



Catégoriser, signifier, communiquer : de la nomination de l'humain en anthropologie

Cécile Leguy

► To cite this version:

Cécile Leguy. Catégoriser, signifier, communiquer : de la nomination de l'humain en anthropologie. Angelina Aleksandrova et Jean-Paul Meyer. Nommer l'humain : Descriptions, Catégorisations, Enjeux, L'Harmattan, pp.33-54, 2021, 978-2-343-23638-4. halshs-03547576

HAL Id: halshs-03547576

<https://shs.hal.science/halshs-03547576>

Submitted on 9 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

TEXTE N° 11

Catégoriser, signifier, communiquer : de la nomination de l'humain en anthropologie sociale et culturelle

Categorisation, signification, communication: Naming the human in social and cultural anthropology

Résumé

La réflexion sur la nomination de l'humain traverse l'histoire de l'anthropologie sociale et culturelle, depuis les premières remarques sur la désignation des peuples, entre eux et par eux-mêmes, jusqu'aux approches pragmatiques plus récentes. S'il s'agit de distinguer et de classer, de différencier le même et l'autre, la nomination a aussi été étudiée pour ce qu'elle peut signifier du social. Nous verrons comment la prise en compte de la dimension communicative et des usages de la nomination en contexte a pu ouvrir de nouvelles perspectives, visant à comprendre autrement les fonctions du processus de désignation. Nous nous intéresserons également aux stratégies d'évitement et aux différents refus de nommer, qu'ils soient du fait des membres d'une société donnée ou encore de l'anthropologue lui-même, afin d'envisager les dimensions performatives de la nomination.

Mots clés : altérité, ethnonymes, catégories, peuples, performativité

Abstract

Studies on denomination of humans cross over the history of social and cultural anthropology, from the first remarks on the designation of people, between them and by themselves, to the most recent pragmatic approaches. If naming is distinguishing and classifying, make the difference between the same and the other, naming has also been studied for what it can signify of the social. Taking into account the communicative dimension and the uses of naming in context has opened up new perspectives, to a best understanding of the functions of the designation process. We will also focus on avoidance strategies and denials of name, whether by members of a given society or by the anthropologist himself, to consider the performativity of naming.

Keywords: otherness, ethnonyms, categories, people, performativity

Introduction

Si l'attribution de noms propres aux humains a fait l'objet de nombreuses études¹ en anthropologie sociale et culturelle², la désignation de l'homme par des noms communs en explorant les distinctions mobilisées, par les acteurs sociaux comme par les chercheurs, est également pertinente à interroger dans la mesure où elle invite à questionner les fondements des catégories, exogènes comme endogènes (Alvarez-Pereyre, 2008). Concernant la nomination de l'humain, la question qui se pose aux anthropologues est d'abord celle de la désignation de l'altérité. Différents ordres de distinction peuvent être relevés. Le premier est dichotomique : il y a d'un côté « les nôtres », de l'autre « les autres », Nous et Eux. Le second est différentiel et se décline

¹ Si la nomination est abordée dès les débuts de la recherche de terrain, faisant parfois l'objet de monographies (voir par exemple Lifchitz & Paulme, 1953 ; Fortes, 1955), c'est surtout à partir des années 1970-80 qu'on voit se développer toute une réflexion sur le sujet, notamment à l'occasion de publications collectives (*L'Homme*, 1980 ; Molino, 1982 ; Tooker & Conklin, 1984 ; Massard-Vincent & Pauwels, 1999 ; Fine & Ouelette, 2005 ; Vom Bruck & Bodenhorn, 2006). Pour plus de détails, voir *Nomination et organisation sociale* (Chave-Dartoen, Leguy & Monnerie, 2012).

² En France aujourd'hui, cette désignation est employée comme synonyme d'ethnologie, rassemblant sous une même étiquette disciplinaire la perspective sociale d'influence britannique et la perspective culturelle développée outre-atlantique. Pour des raisons différentes, ce sont plus précisément Claude Lévi-Strauss et Georges Balandier qui ont contribué à ce que le terme « anthropologie », longtemps réservé en français à l'étude de l'homme sous ses aspects physiques et biologiques, soit utilisé dans ce sens. Dans ce chapitre, « anthropologie » sera entendu au sens d'« anthropologie sociale et culturelle ou ethnologie ».

selon plusieurs niveaux : il peut se baser sur la population elle-même (selon différents critères : langue parlée, origine, statut social, phénotype, sexe, âge, etc.) ou sur un critère extérieur : géographique, politique, historique (par exemple quand on différencie les autochtones des allochtones).

La question de la nomination de l'humain s'est compliquée à partir du moment où, dans une volonté scientifique autant que politique, les anthropologues ont cherché à se départir de toute considération biologique, à fonder leurs catégories sur le social et le culturel et non sur l'aspect physique. Déjà pour certains penseurs évolutionnistes et diffusionnistes du XIX^e siècle, la diversité humaine ne devait pas s'expliquer par la biologie (en termes de races), mais par l'histoire ou l'environnement. Les distinctions entre les hommes qui intéressent les chercheurs en sciences sociales ne sont, en premier lieu, ni la couleur de leur peau ni la forme de leur crâne, mais leurs manières de vivre, de s'adapter à leur milieu de vie, et leurs contacts, l'histoire de leurs rencontres. Pour Durkheim comme pour Weber, on ne saurait expliquer un phénomène social par un phénomène biologique. Dans *Race et culture*³, Lévi-Strauss retourne l'argument en démontrant non seulement que ce n'est pas « la race » qui influence la culture, mais que ce sont au contraire les manières de vivre des hommes qui ont une influence sur leur évolution biologique (Lévi-Strauss, 1983 : 36).

La volonté de donner la priorité aux spécificités culturelles manifestée par les anthropologues ne rend cependant pas si aisée la désignation de la diversité humaine, en témoigne le changement des usages dans ce domaine au cours de l'histoire de la discipline. Comment parler des hommes sans les réduire à une simple étiquette ? Comment respecter leur diversité, leur unicité, sans la réifier derrière un nom commun ?

Par ailleurs, s'il s'agit de distinguer ou de se distinguer, de différencier le même et l'autre, la nomination n'est-elle pas aussi à comprendre dans sa dimension communicative, voire dialogique ? Les stratégies d'évitement et différents refus de nommer, qu'ils soient du fait des membres d'une société donnée ou d'un observateur extérieur, nous invitent ainsi à envisager les dimensions performatives de l'attribution de noms communs entre humains et à interroger les solutions proposées aujourd'hui par les anthropologues pour échapper aux réductions induites par le fait de rassembler des individus sous un même nom.

Nous verrons comment, à partir du XIX^e siècle, la nécessité de classer et de distinguer afin de produire un discours scientifique a conduit les anthropologues à proposer différents types de nomination, puis comment la nécessité de nommer la diversité a pu mener à une certaine essentialisation des peuples, en particulier en leur attribuant des ethnonymes. Cela nous conduira à nous interroger sur les effets de la nomination des humains et sur les difficultés qu'il y a à attribuer aux humains et à leurs groupes sociaux des noms communs.

1. Nommer l'humain, de l'altérité à la différence

Dans les premiers temps de la discipline, s'impose pour les anthropologues la nécessité de se positionner par rapport à leur objet. L'anthropologie sociale et culturelle, héritière des réflexions des premiers explorateurs, des premiers découvreurs d'autres peuples et des premiers écrits philosophiques sur la diversité humaine,

3. Texte d'une conférence prononcée à l'Unesco en 1971.

s'affirme comme science dans le cadre du paradigme évolutionniste, dans la continuité de la pensée des Lumières et de son goût pour le classement. Il ne s'agit donc pas seulement pour les anthropologues de nommer la diversité humaine, mais aussi de la classer, puis de préciser, de spécifier les différences.

1.1. La question de l'altérité

Si l'on remonte un peu dans le temps et l'histoire des rencontres, en particulier l'histoire des contacts entre les Européens producteurs de discours et les autres êtres humains, on peut souligner la difficulté à nommer l'inconnu, à reconnaître l'altérité. Ainsi, comme le signale bien Tzvetan Todorov (1982), lors de la découverte de l'Amérique, ce qui marque les Européens est véritablement la rencontre avec une altérité non envisagée. Christophe Colomb et ses compagnons ne pensaient pas au départ faire une découverte : ils se croyaient arrivés en Asie, ce pourquoi ils nommèrent Indiens les hommes qu'ils rencontrèrent. Cette nomination générique était fondée en même temps sur la géographie (le lieu où ils pensaient être) et des caractéristiques culturelles (la manière dont ils se représentaient à l'époque les humains non-européens). Plus précisément, leur vision du monde était construite à partir des textes bibliques qui ne mentionnaient que trois continents, trois types de descendants de Noé : les Africains issus de Cham, les Asiatiques issus de Sem et les Européens issus de Japhet. Quand ils prirent conscience d'être sur un autre continent, un nouveau monde, il leur fallut décrire cette altérité radicale non prévue dans le texte biblique. Comme le montre Mondher Kilani (2000), cette altérité fut alors décrite sur la base d'une comparaison avec ce qui était déjà connu. Cette procédure descriptive, qui est à l'origine de ce qu'il appelle « l'invention de l'autre », n'est pas propre aux explorateurs européens : on la trouve également dans la réaction qu'ont pu avoir certaines populations extra-européennes face à l'arrivée des explorateurs, en interprétant celle-ci à partir des récits mythiques (*Ibid.* : 66). Pour les uns comme pour les autres cependant, la réalité dépasse rapidement le connu – et donc le dicible – par la richesse de la nouveauté.

Au XVIII^e siècle, « l'autre » décrit par les explorateurs était qualifié de « sauvage », par opposition au « civilisé ». Cette désignation était donc d'ordre culturel : le sauvage est celui auquel on ne reconnaît pas de caractéristiques culturelles, voire pas d'humanité. Avec la perspective évolutionniste et son postulat de l'unité de l'homme, cette désignation devint caduque : l'humain fut alors conçu comme pouvant être classé sur une échelle de l'évolution, selon son degré de civilisation, du plus primitif au plus évolué. Tout en bas de l'échelle figurait le Primitif, cet homme – le chasseur-cueilleur utilisant des outils de pierre – qui semblait tout droit sorti de la préhistoire (qu'on découvre aussi à cette époque), conçu comme étant à l'état premier de civilisation et dont les évolutionnistes pensaient pouvoir tirer des connaissances sur l'histoire même de l'humanité.

Cet humain que les anthropologues du XIX^e siècle nommèrent est en même temps un être auquel ils reconnaissaient une commune humanité avec eux, et un être dont ils ont cherché à spécifier l'altérité. Cette altérité fut propulsée dans le temps, le Primitif étant celui qui est au début de l'histoire. Comme le dit Kilani : « L'anthropologie est née du rapport particulier que la rationalité et l'historicité occidentales ont établi avec

toutes les autres sociétés » (2000 : 36). La différence entre les hommes ou les peuples, l'altérité ou la distinction ne sont donc pas d'ordre ontologique, mais d'ordre historique et heuristique (*Ibid.* : 37).

1.2. Nommer la différence

Le projet initial de l'anthropologie sociale et culturelle, telle qu'elle se développe dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle en Europe, puis sur le continent américain autour de Franz Boas, était documentaire : il s'agissait de mieux comprendre l'homme dans son unité et sa diversité, et donc de documenter cette diversité. Pour cela, il était nécessaire de nommer la différence, de donner un nom à chaque groupe social en fonction de ses spécificités. Cette ambition a mené au grand projet de documentation fondé sur la désignation et la distinction initié par George Murdock en 1947 : les *Human Relations Area Files* (HRAF) de l'université de Yale⁴. Il s'agissait de documenter chaque population désignée par son ethnonyme et ses principales caractéristiques selon des informations objectives : mode de vie, type d'habitat, système matrimonial, parenté, organisation politique, religion, langue, etc.

Cette vaste entreprise de connaissance et de désignation de la diversité a été remise en cause par Francis Affergan (1987) qui considère qu'en s'évertuant à classer, à établir des différences et des similitudes, l'anthropologie a oublié quel était réellement son objet. Elle a oublié l'altérité. Le problème de l'altérité est selon lui la « tâche aveugle » sur laquelle s'est construite cette discipline⁵. En suivant Affergan (1987 : 76sq), on voit qu'il s'agit d'un problème de langage : pour en faire un objet de discours, on transforme l'altérité – indicible – en différence, énonçable sur le mode de la comparaison.

Puisqu'on ne peut pas nommer l'altérité, on va ainsi plutôt chercher à désigner la diversité des autres, à spécifier ce qui distingue les uns des autres.

1.3. Spécifier la différence

Comme le montre Gérard Lenclud dans son article sur « le grand partage » (1992), la discipline naissante fondait son discours sur une première distinction : les autres dont elle allait se charger étaient ceux qui échappaient à l'histoire comme science. Ainsi, selon les époques et selon les penseurs, une dichotomie s'est instaurée entre ceux qui faisaient l'objet de l'étude anthropologique et les producteurs du discours sur l'autre, entre Eux et Nous, même si elle a été qualifiée différemment : en effet, au XX^e siècle, on n'oppose plus « sauvages » et « civilisés », mais on distingue sociétés traditionnelles et sociétés modernes, sociétés simples et sociétés complexes, sociétés lignagères et sociétés à État, sociétés « froides » et « chaudes », etc. Quand Lévi-Strauss obtint en 1950 la chaire de « Religions comparées des peuples non civilisés » à l'École Pratique des Hautes Études, il proposa de la renommer « Religions comparées des peuples sans écriture »,

4. Cf. <http://hraf.yale.edu/> (site actif consulté le 23 janvier 2018). Les fichiers sont consultables en France à la bibliothèque du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), CNRS-Collège de France-EHESS (<http://las.ehess.fr/index.php> ?64, site actif consulté le 23 janvier 2018).

5. « Du fait d'un double effacement ou d'un double oubli, cette altérité fut la plupart du temps ravalée à une simple différence » (p. 7).

ce qui fut effectif en 1954. À cette époque en effet, suite à la crise morale vécue en Europe durant la deuxième guerre mondiale, il n'était plus possible pour les chercheurs européens de se positionner comme civilisés face aux autres. La pratique de l'écriture semblait donc être une caractéristique objective, observable. Mais distinguer à partir de cette pratique, n'était-ce pas encore une manière de revenir au grand partage, de distinguer Eux et Nous, peuples de l'oralité et peuples de l'écriture ? Cependant, comme le remarque Lenclud, en multipliant leurs enquêtes, en approfondissant leur connaissance des hommes, les anthropologues du xx^e siècle se sont peu à peu départis de ce grand partage. Il n'est plus une dichotomie opérationnelle⁶, l'objectif n'étant plus de classer, mais bien de connaître l'humanité dans sa diversité et surtout dans sa complexité.

La question qui se pose alors, suite à la nécessité de nommer l'humain et de spécifier la différence, est celle de la catégorisation. Dans quel sens la nécessité de nommer pour rendre compte de différences réelles ou supposées entraîne-t-elle la catégorisation des êtres humains ? Peut-on nommer sans catégoriser, sans classer ?

2. Nommer et catégoriser : la question de l'ethnie

Les anthropologues (et de manière plus générale les scientifiques) ne sont pas les seuls à recourir à la catégorisation et à la classification pour nommer les humains et leurs groupes. Il s'agit même d'une sorte de propension universelle, tout comme l'ethnocentrisme : on ne se contente pas de nommer ; pour comprendre, on évalue, et par là, on juge l'autre à partir de soi et par rapport à soi.

2.1. Catégoriser et classer les humains : une pratique universelle ?

Dans la Grèce antique par exemple, comme le précise Dominique Schnapper, « l'autre était pensé comme essentiellement différent et inférieur » (1998 : 45). Les différentes catégories étaient conçues comme naturelles, comme allant de soi : le Grec et le Barbare, l'autochtone et l'étranger, le citoyen et le non-citoyen, l'homme libre et l'esclave, l'homme et la femme. On ne peut que remarquer combien cette attitude différencialiste est commune :

La première réaction, spontanée, à l'égard de l'étranger est de l'imaginer inférieur, puisque différent de nous : ce n'est même pas un homme, ou s'il l'est, c'est un barbare inférieur ; s'il ne parle pas notre langue, c'est qu'il n'en parle aucune, il ne sait pas parler, comme le pensait encore Colon (*Christophe Colomb*). C'est ainsi que les Slaves d'Europe appellent l'Allemand voisin *nemec*, le muet ; les Mayas du Yucatan appellent les envahisseurs toltèques les *nunob*, les muets, et les Mayas Cakchiquels se réfèrent aux Mayas Mam comme aux « bègues » ou aux « muets ». (Todorov, 1982 : 99)

Edward Evans-Pritchard montre ainsi, dans ce qu'il appelle les sociétés segmentaires⁷, une tendance à se distinguer des autres (fondée sur le lignage, le clan, la tribu), et à s'en rapprocher quand il s'agit de se

6. « La forme explicite que prend aujourd'hui le grand partage – cette tentation inévitable du métier anthropologique – est celle d'un essai d'instrumentation conceptuelle bien davantage que celle, issue du passé, d'une tentative pour classer des sociétés réelles. L'anthropologue est cet homme dont la vocation historique est de connaître d'"eux" mais qui éprouve combien est illusoire l'idée de les séparer tous ensemble de "nous" » (Lenclud, 1992, § 39).

7. À partir d'exemples africains, plus précisément de ses enquêtes sur les Nuer (1994). Voir également : *The Nuer of the Southern Sudan*. Dans M. Fortes & E.E. Evans-Pritchard (dir.). *African Political Systems* (p. 272-296). London : Oxford University Press, 1940.

distinguer à un niveau plus global, notamment en cas de conflit (les lignages d'un même clan contre un autre, les clans d'une même tribu contre une autre, etc.). C'est un fonctionnement qui n'est pas réservé aux sociétés dites segmentaires, mais peut être observé dès que des hommes sont en contact avec d'autres. Ainsi, comme le fait remarquer Schnapper,

L'idée d'une civilisation mondiale est récente. Pour la majorité de l'humanité et pendant des millénaires, l'idée d'humanité se confondait avec le groupe d'appartenance. Les hommes se désignaient eux-mêmes comme « les hommes » ou « les bons », « les excellents », « les vrais », les autres – les étrangers, qui bien souvent étaient leurs voisins – étant tenus pour « les mauvais », « les méchants » ou « les barbares ». (1998 : 172)

Cette nécessité de nommer l'autre et de le catégoriser nous conduit à interroger la distinction entre nom commun et nom propre, la désignation attribuée aux voisins pouvant être comprise, quand elle devient ethnonyme, comme un nom propre générique, avec le risque de réification que cela comporte comme nous allons le voir.

2.2. L'ethnie comme objet d'étude

Si l'ethnie en tant qu'« ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille » (Taylor, 2000 : 242) semble être l'objet de base des études ethnologiques, le terme est cependant d'origine récente et, comme le fait bien remarquer Anne-Christine Taylor, assez peu théorisé par ceux qui l'utilisent.

Dérivée du grec *ethnos*, néo-latinisée puis francisée et anglicisée, l'expression ethnie (comme celle de tribu) reste longtemps d'usage exclusivement ecclésiastique. Elle dénote, par opposition aux chrétiens, les peuples païens ou « gentils », qu'en langage séculier on appellera d'abord nations ou peuples, puis, à partir du XIX^e siècle, races et tribus, alors même que la science en charge de leur description s'appelle depuis la fin du XVIII^e siècle ethnologie ou ethnographie. (*Ibid.*)

C'est donc seulement à la fin du XIX^e siècle que le terme d'ethnie est utilisé en français pour différencier les groupes humains, « nation » étant réservé aux États dits « civilisés » de l'Occident et « peuple » étant considéré, comme le dit Taylor, comme « trop noble pour des sauvages ». Par ailleurs, l'usage du terme par les scientifiques correspond à la nécessité de précision de l'administration coloniale, qui a besoin de circonscrire les hommes sur un espace défini. En France comme en Grande-Bretagne, les anthropologues du début du siècle sont sollicités par l'administration coloniale pour préciser et définir les frontières ethniques. En français, comme le précise Taylor, « le critère déterminant de l'ethnie est la communauté linguistique » (*Ibid.* : 242), tandis qu'en allemand on met plutôt l'accent sur le sentiment d'appartenance à une collectivité. En anglais, le substantif n'existe pas (on utilise *ethnic group*, mais seulement pour désigner une minorité culturelle). Pour traduire le terme ethnie, on utilise plutôt les mots « tribe » ou « people ».

L'anthropologue du début du XX^e siècle devient alors, en tant que chercheur de terrain, le spécialiste d'une ethnie, d'un groupe d'humains défini par un nom, une langue, des traits culturels propres et un territoire. Les chercheurs vont mener, dans la continuité de Malinowski et de sa mise en valeur de l'importance du contexte pour bien comprendre les faits sociaux, des études monographiques portant sur un groupe ethnique bien défini, dont il sera possible de préciser toutes les caractéristiques, contribuant de fait à le réifier, à en faire une entité quasi naturelle désignée par un nom.

2.3. Perspective constructiviste et remise en cause des catégories ethniques

Dans les années 1960, certains anthropologues prennent conscience de cette réification, d'un certain essentialisme impliqué par la désignation de groupes humains par des ethnonymes. D'autant plus que, comme le font remarquer Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo dans leur Préface à la deuxième édition de *Au cœur de l'ethnie* (1999), le discours journalistique reprend ces désignations sans le recul critique des scientifiques, contribuant à figer les identités, notamment quand les explications en termes de « conflits ethniques » leur permettent par exemple d'expliquer des situations africaines dont ils ne comprennent pas les origines. Autour du Norvégien Fredrik Barth (1969), des chercheurs vont, dans une perspective influencée par les travaux des interactionnistes, interroger la formation des groupes ethniques à partir des frontières, menant comme le dit Costey,

une réflexion sur les mécanismes qui conditionnent l'émergence et le maintien des groupes ethniques au sein de sociétés plus larges. Selon [Barth], l'erreur principale de ses prédécesseurs a été de s'intéresser au contenu culturel (point de vue essentialiste ou substantialiste) des catégories alors qu'il aurait mieux valu étudier les frontières (*boundaries*) de ces entités, là où se joue le maintien de l'identité ethnique dans les interactions entre membres de groupes différents. (2006, §4)

Barth, de son côté, ne remet pas en question l'existence même de groupes ethniques se définissant comme tels. Il définit l'ethnie selon 4 points :

Une population qui : 1) se perpétue biologiquement dans une large mesure ; 2) a en commun des valeurs culturelles fondamentales, réalisées dans des formes culturelles ayant une unité manifeste ; 3) constitue un espace de communication et d'interaction ; 4) est composée d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories de même ordre. (Barth, 1999 : 206)

Toutefois pour Barth, la question centrale est celle des frontières, qu'une conception essentialiste de l'ethnie rend en quelque sorte imperméables (en considérant les groupes ethniques comme des isolats culturels que l'on peut circonscrire) alors que, dans les faits, c'est en situation d'interaction, quand ils se confrontent aux autres, que les humains affichent ou revendiquent des spécificités culturelles.

L'ethnie est d'abord pour Barth une auto-attribution, une auto-nomination, la manière dont un groupe se définit par comparaison ou par confrontation aux autres, à ses voisins. Ce sont les acteurs eux-mêmes qui, se réclamant d'une certaine identité culturelle, en constituent les frontières. S'ils peuvent partager certains traits culturels avec leurs voisins et ne pas avoir tout en commun avec ceux qui se reconnaissent sous le même ethnonyme, les gens se revendiquent comme appartenant à une ethnie en relation aux autres. Barth prend l'exemple sur son terrain afghano-pakistanaï (2000) des Pathan (Pachtouns) qui ne sont pas tous nomades, vivent sur des territoires étendus très différents, etc. mais se réclament d'une identité pathane selon trois principaux critères : la filiation patrilinéaire en référence à un ancêtre commun, un des premiers fidèles du Prophète ; l'islam qu'il leur a légué ; et le partage de « la coutume pathane », ensemble de traits qui s'apparente à un code de comportement incluant la langue. Mais la pratique de la langue pachto ne suffit pas à faire de quelqu'un un Pathan. Il faut pour cela « agir Pachto », ce que Barth décrit comme le respect de trois principes : l'hospitalité envers l'étranger qui doit se soumettre à l'autorité de son hôte ; l'assemblée égalitaire des hommes ; la réclusion des femmes. Au Sud, les Pathans entretiennent des relations avec les

Baloutches, groupe au pouvoir centralisé. Mais les Baloutches ne peuvent pas devenir Pathans, leur statut d'étranger ne leur permettant pas d'intégrer l'assemblée égalitaire des hommes, tandis que les Pathans peuvent être intégrés à la société baloutche qui supporte les hiérarchies. Ainsi la frontière entre les deux populations bouge, mais seulement dans un sens, les Baloutches intégrant au fil du temps des éléments pathans qui, s'ils se soumettent à un chef baloutche, deviennent alors baloutches.

Dans les années 1980, Amselle revient sur la question de l'ethnie comme désignation de groupe humain en dénonçant le peu d'intérêt que les anthropologues manifestent pour la définition même de leur objet d'étude (Amselle & M'Bokolo, 1999 : 11). Il interprète ce désintérêt en relation avec le rejet de l'histoire. S'appuyant sur des exemples africains, les travaux rassemblés dans *Au cœur de l'ethnie* mettent l'accent sur l'historicité des désignations ethniques. Ce que nous montrent ces études (et d'autres), c'est que les situations sont multiples et que le pouvoir colonial n'a pas forcément eu la même influence partout. Dans certains cas excessifs (comme pour les Bété de Côte d'Ivoire, présentés par Jean-Pierre Dozon⁸), on voit combien la nomination d'un peuple, et par là sa définition, peuvent avoir été totalement construites par l'administration coloniale⁹. Si les groupes humains n'ont pas attendu l'arrivée du besoin de catégoriser et de cartographier – et d'écrire – des colonisateurs pour se donner, à eux-mêmes et aux autres, des noms, les travaux d'Amselle et de ses collègues ont montré combien, en retenant l'ethnonyme comme principal critère de catégorisation, l'administration coloniale comme la recherche scientifique de cette époque ont contribué à fractionner les populations et à les enfermer dans des définitions figées. L'intérêt de leur démarche est également d'avoir mis en valeur l'aspect labile des nominations, de les inscrire dans la dynamique des relations historiques et des formes coloniales de domination pour les extraire de l'essentialisme naturaliste dans lequel pouvaient les avoir placées certains travaux des anthropologues de la première partie du siècle. Nous voyons ainsi que la nomination des groupes humains, et notamment des groupes ethniques, est un processus complexe historiquement situé, et qu'il est nécessaire afin de mieux saisir ce que signifie « nommer l'humain » d'explorer les usages qui sont faits de ces désignations.

3. Ce que fait la nomination des humains

Les noms que les hommes se donnent ou qu'on leur donne ne sont jamais de simples étiquettes. Ils peuvent être manipulés de différentes manières et servir diverses causes, signifier au-delà de la simple description, revendiquer, faire et agir.

8. « Les Bété : une création coloniale ? », dans Amselle & M'Bokolo, 1999 : 49-85.

9. Dans le cas des Bété, il s'agit d'un ensemble de populations d'origines différentes qui ont, dans un premier temps, été regroupées sous cette commune désignation par les administrateurs coloniaux M. Delafosse et G. Thomann. Dozon montre ensuite que le processus dit de « pacification » de la colonisation a contribué à figer des identités précédemment instables et mouvantes, du fait d'une organisation segmentaire (p. 66). Enfin, il analyse le mouvement de revendication politique des intellectuels et urbains originaires de cette région comme contribuant en dernière instance, dans la seconde moitié du xxe siècle, à la construction d'une ethnicité fondée sur une « autochtonie » et des « valeurs traditionnelles » que l'on peut qualifier de réinventées, mais qui contribuent à « construire l'histoire » (p. 84).

3.1. Les noms ne sont pas de simples étiquettes

Comme le dit bien Taylor, « “signifiant flottant” par excellence, l’ethnie n’est rien en soi, sinon ce qu’en font les uns et les autres » (2000 : 244). Dans son livre *Comment pensent les institutions*, Mary Douglas précise : « Les gens se sont toujours étiquetés les uns les autres, avec les mêmes effets – les étiquettes collent » (1999 : 115). Cependant, citant Ian Hacking (1986) – épistémologue qui a mené une réflexion sur les spécificités du classement des humains, en particulier des personnes atteintes de troubles mentaux –, elle montre combien la dénomination des humains contribue à créer des catégories socialement fixées et opératoires (et non seulement à les décrire).

L’interaction que décrit Hacking est circulaire : les gens font les institutions, les institutions font les classifications, les classifications modèlent les actions, les actions appellent des noms, et les gens, ou d’autres créatures, répondent à ces noms, positivement ou négativement. (Douglas, 1999 : 117)

Hacking appelle « nominalisme dynamique » (*dynamic nominalism*) cette interaction du nom sur la chose nommée, qui a tendance alors à se conformer à son nom (2007).

Dans la formation des noms ethniques, nous voyons ainsi comment on fait du « nom propre » à partir de noms communs, comment ce qui n’est la plupart du temps au départ qu’une simple manière de dire « nous » ou « eux » peut devenir une entité identitaire à laquelle on attribue des caractéristiques particulières.

En effet, qu’est-ce qui est spécifié de l’humain par le fait d’être nommé selon un nom de peuple ? Comme le montre bien Jean Bazin au début de son article intitulé « À chacun son Bambara » (in Amselle & M’Bokolo, 1999 : 87-127), l’attribution d’un nom a pu, par effet inverse, entraîner la recherche d’une définition de l’essence de l’être, par exemple ici de « l’identité bambara » (qu’est-ce que le Bambara ? autrement dit quels sont les critères qui font qu’un élément entre dans cette catégorie désignée par un nom ?). Dans une perspective essentialiste, quasi naturaliste, on a pu trouver sous la plume de certains anthropologues (ou autres) des descriptions générales des peuples (le X est travailleur ou paresseux, pacifique ou violent, etc.) : autrement dit le nom est déjà là, et on cherche à savoir ce qu’il désigne. Dans cette perspective, il suffit d’observer ce qu’est, ce que fait ou ce que croit un individu relevant de la catégorie nommée, pour généraliser à l’ensemble de ceux auxquels on attribue ce nom (les Bambara sont ceci, croient cela, etc.). L’informateur de l’anthropologue ne parle alors pas en son nom propre, mais au nom de son peuple ; il n’est donc pas considéré comme un acteur social, mais comme un échantillon représentatif d’un ensemble que serait l’ethnie à laquelle il est censé appartenir comme élément d’un tout.

Ainsi, la réflexion menée par les anthropologues sur la notion d’ethnie et ce qu’elle implique en tant que manière de donner un nom (et une identité) à un groupe d’humains les conduit à prendre conscience, plus généralement, des problèmes que peut poser la construction de catégories instituant. Donner un nom, c’est faire jouer un principe de domination sur ce qui est nommé. Un exemple significatif à ce sujet est le processus de nomination des ethnies minoritaires mis en place par le gouvernement chinois étudié par Stéphane Gros (2014).

Les noms ne sont donc pas que des étiquettes, et nous voyons ici que l’imposition ou la revendication d’un nom (qu’elle soit « ethnique » ou pas) est à comprendre dans un processus interactionnel, dans le cadre de

relations qui sont souvent des relations de pouvoir. C'est bien la dimension pragmatique de la nomination qui est en jeu.

3.2. Nom des autres et nom pour soi

Vient compliquer la pratique du recours à des noms communs pour qualifier des humains, en anthropologie, le fait que les ethnonymes retenus par les administrateurs coloniaux comme par les scientifiques ne sont pas toujours des auto-désignations : ce sont parfois, au contraire, des exo-désignations, des noms souvent péjoratifs¹⁰ donnés par d'autres, des voisins.

On peut penser que tout groupe humain, s'il se désigne lui-même par un ethnonyme¹¹, est également désigné par ses voisins qui, se désignant eux-mêmes comme « hommes » ou « vrais », lui refusent ou mettent en doute son humanité. Le cas des Inuit, longtemps appelés en français Esquimaux ou Esquimos (selon l'écriture anglaise), est assez symptomatique et bien connu. *Inuit* (*inuk* au singulier) signifie en inuktitut (Canada) comme en groenlandais : « les hommes », « les gens ». Tandis qu'Esquimaux, qui fut attribué indifféremment aux habitants du Grand Nord (les Inuit comme les Yupiks, « personne-vraie » dans leur langue), viendrait, selon certains linguistes¹², d'un terme algonquin du XVII^e siècle signifiant « mangeurs de viande crue ». On trouve de nombreux exemples de ce type, même si les étymologies sont parfois contestées ou difficiles à retrouver, comme c'est le cas pour la plupart des peuples autochtones d'Amérique du nord, qui sont bien souvent désignés par des exonymes (Sioux : « petits ennemis » ; Apaches : « ennemis » ; Iroquois : peut-être « serpents à sonnette », etc.).

Ces exonymes qui se sont diffusés parfois plus facilement que les noms par lesquels les gens se désignent eux-mêmes – du fait des situations politiques, notamment dans le cadre des dominations coloniales – peuvent faire l'objet de rejet dans une démarche politique, comme c'est le cas par exemple de la dénomination de Berbère, très ancienne puisqu'elle viendrait de l'ancien égyptien avant d'être reprise par les Grecs pour désigner l'étranger, le « barbare ». Elle apparaît comme ethnonyme à l'écrit dès le I^{er} siècle, et s'est largement diffusée depuis la conquête arabe pour désigner les populations autochtones du Maghreb. Mais depuis quelques décennies en Afrique du Nord, certains berbérophones refusent cet exonyme et demandent à être appelés Amazigh (Imazighen au pluriel), terme qui signifierait « homme noble » ou « homme libre » dans leur langue (étymologie incertaine).

On compte environ 6000 langues différentes dans le monde, et l'on pourrait ainsi considérer que le plus simple, ou le plus juste, serait de reconnaître le nom que chaque peuple se donne dans sa langue (si tant est

10. Ils ont pu servir d'intermédiaires à celui qui a consigné le nom pour le figer par écrit la première fois, comme ce fut le cas par exemple des Bobo en Afrique de l'Ouest (Le Moal, 1960), terme signifiant « muet » ou « bègue » dans les langues mandés, qui a été attribué à différentes populations ne parlant pas la langue de l'informateur et considérées comme autochtones situées entre le Bani et le Mouhoun (ex. Volta noire) avec des différences faites à partir de caractéristiques censées être physiques : Bobo noirs, rouges, blancs, à face sculptées... Parmi ces « Bobos », certains s'identifient maintenant comme tels, revendiquant une identité bobo propre, tandis que d'autres, en particulier les Bwa qui, tout en étant très proches des précédents, parlent une langue gur et non une langue mandé, revendiquent aujourd'hui une auto-nomination, *Bo/Boa* signifiant dans leur langue « vrai/vrais ».

11. Il s'agit souvent, comme on l'a vu, d'une manière de se dire « hommes », « gens », « vrais hommes », etc. dans la langue.

12. D'autres linguistes pensent aujourd'hui qu'il pourrait plutôt signifier « ceux qui parlent une langue étrangère ».

qu'il existe...). Toutefois, comme nous l'ont montré les différents exemples vus plus haut, la nomination est toujours relative et, si chacun est « homme » ou « nous » pour lui-même et « barbare » ou « eux » pour les autres, chacun est aussi « de l'ouest » pour les uns et « de l'est » pour d'autres... Par ailleurs, existent des peuples qui parlent une même langue et se considèrent comme différents, refusant alors d'être désignés sous un même nom, tandis que plusieurs langues peuvent être parlées par un même peuple, ou par un groupe humain qui revendique un nom unique.

Un exemple symptomatique de ce type de complexité est le cas des Hutu et des Tutsi du Rwanda : « des ethnies qui ne se distinguent ni par la langue, ni par la culture, ni par l'histoire, ni par l'espace géographique occupé » (Chrétien, dans Amselle & M'Bokolo, 1999 : 129). Hutu et Tutsi parlent la même langue, partagent le même territoire, sont organisés selon les mêmes clans... Les colonisateurs, allemands puis belges, inspirés par les théories racialistes de Gobineau, ont recherché et finalement construit une différence « naturelle » entre ce qu'ils ont défini comme deux « ethnies » : les Tutsi considérés comme « grands, fins, à la peau claire et plus intelligents » auraient eu des origines sémitiques, voire asiatiques ou aryennes, tandis que les Hutu considérés comme « plus petits, plus noirs, plus bêtes », auraient été de « vrais » Africains, d'origine bantu. Ces conceptions imaginaires ont été renforcées par le discours des scientifiques comme des religieux, mais aussi par des mises en scène iconographiques artificielles¹³. Or, Jean-Pierre Chrétien indique qu'il s'agit, en fait, d'un même groupe culturel, dont on distinguait, autrefois, cultivateurs (*hutu*) et éleveurs (*tutsi*) – la fonction étant transmise de père en fils – mais le jeu des intermariages explique qu'ils aient tant en commun. Malheureusement, le traitement différentiel des uns et des autres durant la colonisation, fondé sur cet imaginaire d'une distinction originelle, quasi naturelle¹⁴, est à l'origine des conflits qui ont mené au génocide des Tutsi.

Ce que nous montre également cet exemple, c'est combien la situation coloniale – ce qui peut être étendu à d'autres situations de domination politique – a pu influencer non seulement la nomination des peuples par eux-mêmes et par les autres, mais aussi leur ethnicisation, la construction d'une identité propre à partir d'un nom. L'identité d'un peuple est une construction qui tient à différents facteurs, internes comme externes¹⁵.

13. Comme les photographies par exemple, prises selon un angle différent pour mettre en valeur le caractère élancé des uns et l'aspect trapu des autres...

14. On a par exemple privilégié l'éducation des Tutsi, considérés comme plus proches des Européens et donc plus « intelligents ».

15. Par exemple, Blum et Filippova (2003) montrent combien, dans la région russe de l'Altai, habitée par des turcophones, les travaux des ethnographes de la fin du XIX^e siècle ont d'abord contribué à faire, de clans qui se distinguaient selon les toponymes des régions qu'ils habitaient, de véritables groupes ethniques, en les différenciant selon leurs spécificités culturelles, religieuses ou linguistiques. L'administration soviétique a contribué à renforcer ces distinctions en menant des recensements tenant compte de la classification fixée selon la division en peuples et le découpage administratif jusqu'en 1989. Dans les années 1990-2000, on assiste à un débat entre les partisans d'une unité des peuples de l'Altai, pour donner un pouvoir plus fort à la République autonome, et ceux qui revendiquent le droit à figurer parmi les « petits peuples autochtones », position soutenue par le pouvoir central. Mais selon les enquêtes de terrain des auteurs, les gens eux-mêmes ne se réfèrent pas tant à une supposée « ethnie » qu'à ce qu'ils nomment *seok* (« os » par opposition à la chair), c'est-à-dire à des clans patrilineaires se référant à un ancêtre (souvent éponyme) qui ne correspondent pas aux distinctions ethniques dont ils ignorent les frontières ; clans dont l'administration russe et soviétique n'a jamais tenu compte.

3.3. Réappropriations et revendications ethniques

Si les noms attribués aux humains relèvent bien souvent de constructions historiquement situées, à comprendre en relation avec les contextes de communication dans lesquels ils sont utilisés, ils peuvent également faire l'objet de revendications identitaires et politiques, dans le cas de certains mouvements ethnistes ou de revendications autochtones.

Comme le rappelle Cristel Müller dans son texte sur l'histoire de la notion d'ethnicité dans les sciences sociales (2014 : 20), Barth « fondait sa définition du groupe ethnique sur trois éléments : l'attribution catégorielle, l'installation et l'entretien de frontières ethniques et la croyance en une origine commune ». En plus du nom qui indexe toute l'histoire, le mythe d'une origine commune contribue à la construction d'une identité revendiquée comme propre (Smith, 1986 ; 2009). Ainsi, le nom, même s'il peut avoir des origines extérieures, parfois négatives ou relatives à des situations de domination, peut être revendiqué non seulement comme « étiquette » propre, mais aussi comme marque d'identité et de distinction par ceux qui s'en réclament.

Un exemple tout à fait intéressant est l'usage qui est fait aujourd'hui de l'appellation Kanak en Nouvelle-Calédonie. *Kanaka* est un terme hawaïen signifiant « homme » qui a été repris au XIX^e siècle par les navigateurs et commerçants européens pour désigner les populations autochtones du Pacifique, puis plus spécifiquement de Mélanésie. En français, le terme, écrit « canaque » jusque dans les années 1970, a pris assez vite un sens péjoratif et a désigné plus précisément les autochtones de la Nouvelle-Calédonie, en opposition aux populations allochtones, en particulier d'origine européenne. Dans le contexte du mouvement indépendantiste, l'appellation a été réappropriée avec une orthographe considérée comme plus océanienne (Kanak) et revendiquée avec fierté comme une désignation propre. Le terme, utilisé depuis les années 1970, s'est petit à petit imposé, notamment lors du festival des arts *Mélanésia 2000* organisé en 1975 par Jean-Marie Tjibaou et par les mouvements anticolonialistes menant à la création du Gouvernement Provisoire de Kanaky en 1984 (dissout après les accords de Matignon). Il est depuis utilisé, comme le nom de Kanaky, par les gens comme par les anthropologues qui travaillent en Nouvelle-Calédonie.

4. Processus d'évitement : comment ne pas nommer ?

Cette réflexion sur les noms communs attribués aux humains en anthropologie nous mène enfin à interroger les pratiques d'évitement et les refus de nommer. Que révèlent les difficultés qu'ont les anthropologues face à la nomination des êtres humains ? Comment comprendre que des termes utilisés à une époque soient proscrits à une autre ? La diversité humaine serait-elle innommable ?

4.1. Que nous disent nos refus de nommer ?

Dans un ouvrage pionnier, *Reinventing Anthropology* (1972), Dell Hymes et ses collaborateurs défendaient une nouvelle manière, plus subjective et réflexive, de faire de l'anthropologie comme une discipline attentive à parler à l'autre et non plus à parler de l'autre. Mais parvient-on pour autant ainsi à lever le malaise ? Parler

à l'autre plutôt que de lui, être dans le dialogue et non dans la description, est une entreprise louable qui ne peut effectivement que s'imposer dans un monde postcolonial qui refuse le grand partage originel à la discipline. Mais la question de l'altérité demeure : qui est l'autre et dans quelle mesure puis-je, en le nommant, l'instituer comme tel ? Écrire « l'Autre » avec une majuscule (comme le fait Schnapper par exemple), en faisant de cette désignation une sorte de nom propre, permet-il de lever le malaise qu'il y a à traiter de l'altérité au singulier ?

Les refus de nommer peuvent être interprétés comme signes d'un inconfort qui n'est pas que dénominatif : derrière l'objet à nommer, c'est l'humain qui s'impose, avec ses caractéristiques d'être unique, ne pouvant être réduit à une dénomination catégorielle... L'humain serait-il irréductible au point de ne pouvoir être justement nommé ?

Ainsi, au fil du temps, certains termes sont abandonnés (sauvage, primitif, nègre...) et d'autres prennent l'ascendant (autochtone par exemple, qui a remplacé en français le terme « indigène »). Il est intéressant à ce niveau de voir que les réticences envers certains noms ne sont pas forcément les mêmes selon les langues, en particulier en français et en anglais :

Ainsi le terme « autochtone » est-il préféré en français pour ne pas employer le mot « indigène » qui est associé au « statut » désignant les populations soumises, comme dans le statut de l'indigénat de l'administration coloniale française d'Algérie. Mais en anglais comme en espagnol, le terme *indigenos/indígena* est préféré à *authtonon/autóctono* et dans les deux langues, on note une alternance tout à fait intéressante avec un terme que l'on pouvait croire trop fortement connoté, comme celui d'aborigène – que beaucoup de personnes en France écorchent toujours en disant « arborigène ». (Bellier, 2009 [en ligne])

Différentes raisons peuvent ainsi expliquer la préférence pour certaines désignations et le rejet d'autres : des considérations politiques, historiques, morales, ou tout simplement des difficultés de prononciation...

S'ajoute pour ce qui concerne la France ce que Schnapper appelle « le refus de l'ethnique » (1998 : 395sq). La sociologue fait remarquer (p. 186) la différence, à ce sujet, entre les traditions française et anglo-saxonnes : aux États-Unis depuis les années 1920, en Grande-Bretagne depuis la deuxième guerre mondiale, on étudie les relations de races, les relations interethniques et l'ethnicité. En Australie, on étudie les communautés et au Canada, les relations intercommunautaires. « En France, on débat de l'immigration, du racisme et de la citoyenneté et l'on évite les termes “minorités”, “races” ou “ethnicité” » (1998 : 186), même si les choses ont un peu changé aujourd'hui (voir en sociologie l'introduction du terme ethnicisation depuis quelques années...). Cette conception sociologique – et politique – française a également une influence sur la manière de voir le monde et sa diversité.

4.2. Propositions de nouvelles désignations pour de nouvelles conceptions

« L'ethnologue n'invente pas ex nihilo, pour les besoins de sa cause, des entités fictives ni des noms arbitraires ; vaudrait-il mieux qu'il le fasse ? », se demande Bazin (*in* Amselle & M'Bokolo, 1999 : 92), mentionnant « un exemple extrême » en note : celui de Jack Goody qui, « faute de termes collectifs appropriés et effectivement utilisés par les acteurs, désigne les ensembles qui lui paraissent pertinents par des expressions vernaculaires d'orientation spatiale (“ceux de l'ouest”, “ceux de l'est”). »

Les anthropologues ont cru, pendant les années 1980-90, pouvoir échapper au problème de la nomination des groupes humains et de l'essentialisme qu'elle implique en traitant la question à partir du métissage. Le terme, très utilisé par les chercheurs américanistes qui travaillent effectivement dans des contextes pluriels, est repris par un africaniste (Amselle, 1990), en opposition à la notion de multiculturalisme, dans la mesure où celle-ci implique une conception des cultures mêlées comme ayant une origine séparée, alors que selon Amselle toutes les sociétés sont, dès le départ, produits de métissage. Il s'oppose ainsi aux travaux classiques des anthropologues cherchant à spécifier la diversité, notamment en établissant des fiches nominatives par groupe humain. Cependant, comme le montre bien Capucine Boidin dans ses travaux (2011 ; 2017), le recours à une conception en termes de « métissage » ne résout pas le problème dans la mesure où elle implique également le mélange d'entités considérées comme séparées et donc circonscrites (et donc nommables ?) au départ. Amselle lui-même proposera par la suite de concevoir plutôt les relations en termes de « branchement » (2001) en vue de mieux mettre en valeur l'aspect historique des formations humaines, ce qu'on peut appeler leur « ethnogenèse ». Cette notion n'a cependant pas eu le même succès que celle de métissage. D'autres anthropologues préfèrent parler de « syncrétisme », de « créolité », ou d'« hybridité » ; d'autres encore optent pour la notion de « transferts culturels », reprise en partie par Boidin (2017) qui cherche plus précisément à explorer ce qu'elle appelle les « écarts différentiels », à partir de son terrain paraguayen où les paysans qu'elle rencontre ne se considèrent pas comme métis, ni comme Indiens – puisqu'ils sont chrétiens et considèrent que sont « Indiens » ceux qui ne le sont pas –, mais comme Paraguayens, parlant le guarani et l'espagnol. La manière dont les hommes se définissent (et se nomment) eux-mêmes est toujours relative.

Par ailleurs, le monde lui-même change et, même si les contacts entre groupes humains, les échanges et les migrations ont toujours existé, il est indéniable qu'ils ont pris une dimension inédite au cours du xx^e siècle, entraînant des mouvements complexes d'universalisation et, en retour, de revendication des particularismes. Les individus avec qui travaillent les anthropologues aujourd'hui ne sont plus des « sujets », échantillons représentatifs d'un groupe, mais des « acteurs sociaux » qui sont en communication avec lui, comme avec le reste du monde dans lequel ils entendent avoir leur place. Les changements de nominations ont également des implications politiques. Irène Bellier (2011), faisant le constat de la « disparition du monde des ethnies en tant qu'isolats culturels », fait ainsi la proposition que les anthropologues tiennent mieux compte du « changement de paradigme » qu'implique la prise en compte du droit des peuples autochtones en tant que droit de la personne :

il me semble que si la discipline se saisissait plus précisément du changement de paradigme qu'induit sur le plan politique la reconfiguration des « ethnies dominées » en « peuples autochtones », elle serait mieux équipée pour éclairer les transformations en cours dans la dynamique des rapports entre groupes sociaux, entre sociétés dominantes et minorités, entre États et peuples, en raison de ces phénomènes de transnationalisation qui traversent la globalisation. Alors que l'on observe certaines résistances en France et tandis que l'on voit de nouveaux travaux se développer dans les Amériques sur ces questions, il s'agirait de démontrer dans une perspective de communication vers le public que l'anthropologie n'est pas la science de l'autre, du dominé, des cultures perdues, mais bien une science sociale et une science de l'homme dans toute sa complexité et

modernité. Ce qui pose aussi la question de la circulation des savoirs anthropologiques en dehors du milieu universitaire. (2011 [en ligne])

Conclusion

Lors de l'initiation aux masques chez les Bwa¹⁶ du Mali et du Burkina Faso, le candidat à l'initiation doit affronter un masque de feuilles. Celui-ci vient danser devant lui, tout près, et on lui demande de dire qui il est, de nommer cet être qui danse. L'enfant bien souvent reconnaît celui qui a revêtu les feuilles, mais s'il dit son nom, le masque le frappe. S'il dit qu'il ne sait pas, il est aussi frappé. S'il annonce qu'il s'agit d'un homme, il est frappé plus fortement encore. Il doit dire qu'il est « le masque », et refuser de voir l'homme qui se cache derrière.

Les observations ethnographiques sont riches de données de ce type, relevant du refus de nommer ou plus précisément de la difficulté à trouver la bonne dénomination quand il s'agit de désigner les humains. Les tabous langagiers concernant les noms propres sont fréquemment observés de par le monde (évitement des noms des parents et recours à la teknonymie, existence de noms secrets, antonomase du nom commun...). Mais comme nous l'avons vu au cours de cette réflexion, l'attribution de noms communs aux humains ne semble pas toujours plus facile, plus acceptable. Notre réticence à nommer l'humain vient-elle d'une peur du naturalisme, du « retour du biologique », que la désignation par un nom (qui catégorise et classe), et en particulier un nom commun, semble impliquer ? Nommer ne pourrait-il se faire sans prendre le risque d'essentialiser ? S'impose aujourd'hui dans les pratiques des anthropologues, mais aussi dans les décisions politiques, la dimension dialogique qui implique qu'on fasse l'effort de demander aux gens comment ils souhaitent être appelés. Cela ne résout cependant pas tous les problèmes dans la mesure où les noms indexent des histoires, des positions, des rapports de pouvoir. Finalement, au-delà de la diversité linguistique, le problème ne réside-t-il pas dans la performativité redoutable de la nomination qui désigne, catégorise, assigne, c'est-à-dire réduit la complexité pour la donner à entendre ? Ce faisant, nommer altère le caractère irréductible de ce que chaque homme – qui plus est, chaque groupe humain – peut être et devenir, avec le monde qu'il constitue autour de lui.

Bibliographie

- Affergan, F. (1987). *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris : PUF.
- Alvarez-Pereyre, F. (dir.) (2008). *Catégories et catégorisation. Une perspective interdisciplinaire*. Leuven/Paris/Dudley, MA : Peeters.
- Amselle, J.-L. & M'Bokolo, E. (dir.) (1999). *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris : La Découverte. (1^{ère} éd. 1985)
- Amselle, J.-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot.

¹⁶ Au sujet de la nomination chez les Bwa, voir en particulier : Leguy, 2005 ; 2011 ; 2012.

- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries : The social organization of culture difference*. Bergen/Oslo : Universitetsforlaget ; Londres : George Allen & Uwin.
- Barth, F. (1999). Les groupes ethniques et leurs frontières (trad. Bardolph J., Poutignat P., Streiff-Fenart J.). Dans Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. (dir.). *Théories de l'ethnicité* (p. 203-249). Paris : PUF (1^{ère} éd : 1995).
- Barth, F. (2000). L'identité pathane et sa préservation. *Labyrinthe*, 7. Disponible en ligne sur <http://journals.openedition.org/labyrinthe/504> (consulté le 13 décembre 2017).
- Bellier, I. (2009). Autochtone. *EspacesTemps.net*, Mensuelles, 09.02.2009. Disponible en ligne sur <http://gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gutpa300-quiTEXTREFBellier.pdf> (consulté le 13 décembre 2017).
- Bellier, I. (2011). L'anthropologie et la question des droits des peuples autochtones. *Inditerra- Revue internationale sur l'Autochtonie*, vol. 3, 1-17, Montreal : Réseau DIALOG. Disponible en ligne sur <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/01INDITERRA032011BELLIER.pdf> (consulté le 13 décembre 2017).
- Blum, A. & Filippova, E. (2003). Ethnie, nationalité ou clan : des formes d'identité rivales ? *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 34-4 : 131-152. Disponible en ligne sur http://www.persee.fr/doc/receo_0338-0599_2003_num_34_4_1632 (consulté le 13 décembre 2017).
- Boidin, C. (2011). Mestizaje, mestiçagem, métissage : useful concepts ? Dans Ribeiro Sanches, M. (dir.). *Europe in Black and White : Immigration, race and Identity in the Old continent* (p. 173-184). Chicago : University of Chicago Press.
- Boidin, C. (2017). *Entre la tentation du même et la tentation de l'altérité maximale : à la recherche d'une anthropologie des écarts différentiels*. (Mémoire de synthèse d'HDR). Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3.
- Chave-Dartoen, S., Leguy, C. & Monnerie, D. (dir.) (2012). *Nomination et organisation sociale*. Paris : Armand Colin (Recherches).
- Chrétien, J.-P. (1997). *Le défi de l'ethnisme : Rwanda et Burundi, 1990-1996*. Paris : Karthala.
- Costey, P. (2006). Les catégories ethniques selon F. Barth. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 10. Disponible en ligne sur <http://journals.openedition.org/traces/155> (consulté le 12 décembre 2017).
- Douglas, M. (1999). *Comment pensent les institutions*. Suivi de *Il n'y a pas de don gratuit* et de *Connaissance de soi*. Trad. de l'anglais par Anne Abeillé. Paris : La Découverte (Bibliothèque du MAUSS).
- Evans-Pritchard, E. E. (1994). *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris : Gallimard (Tel). Traduit de l'anglais par Louis Evrard (éd. originale 1937).
- Fine, A. & Ouellette F.-R. (dir.) (2005). *Le Nom dans les sociétés occidentales contemporaines*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail (Les Anthropologiques).
- Fortes, M. (1955). *Names among the Tallensi of the Golden Coast*. Sonderdruck aus Afrikanistische Studien Berlin, Deutsche Akademie des Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 26.
- Gros, S. (2014a). Introduction. Des mondes en devenir : Interethnicité et production de la différence en Chine du Sud-Ouest. *Cahiers d'Extrême-Asie*. N° 23 : 1-30.

- Gros, S. (2014b). Devenirs identitaires dans les confins Sino-Tibétains : contextes et transformations. *Cahiers d'Extrême-Asie*, N° 23 : 63-102.
- Hacking, I. (1986). Making up people. Dans *Reconstructing Individualism* (p. 161-171). Stanford : Stanford University Press. Disponible en ligne sur : http://www.icesi.edu.co/blogs/antro_conocimiento/files/2012/02/Hacking_making-up-people.pdf (consulté le 13 décembre 2017).
- Hacking, I. (2007). Kinds of people : moving targets. *Proceedings of the British Academy*, vol. 151 : 285–318. Disponible en ligne sur : <https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/pba151p285.pdf> (consulté le 13 décembre 2017).
- L'Homme. (1980). *Formes de nomination en Europe*. L'Homme vol. 20/4. Disponible en ligne sur https://www.persee.fr/issue/hom_0439-4216_1980_num_20_4 (consulté le 25 octobre 2018).
- Hymes, D. (dir.) (1972). *Reinventing Anthropology*. New York : Pantheon.
- Kilani, M. (2000). *L'invention de l'autre, Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne : Payot. (1^{ère} éd. 1994).
- Le Moal, G. (1957). Note sur les populations bobo. *Bulletin de l'I.F.A.N.* Tome XIX, série B, n° 3-4 : 418-430.
- Leguy, C. (2005). Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali. *Journal des Africanistes*, 75 (2) : 107-128. Disponible en ligne sur <https://journals.openedition.org/africanistes/129> (consulté le 5 novembre 2018).
- Leguy, C. (2011). Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali). *L'Homme*, 197 : 71-92. Disponible en ligne sur <https://journals.openedition.org/lhomme/22626> (consulté le 5 novembre 2018).
- Leguy, C. (2012). Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso). Dans Chave-Dartoen, S., Leguy, C. & Monnerie, D. (dir.). *Nomination et organisation sociale* (p. 323-352). Paris : Armand Colin (Recherches).
- Lenclud, G. (1992). Le grand partage ou la tentation ethnologique. Dans Althabe, G., Fabre, D. & Lenclud, G. (dir.). *Vers une ethnologie du présent* (p. 9-37). Paris : Éd. de la MSH.
- Lévi-Strauss, C. (1983). Race et culture. Dans *Le regard éloigné* (p. 21-48). Paris : Plon.
- Lifchitz, D. & Paulme, D. (1953). *Les noms individuels chez les Dogon*. Mémoires de l'IFAN, 23.
- Massard-Vincent, J. & Pauwels, S. (dir.) (1999). *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est*. Paris : Karthala.
- Molino, J. (dir.) (1982). *Le nom propre*. Langage n°66.
- Müller, C. (2014). Introduction. La fin de l'ethnicité ? *Dialogues d'histoire ancienne*. Supplément n° 10 : 15-33. Disponible sur www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2014_sup_10_1_3719 (consulté le 13 décembre 2017).
- Schnapper, D. (1998). *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard.
- Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford/Cambridge (Mass.) : Basil Blackwell.
- Smith, A. D. (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism : A Cultural Approach*. London : Taylor & Francis.

- Taylor, A.-C. (2000) [1991]. Ethnie. Dans Bonte P. & Izard M. (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (p. 242-44). Paris : PUF (Quadrige).
- Todorov, T. (1982). *La découverte de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris : Seuil (Points).
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres*. Paris : Seuil (Points).
- Tooker, E. & Conklin H. (dir.) (1984). *Naming systems. 1980 proceedings of the American Ethnological Society*. Washington D.C. : The American Ethnological Society.
- Vom Bruck, G. & Bodenhorn B. (dir.) (2006). *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.