

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band:	33 (1983)
Heft:	2
Artikel:	Histoire universelle : réflexions sur la validité et les limites d'un concept
Autor:	Hammer, Michel
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-80901

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HISTOIRE UNIVERSELLE: RÉFLEXIONS SUR LA VALIDITÉ ET LES LIMITES D'UN CONCEPT

Par MICHEL HAMMER

Données liminaires

L'exploration historique est par essence inachevée; savoir, c'est aussi savoir que dans le champ de la connaissance il y a les plages obscures de l'ignorance. Le rivage s'éloigne lorsqu'on croit venu le moment d'accoster. La rage de conclure, d'exprimer une fois pour toutes, l'instinct extravagant d'épuiser ne peuvent être assouvis. Le passé que scrute et interroge l'historien est une personne au sens étymologique du mot (on pense à Lucrèce: «eripitur persona, manet res»). Il se refuse à nous, il se dérobe à nos prises. Il arbore un masque sur lequel le temps a déposé sa patine. Masque qui égare le regard des autres et dont il faudrait savoir ce qu'il cache plutôt que ce qu'il révèle: entreprise périlleuse puisque paraître et disparaître sont les composantes d'un même comportement. Le danger n'est-il pas dès lors de juger par contumace? On a bien le sentiment que l'investigation historique confine à l'utopie d'une possession à distance. Si ce constat nous prévient contre la tentation du péremptoire, il nous invite aussi à élargir sans relâche nos perspectives de travail.

Depuis une trentaine d'années, l'histoire «historisante» ou «événémentielle», attachée presqu'exclusivement à l'énumération des faits et à leur alignement le long du temps, a perdu du terrain. Sous l'impulsion de «l'école des Annales» notamment, les cadres vétustes ont éclaté. On a reconnu graduellement que l'histoire, pour tenter d'embrasser le réel dans sa totalité et sa complexité, devait s'articuler étroitement aux autres «sciences» de l'homme (économie, démographie, philosophie, psychologie, ethnologie, sociologie, etc.) de telle sorte que la problématique soit régénérée par de nouveaux regards. C'est la confluence de plusieurs disciplines qui permet l'histoire.

La notion d'interdisciplinarité correspond assez exactement aux lieux d'inachèvement et d'incertitude, au carrefour des désarrois intellectuels. C'est le nom glorieux de l'inquiétude méthodologique dont on ne dira jamais assez ce qu'elle a d'éminemment salutaire.

Par osmose, de nouveaux chemins ont été frayés et de nouvelles pistes tracées. Des interrogations fécondes ont pu surgir. Les méthodes de travail et les objectifs ont été repensés; les instruments d'analyse se sont diversifiés et ont gagné en profondeur. Il semble cependant que d'autres efforts importants doivent être consentis.

Naguère, en faculté, mais surtout au lycée, il y avait la France et c'était *toute l'histoire*; depuis lors, des progrès ont été réalisés. Du «gallocentrisme» (qu'il convient de dépasser), on s'efforce d'accéder à une vision «européocentrique». Mais il faut aller plus loin.

L'histoire qui se prétend universelle reste dans une large mesure l'histoire européenne enrichie, ça et là, de ce qui, dans le monde extérieur, intéresse l'Europe.

Sommes-nous vraiment capables de considérer les autres civilisations pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, et non comme des excroissances des problèmes occidentaux? Disposons-nous des moyens de nous rendre perméables aux valeurs contenues dans les prismes culturels extra-européens?

Envisageons un ou deux cas concrets.

Le concept d'ancien régime est fréquemment sollicité. Pour donner droit de cité à ce terme, il s'agit de savoir si nous le considérons au plan des structures ou au plan de la chronologie. Dans cette dernière hypothèse, l'orientation des cours ne confère-t-elle pas un privilège exorbitant à l'Europe, sinon aux seuls problèmes français?

Le passage d'un ancien à un nouveau régime à la fin du XVIII^e siècle a-t-il une signification substantielle et une résonance pour l'ensemble des pays européens, pour la Russie, pour l'Amérique latine, pour le continent africain, pour le Japon, la Chine, l'empire ottoman (etc.)?

En matière de développement nous gardons-nous suffisamment d'un monisme explicatif sommaire, selon lequel prévaut une théorie unilinéaire de l'évolution de l'humanité? Il n'existerait qu'une voie unique du développement qu'emprunteraient toutes les sociétés, avec un certain décalage les unes par rapport aux autres. Sommes-nous conscients que le concept de sous-développement est contestable dès l'instant qu'il désigne une infériorité en-soi, une insuffisance, et s'accompagne d'une connotation péjorative?

Les réflexions que nous faisons au sujet de l'expansion coloniale et des civilisations extra-européennes nous confrontent au moins à deux types de difficultés. Ne cédon-nous pas d'une part, à la tentation de croire que le contact avec l'Occident donne comme une espèce de bon d'entrée dans l'histoire? De plus, nous rendons-nous compte, avec l'acuité voulue, que nous utilisons, dans l'approche de ces problèmes, des schémas de pensée et des cadres mentaux auto-centrés avec leur cortège de préjugés et de stéréotypes?

Dans cette perspective, notre appareil conceptuel mériterait une rigoureuse et constante mise à jour. Faisons en sorte que les mots que nous employons deviennent rigoureusement opératoires. Combien d'analyses sont altérées par un vocabulaire incertain: l'indifférence au sujet des termes conduit ordinairement à la confusion des idées.

La quête d'un élargissement de l'horizon et le doigté sémantique dont elle est inséparable sont au cœur d'une discipline comme l'histoire qui a aussi pour tâche d'élever l'homme à une meilleure compréhension de l'homme. Les antipathies entre nations, races et religions ne sont pas tant innées, qu'apprises. «La compréhension est l'acte le plus humain de l'être humain; chaque action vraiment humaine se fonde sur la compréhension, cherche et trouve la compréhension. Celle-ci est le lien le plus intime entre les hommes et la base de toute activité morale. Même ce qui est éloigné dans l'espace et dans le temps, même ce que les hommes ont voulu, fait et créé dans le passé lointain ou le plus lointain, doit être abordé comme une parole de quelqu'un qui nous parle ici et maintenant. Telle est l'essence du travail historique. Le devoir de l'historien est de parvenir, à force de recherche, à la compréhension.»¹

Compréhension et connaissance, disons-nous; mais cette dernière, dans son noyau philosophique, est-elle possible? Toute image des autres est image de soi; toute vision de l'autre est reflet de soi. Comment comprendre l'autre sans le sacrifier à notre logique ou sans la lui sacrifier? L'ambition de capter l'altérité semble nous entraîner dans un gouffre interdit à nos sondes.

1 J. G. DROYSSEN, in: *Ethnologie générale*. Paris 1968, p. 1803.

Dans notre position d'Européens, nous est-il permis de viser au-delà d'une problématique occidentale; le concept d'histoire universelle n'est-il qu'un «*flatus vocis*»; si l'on tend à rencontrer l'autre, quelles précautions devons-nous prendre afin que la rencontre ait réellement lieu?

La centration

L'historien ne peut pas être partout, c'est-à-dire nulle part. Il s'exprime «*hic et nunc*» et non «*alibi et olim*». La perception a un caractère essentiellement égocentrique, lié à une certaine position du sujet connaissant par rapport à l'objet. Nul n'échappe à la centration². Il n'y a pas de connaissance immaculée. L'homme qui réfléchit ne saurait se prévaloir d'un privilège d'exterritorialité par rapport à lui-même, ni par rapport à son milieu culturel. On parle toujours d'un lieu donné, on ne peut rompre totalement les amarres. Il est évident que, si l'image que l'on se forme de l'autre – mais aussi la critique de cette image – doit nécessairement s'exprimer dans un langage issu lui-même d'une culture, l'ethnocentrisme est inévitable. Rien que de très légitime jusqu'ici.

Pour dissiper tout malentendu, il importe d'abord d'établir une distinction entre une première forme d'ethnocentrisme, appelons-la l'eurocéocentrisme, et la forme particulière de l'ethnocentrisme occidental sur lequel il s'agira de revenir ultérieurement.

L'eurocéocentrisme est le fait d'un regard tourné presque exclusivement sur une aire allant grossièrement de l'Atlantique à l'Oural, et de la Baltique à la Méditerranée, avec un rétrécissement d'intérêt pour ses franges extrêmes, à l'exception du pourtour méridional (Espagne, Italie, Grèce). Ce phénomène ne doit rien à un parti pris avéré. Fruit d'une tradition et de ses pesanteurs, tributaire de matériaux immédiatement et aisément disponibles, il correspond surtout à un manque de curiosité, à une carence d'ouverture, d'audace et d'originalité. Où résident ces insuffisances? Les sociétés extra-européennes gisent en amont, à distance et en retrait. Au contact fortuit de l'Occident, «*axis mundi*», elles sortent provisoirement du néant et acquièrent un certificat d'historicité. Happées au passage, afin de comprendre les initiatives de l'en-groupe, elles ne sont perçues que du dehors. Leur émergence à l'attention résulte d'une stimulation externe. On ne tente pas de les voir vivre et agir; leur réaction seule interpelle momentanément l'observateur. Cette appréhension ponctuelle et marginale ignore leur quotidenneté; nulle trace d'exotisme – cette routine des autres – ne transparaît. L'autre existe pourtant indépendamment des crises politiques et militaires, des cataclysmes naturels, des marchés à conquérir et des ressources à exploiter. L'eurocéocentrisme pâche par omission et distraction dans une sphère de préoccupations étroites. Faute de souci critique délibéré, l'apriorisme sécrète son lot insidieux de clichés, de préjugés et de stéréotypes. Quant à la périodisation – le découpage du tissu temporel – elle ne répond qu'à des critères autocentrés.

Pour sa part, l'ethnocentrisme a été défini en substance par W. G. Sumner, comme l'attitude d'un groupe consistant à s'accorder une place centrale par rapport aux autres groupes, à valoriser positivement ses réalisations et ses particularismes.

L'ethnocentrisme occidental qui nous intéresse ici, constitue une variété particulière du phénomène (on pourrait aussi parler de sino-centrisme, d'américano-cen-

2 cf. R. PREISWERK, D. PERROT, *Ethnocentrisme et Histoire*. Paris 1975, passim.

trisme, d'africano-centrisme, etc.). Il s'exprime par l'intermédiaire de schémas qui prétendent à l'universalité: valables partout, toujours et pour tout le monde. De facto, la diversité culturelle est niée. Dans un processus universel de civilisation, l'Occident représente l'étape la plus avancée. L'histoire devient une structure linéaire commandée par une téléologie. On tend vers plus de progrès, plus de raison, vers une finalité. Par le franchissement de stades et de paliers, les sociétés extra-européennes doivent converger vers cette quintessence de qualité qu'est l'occidentalisation. L'autre n'est jamais que le même différé ou retardé. Le réel se voit ainsi tronqué et mutilé. Les jugements rendus le sont sans que la possibilité d'un jugement contradictoire ait été envisagée. C'est comme si une instance suprême tranchait sans appel, au nom d'une dichotomie simpliste et de généralisations hâtives et planétaires. Une société s'arroge le droit de dire la vérité de l'autre en le réduisant à soi. Une telle démarche intellectuelle, si sommairement esquissée soit-elle, soulève plusieurs questions d'envergure.

Comment se démarquer (les nier radicalement serait absurde) de l'eurocéocentrisme et de l'ethnocentrisme occidental?

Essayons d'interpréter le «différent» sans le dissoudre, de passer de l'autre côté de la scène et de scruter l'histoire à l'envers, puisque nous sommes accoutumés à considérer comme l'endroit le point de vue européen.

L'imbrication des deux perspectives débouche sur une exigence de contemplation. Dans le mot contempler, il y a le substantif templum et la préposition cum: ce verbe désigne la participation à une action sacrée qui serait l'écoute de l'autre dans le respect qui lui est dû, afin de livrer passage à sa vérité, quitte à devoir se taire. On verrait alors que les peuples que l'on dit sans histoire, les peuples du silence et de la nuit, sont ceux dont on ignore l'histoire. Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture d'inerte, de stationnaire, nous devons nous demander si cet immobilisme apparent ne vient pas de la méconnaissance où nous sommes de son être véritable.

Chaque civilisation (il conviendrait que ce terme ait une valeur descriptive et non plus normative) a ses qualités et sa dignité spécifiques. L'idée d'une infériorité en soi doit être écartée: c'est la notion de relativisme qui s'impose. Aucune activité ne mérite d'être érigée en axe unique de référence: au demeurant, la multiplicité des critères exclut une hiérarchie. La réalité est dans la diversité, dans la pluralité des destins collectifs.

Que dire alors du concept de développement et de son contraire? On parle de pays sous-développés pour qualifier des pays sous-industrialisés et démunis de ressources pour les opposer aux nations à fort potentiel technique et économique. Le terme est contestable quand il désigne une infériorité, une insuffisance et qu'il s'accompagne d'une appréciation péjorative. Il est opératoire, dans la mesure où il sous-tend cette interrogation: en quoi, comment, pourquoi, certains pays diffèrent-ils du mode de développement économique, social et politique que connaissent les pays «avancés»?

Cette problématique est légitime tant qu'elle s'abstient d'une valorisation et n'assimile pas différence et infériorité. La comparaison de deux types de société et la question de savoir si l'une est supérieure à l'autre relève de l'axiologie. La réponse ne peut donc procéder que de préférences subjectives.

Cependant, même s'il n'est pas le seul facteur important, le niveau de développement façonne profondément une société. Il s'inscrit dans des données mesurables, quantifiables, et pourtant les chiffres ne sont pas tout. Que nous disent-ils de l'harmonie sociale, du respect des droits de l'homme, ou encore de la participation effective des citoyens au jeu démocratique?

On ne peut nier que les pays industrialisés offrent l'espérance de vie la plus longue; c'est incontestable, statistiquement établi. Voilà, dira-t-on, un élément de supériorité. Pour autant, peut-on rétorquer, que la survie physique n'entraîne pas une véritable négation de la survie sociale. Sur un autre registre, force est de constater que le progrès et le raffinement de la technique sont souvent mis au service de la barbarie et de la violence.

Ces éléments de débats en attestent le caractère à la fois délicat et éclairant. Quelle leçon convient-il d'en tirer?

Il y a des civilisations agricoles, marchandes, industrielles. Le droit à la différence, à la singularité, est inaliénable. L'adoption d'une échelle évolutionniste pour prendre la mesure de l'autre n'aboutit qu'à des malentendus. Cependant, récuser l'évolutionnisme ne revient pas à prôner l'immobilisme; il importe de laisser ouverte la possibilité de transformations originales favorisant l'existence d'une réelle diversité.

Mais si le relativisme est un instrument d'analyse adéquat, lui donner un caractère absolu aseptise la réflexion. Nous portons tout de même des jugements de valeur sur les sociétés et régimes politiques dans lesquels nous vivons et qui nous entourent. Toutes les sociétés codifient les rapports des hommes entre eux, les rapports à la terre et à la production, le rapport des sexes et des générations, et ces codes respectifs sont eux-mêmes porteurs d'une exigence de comparaison.

L'autre dans nos concepts

Finalement, dans le dépassement de son référentiel, tout est affaire d'équilibre: ni anathème, ni panégyrique. Les attitudes condescendantes, qui prennent souvent des formes déguisées de ségrégation, ne sont pas de mise. L'émerveillement exagéré a pour corollaire un écueil redoutable: l'autodénigrement. Nos sociétés auraient complètement perdu ce qui fait le prix des autres, les «sauvages», les hommes des «lointains», mourraient mieux que nous, vivraient mieux que nous, connaîtraient mieux que nous la texture du réel. Ils auraient le pouvoir de se détourner des schémas stérilisants de la pensée analytique; ce qui, chez eux, aurait figure d'éventuelle aberration, ne serait que l'apparence d'une rationalité mystérieuse et plus complexe.

Ces remarques soulignent implicitement, mais abondamment, ce qui ne cesse d'être en jeu: le choix des concepts, le seul vrai problème de l'histoire, selon P. Veyne.

Au moment où l'historien entend faire partager sa réflexion sur l'autre culture, une «re-centration», subordonnée au langage, devient nécessaire. En effet, la décentration butera toujours contre une barrière, celle du langage-obstacle infranchissable. Le langage comme tel n'est pas en cause, mais les catégories qu'il véhicule. La typologie, dont nous nous servons, est forcément auto-centrée; ce n'est pas un regret, mais un appel à une passion de la rigueur et du doigté sémantique qui ressemble à un vice. Faute de clivages rigides qui les sépareraient, on peut toujours tenter de distinguer les concepts cosmo-culturels, doués d'application quasi-universelle; interculturels, opératoires dans plusieurs cultures et monoculturels, reflet de l'expérience d'un groupe donné. Même si elle nous interdit la griserie des strictes délimitations, cette distinction est en soi féconde. Elle rappelle, d'une part, les précautions minutieuses que requiert tout transfert de concept; elle offre, d'autre part, une chance d'enlever aux expressions la charge polémique injectée par l'histoire et toute la poussière

déposée par les propagandes. Lorsque l'incertitude affecte le contenu des concepts, la production historique connaît l'un de ses pires dévoiements. Les gloses oiseuses font proliférer ces termes qui perdent en clarté ce qu'ils gagnent en audience. La parole se dégrade en bavardage, haut lieu de l'équivoque (*die Zweideutigkeit*, comme le souligne Heidegger). Plutôt que d'avancer dans les idées, on piétine dans les mots. Le piège n'est pas loin du vocabulaire obscurantiste qui intimide, tout en ne reflétant que le vide de la pensée.

Dans son essai d'épistémologie, P. Veyne constate que d'un peuple à l'autre les états psychiques qu'on traite de folie, ou plutôt la manière de les traiter, varie: au gré des sociétés envisagées, la même psychose est démence, fonction transcendante, innocence villageoise ou délire sacré. La façon d'aborder ces états en modifie la fréquence et les symptômes. Ce n'est que par pure convention qu'on établit une continuité d'identité entre les formes de la folie.

A elle seule, cette observation mériterait un large développement. Qu'il nous suffise de souligner que l'apprehension de l'autre ne s'opère pas que dans le temps et dans l'espace, mais aussi dans la norme. Il n'est pas indigne de l'historien, quant à la folie, la normalité, la santé psychique de remettre en cause l'idée que l'on peut se faire de ces trois états.

Le concept de maladie mentale est élastique: il permet, en effet, de couler n'importe quel problème dans le moule psychiatrique. Classer une personne, c'est l'aliéner, la diminuer, lui ravir, le cas échéant, une part de son humanité; c'est l'écartier de la position de sujet à qui l'on parle pour l'assimiler à l'objet dont on parle et dont on dispose. Toute classification s'apparente au réflexe de caser, d'emprisonner dans un petit espace; nul ne peut demeurer indifférent à l'étiquette qu'on lui inflige. Nous qualifions un rat de rat, une pierre de pierre et rien ne leur arrive. En revanche, si nous considérons comme dément un individu, il s'en ressent; les mots, dans l'ordre de la nosologie, ont parfois la puissance d'assomoirs sémantiques, susceptibles de causer une disgrâce irréparable. Un comportement singulier, insolite, inhabituel est facilement identifié à la déraison. C'est que la santé mentale est, pour une part, affaire de convention; elle a partie liée avec les principes d'une idéologie conforme à une société donnée qui, au nom de la raison, assure son emprise sur les individus, soit en les intégrant, soit en les excluant.

Et si la normalité était malade?

Sans que l'on puisse déceler de manifestations névrotiques, il arrive que des hommes s'emploient à faire sauter les barrières donnant accès à leur moi propre, afin de trouver la possibilité d'être authentiquement avec les autres sans être autre. Lorsqu'elle détruit une stratégie existentielle, une volonté de survie, lorsqu'elle brise la quête d'une réponse aux questions du comment, du pourquoi et du sens de l'existence, la «guérison» mutile et sacrifie: elle n'est plus qu'une forme d'adaptation réussie à un ordre imposé. La folie peut être parfois l'œuvre d'une vie, d'une vie qui cherche à se sauver.

Soucieux de capter les autres au plus profond de leur vécu, l'historien ne peut ignorer cet aspect de la complexité humaine.

Vers une ethno-histoire

En définitive, la réalisation d'une histoire universelle ne saurait se borner à une simple addition, même exhaustive au plan linéaire, d'histoires locales et nationales.

La rencontre de l'autre, la transgression des multiples variantes de l'ethnocentrisme requiert une rupture méthodologique. C'est d'un éclatement vertical et horizontal étroitement imbriqué dont notre discipline a besoin. Vertical par l'apport d'un souci épistémologique constant et rigoureux; horizontal par un inventaire plus complet de l'espace destiné à enrichir celui que l'histoire fait du temps. On mesure ainsi la richesse des perspectives que nous offrent l'ethnographie et l'ethnologie. Leur point de vue est un accueil attentif de toutes les formes et expressions que peut revêtir le comportement humain sur la surface de la terre; leur ambition est d'établir, pour l'ensemble des aspects de la quotidienneté, les données et les faits qui se répètent et sont attendus, en vue de leur assemblage significatif.

A vrai dire, ces disciplines ne se sont séparées de l'histoire qu'au milieu du XIX^e siècle, quand l'évolutionnisme, déjà triomphant avant Darwin, a détaché l'étude des sociétés évoluées de celle des sociétés dites primitives. Jusqu'alors l'histoire englobait en principe toutes les sociétés; mais, sous l'impulsion de la conscience du «progrès», les portions de l'humanité aptes à se transformer rapidement devaient bientôt, à elles seules, retenir l'attention. Le reste étant voué à des genres mineurs du domaine scientifique ou littéraire: les «mirabilia», où les hommes primitifs côtoient les monstres, les voyages, où les autochtones constituent une variété de la faune.

De proche en proche, l'histoire ne concernerait plus que quelques nations: celles qui produisent, celles qui évoluent, bref, celles qui comptent; les autres se voyant affectées d'un non-être historique. Cette conception se doit donc d'être résolument battue en brèche. La réflexion suivante vaut d'être méditée, et les historiens en tireront largement profit: «Une ethnologie proprement dite ne commencera que par un véritable dialogue des civilisations, c'est-à-dire lorsqu'on considérera l'autre homme comme ce qui me manque pour devenir pleinement homme, et comme un interlocuteur dont j'ai quelque chose à apprendre.³

Avec l'«ethno-histoire», on débouche dans les allées prometteuses d'une nouvelle sensibilité. L'expression a été forgée aux Etats-Unis pour désigner la reconstitution de l'histoire des peuples indiens. Pourtant, rappelons-le, l'ethnographie et l'histoire se trouvent déjà associées chez Hérodote et Pausanias, par exemple. Le premier surtout sait remarquer les choses qui l'étonnent: celles qui marquent une différence entre les genres de vie du pays qu'il visite et les habitudes de son propre peuple. Il possède ce sens de la particularité qui est la marque moderne de l'histoire, par opposition à la manière narrative politico-littéraire. L'acuité de sa vision nous frappe parce qu'elle est rare dans les textes anciens. Elle ne fonde cependant pas l'essentiel de son œuvre, il s'en faut. Dès qu'on touche à l'être essentiel de l'homme, l'écrivain opère une réduction des étrangetés; il a tendance à helléniser l'Egypte. Il ne paraît pas soupçonner qu'il puisse y avoir une différence fondamentale entre les deux types d'humanité.

Dans la Grèce antique où les documents étaient plus rares que de nos jours, l'enquête orale et l'étude des mœurs constituaient naturellement les bases de l'histoire. Mais rapidement, l'écrit deviendra la nourriture substantielle des historiens, et jusqu'à une époque récente, les pays sans archives ont été abandonnés aux ethnologues, et la civilisation populaire aux folkloristes. C'est ainsi que, dans notre Occident annalistique, des peuples nombreux ont vécu, sinon tout à fait sans histoire, du moins très loin de l'histoire. Celle-ci s'oppose à la coutume, et le monde coutumier s'est longtemps situé en marge de l'histoire qui se présente, à l'origine⁴, comme une

3 ROGER GARAUDY, *Parole d'homme*. Paris 1978, p. 146–147.

4 cf. PHILIPPE ARIÈS, *Le Temps de l'Histoire*. Monaco 1954, p. 90 et suivantes.

liturgie célébrant les rois, comme la chose des princes et des scribes, au moment où des Etats s'édifient au-dessus des communautés façonnées par la coutume. Le tissu historique est formé d'événements extraordinaires, uniques en leur genre: batailles gagnées, conquêtes sur l'ennemi. Le souvenir doit en être conservé et cultivé, car la diffusion des faits glorieux dispense la renommée au prince et à l'empire.

Comme on dit le mythe au sein des communautés, on raconte l'histoire dans les sociétés politiques. On perçoit mieux, dans ces conditions, pourquoi l'histoire s'est vouée si longtemps à la relation des «gestes» guerrières et princières.

En-dessous de l'Etat et de ses «révolutions», au sens ancien du terme, il y a l'épaisse structure des collectivités familiales, rurales ou urbaines. Et en-dessous de l'histoire de l'Etat – pour schématiser – se trouve la multitude des contes, des légendes et des cérémonies rituelles: sous l'histoire gît le folklore. Si, au cours du temps, les acteurs et les artisans véritables de l'histoire ont changé au gré de l'angle d'approche, la prééminence a longtemps appartenu aux «grands».

Le sens de l'histoire universelle et de la solidarité des âges, dans un monde ordonné par Dieu, naît avec l'époque médiévale; l'idée d'une continuité des temps apparaît authentiquement au XVIII^e. Le siècle suivant découvre les différences de la couleur humaine dans le temps: le mot civilisation passe résolument du singulier au pluriel. Cependant ce n'est encore qu'une vision rudimentaire, parce qu'elle se contente d'évocations pittoresques qui restent à la surface des choses. C'est plutôt le goût des curiosités que celui des variations en profondeur de la structure mentale ou sociale.

Les contributions des ethnographes (le plus souvent, au demeurant, des non-professionnels: marins, explorateurs, officiers, administrateurs, missionnaires) permettent le contact avec les peuples des continents neufs. Là où il n'y a pas de documents, pensait-on, il n'y a pas d'histoire. L'affirmation est trop sommaire. Pourquoi Clio resterait-elle obstinément penchée sur son écritoire?

Car l'histoire, même celle des sociétés possédant l'écriture, ne saurait se passer de perspective ethnographique. Dès que la tentation de restituer le passé cesse de se limiter aux épisodes politiques et aux batailles, pour tenter d'englober la vie totale des peuples: leur économie, leur forme sociale, leurs techniques, leurs traditions, leurs croyances, leur mentalité. «La civilisation d'un peuple n'est rien d'autre que l'ensemble de ses phénomènes sociaux; et parler de peuples incultes, sans civilisation, de peuples naturels, c'est parler de choses qui n'existent pas.»⁵

Lorsque l'histoire se place sur le plan de la civilisation, elle rencontre l'ethnologie: elle devient une ethnologie du passé, une «ethno-histoire». Il est précieux de connaître les manières de vivre et la pensée d'un groupe humain avant d'aborder l'étude de son passé. Historien de «plein-air»⁶, l'ethno-historien pourrait avec profit s'entourer des compétences d'un linguiste, d'un géographe, d'un anthropologue: son insertion dans le milieu, les résultats de son enquête gagneraient en intérêt.

Cette optique tourne le dos à l'étroitesse de la démarche «historisante», «récit d'une succession de caprices datés»⁷ juste bons à servir d'époque à la chronologie.

Double sens et double apport de l'ethno-histoire: à la charnière de deux disciplines, elle participe de l'une et de l'autre et bénéficie à toutes les deux.

Selon l'anthropologue G. P. Murdock, la tradition orale serait le seul type d'information dénué de valeur. A la rigueur, cette assertion se comprendrait dans le cas de

5 MARCEL MAUSS, *L'année sociologique*. Paris 1901, p. 41.

6 HUBERT DESCHAMPS, JEAN POIRIER, *Ethnologie générale*. Paris 1968, p. 1437.

7 PAUL VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*. Paris 1971, p. 249.

pays connaissant l'écriture depuis des siècles. Et encore ne peut-on négliger le trésor de renseignements que recèlent les proverbes, les sagas, les chansons. De plus, chez les peuples dépourvus d'écriture ou chez ceux où elle n'est encore qu'un appoint exceptionnel, doit-on se méfier des rares lettrés qui usent parfois de leur privilège pour fausser le sens du réel. La tradition orale, en tant qu'œuvre collective, apparaît alors comme plus enrichissante que le résidu écrit, trop tributaire d'une conscience individuelle et subjective.

A la faveur du mouvement de décolonisation, les «nouvelles» nations cherchent à se saisir comme une continuité, à se donner un recul historique. En Afrique, par exemple, le griot, le ngara, le koyyaté (en langue malinké) sont les dépositaires de véritables archives orales. Mais leurs récits risquent de nous ramener aux pires abus de la tradition «événémentielle»: l'épopée des héros, la succession des dynasties, les mariages et les partages nous dérobent presque complètement l'évolution des idées et des mœurs.

Dès lors, comment se hisser au-dessus de la chronique fruste et élémentaire? L'interprétation prudente des mythes peut fournir des éclaircissements sur l'aventure collective d'une société. Le mythe constitue l'une des formes les plus intéressantes de mémorisation que met en œuvre une société analphabète. Même si elles s'accompagnent d'énormes lacunes et de grandes incertitudes, les mythologies offrent un instrument d'investigation plus profonde des sociétés.

Dans son essence, le mythe apparaît comme une création de l'imagination au carrefour de l'explication des phénomènes naturels, de la légende héroïque et des contes divertissants. Il se situe dans un temps originel «hors du temps»; sa contribution à l'histoire, c'est la structure. Par les rites, les mythes s'actualisent; ils descendent du ciel sur la terre. Tout rite prend valeur de recommencement de la trame des temps originels: il abolit le temps profane et conduit l'homme dans la pérennité, dans la permanence. Il résulte de ces observations que les sociétés mythiques n'ont pas éprouvé le besoin de reconstituer leur histoire, puisque cette dernière est constitutive de l'actualité: elle «informe» le tissu même de la vie de tous les jours avec le retour (théorique) des mêmes modèles.

Cependant, comme le suggère P. Ricœur⁸, le fait de saisir l'histoire de haut, dans ses vastes ensembles et dans les mouvements de grande amplitude, comporte un péril. A la limite, en devenant profondément intelligible, l'histoire cesserait d'être historique. Ayant éliminé les acteurs qui la font, on aurait une histoire étale, où il n'arrive rien, une histoire sans événement.

A l'évidence, l'homme est «insécable», tout se tient: les phénomènes ont un caractère «holistique». En conséquence, le passé est justiciable d'une visée à plusieurs paliers, riches de leur complémentarité.

Le temps court, le temps moyen, la longue durée braudélienne ont chacun leur valeur propre. Le premier, dans sa respiration brève, saisit le singulier, l'accidentel, le contingent. Le deuxième, à un niveau plus profond, propose une interprétation de la conjoncture scandée par des cycles économiques (on pense aux travaux de Labrousse). Le troisième, union de l'ethnologie diachronique et de l'investigation culturelle, établit la synthèse des faits divers qui ne font pas de bruit parce qu'ils se répètent. Une voie est ainsi frayée à l'émergence de la structure, de la réalité fondatrice. Quel que soit le choix du paramètre, il convient que les transformations des sociétés soient étudiées à couvert de toute orientation préétablie. C'est le souci de traduire l'autre avec le rendement le moins mauvais possible. «La pensée sauvage

8 PAUL RICŒUR, *Histoire et vérité*. Paris 1955, p. 93.

n'est, dans mon intention, que le lieu de rencontre, l'effet d'un effort de compréhension, de moi me mettant à leur place, d'eux mis par moi à ma place.»⁹

De là vient que ce n'est jamais le cri victorieux et illusoire «J'ai tout dit» du savant aveugle qui termine le travail de l'historien, mais la conscience d'une quête inépuisable en objets à interroger et en voiles à lever. Pour une matière conjecturale, le garant de son dynamisme réside dans sa capacité de douter et de s'étonner. Fort du bagage humain et intellectuel que lui confère l'appartenance bien comprise à une culture (la centration lucidement assumée est source de toutes les richesses), l'historien, toujours transhumant, éternellement nomade, campe dans le provisoire de ses résidences successives. Dans son cheminement de modalité en modalité et de catégorie en catégorie, il ne dispose que de déterminations instables et d'épithètes ambulantes.

9 CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Revue Esprit*. 1963, p. 634.