

Pierre Bidart

*L'anthropologie en mutation dans un monde en mutation**

Changing Anthropology in a Changing World

It is both interesting and necessary to think over the role and evolution of social sciences in our ever changing world. Such reflexivity cannot be separated from understanding national political and historical contexts as it is only after 1989 that we can speak of a real interest in anthropology in the Romanian scientific community. Only folklore studies were a legitimate academic subject during the communist regime.

Contemporary ethnologists are not so concerned with immovable elements of traditional cultures trying instead to better understand contemporary and dynamic social and cultural practices shaped according to local specificity and also to a more and more obvious orientation towards globalization. The stake of today's ethnology is to analyse modern individuals' development from tradition and modernity, from continuity to gap.

In addition, Romanian ethnology (actually, ethnologies of ex-communist countries) should face the challenge and recreate new academic traditions or reshape previous scientific experiences at institutional level.

Antropologia în schimbare într-o lume în schimbare (Rezumat)

Într-o lume în schimbare ca a noastră, a reflecta asupra rolului și devenirii științelor sociale nu este numai un demers interesant, ci și necesar. El nu poate fi desprins de înțelegerea unui context istoric și politic național: astfel, nu putem vorbi în peisajul intelectual românesc despre o reală deschidere spre antropologie decât după 1989 (în perioada comunistă singurul domeniu de cunoaștere legitim fiind cel al studiilor folclorice).

Tendența care orientează cercetarea etnologică actuală nu mai este, în egală măsură ca în trecut, orientată spre formele imuabile ale culturii tradiționale, ci spre înțelegerea practicilor culturale și sociale contemporane, dinamice, a căror alcătuire stă sub semnul

specificității locale, dar și al unei tendințe din ce în ce mai evidente de globalizare. Or tocmai această glisare a individului modern și a societății în general între tradiție și modernitate, continuitate și ruptură este miza fundamentală a etnologiei de astăzi.

În plus, etnologia românească (ca și cea a tuturor țărilor din Estul Europei, ieșite dintr-un regim politic totalitar) trebuie să facă față provocării de a recrea, la nivel instituțional, tradiții academice noi, reformulate pe baza experiențelor anterioare.

Dans un monde en mutation comme le nôtre, comment ne pas s'interroger sur l'état des sciences sociales, sur la situation en particulier de la sociologie et de l'anthropologie, cette dernière étant ma discipline de travail?

Je rappellerai brièvement en préambule que la fonction principale des sciences sociales est de produire de la connaissance sur les sociétés, sur les mouvements qui les animent, sur leurs composantes individuelles et collectives, sur les nouvelles façons de penser, de croire, de faire et d'être sur les événements qui rythment leur vie (découvertes scientifiques, les conflits: ainsi la chute du Mur de Berlin et ses immenses conséquences politiques avec les écroulements des systèmes politiques communistes, etc.), en impliquant des options théoriques et épistémologiques précises.

Il apparaît tout à fait opportun de mettre en parallèle ces deux disciplines car elle sont sœurs et connaissent aujourd'hui des rapprochements méthodologiques et épistémologiques tout à fait remarquables, après avoir connu une mutuelle spécialisation et s'être développées sur des terrains d'étude très distincts: les sociétés modernes européennes pour la sociologie, les sociétés exotiques pour l'anthropologie, et cela à partir de la fin du XIX^e siècle. Aujourd'hui la sociologie fait grand usage de la méthode ethnographique et l'anthropologie s'intéresse aux traits et aux dynamiques des sociétés modernes. La dernière publication d'Alban Bensa, *La fin de l'exotisme* (2007), met en évidence de manière très claire, ce glissement.

Aussi sont-elles toutes les deux confrontées à des interrogations proches, sur elles-mêmes, dans la mesure où elles sont confrontées au même monde contemporain. Et ce monde contemporain devient de plus en plus compliqué en dépit des mouvements d'homogénéisation, de globalisation ou de mondialisation que l'on observe. On parle en effet beaucoup de mondialisation: sans engager l'histoire de la genèse américaine de ce concept, nous avons devant nous une sorte de mot fétiche, apparaissant comme le grand récit explicatif de notre contemporain. Nous sommes invités à penser ce contemporain, tout en pensant à l'intérieur de ce contemporain.

On invoquera ici la notion de régime d'historicité, c'est-à-dire la posture selon

laquelle une discipline se positionne face à sa contemporanéité: soit en s'ajustant soit en restant en retrait. Si nous étudions, par exemple, les relations intimes entre les jeunes gens aujourd'hui, nous nous inscrivons parfaitement dans notre contemporain; si nous privilégions les observations les plus archaïques et les plus anciennes dans leur phase de disparition, en estimant qu' il s' agit là de la finalité fondamentale de la discipline que nous pratiquons, nous nous situons en retrait de notre contemporain.

Quand je dis «notre» contemporain, je veux entendre le «nôtre» universel.

En effet, en observant les attitudes vestimentaires des jeunes filles, que voit-on? On notera que de Kiev à Lisbonne et à Bucarest, elles exhibent les mêmes manières de construire leur profil : jean, nudité de la partie centrale du ventre etc. Cela veut dire qu'à travers le monde, une multitude de jeunes femmes vivent, au moins en apparence, leur rapport à notre contemporain c'est-à-dire aussi leur contemporain, avec les mêmes signes vestimentaires, les mêmes conformismes, avec les mêmes envies d'être perçues et identifiées comme étant des filles «modernes», ou encore «branchées», diraient certains! Cela veut dire aussi qu' elles interprètent cette modernité qui leur est offerte avec le même regard, les mêmes préoccupations, en particulier celle d' être absolument «modernes». L'impérialisme de la modernité est à ce prix. L'enquête ethnographique déterminera l'existence probable de fines subtilités vestimentaires distinguant les individus des uns des autres, d'un continent à un autre, d'un ensemble culturel à un autre. Le risque étant ici d'être versées dans le camp de celles qui ne trouvent sur les marges du mouvement des idées et des modes.

Introduisons notre réflexion en distinguant les «événements» qui affectent une discipline en interne, et ceux qui l'affectent de l'extérieur. Et en rappelant que l'histoire des sciences sociales s'inscrit dans l'histoire des États-Nations qui les portent et que cette histoire n'est pas nécessairement et complètement cumulative : elle comporte des crises, des discontinuités, des inventions marquantes.

Événements internes

Ainsi en Histoire, la fondation de l'École *française des Annales* par Marc Bloch et Lucien Febvre, à la suite de la première guerre mondiale constitua un tournant majeur pour la pensée historique qui allait désormais s'attacher à analyser les mentalités collectives en laissant en second plan les événements;

De la même façon, la création par Jean Cuisenier, en 1974, de la revue *Ethnologie française* marque l'affirmation d'une ethnologie de la France, alors que l'ethnologie française dont Lévi-Strauss est une figure éminente s'est constituée en ignorant la France et en prenant comme objet d'étude l'Afrique (c'est à dire les anciennes

colonies françaises), ou encore l'Amérique du Sud. Dans la préface du premier numéro, le fondateur relevait un paradoxe étonnant: on connaît mieux certaines sociétés exotiques que la société française elle-même.

Les sciences sociales produisent et utilisent des théories, des paradigmes pour rendre la société intelligible. Au XX^e siècle, deux paradigmes ont eu une place très importante, notamment en sociologie et en anthropologie: le marxisme et le structuralisme. Ces deux épistémologies désignent également des événements significatifs dans l'histoire de nos deux sciences: l'imposition puis la disparition du marxisme et du structuralisme comme outils d'analyse scientifique du social.

Les années 60-70 ont été des années florissantes pour ces deux paradigmes.

Le marxisme et son succès dans les universités et certaines grandes Ecoles (en particulier l'Ecole Normale Supérieure de Paris) étaient liées, sans conteste, au fait qu'une partie du monde avait choisi cette philosophie comme système politique. L'héritage de cette philosophie se trouvait en particulier dans l'analyse des classes sociales avec leur appareil conceptuel bien connu: bourgeoisie, monde populaire, rapports de production et de classes, etc. L'écroulement politique du communisme devait précipiter le discrédit d'une approche marxiste que le constat de la complexité croissante du monde moderne rendait déjà contestable. En effet, les relations sociales et les appartenances sociales se sont profondément modifiées fortement avec en particulier l'affirmation de ce que l'on appelle les classes moyennes, résultant de la mobilité sociale possible dans les sociétés modernes à la faveur de la démocratisation de la culture. Lorsque l'on engage une micro-analyse pour saisir, par exemple, les nouvelles façons d'être et de faire des individus, on s'aperçoit que ceux-ci construisent leur subjectivité (c'est à dire qu'ils sont) par des voies multiples, hétéroclites, souvent en contradiction avec les traditions familiales. Ainsi la reproduction intergénérationnelle des professions, comme cela a été largement étudié, n'apparaît plus comme une contrainte ou une habitude sociale bien établie: le fils d'un médecin ne sera pas nécessairement un médecin, au grand désespoir de son père.

Tout ceci nous oblige donc à revoir fondamentalement les concepts hérités comme celui notamment de classes sociales pour utiliser plutôt les notions de modes d'appartenance sociale et «d'expérience» (selon l'expression du sociologue François Dubet).

Il en a été de même avec le structuralisme dont l'origine était linguistique. En France, c'est Lévi-Strauss qui a donné au structuralisme, par la voie de l'ethnologie, la place très importante que ce paradigme a pu avoir au sein des sciences sociales (grâce à son ouvrage *Anthropologie structurale*). Mais phénomène tout aussi surprenant, est le retrait des espaces intellectuels, de ces deux paradigmes du marxisme

et de structuralisme, depuis une bonne vingtaine d'années. Ces paradigmes ont-ils disparu au profit d'autres paradigmes? Non. On est aujourd'hui plutôt dans le domaine du bricolage épistémologique.

Néanmoins, il convient évoquer la démarche post-moderne dont la genèse du concept de post-moderne a été mis en avant par le philosophe français J. F Lyotard dans son ouvrage sur la condition post-moderne dont le retentissement aux Etats-Unis fut très important. Et c'est en particulier dans le domaine de l'anthropologie que le post-modernisme a exercé et continue de susciter des travaux et des réflexions novatrices même s'ils sont, parfois, sujets parfois de critiques féroces. Geertz constitue une figure majeure de ce courant fondé notamment sur la notion de réflexivité : le chercheur s'interroge de manière constante sur la nature des outils analytiques qu'il utilise, sur les modalités d'interprétation, et sur la manière d'«écrire» c'est-à-dire de rendre compte de ce qu'il observe. Cette notion de réflexivité constitue aujourd'hui, pour tout chercheur, un sujet de préoccupation intellectuelle qui traverse l'ensemble des sciences sociales. Une façon de manifester que les certitudes positivistes et épistémologiques d'hier méritent d'être abordées de manière critique.

Le fondateur de la sociologie, Émile Durkheim, avait pris comme postulat que les faits sociaux doivent être considérés comme des choses. Des générations d'étudiants ont appris cette formulation. Aujourd'hui, il apparaît difficile de soutenir un tel postulat.

Événements externes

Nous disons que l'histoire des sciences sociales est intimement liée à l'histoire des États- Nations. Et c'est ainsi que l'avènement de la société industrielle au XIX^e siècle a permis la genèse des sciences sociales dont la raison d'être était d'analyser les conditions de formation et le contenu d'une société qualifiée d'industrielle: urbanisation accélérée, mobilité des populations, formation du monde ouvrier, conflits sociaux nouveaux, constructions des Nations, formation des États modernes, etc.

Dans l'histoire sociale et politique du XX^e siècle, on doit retenir plusieurs événements majeurs: la première guerre mondiale résultant du choc entre nationalismes et allemands, suivie du basculement de la Russie dans le communisme et de la création de l'Union Soviétique; la deuxième guerre mondiale née de la confrontation démocratie et nazisme. Avec cette fois-ci, l'élargissement du communisme à l'ensemble de l'Europe de l'Est. Cette dernière guerre a permis de prendre acte, dans un ahurissement effrayant, d'une forme inédite de système totalitaire- le nazisme- né au sein d'une des sociétés européennes les plus cultivées, l'Allemagne. Et puis, il y a la chute

du Mur de Berlin entraînant des changements politiques majeurs dans l'Europe de l'Est, sous deux formes, sans l'aide de l'Ouest, faut-il le rappeler: le passage du communisme à la démocratie et l'intégration d'un grand nombre de pays ex-communistes dans l'Europe; les deux derniers ayant été la Bulgarie et la Roumanie.

Au niveau des sciences sociales, et surtout de certaines sciences sociales, ces changements politiques ont eu un retentissement très sensible. Ce sera le cas de l'anthropologie, baptisée de „science bourgeoise“; comme on le sait, celle-ci est restée interdite dans la période du communisme, le seul champ de connaissance admis étant celui des études folkloriques portant essentiellement sur la société paysanne. Ces études folkloriques étant, généralement, elles mêmes, associées administrativement et scientifiquement aux études de philologie. Ce paysage institutionnel et scientifique a subi peu de modification dans certaines institutions et c'est très progressivement que le mot anthropologie ou ethnologie ont fait leur entrée dans les pratiques pédagogiques et scientifiques.

Le déplacement des objets d'études est lui-même lent et partiel: après avoir consacré l'essentiel des études aux pratiques folkloriques plus ou moins anciennes, la recherche ethnologique s'intéresse désormais aux pratiques culturelles et sociales contemporaines, actuelles. Le résultat de ce déplacement est que l'anthropologie a commencé à s'intéresser aux objets d'étude sur lesquels travaillait la sociologie! Dès le moment où deux disciplines travaillent sur les mêmes objets, il y a concurrence mais cette concurrence est inégale car la visibilité institutionnelle et sociale de la sociologie est bien plus grande que la visibilité institutionnelle et sociale de l'anthropologie que l'on a considérée longtemps comme la science des pays exotiques à l'Ouest, et comme la science des sociétés paysannes, à l'est de l'Europe. Sa réputation, son bilan scientifique immense, ses traditions académiques se sont donc construits sur cette division du travail avec la sociologie.

Le positionnement de l'anthropologie au centre de la modernité contemporaine est un fait scientifique majeur que chaque pays doit illustrer à sa manière, à son rythme, avec ses moyens, à partir des acquis des traditions académiques et non contre celles-ci. Cela veut dire aussi que l'anthropologie s'inscrit dans un nouveau *régime historicité* qui entraîne des innovations institutionnelles. Parmi celles-ci, il faut comprendre en particulier, les créations de licences, de masters et de thèses de doctorat en anthropologie. Voyageant beaucoup en Europe de l'Est et observant le mode de fonctionnement des instituts de folklore et des centres d'ethnologie, il me paraît qu'il reste beaucoup de travail à faire. Lors d'une mission en 2007, en Albanie, j'ai noté qu'il n'y a aucun diplôme officiel, à ce jour, de licence ou de master, non seulement en Albanie

mais autour de ce pays: Kosovo, Montenegro, etc. C'est la raison pour laquelle je me suis fixé personnellement comme objectif d'œuvrer à la création de ces diplômes. Exercice difficile car comment débiter une discipline, sans cadres scientifiques et juridiques, sans tradition académique, alors qu'une demande sociale émerge progressivement? Ceci m'invite à aborder le thème de la dynamique européenne sur le plan universitaire et ses effets sur le plan de la géopolitique, dans un contexte plus général soumis à la mondialisation.

Entre européanisation et mondialisation

Nous en avons évoqué plus haut le thème de la mondialisation surgi aujourd'hui comme le grand récit sur l'état et le devenir du monde actuel. Sans entrer dans l'examen précis de ce processus, on retiendra les quelques traits suivants:

- il s'agit d'un processus universel qui concerne tous les pays;
- c'est un processus qui a des traductions diverses, sur les plans économique (extension du libéralisme), politique (affaiblissement des Etats, extension des principes démocratiques), culturel (suprématie de la culture anglo-américaine etc.);
- c'est un processus complexe qui comprend simultanément des mouvements d'ouverture et de contraction locale (d'où le néologisme de la «glocalisation»);
- ce processus comporte une dilatation du regard sur le monde avec la conscience d'appartenir à un ensemble ouvert; évidemment cette conscience est différente pour le cadre d'entreprise de Kiev et le paysan du Caucase, ou pour l'internaute, passionné d'ordinateur, qui reste branché avec le monde.

Au niveau des sciences sociales, on peut tirer au moins deux conclusions:

- le concept d'isolat culturel n'est plus pertinent; on invoquera les termes de croisement, de métissage des références, des codes et des valeurs;
- les échelles d'analyse sont modifiées, dans le sens de l'élargissement : que signifie une étude sur un village si cette étude ne prend pas en compte toutes les influences qui s'exercent sur l'univers villageois et la capacité des villageois à travailler ces influences?

Par rapport à l'expérience européenne, je voudrais également mettre en évidence plusieurs points. La première chose, très remarquable, est la forte attractivité européenne qui s'exprime par les dynamiques institutionnelles que l'Europe inspire auprès des pays qui ne font pas partie de l'Europe politique, c'est-à-dire de tous les pays qui se considèrent comme voisins de l'Europe. Cette dynamique institutionnelle européenne se remarque sur le plan universitaire par le désir d'appliquer la célèbre *Directive de Bologne* sur les trois séquences universitaire: licence (3 ans), master (2

ans), doctorat (3 ans). La philosophie de ce dispositif est de faciliter la mobilité des étudiants à travers l'Europe. Tous les pays de la périphérie de l'Europe: Ukraine, Moldavie, Albanie, pays d'Afrique du nord, etc., souhaitent participer à cette dynamique. Même si l'Europe politique a des frontières contraignantes, l'Europe des universités, c'est-à-dire l'Europe des savoirs ne doit pas avoir de limite.

Comment construire l'Europe des Universités? Par la mobilité des professeurs et des étudiants, certainement ! Mais aussi en opérant ce que j'appelle la dénationalisation des savoirs, des connaissances, c'est-à-dire plus précisément la dé-absolutisation de nos points de vue, de nos conceptions, des manières de construire nos connaissances. Il s'agit ainsi de multiplier les regards croisés sur la diversité et la singularité des traditions académiques que l'on observe dans chaque pays membre. Cela veut dire également penser la Roumanie à travers l'Europe de l'Ouest en général et de la France en particulier; penser l'Europe et la France à travers la Roumanie.

Il convient que les étudiants français en anthropologie mesurent et apprécient la place prise par les études dites folkloriques dans l'ensemble des pays de l'Europe de l'Est, car la tradition scientifique officielle en France a exclu de manière systématique toute étude du folklore populaire, à la suite de l'héritage philosophique des Lumières. Dans le même ordre, il est très souhaitable que les étudiants en ethnologie de Bucarest et d'ailleurs apprennent l'histoire de l'ethnologie en France (avec d'un côté la somme des travaux réalisés par l'ethnologie hors de France et de l'autre les contributions plus tardives de l'ethnologie de la France), de même que l'histoire elle aussi très singulière de l'ethnologie allemande qui s'est construite autour de la notion de *Volkskunde* (science du peuple). La tradition académique allemande s'inscrit elle aussi dans le cadre de la philosophie des Lumières allemandes qui se différencie fortement de la philosophie des Lumières françaises: l'esprit des Lumières françaises est rationaliste, antireligieux, anti-populaire et anti-traditionnel; le trait fondamental des Lumières allemandes est d'être enchâssées dans le protestantisme et de s'appuyer sur les composantes internes de la pensée protestante: intérêt pour les formes populaires de la culture, affirmation du rôle positif des traditions, préférence des formes de gouvernement local à la centralisation etc.. Ceci a pu inspirer des traditions académiques distinctes, bien sensible aujourd'hui dans nos universités. Je ne souhaite pas que l'on fasse une erreur d'interprétation dans l'usage de la notion de dénationalisation! Il ne s'agit nullement de travailler dans le sens d'une dilution ou d'un affaiblissement de la nation et de ses élaborations mais simplement d'ouvrir nos perspectives analytiques et réflexives au-delà des frontières nationales, de dépasser le prisme du seul regard national, les évidences et les certitudes que comporte toute construction historique

nationale. Cette opération de dénationalisation doit intervenir après avoir effectué préalablement un travail de construction autochtone de la discipline, et cela pour éviter une soumission trop servile ou une dépendance sans imagination aux influences extérieures.

Trois axes possibles

Dans le champ des interrogations possibles sur nos sociétés actuelles en mutation, trois thèmes me paraissent avoir une importance particulière:

1) *La modernité contemporaine*

Chaque période historique, au sein de chaque société, expérimente une certaine expérience de la modernité qui prend la figure du changement. A partir de là comment définir cette modernité actuelle qui mobilise nos désirs, nos façons de faire et d' être? En effet, aujourd'hui, nous avons bien des difficultés à qualifier notre modernité: la succession des qualificatifs de modernité tardive, de post-modernité, d' hyper-modernité suffit à souligner les orientations du débat. Dans tout les cas, nos questionnements portent sur des points centraux comme la continuité ou la discontinuité dans les pratiques sociales et culturelles, les notions de crise, de transition, de passage, de recomposition, de restructuration, de changement. Ces notions de continuité et de discontinuité sont particulièrement sensibles en anthropologie où pendant longtemps, du moins en Europe de l' Ouest, la recherche ethnologique a privilégié l' étude et la recherche des continuités dans la représentation des sociétés, c'est-à-dire l'étude et la recherche du stable, voire de l' immuable. Il se peut d' ailleurs que le domaine des études folkloriques en Europe de l' Est, implicitement ou explicitement, ait privilégié également la même sensibilité à la continuité dans les pratiques. Aujourd'hui, nous sommes dans l' obligation de prendre en compte les discontinuités, c' est-à-dire les ruptures, les crises, etc., comme nous le disions plus haut.

Pour expliquer la modernité, nous avons fait très souvent appel aux notions de tradition et de modernité, en les opposants entre elles. Si j' examine ces deux concepts dans le sillage de la philosophie des Lumières françaises, nous avons en effet une opposition absolue entre les deux formulations:

- les traditions, également appelées coutumes, usages, habitudes, relèvent de l' anti-histoire; elles sont un obstacle au progrès; elles désignent principalement les conduites et les pratiques culturelles de la société rurale paysanne; le seul destin qu' elles méritent, c'est soit de disparaître de la surface du social soit d' être maintenues sous la forme de curiosités patrimoniales.

- le discours de la modernité insiste sur le progrès continu, des sciences et des techniques, sur la victoire de la raison sur tout ce qui est considéré comme irrationnel, sur la suprématie de la civilisation urbaine, sur l' affranchissement de l' individu à l' égard de toutes les pratiques sociales notamment communautaires considérées comme autant de contraintes sociales, sur l' affirmation de la subjectivité de l' individu, sur le sens et la puissance de la démocratie politique par rapport aux autres systèmes politiques.

Ces oppositions subsistent encore aujourd' hui mais les observations sur les sociétés contemporaines permettent de mettre en évidence certaines caractéristiques de la modernité actuelle, par l' association de la tradition et de la modernité dans la même subjectivité. En effet, imaginons ou plutôt considérons le cas d' un individu d' Afrique, vivant dans une case, sans électricité, sans confort, qui croit à la sorcellerie, qui pratique même des gestes qui relèvent de la sorcellerie et qui a dans sa main un téléphone portable! Comment vais-je qualifier cet individu? Il n' est pas un individu tout à fait traditionnel, ni tout à fait moderne. Je dirai plutôt que j' ai devant moi un individu qui, à sa manière, élabore sa subjectivité en empruntant au domaine des traditions et en empruntant au domaine de la modernité technologique. Cette situation nous oblige à revoir nos catégories analytiques, à faire une nouvelle lecture sociologique et anthropologique des relations entre tradition et modernité, à prendre en compte les capacités de nos sociétés à réintroduire ou à inventer des traditions (pour mettre de la continuité dans de la discontinuité, dans l' élaboration de nouvelles fictions, au sens premier), à examiner les modalités d' actualisation de l' inactuel, c' est-à-dire les modalités de reproduction, de nouvelles mises en scène des oeuvres, des événements, des gestes et les pratiques anciennes au sein de notre contemporanéité et, enfin, à examiner les modalités d' illustration par les individus et les sociétés de leur rapport au contemporain. Nous évoquons en préambule le cas des jeunes générations qui, d' un bout à l' autre de la terre revendiquent les mêmes signes et usages vestimentaires.

Ce rapport au contemporain, je peux le manifester en collant totalement à tous les messages, à tous les codes, à toutes les valeurs qui structurent ce contemporain (j' achète chaque version du portable à sa sortie). Je peux aussi traduire ce rapport au contemporain, en restant en retrait, à l' écart, dans le scepticisme critique sans que ceci conduise à une conscience douloureuse de la nature de ce contemporain (son caractère déstabilisateur, sa représentation comme société décadente). Je peux enfin traduire ce rapport au contemporain à travers le langage religieux: à un monde habité par le Mal que représente une modernité arrogante, décadente, irrespectueuse des pratiques, des

valeurs et des codes consacrés par la tradition, j'oppose un monde reconstruit sur des bases religieuses à la suite d'une lecture littérale et non historique des textes religieux et nous nous trouvons ici devant le phénomène du fondamentalisme religieux, dans ses versions islamiques, protestantes, orthodoxes ou catholiques.

2) *Le sujet contemporain*

Nous touchons ici à un sujet difficile pour les sciences sociales dans la mesure où se pose la question de sa saisie et de sa compréhension. Un premier constat général, admis par tous, s'impose, la modernité conduit à l'émancipation de l'individu. A regarder de près, on s'aperçoit qu'il y a au moins deux niveaux ou deux modalités d'émancipation, correspondant à ce que certains désignent la première modernité et la seconde modernité. Avec la première modernité, l'individu est reconnu dans son individualité mais reste toujours inscrit dans des ensembles sociaux bien établis et stables: communauté (villageoise), syndicat, parti politique, parenté, classes sociales, genre etc. Avec la seconde modernité, l'individu accroît sa puissance et se met à penser qu'il peut s'affranchir (c'est-à-dire considérer comme secondaires) les anciennes appartenances sociales. Il devient autonome, capricieux; pratique la procédure élective en choisissant ce qu'il veut être ou faire en dehors de tout conformisme social (dans une relation de couple, on peut décider de se marier ou de construire toute une vie familiale en dehors de toute consécration institutionnelle, par l'État ou par l'Église). Cette „plasticité“ de l'individu contemporain constitue aujourd'hui pour l'ensemble des sciences sociales un redoutable défi analytique. Ces individus ou ces sujets contemporains nous les trouvons partout: à la ville et à la campagne, dans les sociétés dites développées comme dans les autres.

Nos interrogations sur le sujet moderne ou contemporain doivent aussi intégrer les questionnements sur les situations politiques, sociales, culturelles, nées des changements politiques majeurs, comme l'accès à la démocratie après une phase de communisme plus ou moins longue, plus ou moins contraignante. C'est là encore un exercice bien difficile qui demande une grande maturité (distanciation) intellectuelle, parfois beaucoup de courage. Quand un individu vit dans un système politique totalitaire, sa subjectivité se construit en fonction de cet ordre totalitaire qu'il va (sauf s'il décide d'en être un fervent défenseur) essayer de contourner par la construction très pragmatique d'une véritable culture de la ruse (par exemple pour voler les biens de l'État), forgeant ainsi une façon d'être faite d'hypocrisie afin de paraître un bon sujet communiste.

Que devient ce sujet communiste quand est amorcée la phase de la transition au

post-communisme? Quelle est la durée de cette „transition“? Comment la société civile se construit-elle à travers notamment le mouvement associatif? Comment l'Etat démocratique s'édifie-t-il avec la défense du bien public comme principe fondamental? Comment le sujet post-communiste disparaît-il au profit tout simplement du sujet démocratique „moderne“? Comment faire en sorte que le post-communisme s'efface au profit de la démocratie? Des questionnements analogues sont posés lorsque les individus sont confrontés à l'après-colonialisme quand, comme par exemple en Afrique, nous nous trouvons dans des situations de néo-colonialisme ou lorsque les populations sorties de l'Apartheid doivent progressivement construire une subjectivité fondée sur le respect, malgré une biographie individuelle blessée, voire meurtrie et déformée par les gestes discriminatoires. Enfin, un dernier défi se pose pour les sociétés sortant de ce type d'expériences politiques spécifiques : la construction des sciences sociales autochtones; une sociologie roumaine, une ethnologie roumaine, c'est-à-dire des sciences sociales qui s'efforcent - à partir de leur expérience passées - de construire de nouvelles traditions académiques (au sein de l'Académie des sciences et des universités), avec l'appui généreux de tous ceux qui peuvent les aider. Finalement, nous sommes ici en train d'élaborer les premiers questionnements pour une anthropologie du post-communisme, qui, à mon avis, ne peut être éludée par peur du passé ou du présent, afin de poser les fondements d'une souveraineté lucide de la pensée dans ses différentes traductions disciplinaires.

3) *L'irruption du religieux*

On a entendu vers les années 70, les discours sur la „fin de l'Histoire“, la „fin des religions“ ! Je crois que les événements que nous vivons ces dernières années, à travers en particulier, les attentats terroristes d'origine islamiste, à travers la prolifération en Afrique, en Asie, en Amérique latine et maintenant dans les pays arabes des religions dites nouvelles (principalement avec les églises évangéliques d'origine protestantes), les conversions à l'Islam de jeunes de tradition non musulmane, etc. invitent les sciences sociales à accorder un intérêt tout particulier à toutes les manifestations du religieux aujourd'hui. Il nous faut revoir le postulat selon lequel la modernisation conduisait naturellement à la laïcisation des sociétés. Il est probable que ce sentiment a été largement inspiré par le fait que les sciences sociales ont marginalisé l'étude des manifestations nouvelles du religieux. Dans une intervention récente dans un colloque à Paris, Cl. Geertz proclamait que la religion était «un sujet d'avenir». Toutes les religions, à des degrés divers, connaissent aujourd'hui des tentatives de contrôle de l'imaginaire social, d'organes d'Etat, des valeurs de la société.

Le retour ou le renforcement du langage religieux doit être analysé non pas comme par une pure réaction d'opposition à notre modernité contemporaine mais comme une composante de cette modernité. De la même façon qu'il faut considérer le sens et la puissance des pratiques_folkloriques dans l'Europe de l'Est non pas comme des archaïsmes ou des survivances du passé dans le présent mais comme des composantes (même si elles sont partiellement déstabilisées) de la modernité contemporaine et qu'il faut de ce fait analyser comme telles.

En conclusion, dans un pays comme la Roumanie, les missions de notre discipline, à travers les réflexions et les engagements des institutions scientifiques de ce pays, me paraissent devoir conforter et parfois initier trois perspectives: d'abord, la volonté de fabriquer de nouvelles traditions académiques autochtones à partir de la somme énorme des acquis scientifiques produits par les générations précédentes; ensuite, la recherche de la circulation à travers l'Europe non seulement des concepts et des théories mais aussi des nouvelles générations de d'étudiants et de chercheurs afin de faciliter l'usage des regards croisés sur nos traditions académiques respectives et nos sociétés; enfin, l'inscription des questionnements anthropologiques dans la substance vivante de nos sociétés contemporaines afin de marquer à la fois une plus grande visibilité et utilité de notre discipline.

* Cet article reprend l'essentiel d'un exposé effectué devant le Département d'ethnologie de l'Université de Bucarest, à l'invitation du Professeur Constantinescu. Nous lui exprimons ici toute notre gratitude et nos remerciements.