

Entre marxisme et ethnicité : l'anthropologie russe selon Ernest Gellner

In: Genèses, 33, 1998. pp. 128-137.

Résumé

■ Wladimir Berelowitch. Entre marxisme et ethnicité : l'anthropologie russe selon Ernest Gellner. L'anthropologie, «ethnographie», soviétique constitue un objet d'étude instructif, d'une part pour des raisons épistémologiques, parce qu'elle développait des pratiques scientifiques fondées sur le marxisme tout en s'efforçant de l'adapter ; aux réalités décrites, et d'autre part parce . qu'elle avait pour champ principal les réalités multi-ethniques ou multi-nationales : de l'État soviétique. L'article se fonde sur, les écrits d'Ernest Gellner consacrés à cette discipline pour tenter de dégager les principaux postulats théoriques de cette ethnographie, et notamment le concept d'ethnos développé depuis environ trois décennies et qui tendait à remplacer l'analyse des classes sociales.

Abstract

Between Marxism and Ethnicity: Russian Anthropology according to Ernest Gellner . Soviet «ethnographic» anthropology forms an instructive object of study, first for epistemological reasons, because it developed scientific practices based on Marxism while striving to adapt to the realities that were being described, and secondly, because its scope covered primarily the multi-ethnic and multi-national realities of the Soviet state. The article is based on the writings that Ernest Gellner devoted to this discipline in an attempt to bring out the main theoretical premises of this type of ethnography, particularly the concept of ethnos developed over the last thirty or so years and has tended to replace analysis of social classes.

Citer ce document / Cite this document :

Berelowitch Wladimir. Entre marxisme et ethnicité : l'anthropologie russe selon Ernest Gellner. In: Genèses, 33, 1998. pp. 128-137.

doi : 10.3406/genes.1998.1543

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1998_num_33_1_1543

Entre marxisme et ethnicité: l'anthropologie russe selon Ernest Gellner

Wladimir Berelowitch



1. Voir la bibliographie de ses travaux publiée par Ian Jarvie in *The social Philosophy of Ernest Gellner*, John A. Hall, Ian Jarvie (éd.), Amsterdam, Atlanta, GA, 1996, pp. 687-717.

2. *State and Society in soviet Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

3. La conférence se tint à Burg Wartenstein ; les textes furent publiés dans *Soviet and Western Anthropology*, Ernest Gellner (éd.), Londres, Gerald Duckworth, 1980.

4. Wladimir Berelowitch (éd.), « Regards sur l'anthropologie soviétique », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 31, n° 2-3, 1990.

Genèses 33, déc. 1998,
pp. 128-137

Telle qu'elle était avant la chute du communisme, l'URSS constituait un objet d'étude de choix pour l'anthropologue, et ceci pour deux raisons.

La première était que la vie intellectuelle, et en particulier les sciences de l'homme, y étaient régies par une doctrine qui se réclamait du marxisme, de sorte que les recherches concrètes aussi bien que les constructions théoriques devaient non seulement s'en réclamer et l'adopter comme cadre conceptuel obligatoire, mais aussi s'y adapter, s'ajuster, se ménager des niches ou négocier des compromis dans les espaces encore vacants ou souples du corpus de connaissances et de théories acquises. Ce qui signifiait au bout du compte innover et modifier la doctrine qui, si rigide qu'elle fût une fois adoptée, restait néanmoins, sous un certain rapport, toujours inachevée et perfectible. Ce travail épistémologique – si particulier qu'il fut un fréquent objet d'étonnement de la part des observateurs étrangers et d'exaspération de la part de ses propres acteurs, qui s'empressèrent généralement de l'occulter sitôt cette obligation levée – présente un intérêt précisément parce qu'il donna lieu à des pratiques soumises non seulement à des normes, mais à des finalités théoriques prédéterminées ou qui se donnaient comme telles. L'originalité de cette situation faisait en effet des sciences de l'homme, et en particulier de l'*ethnographie* – terme désignant une discipline qui, depuis 1991, a reçu en Russie le nom d'ethnologie et d'anthropologie – un terrain d'observation aussi légitime que n'importe quelle autre pratique sociale, car elles obéissaient à des règles implicites, mais conscientes et quasi officielles, différentes de celles qui régissaient les pratiques occidentales. En somme, on pouvait observer presque *in vitro* comment des hommes « faisaient du marxisme ».

La seconde raison nous renvoie à des réalités sociales et politiques. Jusqu'à son éclate-

ment en 1991, l'Union soviétique était un État multinational, constitué en 1924 sur les ruines de l'Empire russe. Ce lourd héritage avait fait l'objet d'une gestion originale qui, tout en maintenant la stabilité du régime, et par conséquent en interdisant par principe l'expression des nationalismes nécessairement centrifuges, inscrivait cette diversité dans son fonctionnement politique, aussi bien dans la structure de l'État que dans les pratiques quotidiennes du citoyen. L'URSS était un État fédéral construit à la façon des poupées gigognes, dont les entités territoriales emboîtées les unes dans les autres (républiques fédérées, dont la République fédérative de Russie qui est devenue l'actuelle Russie, républiques autonomes, régions et districts autonomes) devaient reproduire la hiérarchie du fait national : selon le degré de reconnaissance officielle dont elle faisait l'objet, et qui elle-même était le fruit de toute une série de stratégies et de négociations, chaque ethnie recensée – et il y en avait près d'une centaine – pouvait ou non être dotée d'un territoire plus ou moins vaste, plus ou moins autonome, même si cette autonomie était laminée par un système qui assurait, au besoin par la coercition, l'hégémonie du parti unique centralisé. La double nature de cet État à l'échelle macro-politique – unitaire parce que « socialiste », et pluriel parce que composé d'ethnies différentes – se reproduisait à l'échelle micro-politique des individus, dont l'identité se définissait en premier lieu par la citoyenneté soviétique, et, en second lieu, par la « nationalité ». Cette notion figurait dans les passeports soviétiques depuis le milieu des années 1930 et reposait sur la filiation ethnique : le libre choix de la nationalité ne pouvait s'exercer qu'au seul cas où les parents d'un individu avaient des nationalités différentes. Ainsi le fait national était-il inscrit au sens propre dans la définition de l'individu, et d'une façon qui le figeait quasi définitivement. Le terme même de *nacional'nost'* conférait à cette iden-

tité des contours pseudo-objectifs, plus rigides que celui, plus vague, de *narodnost'* (équivalent de l'allemand *Volkstum* dont il est la traduction) qui avait eu cours sous l'Ancien Régime. En passe d'être supprimé aujourd'hui, non sans peine, dans les passeports de la République de Russie, le fameux « cinquième paragraphe » fut si intériorisé par la population que, comme l'ont montré des enquêtes sociologiques à la fin du régime soviétique, la majeure partie d'entre elle tenait à le conserver dans ses passeports.

Pendant longtemps, et aujourd'hui encore, l'ethnographie des populations de l'URSS est restée un domaine obscur, quasi opaque aux yeux des Occidentaux, tant au plan de la discipline elle-même qu'à celui de l'observation sur le terrain. Ernest Gellner fut sans doute celui qui, dans le monde occidental, accorda le plus d'attention à ce continent méconnu. Entre 1972 et 1995, il lui consacra près de quarante articles et comptes rendus¹, dont certains entrèrent dans un recueil publié en 1988², par lesquels il fit connaître au public occidental des ethnographes soviétiques comme Olde-rogge, Semenov, Markov, Aroutiounov, Chni-relman, Bromley, Perchits, Khazanov, Krioukov, Kroupnik, et d'autres spécialistes qu'il eut l'occasion de rencontrer personnellement au cours de plusieurs séjours en URSS, notamment en 1988-1989. Il organisa d'autre part en 1976 une rencontre entre anthropologues occidentaux et ethnographes soviétiques³, expérience qui fut réitérée à Paris en 1989 dans le nouveau contexte de la *perestroïka*⁴. Visiblement féru de ces face-à-face soviéto-occidentaux – dont on ne trouve guère d'équivalent dans d'autres sciences humaines, où de telles rencontres, dans la vie ou sur le papier, n'étaient jamais organisées dans un but de confrontation – il joua certes un rôle de médiateur, mais non pas pour mettre en œuvre un scénario « anthropologique » de la théorie de la convergence. Par-delà les multiples raisons, y compris personnelles,

qui le poussaient dans cette direction, il y avait surtout l'intérêt pour les différences qui séparaient les deux mondes, différences dont l'analyse pourrait fournir des clés permettant de mieux les comprendre. Il nous paraît, en effet, que, précisément pour les deux raisons exposées ci-dessus, Gellner a été sensible plus que quiconque à la richesse du « terrain » russo-soviétique. L'intérêt de son approche, que nous croyons exemplaire et que nous tenterons de comprendre ici, ne se limite guère, croyons-nous, à un aspect peu connu de son œuvre, car elle fut l'une des rares tentatives de réflexion, dénuée de tout esprit apologétique ou polémique, sur le statut des sciences humaines en URSS. Comme il l'écrit lui-même dans la préface du recueil consacré au colloque de Burg Wartenstein :

« l'importance de l'ethnographie soviétique ne tient pas seulement à ses mérites sur le plan de l'anthropologie ou de la sociologie historique, mais à la lumière qu'elle projette sur la pensée soviétique et sur la manière dont les problèmes sociaux et philosophiques sont conceptualisés en Union soviétique »⁵.

Gellner le notait dans un entretien publié en 1992 par la revue *Contention*, l'ethnographie soviétique était plus libre que les autres sciences sociales⁶, et notamment plus libre que l'histoire. Cette liberté relative semble due, pour partie, à la personnalité de Yulian Bromley, qui dirigea l'Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences de Moscou entre 1967 et 1990 et en fit – c'était notoire – un refuge pour des chercheurs qui avaient maille à partir avec des autorités académiques plus rigides. Cette marge de manœuvre tenait probablement aussi à la nature de la discipline : absente de l'enseignement général, un peu moins sollicitée dans un État qui prétendait avoir réglé ses problèmes nationaux une fois pour toutes, moins en prise aussi avec l'idéologie, plus discrète et modeste que l'histoire, l'ethnographie laissait davantage de place à des investigations concrètes sur le terrain et se prêtait



5. *Soviet and Western Anthropology*, op. cit., p. XIII.

6. « *Anthropology, in the period of stagnation* [c'est-à-dire sous Brejnev : globalement du milieu des années 1960 jusqu'au milieu des années 1980] *was the freest of the social sciences* », E. Gellner, « A Year in the Soviet Union », *Contention*, n° 2, 1992, p. 109.

7. E. Gellner, « Homeland of the Unrevolution », *Daedalus*, n° 3, 1993, p. 141.

8. *Ibid.*, p. 142.

9. L.V. Danilova, « Diskussionnye problemy teorii dokapitalisticheskikh obscestv » (Problèmes en discussion dans la théorie des sociétés précapitalistes), in *Problemy istorii dokapitalisticheskikh obscestv*, Danilova et al. (éd.), Moscou, 1968 ; l'article de E. Gellner, « The Soviet and the Savage », initialement publié dans le *Times Literary Supplement* (TLS) du 18 octobre 1947, a été reproduit dans *State and Society...*, op. cit., pp. 1-17.

10. *Ibid.*, p. 4.

mieux à des ajustements théoriques que l'histoire qui, en même temps que la philosophie, constituait une discipline aux implications directement idéologiques.

Cette liberté était toutefois limitée et le cadre conceptuel dans lequel s'exerçait la réflexion des ethnographes soviétiques restait évidemment marxiste. Mais c'était précisément ce qui intéressait Gellner. Il refusait de se poser la question de la sincérité de ce marxisme, comme il s'en expliqua – s'en excusa presque – dans un article écrit après la chute du communisme :

« Si l'on a pris l'habitude de voir un grand nombre de gens, et en fait un système social entier, vivre et en apparence adhérer à un ensemble d'idées et de principes, si l'on a intériorisé l'obligation de traiter ces principes et ces valeurs avec un certain respect (comme on le fait généralement lorsqu'il s'agit de la religion des autres [...]) et si, tout à coup, du jour au lendemain, ils les répudient, les dénigrent avec une allégresse qu'on n'oserait jamais se permettre – par respect pour les convictions profondes d'autrui – il y a de quoi perdre son sang-froid. J'ai toujours su que ces croyances étaient sans valeur, mais je n'aimais pas le dire à des gens qui, par choix ou par obligation, avaient organisé leurs existences comme s'ils y croyaient. S'ils savaient qu'elles étaient sans valeur, pourquoi ne l'avaient-ils pas dit plus tôt ? »⁷

Plus loin, sans citer explicitement Raymond Aron, il reprend son expression pour décrire le marxisme comme une religion séculière, un système d'idées circulaires qui s'était emparé de tout un ensemble de sociétés et les avait efficacement dominées :

« L'Union Soviétique était un ordre moral, en fait un spécimen extraordinaire d'ordre moral, un exemple vivant de bien des choses que les sociologues croient au sujet des sociétés humaines [...]. C'était une société fondée sur une vision, et qui s'était dotée d'un corps de clercs compétents et parfois brillants, bien formés pour répondre aux besoins idéologiques de la société. Le système d'idées était cohérent, riche et souple. »⁸

Si Gellner prend le marxisme au sérieux, c'est parce qu'il a fait partie intégrante d'une société et aussi parce que, comme il l'écrit, il fut le partenaire obligé du grand débat entre libéralisme et socialisme.

Gellner a besoin de ce débat et c'est pourquoi il engage un dialogue avec plusieurs ethnographes soviétiques qui ont fait œuvre de théoriciens. Dans son premier article important consacré à l'ethnographie soviétique, daté de 1974, il se réfère à une étude théorique de Danilova pour tenter de mettre à jour ce qu'il appelle les « contrastes » entre la pensée anthropologique marxiste (soviétique) et occidentale (anglo-saxonne) post-malinowskienne⁹. Il y refuse d'emblée de prendre en compte les « marxismes imaginaires » (expression qu'il emprunte également à R. Aron), autrement dit les marxismes non-dogmatiques ou « chevelus » des salons parisiens, pour se concentrer sur le marxisme moscovite « aux cheveux courts », qui présente l'avantage d'être d'une clarté « rafraîchissante »¹⁰. La ligne de partage repose sur l'idée d'évolution des sociétés, héritée de Morgan revu par Engels et plus généralement de la pensée sociale de la fin du XIX^e siècle. Les Russes, qui n'ont jamais connu la révolution fonctionnaliste, ont une vision historiciste des sociétés. De fait, la notion d'« *istorichnost* » (historicité), qui remplaça celle d'évolution, trop marquée par les pensées pré-marxistes et notamment par la pensée hégélienne, devint après la Seconde Guerre mondiale un critère déterminant dans le paysage des sciences sociales en URSS. Être crédité d'« historicité » ou, à l'inverse, suspecté d'« anhistoricité » (*neistorichnost*) devint synonyme de reconnaissance ou de non reconnaissance scientifique. De là aussi, probablement, une particularité institutionnelle très significative : au sein de la très normative Académie des sciences russe, l'ethnographie soviétique fut, et reste, classée dans l'ensemble des « sciences historiques ».

Cette notion, qu'on ne doit évidemment pas confondre avec l'*historismus* allemand, marquait le caractère, ou l'orientation, « historique » de l'étude anthropologique qui devait toujours se référer à un schéma d'évolution



11. E. Gellner, « Soviets against Wittfogel, or, the anthropological Preconditions of mature Marxism », in *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Jean-Claude Galey (éd.), Paris, Éd. de l'EHESS, 1984, p. 184, n. 2.
12. « The Theory of History: East and West », in *Regards sur l'anthropologie soviétique*, op. cit., p. 142.
13. *Ibid.*, p. 151.
14. Voir la postface de E. Gellner à *State and Society...*, op. cit., p. 176-179.
15. Voir par exemple *Pervobytnoe obscestvo* [La société primitive], Abram I. Pershits (éd.), Moscou, 1975. Pershits était le directeur adjoint de l'Institut d'ethnographie sous la direction de Bromley.
16. *Pervobytnaja periferija klassovyh obscestv*, Moscou, 1978.
17. Au sujet de l'histoire de l'ethnographie russe, on peut se référer aux trois ouvrages russes suivants : Aleksandr N. Pypin, *Istorija russkoj etnografii* [Histoire de l'ethnographie russe], Saint-Petersbourg, 1890 ; Sergej A. Tokarev, *Istorija russkoj etnografii* [Histoire de l'ethnographie russe], Moscou, 1966 et Mark K. Azadovskij, *Istorija russkoj fol'kloristiki* [Histoire de l'étude du folklore en Russie], Moscou, 1958.
18. E. Gellner, « Marksistkaja kniga bytia » [Le livre de la genèse marxiste], *Etnograficeskoe obozrenie*, 1992, 2, pp. 35-51.
19. *Ibid.*, p. 37.

des sociétés. Il ne s'agissait pas d'affirmer que « tout change » constamment, ce qui conduirait à une sorte de relativisme historicisant désabusé, mais de placer au contraire, et en permanence, tout fait social sur l'échelle téléologique du progrès. Comme on le sait, celle-ci se composait de cinq « stades » de développement, à la fois tranches chronologiques et formations sociales : primitive et communautaire, esclavagiste, féodale, capitaliste, et socialiste ou communiste. Gellner fait observer que, si critiquable que soit ce schéma, il n'est point très différent de celui qui a cours en Occident et qui distingue trois stades : pré-agraire, agraire et industriel¹¹ – schéma ternaire qu'on peut aussi bien faire remonter à Auguste Comte, Frazer ou bien encore Polanyi¹². Ces schémas, écrit Gellner, sont des typologies plutôt que des théories, et il regrette presque l'abandon de tout essai de typologie qui a suivi la révolution fonctionnaliste. Si une société est décrite et s'explique par ses traits internes, il y a peu de sens à vouloir la classer. La vraie différence entre la pensée occidentale et le marxisme soviétique réside non pas dans le nombre ou la définition des « stades », mais dans le caractère orienté de « l'évolution » :

« La différence réside dans le mécanisme des changements historiques. Dans la pensée non-marxiste, les ruptures sont contingentes et occasionnelles, alors que Marx affirme au contraire que ce mécanisme est la destinée interne des sociétés humaines »¹³.

L'optimisme marxiste, qui contraste avec le scepticisme occidental ignorant le *happy end*, se décompose en plusieurs postulats et notamment ceux-ci : 1) Il existe une essence de l'humanité qui lui fait préférer une condition sociale à d'autres, dans lesquelles elle se sent aliénée ; 2) toutes les sociétés connaissant l'exploitation sont par nature instables et s'autodétruisent, de sorte que la stagnation aussi bien que le temps cyclique ne trouvent pas de place dans l'histoire ; 3) les types de formation sociale – et d'exploitation – sont en

nombre limité, de telle sorte que les «mauvaises» sociétés sont nécessairement condamnées à prendre fin, car l'exploitation n'est pas protéiforme; 4) la coercition, la domination politique sont des phénomènes seconds au regard des rapports économiques et ne peuvent jamais constituer la base (l'infrastructure) d'une société; 5) dans l'analyse des sociétés, le seul groupe social qui soit pertinent est la classe sociale, à l'exclusion de tous les autres groupes, y compris la nation¹⁴.

Tels étaient, pour l'essentiel, les outils conceptuels avec lesquels opéraient les ethnographes soviétiques. Si Gellner les met à nu, ce n'est pas pour les réfuter mais pour les tester, ou comprendre la façon dont les auteurs qu'il cite tentent de les appliquer aux populations qu'ils étudient. Ce faisant, il s'intéresse particulièrement à leurs innovations théoriques et à ces «grains de sable» qui, constitués de cas inclassables ou embarrassants, font achopper la mécanique marxiste.

Le premier de ces «grains de sable» est la société primitive en tant que telle. Cette notion, dont on a vu qu'elle constituait aux yeux des marxistes le premier chaînon de l'évolution humaine, était couramment utilisée dans l'ethnographie soviétique lorsqu'elle faisait œuvre de théorie¹⁵. Toutefois la plupart de ses travaux ne portaient pas sur les «sauvages», mais sur des sociétés qualifiées de précapitalistes, ou «traditionnelles», qui appartenaient au passé de l'espace soviétique. L'enquête sur le terrain était destinée, dans l'écrasante majorité des cas, à découvrir des «archaïsmes» hérités de la société traditionnelle qui coexistaient, comme une «périphérie»¹⁶, avec le «socialisme» supposé réalisé, que ce fût en Transcaucasie, en Asie centrale, parmi les petits peuples sibériens ou dans les républiques slaves. Ainsi, à côté des écrits théoriques et généralisateurs, l'ethnographie soviétique continuait de ressembler sans trop

d'écarts à la *Volkskunde* allemande, dont son ancêtre immédiat, la folkloristique russe du XIX^e, s'était inspiré¹⁷. Lorsqu'il s'agissait de localiser ces objets d'étude sur l'échelle des cinq stades, on se contentait généralement de choisir, selon les cas, entre les trois premiers stades sans trop entrer dans le détail, car le modèle théorique obligé s'avérait non seulement rigide comme un lit de Procuste, mais aussi politiquement dangereux puisque, encore une fois, il s'agissait de populations soviétiques. C'est pourquoi, le plus souvent, ce flou théorique était précisément laissé en l'état, car il poursuivait une tradition scientifique ancienne qui convenait parfaitement à la politique culturelle de l'État soviétique: la conservation et la pratique étendue des folklores nationaux.

Certains – rares – ethnographes russes tentèrent de penser le phénomène de la communauté primitive en termes théoriques. Ainsi, Gellner fut particulièrement intéressé par l'œuvre de Youri Semenov, car il s'agissait d'une pensée originale et libre qui tentait d'introduire une cohérence et un contenu au schéma marxiste classique. Dans plusieurs articles, notamment dans un texte publié en russe en 1992¹⁸, il dialogua avec cet auteur curieux qui représentait un exemple vivant de pratique théorique marxiste en URSS. Les écrits de Semenov lui permirent de mettre à nu un ressort profond de la typologie marxiste dans le contexte russe. Le stade «primitif» de l'humanité se définit avant tout comme une «société sans classes» ni État, car, écrit Gellner, son existence prétendue fonde la possibilité future du communisme: «Si un tel ordre social n'avait jamais existé dans la réalité, cela provoquerait de graves difficultés pour le pronostic marxiste qui suppose la renaissance de cet ordre au niveau supérieur de l'évolution sociale. Dès lors on pourrait douter non pas seulement de la possibilité de rapports sociaux communistes, mais de la nécessité d'y aspirer.»¹⁹ Aussi Semenov

chercha-t-il à reconstruire l'émergence de cette société primitive à l'âge paléolithique, en la situant au moment où apparurent les outils destinés à la chasse, et en se fondant sur la théorie de la sélection naturelle – car Darwin faisait partie des ingrédients incontournables du marxisme soviétique. Mais cette découverte ne suffit pas à distinguer l'homme de l'animalité et Semenov affirma l'existence de rapports égalitaires et communautaires (dans l'accès à la viande) qui auraient été le fruit d'un interdit conscient rompant avec l'individualisme zoologique. Or, écrit Gellner, cette construction théorique suppose une sorte de volonté collective qui constituait précisément une réponse au danger zoologique : Rousseau n'est plus très loin !

L'audace théorique de Semenov présenterait un intérêt limité s'il ne s'agissait que de lui. Pour Gellner, et quelles que fussent les intentions conscientes de cet auteur soviétique, le parallèle entre l'image qu'il donne du communalisme paléolithique et le socialisme réalisé, tel qu'il était censé fonctionner en Union soviétique, s'imposait de lui-même. Bien que logiquement cohérente, la construction de Semenov présente les mêmes contradictions que les postulats qui sous-tendaient l'existence du socialisme : les rapports communautaires sont censés naître du mode de production, mais le recours au darwinisme oblige à recourir aussi à l'existence d'une morale. Ce contraste entre matérialisme et volontarisme est inscrit selon Gellner dans les fondements de la société soviétique : « Les anthropologues savent depuis longtemps que bien souvent les théories historiques reflètent de façon allégorique des problèmes contemporains et proposent des solutions à ces problèmes. La théorie de Semenov concernant l'origine de l'humanité [...] représente un reflet extraordinairement exact du modèle conscient de la réalité sociale telle qu'il doit apparaître aux yeux du Soviétique : être un homme loyal envers le système, mais pensant. »²⁰ L'hypothèse d'un



20. *Ibid.*, p. 47.

21. *Ibid.*, p. 48.

22. Anatoly Khazanov, *Nomads and the outside World*, Cambridge, New York, Cambridge UP, pp. IX-XXV.

23. *State and Society...*, *op. cit.*, pp. 92-114.

24. *Ibid.*, p. 114.

25. *Ibid.*, p. 95.

communisme primitif, construit sur une sorte d'impératif catégorique égalitaire, repose en fait sur une conception moralisatrice qui « imprègne profondément la société soviétique »²¹. L'analyse de Gellner montre ainsi comment le travail théorique a conduit Semenov à révéler un ressort profond de sa pensée, lui-même exemplaire d'une société. Ceci, non par suite de l'irruption en elle de quelque élément extérieur, mais par la logique même de cette pratique intellectuelle : car c'est la nécessité de croire à l'égalitarisme primitif qui a fait surgir une éthique, non plus comme reflet second d'une superstructure, mais comme élément premier et fondateur d'un ordre social.

Si la théorie du paléolithique n'avait d'implications politiques que lointaines, l'analyse des sociétés nomades posait, elle, des problèmes beaucoup plus actuels, car il s'agissait d'un passé récent. Si, dans le système conceptuel soviétique, l'homme primitif avait besoin d'un supplément d'égalité, le nomade, lui, devait au contraire en rabattre, sans quoi il le mettait en danger. Après avoir préfacé l'ouvrage paru en anglais d'Anatoly Khazanov, ethnographe russe qui devait émigrer en Israël, et qu'il fit connaître au public occidental²², Gellner revient sur l'histoire de cette question, qui avait toujours constitué un enjeu important en URSS, pour fort bien montrer en quoi la société nomade posait des problèmes insolubles aux ethnographes soviétiques²³. Sur le plan théorique, ceux-ci hésitaient en effet à classer une société qui n'entrait dans aucun des stades ménagés par le marxisme, rappelant un peu les discussions autour du mode de production asiatique. D'un autre côté, sur le plan politique, les nomades kazakhs avaient subi de plein fouet la répression des années 1920 et 1930 et avaient été en majeure partie sédentarisés. Le résultat fut l'hésitation entre une interprétation qui faisait de la société nomade une formation féodale et d'autres, plus nuancées ou embarrassées car se voulant plus proches des réalités, qui y voyaient tantôt des

rapports de classe « précoces » et tantôt une sorte d'anomalie, ou une « branche morte » de l'évolution, dont le tronc vigoureux reposait sur l'agriculture sédentaire²⁴. Dans un cas comme dans l'autre, la société nomade était condamnée soit par des facteurs internes (les prétendues victimes des féodaux) soit, de façon plus réaliste, par sa confrontation avec un environnement social qu'on croyait plus évolué. Face à ces justifications *post factum*, destinées à répondre à la question de savoir qui donc avait été liquidé au cours des années 1920 et 1930, émergeait une vision nationaliste qui inversait les signes. La société nomade n'était plus une impasse historique, mais demeurait profondément originale. Ainsi que l'écrit Gellner, « comme l'a souligné un chercheur soviétique, ici, tout homme n'était pas seulement berger, mais aussi barde, orateur, soldat, historien, sénateur et ménestrel. Les sociétés nomades connaissent une certaine égalité [...], une large diffusion de participation civile, politique et militaire [...] et une certaine aversion parfaitement consciente pour cette division du travail, cette spécialisation que Karl Marx avait également abhorrée »²⁵. On pourrait ajouter ici, bien que Gellner ne l'ait pas écrit, que sa lecture des différentes versions marxistes ou pseudo-marxistes du nomadisme intègre, à l'instar de ce que nous avons constaté dans le cas de la communauté primitive, aussi bien le travail d'élaboration théorique, consistant à classer une société dans un des « stades » d'évolution de l'humanité, que la dimension éthique et volontariste, qu'elle soit hostile ou favorable au monde nomade. Dans tous les cas de figure, l'ethnographe se livre à un exercice de *wishful-thinking* dont la nature normative transparait derrière la construction conceptuelle.

Le troisième point qui attira l'attention de Gellner ne fut pas, à proprement parler, un « grain de sable » grippant les schémas marxistes, mais plutôt un écart significatif par rapport à eux. Gellner, tout comme d'autres



26. Voir les articles de Tamara Dragadze, de Peter Skalnik et de A. Khazanov dans *Regards sur l'anthropologie soviétique*, *op. cit.* et aussi l'article de T. Dragadze dans *Soviet and western Anthropology*, *op. cit.*, pp. 161-170.

27. S. M. Chirokogorov, *Etnos*, Shanghai, 1923. [en anglais, *Ethnical Unit and Milieu*, Shanghai, 1924].

28. La première réapparition du terme semble dater de 1967 : Nikolaj N. Chebokarov, « Problemy tipologii etnicheskikh obshchestv v trudakh sovetskikh uchenykh » [Problèmes de la typologie des unités ethniques dans les travaux des savants soviétiques], *Sovetskaja etnografija*, n° 4, 1967, p. 96 ; Lev Gumilev, « O termine etnos » [Sur le terme d'ethnos], *Doklady geograficeskogo obscestva SSSR*, n° 3, 1967 ; « Etnos i kategorija vremeni » [L'ethnos et la catégorie du temps], *Ibid.*, n° 15, 1970. Puis : Julian Bromlej, « Etnos i endogamija » [Ethnos et endogamie], *Sovetskaja etnografija*, n° 3, 1969. Il développa cette notion, notamment, dans son ouvrage *Etnos i etnografija* [Ethnos et ethnographie], Moscou, 1972, ou bien, plus récent, *Očerki teorii etnosa* [Essais de théorie de l'ethnos], Moscou, 1983.

29. *Sovremennye etniceskie processy* [Les processus ethniques actuels], J. Bromlej (éd.), Moscou, 1975, p. 11.

30. Préface à *Soviet and western Anthropology*, *op. cit.*, p. XI.

31. Notamment dans « Modern Ethnicity », in *State and Society...*, *op. cit.*, pp. 115-136.

32. Parmi les critiques de la théorie de l'ethnos, on peut lire notamment P. Skalnik, « Union Soviétique - Afrique du Sud : les "théories" de l'ethnos », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n° 2, 1988, pp. 157-176, et « Soviet etnografiia and the national (ities) question », *Regards sur l'anthropologie soviétique*, *op. cit.*, pp. 183-191. Pour une analyse de la politique nationale soviétique, voir A. Khazanov, « The ethnic Situation in the Soviet Union », *Ibid.*, pp. 213-221.

33. *Soviet and western Anthropology*, *op. cit.*, p. XII.

34. E. Gellner, « A Year in the Soviet Union », *op. cit.*, p. 110.

35. *Times Literary Supplement*, 9-15 décembre 1988.

36. E. Gellner, « Homeland of the Unrevolution », *op. cit.*, p. 152.

auteurs²⁶, fut un observateur intéressé de l'émergence en URSS d'une nouvelle théorie fondée sur l'idée de l'*ethnos*. Ce terme, inventé en 1923 par le sociologue russe Chirokogorov²⁷, fut redécouvert par l'académicien Bromlej à la fin des années 1960, à la suite de plusieurs articles de Tcheboksarov et de Lev Goumiev²⁸ et se définissait comme suit :

« L'ethnos, au sens étroit du mot, est un agrégat stable de personnes, historiquement établies sur un territoire donné, possédant en commun des particularités permanentes de langue et de culture, reconnaissant également leur unité et leur différence par rapport aux autres formations similaires et l'exprimant par un nom autodésigné (ethnonyme). »²⁹

Ainsi, l'*ethnos*, notion que nous renonçons à traduire, ne correspond guère à l'*ethnicity* anglo-saxonne. Bien qu'elle comporte un aspect qui renvoie à l'identité de ses porteurs, elle repose surtout sur des réalités géographiques et sociales, la langue étant intermédiaire entre ces deux sphères. Gellner note que le préfixe *ethno* tel qu'il est employé par les anthropologues occidentaux, se réfère à des représentations et à des questions d'identité, tandis que pour les Russes, mais aussi pour des ethnographes ou historiens d'autres territoires de l'Union soviétique, l'usage de ce préfixe signifie que l'*ethnos* est un fait inscrit dans la matérialité sociale et objet de recherche en tant que tel³⁰.

Ailleurs³¹, Gellner semble croire que cette innovation rapproche la pratique théorique des ethnographes soviétiques du fonctionnalisme occidental et ceci pour deux raisons : 1) au regard du marxisme, la théorie de l'*ethnos* envisageait un groupe ethnique sous l'angle de sa culture et non plus sous celui de la formation sociale en termes de rapports de production ; 2) dans le champ de la recherche, l'*ethnos* ne concerne plus des sociétés traditionnelles et des archaïsmes, mais tout groupe ethnique dans son existence actuelle. À quoi des observateurs plus sévères du monde soviétique faisaient remarquer que la théorie

de Bromley servait des objectifs politiques précis, en faisant usage d'alibi : de la sorte, l'ethnographie soviétique se dotait d'une apparence de neutralité scientifique, reconnaissait le fait ethnique, tout en continuant de servir le régime. Il s'agissait toujours, tous *ethnos* confondus, d'obtenir tantôt le *rapprochement* (*sblizhenie*), tantôt la fusion (*slijanie*) des différentes « ethnies » en vue de la cohésion du « peuple soviétique »³².

Pour pertinentes qu'elles soient, ces observations nous semblent moins importantes que la remarque citée ci-dessus : la réification de l'*ethnos* dans l'ethnographie russe fut un phénomène d'une grande portée qui justifiait, de façon générale, la fascination éprouvée par Gellner. L'analyse qu'il fait de la façon dont les ethnographes soviétiques utilisent les formations socio-économiques – non pas comme des abstractions, mais comme des entités réelles³³ – s'applique en effet à l'*ethnos*, même s'il ne l'a pas écrit explicitement. Si ce terme a fini par entrer dans le langage courant soviétique, c'est que, d'une certaine façon, l'entreprise de Bromley répondait à un réel mouvement qui avait cours dans le monde soviétique. Le terme d'*ethnogenèse* fut vulgarisé, entre autres sous l'influence de L. Goumilev qui réécrivait l'histoire en termes d'ethnies, aux frontières évolutives, mais toujours nettes, dont l'évolution s'apparentait à celle d'organismes vivants. Lorsque les premiers conflits nationaux éclatèrent en URSS,

notamment en Arménie dès 1987, cette notion servit à établir des pseudo-continuités afin d'asseoir des prétentions territoriales, comme dans le Haut-Karabakh, de sorte qu'elle joua contre l'ordre national établi. Comme l'écrit Gellner :

« Il [Bromley] se brûla les doigts car, d'un côté il proclamait l'importance de l'ethnicité, mais d'un autre côté, il tentait de dire que tout allait bien ; aussi, lorsqu'il devint évident que les choses n'allaient pas bien, l'institut [d'ethnographie] parut un peu ridicule. »³⁴

Au cours de la perestroïka, Gellner fut ainsi le témoin perspicace d'une mutation théorique, qui affecta l'ethnographie, et politique, qui fit monter au premier plan les nationalismes. En 1988, il écrivait dans *TLS* que « l'ethnicité et le nationalisme sont les aspects les plus dangereux, peut-être incontrôlables de la perestroïka ».³⁵ En 1993, après l'éclatement de l'URSS, face à l'effondrement du communisme et au vide social et moral qu'il laissait derrière lui, il écrivait que « le nationalisme était le candidat le plus plausible et le plus facilement disponible pour remplir ce vide ».³⁶ L'Union Soviétique était désormais devenue une illustration vivante de sa théorie du nationalisme et on comprend mieux, dès lors, les raisons de son intérêt pour l'ethnographie soviétique. Ce domaine modeste était sans doute, à ses yeux, révélateur d'une combinaison entre l'idéologique et le social qui ne pouvait être réduite à la pression d'un régime politique, fût-il totalitaire, moribond.