETT, The New Ethnicity, Perspectives from Ethnology, New York, p. 3-10.

COHEN, A., 1974: "The Lesson of Ethnicity", in A, COHEN (ed.), Urban Ethnicity, Londres, p. 9-24.

COHEN, R., 1978: "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", Annual Review of Anthropology, vol. 7, p. 379-403.

DESPRES, L. A., 1975: "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", in L. A DESPRES (ed.) Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies, La Haye, Mouton, p. 187-207.

GOSELIN, G., 1986: "Ethnicité au-delà, régionalisme en deçà", Afrique plurielle, Afrique actuelle, Paris, Karthala, p. 71-80.

GOSELIN, G., 1988: "Sommes-nous tous des romantiques allemands? Pour une socio-anthropologie des droits de l'homme", Ethnologie française, n° 18, p. 198-207.

SHARP, J., 1980: "Can We Study Ethnicity? A Critique of Fields of Study in South African Anthropology", Social Dynamics, VI (1), p. 1-16.

WALLERSTEIN, I., 1988: "La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité", in E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN (eds.), Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës, Paris, La Découverte, p. 95-116.

Ouvrages généraux:

BENETON, P., 1975: Histoire des mots: Culture et Civilisation, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

BOURDIEU, P., 1982: Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard.

DUMONT, L., 1983: Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil.

FOUCAULT, M., 1969: L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard.

KILANI, M., 1989: Introduction à l'anthropologie, Lausanne, Payot.

TODOROV, T., 1989: Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil.

Articles (divers):

BOURDIEU, P., 1980: "L'identité et la représentation", Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 35, Paris, p. 63-72.

COLLEYN, J. P., 1984: "L'ethnologie prise entre l'universalisme et la diversité", in R. BRUYER (ed.), Les Sciences humaines et les Droits de l'Homme, Bruxelles, Mardaja, p. 170-178.

SEROT, P., (à paraître): "Ethnos et demos: la construction discursive de l'identité collective".

Dictionnaires:

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, publié sous la direction de P. BONTE, M. IZARD, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Dictionary of race and ethnic relations, E. E. CASHMORE (ed.), Londres, Routledge, 1984.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre I. Le statut de l'ethnographie soviétique: aperçu historique	7
1. Les années vingt	7
2. Pour une ethnographie soviétique marxiste.....	10
Chapitre II. Bromlej et la théorie de l'ethnos	14
1. L'ethnographie: science des ethnos.....	16
Pour une définition de l'ethnos.....	18
2. Nouvel objet, nouveau discours?.....	22
Pour une approche "culturaliste" de l'ethnos	22
Staline et la définition de la nation.....	26
3. La théorie de l'ethnos: une théorie marxiste?.....	30
4. Le volet politico-idéologique du discours sur l'ethnos.....	32
La fusion des ethnos.....	32
Pour une politique dite ethnique.....	35
5. Entre stagnation et révolution: un discours hybride	36
Chapitre III. La théorie de l'ethnos: une tradition russe?	40
Synthèse	50
Chapitre IV. Pour une approche épistémologique du discours sur l'ethnos	52
1. L'ethnos: réalité ou représentation?.....	53
C'est le nom qui fait la frontière	56
Diviser pour mieux régner.....	57
2. Le discours "occidental" sur l'ethnicité.....	60
Du groupe ethnique comme "catégorie d'ascription"	61
De l'ethnie à l'ethnicité	62
3. Est-Ouest: pour une mise en perspective	64
Les mots.....	69
4. Deux discours, deux héritages?	70
Conclusion: quand l'ethno-graphie devient ethno-logie.....	75
Bibliographie.....	80