

L'ART DE CONSTRUIRE DES COMPARABLES.

Entre historiens et anthropologues

Marcel Detienne

Presses de Sciences Po | « Critique internationale »

2002/1 n° 14 | pages 68 à 78

ISSN 1290-7839

ISBN 272462940X

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2002-1-page-68.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Le cours de la recherche

L'art de construire des comparables.

Entre historiens et anthropologues

par Marcel Detienne

Sous la voûte du ciel, de longue date, les comparatismes n'ont pas manqué, et dans les sciences humaines en particulier. Celui que je veux défendre, en le présentant comme à la fois expérimental et constructif, se distingue par l'ampleur de son ambition, car il entend avoir accès à toutes les sociétés humaines, sans exception. Il invite les anthropologues et les historiens à travailler ensemble, c'est-à-dire à *construire* ensemble des objets que j'appellerais des « comparables » ; et à le faire en *expérimentant* dans le champ des sociétés humaines et de leurs inventions culturelles, sans limites de temps et d'espace. Ce type de comparatisme à plusieurs, réunissant des chercheurs qui appartiennent à des savoirs voisins mais tellement inégaux dans le monde universitaire, il faut d'abord le situer sur la carte du comparer, de ses pratiques, de ses paradigmes depuis le XVI^e siècle ; ensuite, délimiter ce que signifie l'approche comparative pour les anthropologues et pour les historiens, ce qui distingue et conjoint le savoir des uns et des autres, en choisissant quelques repères et en insistant sur les obstacles qui s'opposent, aujourd'hui surtout, à la mise en œuvre de cet exercice de comparaison ; enfin, nous verrons comment expérimenter et construire des comparables en travaillant ensemble comme je le fais, comme je-nous le faisons depuis plus de quinze ans, entre Paris et Johns Hopkins¹.

Comparer ? Il n'est rien que l'esprit humain fasse si naturellement. Mais c'est alors établir des analogies furtives, entrevoir des ressemblances, relever quelques différences puis, insensiblement, se laisser aller à un jugement de valeur que le bon sens des plus assurés confie sans peine au comparatif. Aucune véritable activité comparative ne peut naître de ce regard familier et borné. Quand, au XVI^e siècle en Europe, des esprits libres commencent à mettre en regard des religions différentes, ils se livrent à une opération dangereuse et subversive. Comparer des croyances, des rapports différents au Livre révélé, à l'interprétation, à la tradition et donc à l'autorité de l'Église, c'est commencer à les mettre en perspective, à interroger leurs raisons, à les mettre en question dans une vision qui suspend la vérité intime des convictions et des adhésions. Une première histoire comparée des reli-

gions s'ébauche à travers l'éclatement des choix de la Réforme. C'est au XVI^e siècle encore que l'homme commence à expérimenter sur lui-même, c'est alors que les historiens de l'« histoire accomplie »², comme Jean Bodin et Henri de La Popelinière, confrontent hardiment les mœurs et les coutumes des Anciens et de la République gauloise avec celles du Nouveau Monde. En un temps où l'historien, qui n'est pas encore un « professionnel », est indifférent au national qu'inventera le XIX^e siècle, les plus visionnaires rêvent de prendre la mer pour connaître et expérimenter d'autres et si nouvelles civilités.

Au XVIII^e siècle, c'est encore la question religieuse qui pousse Joseph-François Lafitau à s'interroger sur d'étranges ressemblances entre les Indiens du Nouveau Monde et des habitants de l'Ancien Monde. Intrigué par le comportement de certains hommes-femmes de l'Amérique indienne, le père Lafitau suggère de voir en elles, en eux, non pas des pervers sexuels mais des « renonçants » comparables aux galls, ces dévots phrygiens de Cybèle. Mettant en regard des éléments singuliers dans deux sociétés séparées par le temps et l'espace, mais dont l'une est indubitablement religieuse, il est conduit à défendre la « religiosité » des Indiens, déniée vivement par d'autres. Jésuite de son état, Lafitau, qui fait si bien converser Américains et peuples de l'Ancien Monde³, inaugure avec Fontenelle qui, lui, n'a cure de religion révélée avant Moïse, une sorte d'ethnologie comparée des Anciens et des Sauvages de l'Amérique à travers les fables et les mythologies qui semblent se répondre les unes aux autres. Ainsi apparaît, au premier quart du XVIII^e siècle, un comparatisme de reconstruction qui cherche tantôt à établir une généalogie de l'esprit, tantôt à situer des cultures et des civilisations sur l'échelle de l'évolution.

Un peu plus tard, des savoirs nouveaux comme la paléontologie, la géologie, la biologie, qui tous pratiquent des approches comparatives, doivent affronter l'autorité de la Bible pour commencer à faire entrevoir la profondeur de l'histoire de l'espèce humaine et découvrir la multiplicité des expériences culturelles à l'échelle de la Terre. En archéologie, au XIX^e siècle, le comparatisme permet de reconstruire un passé préhistorique, européen d'abord, posant par exemple que des conditions semblables et un niveau culturel équivalent conduisent à produire des instruments homologues pour des biens nécessaires. Parallèlement à l'archéologie comparée, qui suit les avancées de la géologie, la linguistique devient comparative dans le nouveau domaine des langues indo-européennes : il s'agit de reconstruire des états anciens d'une langue commune entre l'Inde et le monde celtique à travers quelques-unes des civilisations les plus anciennes alors connues. De la linguistique à la mythologie, et de la mythologie à la civilisation indo-européennes, le comparatisme de Georges Dumézil, à partir de 1935 et pour cinquante ans, sera un comparatisme expérimental mais de restitution : se donnant pour objet de reconstruire une certaine manière de percevoir, d'analyser, de coordonner, commune à cette civilisation des Indo-Européens, quels que soient les choix différenciés de telle ou telle

de ses branches. C'est une démarche très neuve, qui fait découvrir des aspects inédits des systèmes polythéistes, mais qui s'imposait les limites linguistiques du monde dit indo-européen.

À ce comparatisme de restitution, déjà largement exploré au XIX^e siècle, la sociologie d'Émile Durkheim oppose un comparatisme constructif, qui entend établir une typologie jugée indispensable. Le seul comparatisme scientifique, disait Durkheim, c'est celui qui travaille avec des types sociaux : le marchand, le prêtre, le prophète. Types sociaux que les sociologues sont invités à constituer en rapprochant plusieurs systèmes, afin d'en dégager les caractères communs et d'en dessiner le modèle, une sorte d'idéal-type, dira un peu plus tard Max Weber. Le travail du sociologue ne s'arrête pas là : d'une société à l'autre, il s'agit de relever les traits différentiels du type social choisi de manière à rendre compte de changements successifs et de variations selon les contextes. Seule l'analyse des déterminations sociales donne la clé de l'essence de l'Homme. Durkheim inaugure le temps de la tyrannie du social, en attendant celle des sciences sociales.

En lisant un historien américain curieux des usages du nationalisme dans le milieu des historiens, j'ai été surpris d'apprendre que cet historien, David M. Potter, faisait partie d'un « Committee on Historical Analysis » dont la tâche était, entre 1955 et 1965, de définir ce que peut être une « généralisation historique ». Si un comité semblable a jamais existé dans le milieu des ethnologues, il aurait dû siéger avant 1865-1870, avant Edward B. Tylor et la *Science de la civilisation*⁴. Depuis qu'il y a des observateurs de l'Homme, surtout depuis que l'anthropologie existe comme savoir, son projet est de l'ordre des « généralisations », qu'il s'agisse des règles de la parenté, des formes d'organisation sociale ou des systèmes de représentations. L'anthropologie naît comparative, tandis qu'à la même époque l'histoire qui se veut science s'affirme nationale, en choisissant l'incomparable d'une trajectoire culturelle et des forces profondes enracinées dans un terroir. C'est James George Frazer, et non Edward B. Tylor, qui devient le titulaire de la première chaire d'anthropologie sociale en Europe et son œuvre entière met en comparaison les sociétés anciennes, le passé médiéval anglais ou français, ainsi que les civilisations primitives ou archaïques de tous les continents. Tandis que, autour de l'institution de la science historique, en Allemagne et en France, dressées l'une contre l'autre aux alentours de 1870, s'opère un nouveau partage. Apparaissent les peuples que l'on ne dit plus « primitifs » mais « sans civilisation », bientôt « sans écriture » – et donc sans histoire. « Sans écriture » pouvait sembler un constat : l'ethnographie n'accordait qu'une attention distraite à tant de systèmes graphiques disséminés entre pratiques de divination et cérémonies d'initiation sur plusieurs continents. Mais des gens « sans écriture » ne pouvaient être que « sans histoire », les Lumières l'avaient découvert, le XIX^e siècle en a fait une certitude : il ne peut y avoir d'histoire que

de sociétés civilisées et de leurs états anciens.

Depuis lors, l'histoire, science et discipline, n'est pas concernée par les sociétés sans écriture. La « Nouvelle Histoire »⁵ ou les différentes « New History » sont restées fidèles à ce choix quelles que soient les orientations épistémologiques : connaissance des hommes dans le temps, savoir du changement, représentation du passé. Un philosophe contemporain, Paul Ricœur, qui pense volontiers pour les historiens, a rédigé plusieurs volumes sur l'opération historiographique sans avoir jamais éprouvé le besoin de faire entrer dans sa réflexion des formes et des pratiques d'historicité de ces sociétés considérées comme « sans histoire ». Il est vrai que nous sommes en France, au pays de ceux qui aiment raconter comment est née « une passion française : l'histoire »⁶ ; en France, où l'on recense environ huit mille historiens professionnels, dont plus de 60 % étudient l'histoire de la France. Tandis qu'en face, et souvent hors de l'Université, dans les interstices des Hautes Études et de la Recherche scientifique (CNRS), il n'y a guère plus de trois cent cinquante ethnologues, plus ou moins honteux d'avoir vu naître, en 1986, le premier et toujours seul département universitaire d'ethnologie comparée, à Nanterre.

Pourquoi les historiens européens répètent-ils en chœur que le savoir historien a pour objet le passé, et même le passé en soi (objet de croyance de la profession qu'il vaut mieux laisser dans sa niche), qu'il s'intéresse à un passé singulier, qu'il valorise le particulier sans exclure pour autant le désir d'une vision plus large ? Oui, qu'est-ce qu'une généralisation historique ? se demandent certain d'entre eux, à l'occasion. Ou encore, de quel droit l'historien pourrait-il comparer ? Toutes questions pertinentes à l'intérieur d'une discipline sur laquelle pèse tout le poids de l'Institution qui a reçu mission d'être la conscience nationale (bon objet d'analyse comparée, aujourd'hui, en Europe et ailleurs). C'est en effet entre 1870 et 1890 que l'histoire-science abandonne le contemporain et le social à la jeune sociologie, qui a très vite les dents longues, et qu'elle décide d'ignorer totalement l'ensemble des sociétés étiquetées « d'ailleurs » – il suffit de savoir lire : « sans histoire ».

Le comparatisme que je défends et voudrais mettre en œuvre librement est une pratique heuristique. Sa singularité n'est pas de s'approprier un domaine comme le fait la linguistique ou s'imaginer le faire l'histoire des religions. Sa spécificité, c'est de faire appel à la fois aux anthropologues et aux historiens, de faire reconnaître que, si les uns et les autres sont curieux des cultures et des sociétés humaines, ils ont profit immédiat à travailler ensemble ; non pas à juxtaposer leurs enquêtes, mais à pratiquer conjointement un comparatisme qui soit à la fois expérimental et constructif. Un tel comparatisme diffère profondément en cela des entreprises qui visaient à établir des typologies ou à proposer des morphologies. Constructif et expérimental, il ne peut en aucun cas être soupçonné de chercher des corrélations susceptibles de devenir des lois générales. Mais, me dira-t-on, où sont les obstacles ?

Certes, il y a l'Université, en Europe d'abord, avec ses découpages disciplinaires, sa sclérose en plaques depuis Napoléon, et qu'importe que, dans les espaces de la recherche ouverts ici et là à des savoirs nomades, des audacieux, partis sans papiers, soient rattrapés par la commission *ad hoc* et bagués de temps à autre. N'y a-t-il pas, en France par exemple, de nouvelles pratiques de l'histoire qui ont radicalement modifié l'ancien partage entre sociétés « pour historiens » et sociétés « pour ethnologues » ? Le mouvement des *Annales*, depuis 1932-1933, n'est-il pas une volonté de rendre à l'histoire toutes les sociétés humaines avec la même ambition que l'« histoire accomplie » de La Popelinière, en son seizième siècle ? De fait, les *Annales* inaugurent un temps de vagabondage entre historiens, sociologues, géographes et démographes. Entraînés par Lucien Febvre et Marc Bloch, les historiens des premières *Annales* ne voulaient plus être les seuls interprètes du phénomène national. Ils voulaient découvrir les secrets de la société dans tous ses états, sur tous les terrains. Soudainement, ils ne croyaient plus qu'ils avaient mission de révéler le sens du temps, celui qui passe et qui vient, d'abord pour la Nation. Foin de la chronologie, ce vieux « principe de sélection et d'explication », mais une histoire ouverte à tous les vents !

L'euphorie passée, deux constats s'imposent : rareté des comparatistes et pesantier du national. Le seul des « Annalistes » qui ait voulu faire du comparatisme en mettant en contact des historiens de sociétés différentes a été Marc Bloch : il s'agissait de comparer, à l'échelle européenne, les moyen-âges. Certes, un comparatisme prudent, bien informé, conduit par un historien seul, qui choisit des sociétés voisines dans l'espace et sagement contemporaines. Un comparatisme qui fait souvent du terme à terme mais qui problématise, privilégie les approches conceptuelles, a le goût des questions transversales. Peut-être même ce goût aurait-il pu lui faire transgresser les frontières du savoir historien. Plus tard, dans les années soixante, il y a eu des tentatives de comparatisme entre historiens et anthropologues, des expéditions expérimentales mais qui ont souvent tourné court : l'anthropologie, à peine née en France, commençait une guerre froide avec l'histoire ; des historiens découvraient le charme d'une anthropologie historique qu'ils pouvaient cultiver à la maison, entre eux, sans courir le risque de s'enrhumer. Par ailleurs, irrités d'être snobés par les anthropologues après avoir été terrorisés par les sociologues, les historiens n'ont jamais perdu de vue que leur savoir bénéficiait de l'ancienneté, que la légitimité était de leur côté, quoi que disent les sciences sociales et que pense l'anthropologie, ce savoir allogène et sans consistance institutionnelle. L'histoire – et les historiens s'en sont félicités – doit rester un savoir indissociable de la Nation : n'est-elle pas encore et toujours constitutive du sens de la Nation ? Aujourd'hui, en 2001, il semble parfaitement normal d'écrire une *Histoire de la France*⁷ sans jamais mettre en perspective les traits originaux, la singularité d'une expérience, la configuration spécifique de quelque chose comme un idéal-type français en

première approximation. On l'a dit, aucun comparatisme ne peut naître de la comparaison « directe et familière » qui révèle aussitôt la ténacité des jugements de valeur portés sur des pays voisins, à condition qu'ils aient une histoire dominée par la « nôtre » qui restera implicitement incomparable.

Dénoncer les obstacles à un comparatisme entre historiens et anthropologues ne suffit pas à les lever. Mais l'on aurait tort de ne pas en prendre la mesure dès lors qu'on décide de travailler ensemble à construire des comparables. Travailler ensemble, d'abord : il ne s'agit pas du tout de juxtaposer des contributions d'historiens et des exposés d'ethnologues qui se croiseraient dans une table des matières ou lors d'une rencontre fugitive sur n'importe quel sujet mis au menu d'une table dite ronde. Il ne suffit pas non plus qu'un historien se rende chez les anthropologues ni qu'un anthropologue aille voir du côté des historiens. Mais ils peuvent choisir de réfléchir ensemble à des questions qui concernent des cultures et des sociétés situées différemment dans le temps et dans l'espace. Pour éviter que ne renaissent trop vite les « préjugés utiles » qui ont si longtemps nourri la distance entre deux savoirs également voués à la connaissance des sociétés humaines, il faut, me semble-t-il, que le comparatiste, à la fois singulier et pluriel, prenne forme à travers le réseau intellectuel tissé entre trois ou quatre historiens et ethnologues convaincus qu'il est aussi important pour chacun d'eux d'être nourri du savoir et des questions des autres que de vouloir analyser en profondeur la civilisation ou la société dont chacun, à sa place initiale, est l'interprète « professionnel ». Cela exige un petit groupe d'ethnologues et d'historiens familiers, voire complices, prêts à penser ensemble tout haut. Entreprise qui peut débiter avec un membre de chaque discipline seulement, pour autant que chacun participe de la curiosité intellectuelle et de la compétence de l'autre.

Comparer au plus proche, comparer au plus loin ? L'un n'exclut pas l'autre mais, entre ethnologues et historiens qui connaissent la misère de la comparaison « directe et familière », le comparatisme est plus vif qui prête l'oreille aux dissonances et que met en alerte l'incomparable. Non l'incomparable de ce qui se veut tel, comme la Nation orgueilleuse de sa longue hérédité ou l'Athénien de souche, le véritable autochtone, pur de tout métissage. Mais l'incomparable qui fait trébucher la première approche comparatiste, lui offrant une première résistance, l'obligeant à se demander comment et pourquoi telle catégorie n'existe pas ou ne semble pas avoir de sens dans une société interpellée parmi d'autres.

Soyons plus précis. L'exercice de la comparaison pourrait commencer par le choix d'une catégorie. Supposons par exemple qu'il s'agisse d'analyser les différentes manières de « faire du territoire »⁸ dans des sociétés africaines, l'Ancien Israël, les cités grecques, l'Inde védique et, pourquoi pas, le Japon. Dans le vaste champ des

pratiques de territorialisation, le comparatiste pluriel entrevoit qu'il conviendrait de partir d'une catégorie qui ne soit ni trop fortement classificatoire, ni de portée trop faible. Pour ne pas se noyer dans « espace », ni se confiner dans « limite », il choisira, par exemple, « fonder ». Comment fonde-t-on dans l'Inde védique, dans des sociétés d'Afrique de l'Ouest, et ailleurs ? Premier questionnement qui semble assuré de la banalité de l'action « fonder » jusqu'au moment où, du côté du Japon, par les informateurs présents dans le cercle des historiens et des anthropologues, arrive la surprise : au Japon, il n'y a pas de fondation. On ne fonde pas ? Non, on restaure. Une catégorie qui semblait de sens commun vole en éclats. Que mettons-nous donc dans « fonder » qui en fait une manière particulière, donc une parmi d'autres, de « faire du territoire » ? Le comparatiste pluriel se met aussitôt à monnayer⁹ le verbe « fonder », découvrant progressivement que cette opération, loin d'être simple, soulève des questions allant dans deux grandes directions : d'une part, « Qu'est-ce que commencer, inaugurer, historialiser, historiciser ? », d'autre part, « Qu'est-ce que naître d'un lieu, que veut dire avoir une identité natale, être un natif, un indigène, avec ou sans racines ? et qu'est-ce qu'un lieu ? qu'est-ce qu'un site ? ». Le comparatiste pluriel, éveillé par la ou les dissonances, s'exerce donc à monnayer une catégorie sur mesure, il entreprend de démonter ce qui est rassemblé sous cette catégorie en une série de composants conceptuels de plus en plus subtils, lesquels renvoient à autant de questions sur le terme initial, en l'occurrence « fonder », retenu dans le champ des pratiques de territorialisation. Monnayer une catégorie, c'est aussi se déplacer, voyager entre des cultures et des sociétés qui peuvent être intéressantes pour faire travailler les éléments conceptuels repérés dans le démontage. Phase d'expérimentation : découvrir des sociétés, des ensembles culturels qui réagissent non seulement à la catégorie choisie comme pierre de touche mais à la série des questions ouvertes. Repérer des sociétés, cela veut dire prendre la liberté de laisser là les plus proches voisins de votre terrain de prédilection et d'aller à la découverte de cultures et de sociétés intouchables pour un historien qui se respecte (et donc respectable) ou un ethnologue de stricte observance, c'est-à-dire qui préfère ne pas s'éloigner de son aire culturelle, sinon même de son village d'adoption.

Avant de préciser la nature des comparables à construire, je voudrais insister sur la dimension expérimentale de ce comparatisme. Il y a quelques années, l'envie de comprendre pourquoi il fallait se servir de dieux pour fonder des cités nouvelles et organiser des lieux de délibération collective dans la Grèce archaïque m'a conduit à me détourner de ces ennuyeux débats, toujours académiques, sur *nos* Grecs et nous : la démocratie – si c'est la démocratie – tombée du ciel sur l'agora d'Athènes, puis la révolution américaine, puis l'invention de la démocratie – la vraie, bien sûr – par la révolution de 1789 en France. Ce détour par les dieux ne conduisait pas à choisir

une formule du genre « politico-religieux » ou « politico-rituel ». C'était un raccourci pour mettre en regard des expériences multiples de commencements, et non pas seulement dans les centaines de minuscules cités de Grèce et de Grande Grèce, mais ailleurs. Par exemple, dans les communes italiennes (des dizaines entre le XI^e et le XII^e siècle), dans les sociétés cosaques entre le XIV^e et le XVII^e siècle, dans les communautés monastiques du Japon médiéval, chez les Constituants français de 1789, et en Éthiopie du Sud, chez les Ochollo d'aujourd'hui, partout où il était possible d'observer et d'analyser des manières de s'assembler, pour un groupe qui veut débattre et décider de « choses communes », d'affaires qui intéressent une collectivité prenant ainsi conscience d'elle-même. Il s'agit de voir comment des groupes et des sociétés qui s'ignorent totalement imaginent de s'assembler, inventent des lieux de délibération, des lieux d'égalité, des espaces d'homogénéité, et commencent, par des voies inédites et imprévisibles, à façonner quelque chose comme « du politique ». Lequel ne prend pas nécessairement la forme qui nous est familière, mais peut s'interrompre, s'effacer, se transformer ou se donner un nouveau plumage. Ici aussi, à travers les configurations multiples du « s'assembler », à travers l'analyse des éléments constitutifs des configurations prises au filet, il s'agira de trouver des comparables : les bons, mais sans vouloir gagner les meilleurs d'emblée. Et l'expérimentation, sur ce terrain comme sur celui des manières de faire du territoire, continue aussi longtemps que le comparatiste pluriel se déplace partout où il est possible d'aller et de connaître d'autres façons de s'assembler, par la grâce d'un historien ou l'amitié d'un ethnologue.

Autant dire qu'il ne faut pas être pressé au pays de la variabilité culturelle. Entre le projet « Territorialiser » et celui qui prend forme autour de « La Terre et les Morts »¹⁰, il y a deux décennies relayées par des réflexions sur les affinités de l'autochtonie et de la fondation dans plusieurs sociétés, et d'abord dans la cité grecque, qui passe pour être le haut lieu des autochtones. Enquête en cours dont les comparables, à peine esquissés, font écho à certains de ceux que permettait de découvrir l'approche comparative des *Tracés de fondation*¹¹.

Vus de loin, et donc à première vue, des indigènes qui se proclament « nés de la terre même » où ils se dressent semblent être aux antipodes d'autres natifs qui s'en vont au loin implanter de nouveaux établissements et fonder des cités sans mémoire. De près, il en va tout autrement. Encore fallait-il prendre le discours indigène sur l'autochtonie de biais, et même à rebrousse-poil. Les Athéniens, car il s'agit d'eux, se sont tellement rengorgés de leur autochtonie sans pareille que les Modernes en ont oublié le regard ironique d'un contemporain de cette mythologie identitaire, je veux parler d'Euripide en sa tragédie *Érechthée*, redécouverte voici trente ans dans un devoir d'écolier sauvé par les sables d'Égypte. Oui, l'autochtonie, et la plus dure, celle d'Athènes, cela se fonde et se refonde. Il semblait qu'Athéna, avec son olivier qui renaît de lui-même, avait définitivement relégué dans l'oubli son

adversaire malheureux, Poséidon, venu revendiquer la même cité à peine surgie. C'était négliger le second round qui voit le retour de Poséidon, sa victoire sur le Premier Né de la Terre, Érechthée, et son installation au cœur de l'Acropole dans le temple de l'Érechthéion. Temps de refondation d'une autochtonie mal plantée, mal assise, et finalement enracinée grâce à un dieu qui se fait complice d'Apollon Fondateur en plus d'une occasion. Sans le dieu de la stabilité et des bons soubassements, il n'est pas d'Athénien vraiment raciné, ni de pur autochtone.

Nos Grecs, ici encore, ont joué le rôle de l'incomparable. Aucun rapport, nous disait-on avec assurance : le Français d'extrême droite, « de souche » et fier de l'être, n'a rien à voir avec le vrai autochtone d'Athènes, au cœur de la démocratie en son siècle d'or. On ne peut donc pas les comparer ? Ni non plus, je suppose, faire réagir nos Grecs au mot d'ordre si français « La Terre et les Morts », mis en récit par Maurice Barrès en 1899 ? Le comparatisme était lancé depuis la question si vive « Comment devenir autochtone ? ». Question qui ne pouvait manquer de faire tourner la tête des Serbes de Grande Serbie, des militants du Front national si français, et des Hongrois contemporains se livrant à une orgie de réenterrements dans la Terre-Matrie post-soviétique. La Terre et les Morts, le Sang et le Sol du monde germanique (à peine aboli). Comment ne pas être sensible à l'éloge par Le Pen du peuple français incomparable, « cette communauté de race et de souvenirs où l'homme s'épanouit. Il y tient par ses racines, ses morts, le passé, l'hérédité, l'héritage ». Quel bonheur le comparatisme pluriel ne pourrait-il apporter à ces Français de longue hérédité (disait le Maréchal aux beaux jours de Vichy), en leur annonçant la bonne nouvelle de nos Athéniens proclamant, un siècle durant, « nous sommes les autochtones, les bons autochtones nés d'une terre que nos ancêtres nous ont transmise en ligne directe » ? Alors que – indispensable contrepoint – les autres cités, toutes, sont faites d'immigrés, d'étrangers, de métèques. Nous, citoyens d'Athènes, sommes de purs autochtones, sans mélange, sans alliage de sang étranger. Comme la noblesse française s'inventant, autour de 1560, une mythologie de la pureté du sang qui va durer cent cinquante ans avant de disparaître complètement, sous cette forme. Pour faire une Nation, écrivait Barrès dans ses carnets, il faut des cimetières et un enseignement d'histoire. Oui, des historiens : c'est le principe de l'histoire de France, celle qui coule de source depuis Michelet jusqu'aux petits-enfants d'Ernest Lavisse. Mais aussi des archéologues-historiens, à l'œuvre en des terres d'élection où la sainteté des uns rencontre l'enracinement des autres. De l'ancienne Palestine à la Terre d'Israël, le comparatisme autour de « comment être autochtone » pourrait faire de belles expériences. Un incomparable encore, et qui vient de la première reconnaissance en territorialisation : les Guayakis, si familiers dans le Quartier latin par leurs ethnologues, ces Indiens d'Amazonie affirmant haut et fort qu'ils sont les Hommes, et eux seuls, tout en parcourant continûment un vaste territoire de chasse qui n'a ni centre ni frontières, mais surtout qu'ils

veulent garder pur de toutes traces laissées par eux-mêmes ou par leurs morts qu'ils s'acharnent à détruire, jusque dans leurs noms voués à un oubli obstiné : une identité radicale, qui se définit en démembrant le syntagme franco-barrésien de « La Terre et les Morts ». Oui, comment peut-on être raciné ? et de souche ?

Dans ce champ déjà de belle amplitude, l'exercice de comparatisme expérimental permet de mettre en perspective, entre le Japon, l'Amazonie, la France contemporaine et des sociétés anciennes, des manières de fonder, de créer et de commencer, des façons de naître de la Terre, de s'enraciner avec ou sans racines, des relations étroites ou lâches entre les morts et un territoire. Pour penser, repenser quelque chose comme l'autochtonie ou l'être raciné, ce type de comparatisme, immédiatement stimulant, permet de projeter sur grand écran des configurations dissonantes. Je les esquisse en deux traits : le chasseur d'Amazonie sans mémoire qui s'approprie un territoire sans racines, sans morts, sans frontières ; le Serbe de Grande Serbie réclamant pour lui et ceux de son sang un territoire consacré par le sang de ses ancêtres, versé il y a six siècles dans une bataille perdue contre les Turcs ; le Japon du XVI^e siècle s'inventant contre la Chine une tradition, et donc une modernité, en se donnant un enracinement à prétention authentique avec ses tombes impériales entièrement réinventées/réinstaurées pour être le point d'ancre d'un passé autochtone. Trois configurations contrastées qui font voir immédiatement, il faut l'espérer, que le très français « La Terre et les Morts », ou la Terre sainte du Peuple élu en Israël, ce sont des choix culturels parmi d'autres, donc des constructions aussi singulières que d'autres, rassemblées et analysables par les observateurs de l'Homme, qu'ils soient ethnologues ou historiens.

Pour construire des comparables, il ne suffit pas de se mettre à distance du plus familier, ni de comprendre que le bon sens de l'évidence est toujours une culture, une construction banalisée, un choix parfois de plus longue hérédité que d'autres. J'ai parlé de choix, de choix inconscients même si des volontés particulières travaillent à les façonner à certains moments d'une histoire. Les choix faits par différentes cultures, ce sont pour le comparatiste pluriel les « comparables ». En effet, dans une enquête comparée et comparatiste sur la question : « Comment devenir autochtone », les comparables ne peuvent être, on l'a compris, des univers de culture pris en bloc, le Japon, les Grecs, la Serbie ou les Français. Ce ne sont pas davantage des façons globales de penser l'autochtonie, car une partie essentielle de ce comparatisme vise à monnayer l'être-autochtone, à démonter la catégorie « autochtonie » en une série d'éléments ou de termes, avec leurs agencements variés : naître de, avec ou sans racines, morts néantisés, anonymes, grands morts avec ou sans historien, fondation/refondation/restauration, sang, sol, terre, territoire, etc. Les comparables enfin, ce sont les différentes *orientations* qu'il est possible de faire voir et d'analyser entre sociétés et cultures confrontées. Orientations, en ce sens

qu'il y a, pour le comparatiste constructif, des configurations distinctes qui agencent un certain nombre de traits repérés au cours de l'opération de monnayage, qui retiennent certains traits aux dépens d'autres, et qui dessinent des formes différentes en fonction des relations qui s'établissent, par une sorte de cohérence interne à chaque configuration. Comme si – il faut en faire l'hypothèse – adopter un élément ou un mini-agencement de l'ensemble « être-autochtone » contraignait à faire un choix plutôt qu'un autre, à prendre une orientation spécifique parmi celles qui sont possibles.

Telle est actuellement la visée plus théorique de ce comparatisme pluriel expérimentant sur des micro-configurations et construisant des comparables. Lesquels sont vérifiables autant que les historiens et les ethnologues sont prêts à le vouloir. Mais pourquoi comparer ? demanderait encore l'historien ou l'ethnologue satisfait de son emploi. Parce que, sur ce terrain de l'autochtonie, par exemple, en cherchant les bons comparables, nous nous donnons les moyens de mieux connaître certains des mécanismes qui sont à l'œuvre dans les pulsions d'identité meurtrière, celles qui habitent nos sociétés, aujourd'hui comme hier et demain. ■

Marcel Detienne est Gildersleeve Professor of Johns Hopkins University, Directeur d'études à l'École des hautes études, actuellement Senior Fellow of the Stanford Humanities Center. Il a écrit une vingtaine de livres, dont *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000. E-mail : dyono@jhunix.hcf.jhu.edu

-
1. Voir Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 132, où sont rappelées les étapes de ce travail entre historiens et anthropologues.
 2. Voir George Huppert, *The Idea of Perfect History*, 1970 ; traduction française : *L'idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973.
 3. Sur le long débat « entre Grecs et Américains » au cours du XVIII^e siècle, voir Marcel Detienne, *op. cit.*, pp. 21-25.
 4. Parue en 1873 et sur laquelle on lira, par exemple, Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 33-36 ; 44-47.
 5. Voir Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978 ainsi que, par exemple, Hervé Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire*, Paris, Economica, 1989.
 6. C'est le titre choisi par Philippe Joutard pour sa contribution à André Burguière et Jacques Revel, *Histoire de la France*, vol. III, Paris, Le Seuil, 2000, pp. 301-394.
 7. Voir note 6.
 8. Enquête que j'ai conduite et publiée sous le titre *Tracés de fondation*, Louvain et Paris, Peeters, 1990 (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, sciences religieuses, vol. CXIII).
 9. « L'art de monnayer », dans Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, *op. cit.*, pp. 47-52.
 10. Nous en avons donné une esquisse dans Marcel Detienne, « L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et le Français "de souche" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 69, janvier-mars 2001, pp. 105-110.
 11. Voir note 8.