



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelles des partenaires

Beek, W.E.A. van; Servias O., Spijker G. van 't

Citation

Beek, W. E. A. van. (2004). Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelles des partenaires. In S. G. van 't Servias O. (Ed.), *Mémoire d'églises* (pp. 25-44). Paris: Karthala. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9649>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9649>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelle des partenaires

Walter E. A. VAN BEEK¹

1. Epistémologie de l'anthropologie culturelle

Le métier d'anthropologue est avant tout un travail de terrain, constitué d'une enquête empirique dans un monde différent du sien, qui existe avant lui et après lui, mais surtout aussi sans lui. Or, son enquête lui apprend des choses inconnues et insoupçonnées, et contribue à mieux lui faire comprendre un système empirique définitivement *autre*. Dans cette perspective, l'anthropologie est une science positive, au sens où elle veut et peut découvrir des données nouvelles, et compléter notre savoir général sur un monde encore ouvert à la connaissance. Bien sûr, comme nous le verrons, le postmodernisme a fait feu sur cette conception d'une anthropologie « *positive* », mais, il me semble, ce courant a déjà connu son jour de gloire, et, sur le déclin maintenant, laisse la place à d'autres approches méthodologiques, plus classiques que la perspective du « *regard-en-soi* » privilégiée par le postmodernisme.

Parmi les sciences contemporaines, l'anthropologie se considère, en toute modestie, comme la science fondamentale de l'humanité. Il ne s'agit pas ici seulement des populations lointaines et isolées, mais de n'importe quelle population, n'importe où sur la planète et à quelque époque de l'histoire. Ainsi, l'anthropologie se trouve en face d'une variabilité étonnante de type d'humanité, variation qui est le noyau de l'étude anthropologique. Le but empirique de cette science est de tenter de

¹ Centre d'Études Africaines, Université de Leiden et Université d'Utrecht

connaître toutes les variations que la culture humaine a pu expérimenter à travers les milliers d'expériences de survie, qui composent la totalité des cultures humaines. Or, comme anthropologues, nous considérons chaque civilisation comme l'expression d'une même humanité ; mais chaque civilisation en est un cas particulier, façonné par des conditions, des mutations et des dynamiques qui sont spécifiques à chaque communauté, à chaque genre de vie et à chaque façon de (sur)vivre. Le but de l'anthropologie est dès lors de décrire, d'analyser et de contextualiser toutes les variations culturelles de l'humanité.

La méthode anthropologique privilégiée est l'observation participante. Elle a pour finalité d'intervenir le moins possible dans la situation étudiée, de participer sans transformer l'observation, et d'observer sans gêner. De fait, l'objectif est surtout d'arriver à une description de la situation « naturelle », c'est-à-dire sans la présence de l'observateur. C'est pourquoi une longue adaptation de l'observateur à son milieu d'observation est nécessaire. Cette adaptation lui donne la possibilité de percevoir avec soin et méthode ses propres préconceptions culturelles qui pourraient gêner la recherche.

La perspective principale de l'analyse est de comprendre l'autre culture du point de vue de soi-même. C'est ce qu'on appelle, dans la littérature, le point de vue *emic*, en contraste avec la vision d'autrui, qualifiée d'*etic*. Bien que focalisée plutôt vers la conception du participant, n'importe quelle description anthropologique est inévitablement aussi comparative. En effet, elle compare la civilisation étudiée avec ses voisines, avec la culture occidentale et avec des thématiques générales de civilisations ailleurs dans le monde. L'analyse se produit selon deux paradigmes principaux, le holisme et le relativisme culturel. Le premier correspond à une tendance chez l'anthropologue à considérer la culture en question comme une unité d'analyse, dont tous les aspects sont liés entre eux ; à l'origine de la discipline, ce holisme était le référent théorique dominant la description. Cependant, après la fin de la domination du structuralisme, la perspective holiste est demeurée comme méthode d'analyse, sans véritables implications théoriques.

De par ce programme continu de description *emic* et holiste, positionnée dans une approche de comparaison constante avec les autres cultures, l'anthropologie, à travers son projet ethnographique, est un exemple d'une discipline exploratrice, classificatrice et relativiste, mue par

une épistémologie fondamentale caractérisé par l'induction. Guère intéressée par les travaux statistiques, l'anthropologie a toujours eu comme objectif une maximisation de la validité de la recherche: on veut avoir des descriptions et des analyses qui sont valides pour les participants, qui répondent vraiment à des thématiques et des dynamiques sociales du terrain, et qui correspondent aux idées des participants eux-mêmes.

Quelques paradoxes doivent être soulignés dans ce projet d'ethnographie. D'abord, le fait évident que l'observateur, l'analyste lui-même, est un produit de sa culture : il ou elle partage les préconceptions, les modes de vie et la vision du monde de sa propre culture, occidentale. Être « *culture-free* » est une impossibilité fondamentale, et ce n'est même pas un idéal: être humain signifie avoir une culture, y être éduqué. Or, l'anthropologue doit se rendre compte des a-priori de son éducation, afin de se dégager le plus possible des jugements sur l'autre qui peuvent handicaper son travail. Souvent, l'ethnocentrisme, attitude propre à chaque culture, est contrebalancé chez l'anthropologue par deux tendances: d'une part ce dernier se montre souvent critique vis-à-vis de sa culture d'origine, voire manifeste une prédilection aiguë pour d'autres civilisations, éloignées ; ce qui, couplé à une identification avec les marginaux de la planète, s'avère souvent être un des motifs de son choix pour cette discipline. D'autre part, en principe il choisit comme objet de recherche une population avec laquelle il se sent à l'aise, une culture dans laquelle il se sent facilement chez lui.

Le deuxième paradoxe est celui de la liberté d'analyse : l'ethnologue a le choix entre des milliers de cultures potentielles à étudier, avec lesquelles il peut comparer sa propre situation. Cela lui donne une liberté dans l'analyse qui a deux conséquences : il peut souligner les aspects de son étude qui lui plaisent. « *Dans cet océan chaque pêcheur peut attraper un poisson* », Marcel Mauss caractérisa ainsi l'anthropologie. En outre, la comparaison est un moyen de se libérer de ses propres conceptions culturelles. Il y a en effet peu d'éléments que l'on trouve partout sans divergences ou variations. A l'exception de la règle de l'inceste, point de départ bien connu de toute la discipline, le monde culturel est bâti sur des éléments variables.

Le troisième paradoxe est celui du relativisme culturel, qui s'apparente en fait à un double paradoxe. Du point de vue de la science, un relativisme

strict se détruit lui-même : si tous les concepts, les idées et les théories sont relatifs, alors la théorie même du relativisme doit l'être aussi. En d'autres mots, si toutes nos pensées sont le résultat des incertitudes d'Heisenberg, alors le principe d'Heisenberg l'est également. La science peut être relative mais dans une mesure plus restreinte : chaque relativisme est relatif.

L'autre côté du relativisme est le simple fait que l'anthropologie n'étudie pas des insectes ou des molécules, mais des êtres humains, nos collègues d'humanité. Nous les étudions au sens où, en tant que chercheurs, nous ne sommes pas à leur place par le seul hasard de la naissance. Or, quelle que soit la théorie que l'on peut utiliser, quelle que soit la coutume intéressante que nous étudions, au fond de notre humanité commune nous trouvons des valeurs et des positions non négociables, et qui forme le fondement pré-paradigmatique de notre science. Cela signifie que, en dépit du relativisme, des valeurs générales, comme les droits humains, sont inévitablement les fondements des jugements que l'on fait. Si l'on veut codifier ces valeurs, nous nous trouvons dans la difficulté, car chaque formulation et chaque déclaration officielle sur ces valeurs se trouve coloré par la culture de celui qui parle. Cependant, au-delà de cet écueil inévitable, du point de vue existentiel, les anthropologues ne sont pas des relativistes au niveau de l'éthique fondamentale. La solution est alors de considérer le relativisme comme une méthode, une attitude préalable à la recherche, utile, voire nécessaire pour ne pas juger trop vite, « *not to jump at conclusions* », pour s'éloigner des notions idéosyncratiques de sa propre éducation, pour permettre de prendre le plus de temps possible avant de juger. Les exemples sont légions : la répression, la torture, la violence sont étudiées dans le but de les comprendre, mais aussi pour s'y opposer. De même, des coutumes comme l'excision féminine, les persécutions des sorcières ou le racisme sont généralement condamnées sans trop de discussion.

Les valeurs de base de l'anthropologie sont, pourrait-on dire, celles de l'humanisme, basées sur un respect de l'humanité, c'est-à-dire de l'être humain et de son projet de vie ; a contrario, peu de respect a priori pour les prétentions des grandes religions comme l'islam ou le christianisme. De par leur formation, les anthropologues trouvent ces schèmes universalistes suspects. La vérité en anthropologie, comme en toute science, est le résultat des observations empiriques, des idées théoriques et surtout — la contribution de la réflexion et de la recherche anthropologique à

l'épistémologie des sciences — le résultat de processus socio-culturels : la vérité est la conclusion provisoire d'un discours² ; la vérité est un fait social. L'anthropologue a beaucoup de sympathie pour les religions locales, nouvelles, sans prétention à la vérité universelle et surtout sans trop de ferveur missionnaire. Car, l'anthropologie n'est jamais à l'aise avec ces revendications de vérité ultime ; plausibilité ou probabilité lui semblent être suffisantes.

Les ethnologues ont, ce que j'appellerais, un « *athéisme naturel* ». S'ils ont des convictions religieuses personnelles — ce qui est souvent le cas dans le domaine libéral ou plutôt non confessionnel — leur méthode de travail vis-à-vis des religions étudiées est claire, c'est l'agnosticisme méthodologique : on traite chaque religion comme l'expression de sa culture, comme un artefact de la créativité humaine, dans toutes ses variations culturelles. On explique ses formes et son contenu comme une facette importante de la culture en question. C'est la combinaison du holisme et du relativisme culturel qui nécessite cette approche, qui nous semble la seule façon d'étudier une autre religion avec le respect qu'elle mérite. Or, quelles que soient les convictions personnelles de l'anthropologue, celui-ci ne peut jamais exposer un jugement préalable sur la véracité d'une religion en comparaison d'une autre. Il va de soi que cette approche n'est pas bien différente de l'*ekdoché*, que l'histoire des religions utilise.

Anthropologie et théorie

Après la mort des « *Grandes Idéologies* » en anthropologie, les conceptions de la culture sont radicalement transformées. Les évolutions des théories montrent un effritement graduel des perspectives théoriques intégrales. L'anthropologie avait commencé avec de grandes théories évolutionnistes, où toute la variabilité culturelle humaine trouvait son explication dans le grand schéma de l'évolution, avec le progrès culturel comme notion-clé. N'importe quelle coutume, organisation familiale, croyance religieuse ou façon de vivre, était positionnée sur une large échelle qui balisait un spectre allant « *from the homogeneous towards the heterogeneous, from the simple towards the complex* »³. Dès que les

² Le mot n'est pas souvent utilisé pour les sciences empiriques et est carrément rejeté dans l'anthropologie culturelle.

³ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, Osnabrück, Zeller, 1897 (repr. 1966).

recherches de terrain se développèrent, ce schème s'avéra insuffisant. L'évolutionnisme céda la place au diffusionnisme, qui dans ses variantes américaines et allemandes s'orienta vers l'histoire, brossant les histoires des coutumes particulières (variante américaine) ou de grands complexes culturels (variante allemande). Mais cet approche trop centrée sur la préservation de cultures à l'agonie ne donna pas satisfaction : les petites histoires « américaines » n'expliquaient guère des éléments centraux dans les civilisations étudiées, et leur approche se montra stérile du point de vue théorique. Le « *Kulturkreis* », approche allemande, était un grand schéma général, mais souffrait des mêmes défauts : spéculation, rigidité et sur-détermination théorique. Le corpus théorique le plus productif en anthropologie fut à mon sens le structuralisme fonctionnel, essentiellement né en Grande-Bretagne, mais rapidement devenu « *common property* » de nombreux ethnologues de par le monde. Dans ce paradigme, le holisme est la conception dominante, et c'est ce corpus de notions qui a généré le plus grand nombre d'études de terrain classiques. La notion centrale est celle de Durkheim, celle d'une société présentée comme structure intégrale, avec le modèle du corps humain comme constant référent pour appréhender les structures sociales. Dans ce paradigme, la religion est étroitement liée aux relations sociales.

Après les années 1960, le matérialisme culturel domine pour un temps, et se manifeste par une adaptation aux sociétés non occidentales des idées de Marx. Concernant les religions, ce paradigme semble bien réductif, puisqu'il cherche ses causes dans les indications de l'économie et de l'histoire.

Mais graduellement l'anthropologie en est arrivée à une situation sans paradigme dominant, sans « *Grandes Théories* ». C'est le postmodernisme qui a arrêté ce positionnement non théorique de la discipline en définissant l'objet central de l'anthropologie, la culture, d'une façon différente.

Le postmodernisme n'a pas changé cette attitude de base. En effet, ce courant intellectuel a été important en anthropologie, car son relativisme étendu résonnait bien avec la visée générale de l'anthropologie. Ainsi la relativisation de la notion de culture, réduite au texte plutôt qu'à une réalité extérieure, a sensibilisé les ethnographes à leur influence personnelle sur la description et l'analyse de l'autre. Cette critique fondamentale a attiré l'attention sur le fait que les réalisations spécifiques de chaque culture sont

impossibles à délimiter clairement. La notion de culture s'est transformée : définie auparavant comme un contenu, des coutumes, des croyances, des relations sociales et politiques préexistantes à l'individu, elle est progressivement devenue une « *réalité émergente* », produite et construite dans des relations inter-humaines, à travers un processus où toutes les solutions de la génération précédente sont réinventées dans l'interaction sociale d'aujourd'hui. Nous reviendrons sur cette nouvelle conception de la culture, car elle nous semble capitale pour comprendre la relation entre missiologie et anthropologie.

Cette critique du postmodernisme nous a appris que chaque culture est un métissage, une construction et une reconstruction continuelle et a attiré notre attention sur les processus de distinction entre ethnies, entre groupes, et l'utilisation des contenus dans une système d'autodéfinition sociale ; ainsi c'est la frontière, la périphérie, plutôt que le centre d'une culture ou d'un groupe ethnique qui apparaît importante. C'est pourquoi, l'attention de l'anthropologie moderne s'est orientée de la notion de culture vers la notion d'identité, tout en utilisant toujours les mêmes concepts qu'auparavant. La culture est maintenant la contextualisation de l'autre, au cœur d'un processus continu d'identification et de construction des échelons de son identité. Une culture « *devient* », plutôt qu'elle n'« *est* ». Une telle orientation ne donne plus guère d'option pour une théorie systématique des variations culturelles !

Au stade où nous en sommes, l'anthropologie est dans une situation caractérisée comme une « *no-name theory* », une multiplicité de notions théoriques, une sorte d'éclectisme qui a toujours marqué la plupart des études à toutes les périodes. La recherche est dirigée vers des problèmes, soit thématiques soit pratiques, et on recherche des notions et des concepts théoriques essentiellement pour les mettre au service des objectifs de la recherche concernée. Evidemment, cette orientation théorique a laissé des traces importantes en anthropologie contemporaine, et il est patent que certaines choses ont bien changé depuis les moments forts du structuralisme fonctionnel : la notion de culture est radicalement différente, la perspective historique est intégrée à chaque recherche, les comparaisons sont devenues plus pointues, plus restreintes et plus explicites, et le chercheur en tant que personne est un facteur pris au sérieux. Enfin, on ne peut plus considérer une culture comme une entité évidente, constituée de coutumes fixes, de traditions statiques, développant

une intégration manifeste où tous les gens croient les mêmes choses ; l'idée de Durkheim d'une solidarité mécanique est de toute évidence perdue.

La mission de la missiologie

Liée à une croyance bien définie, la position épistémologique de la missiologie est tout à fait différente. Le point de départ est celui d'une vérité revendiquée, voire d'une réflexion orientée dans le but d'une expansion du message, en principe grâce à une étude systématique et objective des autres croyances. La missiologie est sans conteste une discipline typiquement chrétienne. Même l'islam avec sa *ferveur expansive* n'as pas développé une telle discipline qui a pour but de chercher la meilleure façon de prêcher la nouvelle religion ; dans l'islam, le texte du Q'uran, combiné aux pratiques quotidiennes du culte (les cinq piliers), suffit. Qui se convertit à l'islam ne se soigne guère de son ancienne culture, mais entre dans un autre monde, dans une autre langue (l'Arabe), et dans une autre fraternité de croyants. La valeur d'une culture n'y a pas de sens, en d'autres termes il n'y a pas de hiérarchisation des cultures, l'islamisation sert, de fait, comme un mécanisme d'homogénéisation culturelle se superposant à toute culture antérieure.

Or, c'est l'Occident, dans sa double mission (civilisation et évangélisation) qui a inventé une science ayant pour finalité d'adapter les cultures au message religieux, et vice et versa. Son but est donc de discerner quels éléments du message sont culturels (et peuvent être remplacé par des variantes locales) et quels éléments ne le sont pas. Dans ce projet, l'Occident est tiraillé entre deux perspectives, deux valeurs disjointes : la vérité ultime du message, de la révélation, et la valeur intrinsèque des cultures autres. A travers cette double mission de la missiologie résonnent les priorités coloniales: une mission civilisatrice d'une part, et la fascination pour l'altérité d'autre part. Et tant la conversion que la civilisation ont trouvé toutes deux une même solution : l'éducation. C'est par l'éducation que l'on pourra garder les éléments positifs des valeurs locales tout en enseignant les fonctionnements occidentaux, les acquis des Lumières et la démocratie. Ces deux missions, qui ont toujours rapproché le missionnaire et le colonisateur, ne sont pas centrées sur des recherches empiriques, bien que toutes les deux peuvent

utiliser les données empiriques de l'anthropologie. Et l'anthropologie, dans le passé, les a d'ailleurs bien servis.

Cette double mission doit toutefois ménager des paradoxes qui sont constitutifs de la missiologie, servante — pas toujours fidèle — d'une religion d'expansion, et qui s'avèrent être les dialectiques de base de cette discipline. Tout d'abord, l'Évangile donne un cadre d'interprétation assez strict et fermé des différentes coutumes d'autrui. Il est par exemple facile de juger négativement des pratiques divinatoires, des discours de sorcellerie ou des pratiques matrimoniales en se référant aux Écritures. Plus fondamentalement, la foi chrétienne se base sur une histoire, sur un événement politique qui a, bien sûr, acquis des dimensions mythiques, mais dont la vérité historique est un *talon d'Achille* de la théologie. Plus généralement, une religion historique comme le christianisme comprend dans son histoire fondatrice une tension implicite, le dynamisme entre la « *Geschichte* », l'histoire, et la « *Heilsgeschichte* », l'histoire sainte. Elle est à la base de la missiologie. Dans ce sens, l'observateur de coutumes étrangères est en tant qu'individu dans cette même dialectique : il est en même temps dans l'histoire comme observateur et dans l'histoire sainte comme le messager d'un discours transcendant. Cette dialectique révèle une double loyauté, celle du représentant du message chrétien et celle de l'observateur de l'autre. Cette dialectique peut être résolue, soit par un essai de synthèse entre le message et l'autre observé, soit par une séparation cognitive entre observation et conviction. La première solution est la plus créatrice car elle essaye de jumeler les notions chrétiennes avec des conceptions et pratiques non chrétiennes (ou pas encore chrétiennes). Elle mène à plusieurs formes : syncrétismes rituels, renouvellement et adaptation des pratiques pastorales, voire à une théologie autochtone, africaine par exemple. Ici l'observateur devient un co-créateur des formes et des interprétations nouvelles d'autrui, en travaillant avec ses élèves, devenus collègues. Néanmoins, cette voie reste fermement dans les cadres d'une Église missionnaire : les formes nouvelles de la religion sont chrétiennes, les interprétations sont bibliques et théologiques, en lien avec la tradition. Ce n'est que quand la création d'une forme adaptée se sépare rigoureusement de l'Église maternelle, que ce dilemme est véritablement résolu. C'est à cet égard dans les Églises indépendantes africaines que la missiologie trouve son apogée éventuel. Certains trouveront ce constat ironique peut-être, mais une ironie qui vient d'une contradiction fondamentale entre la conviction *d'avoir raison* et le respect pour l'autre.

Bien sûr, la plupart des missionnaires n'assistent pas à la création d'une Église indépendante. En effet ils considèrent cette optique comme « *un pont trop loin* ». D'autre part, beaucoup de missionnaires n'arrivent pas à percevoir le dilemme, parce que leur conviction règne sans partage sur n'importe quel aspect de leur action. Mais les missionnaires ultra dogmatiques sont — espérons-le — une chose du passé, et en tout cas, la missiologie n'a pas beaucoup à contribuer à leur perception des choses.

Les bons exemples — comme souvent — sont légions dans la littérature. Mongo Beti dans son « *Pauvre Christ* » a donné une description classique d'un missionnaire « *unidimensionnel* », avec ses convictions, son courage et, inévitablement, sa déception énorme au final⁴. Récemment, dans un roman splendide, Barbara Kingsolver a décrit une famille américaine missionnaire au Congo belge avec un parcours analogue : « *The Poisonwood Bible*⁵. » Le père, missionnaire d'une Église fondamentaliste, refuse d'adapter quoi que ce soit aux exigences africaines, tandis que la mère et ses deux filles se démènent continuellement avec les conditions de vie locales. Les résultats sont désastreux, évidemment, mais nous ouvre une fenêtre tant sur la force de la conviction transcendante que sur les forces humaines de créativité dans une situation de refus de l'Afrique. Mais ce n'est pas à ce type de personnes que la missiologie se destine, mais plutôt aux missionnaires qui reconnaissent le dilemme, qui sont ouverts à l'autre tout en restant fidèles à leur vocation.

Un autre exemple nous semble plus approprié. Récemment, un missionnaire, Christian Duriez, se rend compte de ses deux amours, l'Église et la culture des Kapsiki du Cameroun⁶. Dans une histoire de sa vie comme missionnaire au Nord du Cameroun, il essaye de créer un espace entre les exigences de son métier et le respect profond qu'il a pour cette population montagnarde. Il solutionne son dilemme par une approche plutôt pastorale, dans laquelle il n'essaye pas de donner une description holiste de cette culture (il y a déjà eu un anthropologue pour cela) mais de réinterpréter les données ethnographiques, complétées par ses

⁴ B. Mongo, *The poor Christ of Bomba*, London, Heinemann, 1971

⁵ B. Kingsolver, *The Poisonwood Bible*, New York, Harper Collins, 1998.

⁶ Chr. Duriez, *A la rencontre des Kapsiki du Nord-Cameroun. Regards d'un missionnaire d'après Vatican II*, Paris, Karthala, 2002.

observations, afin d'aboutir à la création d'un système de soin spirituel parfaitement adapté à « *son peuple* ». Ici la contribution de l'anthropologie à la missiologie — à l'exception — de l'approche pastorale — est unilatérale : c'est l'anthropologie qui aide la missiologie. Actuellement, je reconnais cette situation comme normale. Le grand « *projet ethnographique* » de l'anthropologie, bien que jamais achevé, a progressé suffisamment pour rendre les données utiles à la missiologie. C'est dans le passé que nous devons chercher les exemples d'autres solutions du dilemme décrit ci-dessus. En cas d'absence de données ethnographiques, dans une situation de connaissance « *maigre* » de l'autre, c'était au missionnaire de produire lui-même les données de base sur l'autre, et pas seulement d'intégrer à l'Évangile des données produites par d'autres. Et c'est ici que la deuxième option, la seconde solution de notre dilemme, se présente : l'enseignant devient élève. C'est ici que tous les problèmes de la méthode anthropologique se posent d'une façon aiguë. Afin de comprendre la culture dans laquelle il travaille, le missionnaire-ethnologue doit séparer ses convictions de ses observations, il doit mettre son but final (la conversion de l'autre) entre parenthèses et doit devenir anthropologue, c'est-à-dire ici quelqu'un à part. Il n'existe pas une méthode missiologique du terrain proprement dite. La plupart des missionnaires de la première heure ont inventé leur propre façon de mener des recherches ethnologiques. Ils n'ont toutefois pas inventé l'observation participante au sens où nous la connaissons, car ils ont participé dans un sens inverse, en enseignant à leurs informateurs le mode de vie occidentale, en faisant participer leur informateurs à la culture missionnaire.

Toutefois, la valeur principale de leur méthode restait fondée sur deux piliers identiques : une longue durée et une véritable maîtrise de la langue. Ceci, complété — pour les meilleurs ethnographes parmi eux — par une empathie profonde pour « *leur population* », a permis une description détaillée et positive. Or, comme pour toute anthropologie, la personnalité du chercheur est déterminante pour le résultat. La plupart des missionnaires dans le passé ont produit des descriptions des cultures qu'ils côtoyaient, mais une minorité seulement a contribué, d'une façon cruciale, au « *projet ethnographique* » de l'anthropologie. Leurs noms sont connus, comme Junod ou Leenhardt, et leurs contributions resteront fondamentales pour la discipline. Ces rares personnages ont pu résoudre ce fameux dilemme entre « *vérité missionnaire* » et le relativisme inhérent à la description fidèle. Comment ont-ils pu le faire, et pourquoi les différentes

approches entre anthropologie et missiologie ne sont-elles pas insurmontables ? A ces questions nous avançons deux réponses, qui à leur tour, de notre point de vue, apportent une restriction importante aux contributions missiologiques à l'ethnographie.

La culture intermédiaire du terrain

Après cet exposé sur les différences épistémologiques des deux disciplines, on doit regarder quels sont leurs points communs. Ici je veux me concentrer sur une condition fondamentale, partagée par les missionnaires et par les anthropologues, celle de la « culture intermédiaire ». Sur le terrain tous deux ont leur propre « station », une mission construite pour le missionnaire, une case ou une tente pour l'anthropologue. Bien que la mission soit un bâtiment plus large et plus imposant que la station de recherche ethnologique, qui par essence doit faire partie de l'environnement culturel, tous deux se sont construit un petit refuge culturel, un endroit où ils peuvent se couper de l'environnement dominant. Parfois ce refuge se réduit à presque rien, le sac de couchage, comme chez Jean Briggs « *Never in Anger* », ou une chambre si les hôtes décident qu'une chercheuse ne devrait pas dormir seule. Le fait demeure que chacun construit son espace personnel sur le terrain. Cet espace est un espace hybride, témoignant en même temps de la culture d'origine de l'occupant — et de l'appréciation à l'ouverture vers la culture hôte —. Une case de recherche doit se trouver au milieu du village, avec la porte ouverte (la plupart du temps) mais avec des éléments de l'étranger : des tablés, des lits, des chaises, des livres, voire des rideaux, une machine à écrire, un magnétophone etc. L'espace missionnaire est plus grand et plus permanent, mais doit aussi être ouvert au monde tout en témoignant de ses racines septentrionales. Souvent autour de la mission, cet espace s'agrandit vers un quartier : le camp de la mission.

Tout les deux ont des contacts limités et instrumentaux avec les hôtes ; limités car les rapports sont circonscrits. Ni le missionnaire, ni même l'ethnologue, ne participent à la totalité de l'autre culture. Ils n'ont normalement pas de relations matrimoniales, ni ne sont dépendants des pouvoirs indigènes, ils ne sont pas des employés, ne sont pas liés par des dettes etc. Bien sûr, l'ethnologue participe plus que le missionnaire, mais la similitude est fondamentale : une interaction restreinte. C'est également une interaction instrumentale. Tous les deux utilisent leurs relations de terrain afin d'atteindre des buts bien précis, déterminés par leur vocation et

leur emploi : pour l'ethnologue ses relations avec les informateurs sont presque les seuls moyens d'obtenir des informations ethnographiques. Le missionnaire, comme lui, ne peut jamais réussir sans relations de confiance avec des individus qui sont eux-mêmes le but de son travail.

Tous les deux — on l'a déjà dit — apprécient la culture locale. Il est rare de trouver un ethnologue qui n'a pas — ou ne développe pas — de rapports de grande sympathie avec la population de son terrain. De fait, souvent il a pu les choisir, et son choix a souvent été guidé par de la sympathie immédiate⁷. Une exception, comme Colin Turnbull chez les Iks, confirme la règle (et est aussi problématique par d'autres aspects)⁸. Dans le cas où le missionnaire est hostile à son environnement, il ne peut pas fonctionner comme missionnaire, et surtout il n'entreprendra jamais une étude ethnologique !

La sélectivité est une autre caractéristique de la culture intermédiaire. Missionnaires et anthropologues orientent inconsciemment tous les deux ce qu'ils trouvent important dans la culture hôte, l'un par rapport à sa mission civilisatrice, l'autre par rapport à son projet de recherche, ses théories et sa fascination personnelle. Bien sur, l'anthropologue doit laisser un large espace pour les intérêts et l'interprétation de ses informateurs, mais c'est lui qui choisit son sujet, ses informateurs et qui sélectionne dans la multitude de ses impressions ce qu'il trouve pertinent pour son travail.

Exemple : au cours de leurs nombreuses années chez les Dogon du Mali et leurs maintes publications, Griaule et Dieterlen n'ont jamais donné de renseignements sur le côté « noir » de la religion des Dogon, la sorcellerie. Convaincus de l'harmonie fondamentale au cœur de cette société, ils ont négligé, et même nié, cette partie de la civilisation dogon. Ce sont ainsi des chercheurs plus récents (Bouju, Jolly, van Beek) qui ont mis en lumière cette dimension et qui ont publié à ce sujet.

Le sujet des études ultérieures sur un même terrain est inépuisable, songeons à celles de Margaret Mead et Derek Freeman ou, dans notre cas, à Van Beek et Griaule⁹. Il est de même dans les ethnographies missionnaires, où ce genre de discussion, de rectifications des

⁷ W.E.A. Van Beek, *Haunting Griaule, experiences with the Dogon restudy, History and Anthropology*, 2004

⁸ C. Turnbull, *The Mountain People*, London, Cape, 1973.

⁹ W.E.A. Van Beek, « Dogon Restudied. A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », in *Current Anthropology* 32 (2), 1991, p. 139-167

« *aveuglements préconçus* » de l'ethnologue, se sont produites. Mais, comme avec les meilleurs anthropologues, la discussion avec les meilleurs missionnaires ethnographes a été une question de détails et non d'interprétation générale. Bien que ces derniers aient aussi leurs lacunes dans la description — peut-être une sur-représentation de la religion et une négligence de l'économie — leur longue familiarité avec le terrain évite normalement ce type de parti pris important.

Revenons sur la culture intermédiaire. Dans les deux cas le but du travail est une traduction : rendre intelligible pour une audience plus large, ainsi que pour une audience de collègues, les résultats de leurs enquêtes. Le missionnaire doit traduire le « *message* » en termes intelligibles pour la culture hôte, il doit transcultureliser l'Évangile (ou, en tout cas, la façon dans laquelle l'Europe l'a comprise). De son côté, l'ethnologue écrit pour ses collègues, pour l'administration, pour le public européen en général, et si possible pour ses propres informateurs. Souvent dans cet ordre.

Comme interprètes principaux de leur culture, l'un et l'autre se perçoivent comme filtre et gardien entre l'Europe et la culture hôte. Ils sont tentés de sauvegarder l'autonomie de cette culture exotique et de guider les visiteurs dans l'appréciation de cette civilisation étrangère. Souvent ils deviennent de vrais défenseurs pour leurs hôtes, leur donnant de l'aide dans leur représentation auprès des pouvoirs locaux, face aux logiques de développement, face à chaque instance où « *leurs gens* » sont dans une situation de faiblesse ou de souffrance.

En bref, la situation fondamentale, voire existentielle, du terrain des missionnaires et des anthropologues est bien plus semblable que leurs épistémologies divergentes ne le laissent supposer. Ils partagent le même « *genre de vie* », ce qui transforme la dichotomie épistémologique en un problème à résoudre, en un défi. Dans les dernières années, cette tendance a été renforcée par l'évolution des deux disciplines vers une approche plus pratique, vers l'application plutôt que la recherche fondamentale proprement dite. L'anthropologue s'intéresse ainsi aux problèmes sociaux comme le SIDA, la désertification, les dynamiques politiques, la globalisation et les affirmations locales, tandis que le missionnaire enseigne, soigne les malades, agit comme un guide pastoral, travaille à l'alphabétisation. Tous les deux s'efforcent donc d'avancer au niveau de l'application plutôt que sur les questions épistémologiques.

La convergence historique : de l'évolution vers la diffusion culturelle

Une telle évolution pourrait laisser à penser que les deux disciplines sont en train de s'unifier de plus en plus. Cela ne nous semble pas le cas. Au contraire, anthropologues et missionnaires se rencontrent de temps en temps dans des arènes qui ne sont pas liées directement à la science. En tous points ces disciplines se sont séparées, bien plus qu'auparavant. Afin d'en comprendre les raisons, je vais revenir sur un aspect particulier de la culture intermédiaire : la sélectivité.

La sélection est à la base des deux disciplines. Il y a ce qu'est une culture, il y a ce qui est intéressant à noter dans cette culture particulière et il y a ce qui comporte assez d'intérêt et de nouveauté pour être mis en avant lors des colloques. Tout cela amène à une sélection du matériel par l'anthropologue. Le missionnaire fait pareil, dans un sens inverse : certains éléments de la culture sont opposés au message et aux coutumes de l'Église-mère, certains éléments sont appropriés à être transférés au christianisme local et certains sont de vraies perles pour l'Église et l'Évangile.

C'est cette sélection qui génère un processus dynamique, qui, dans sa réalisation, a graduellement éloigné les deux partenaires, anthropologie et missiologie. Car la sélection est un processus guidé par des préconceptions, soit théoriques, soit préparadigmatiques. L'anthropologie a connu différents paradigmes qui ont guidé les observations et les interprétations ethnographiques. Au cours de la genèse de cette discipline, l'évolutionnisme a constitué l'hypothèse de départ ; un évolutionnisme caractérisé par l'unilinéarité, l'irréversibilité et une marche générale du simple vers le complexe. A ce moment — on est ici dans la deuxième moitié du XIX^e siècle — les anthropologues étaient des théoriciens, des « *armchair anthropologist* », et utilisaient les données venant des missionnaires.

De leur côté, les missionnaires n'ont presque jamais suivi les ethnologues sur la voie évolutionniste. Sans doute l'association avec l'évolutionnisme biologique, le darwinisme, était trop évidente pour être confortable. C'est dans la critique de l'évolutionnisme que les contributions théoriques des missionnaires devinrent donc importantes. Les études américaines ne trouvaient dès lors pas leur origine dans la mission, mais celles des Européens encore plus. L'école de Vienne, dont

en premier lieu Gräbner et Ankermann, fut à son apogée la chasse gardée des pères catholiques du Verbe Divin (SVD) sous l'égide du père Wilhelm Schmidt. Cette identité devint décisive pour le contenu du paradigme de la diffusion, plus précisément à l'École culturo-historique (*Kultur-Historische Schule*). Nous n'avons pas le temps d'entrer ici dans les détails et les particularités de cette école anthropologique. La sélection y était double. D'abord, l'évolution de la religion était définie comme l'ennemie unique et toute institution ; ensuite, croyance et coutume qui n'étaient pas conformes au schème évolutionniste étaient bienvenues. L'idée d'un dieu créateur, dieu unique ou dieu céleste, surtout parmi les chasseurs-cueilleurs, était cruciale à cet égard, n'importe où dans le monde. A cette fin, la société du Verbe Divin envoya des ethnologues-missionnaires vers les coins les plus inaccessibles de la planète : par exemple les Yaghans au Tierra del Fuego, les San du Kalahari, et en forêt équatoriale chez les Pygmées. Peu importe que d'autres ethnologues (ou missionnaires protestants) aient trouvé des informations bien différentes, les disciples du père Wilhelm Schmidt découvraient un « *Urmonotheismus* » (monothéisme archaïque) dans tous les cas.

L'autre sélection est plus compliquée, c'est l'idée du « *Kulturkreis* » (cercle culturel). Selon Schmidt, des éléments différents formaient des associations ou cluster, déterminant une adhérence mutuelle naturelle et logique. Un cluster se composait d'éléments que l'on pouvait trouver plus ou moins à une certaine place et en un temps donné. Tel était un *Kulturkreis*. Par exemple, le *Kulturkreis* 1, la culture archaïque (*Urkultur* sonne mieux), se composait des éléments suivants : monogamie, absence de tatouage, bâton à fouiller et — évidemment — monothéisme. Or, cette configuration d'« *items* » culturels n'est évidente que pour les yeux de W. Schmidt. Il s'agit de SA sélection.

Ici ce n'est pas le fait que les « cercles culturels » semblent être une série évolutionniste¹⁰ ni la critique sévère que la notion de monothéisme archaïque a entraînée¹¹, mais plutôt le simple fait de la sélection par le théoricien. Car cette théorie qui provenait de la missiologie ne fut pas la

¹⁰ J Van Baal et W E A Van Beek, *Symbols for Communication*, Assen, van Gorcum, 1984

¹¹ J J Fahrenfort, *Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird*, Groningen, Wolthers, 1930

meilleure de l'histoire anthropologique. Cette école était déjà morte avant la mort de M. Schmidt, et pour de bonnes raisons. Les missionnaires dans leurs efforts théoriques ne rencontraient d'ailleurs pas souvent beaucoup de succès. Dans la plupart de leurs travaux, ils eurent une préférence pour le diffusionnisme. Cela commence avec Lafitau, qui comparait les « *mœurs indiennes* » avec ceux de l'antiquité méditerranéenne. On trouve ces théories également chez Schmidt, chez de grands ethnographes (Junod par exemple) et on les rencontre encore de temps en temps chez des missionnaires contemporains¹².

En bref, le missionnaire préconise une explication de type diffusionniste, s'il opte pour un essai d'explication (ce qui souvent n'est pas le cas). Ce type d'explication essaye de déterminer les provenances des différents éléments d'une culture, un à un, sans liaison fonctionnelle entre eux. Cette approche est parallèle à la sélection que le missionnaire opère sur son terrain : la culture est vue comme un panier de coutumes indépendantes, que l'on peut au fur et à mesure, soit intégrer, soit nier, soit changer, afin de construire une culture locale chrétienne. Evidemment, tout missionnaire qui s'enfonce vraiment sur le terrain sait très bien que ce sont les locaux qui construisent cette nouvelle culture, mais dans une large mesure c'est le missionnaire qui se trouve à la base de la sélection initiale.

Le grand « *adieu* » des disciplines

Peut-être est-ce pour cette raison que les missionnaires n'ont pas suivi les anthropologues dans leur changements paradigmatiques et leurs sélections après le diffusionnisme. Dans le fonctionnalisme structurel — paradigme plutôt britannique — les anthropologues se concentraient sur des liens internes aux coutumes, l'intégration et les dynamiques homéostatiques d'une société. Dans ce cadre, on sélectionnait des relations et des liens, plutôt que le contenu des coutumes. Plus tard le néo-marxisme, le matérialisme culturel et l'écologie culturelle donnèrent un poids supérieur aux techniques de survie, une démarche étrangère à la fascination prédominante pour la religion que les missionnaires entretenaient. Et aujourd'hui, le postmodernisme a accru le relativisme inhérent à l'ethnologie, un relativisme qui touche de plein fouet les convictions et les objectifs de vie du missionnaire.

¹² Kervran, *La vie et la mort en pays Dogon*, éd. Privée, 1999.

Depuis la seconde guerre mondiale, missionnaires et anthropologues, bien qu'ensemble sur le terrain et partenaires dans le grand dessein ethnographique de l'anthropologie, sont en train de se séparer l'un de l'autre. Ces collègues de brousse, qui partageaient une culture intermédiaire, qui se voyaient souvent et en toute amitié, qui se respectaient, ont créé un gouffre entre eux. Le missionnaire fut un outil irremplaçable comme source pour l'anthropologie du XIX^e siècle, permettant aux ethnologues d'utiliser ses informations, voire en répondant aux enquêtes des « *armchair ethnologist* » (comme L.H. Morgan). Ces travaux de bureau débouchèrent pourtant sur des descriptions qui sont parmi les meilleures des XIX^e et XX^e siècles. Graduellement cette relation se transforma: les anthropologues vinrent sur le terrain, et utilisèrent les missionnaires comme guide. Les chercheurs établirent leur premiers rapports avec *leur village* grâce à l'aide de la mission. Grâce à elle également, ils trouvèrent un assistant de recherche et un gîte provisoire leur donnant le temps de trouver leurs marques sur le terrain. Mais rapidement, ils s'éloignèrent de la mission afin de retrouver leur indépendance de recherche, et d'éviter d'être trop associés à l'Église.

Pour l'anthropologie la contribution de la missiologie diminuait petit à petit, parallèlement à la montée en puissance du paradigme fonctionnaliste. Un « *héros culturel* » comme Malinowski a encore bien profité de la présence de la mission mais jamais dans ces livres ni la mission ni les Trobriandais chrétiens (un tiers, en ce temps-là !) ne sont mentionnés. Après la deuxième guerre mondiale, les relations s'inversent. Les missionnaires lisent beaucoup plus d'ethnographie d'anthropologues que l'inverse, et c'est l'anthropologue qui devient la source principale pour le missionnaire et pour la missiologie. L'anthropologie était déjà alors sur un chemin théorique sur lequel le missionnaire ne pouvait plus la suivre, et le missionnaire était devenu un client, non un collègue, ou un rival.

Durant les décennies postcoloniales, le dynamisme interne de la mission l'éloigne encore un peu plus de l'ethnographie proprement dite : la création de prêtrises indigènes, les travaux de développement, l'alphabétisation, etc. Toutes ces applications pratiques de l'Évangile coïncident avec une indigénisation des structures ecclésiastiques. Les fonctionnaires indigènes n'avaient aucun besoin d'écrire ou de lire une ethnographie.

Le projet ethnographique n'est jamais achevé, mais la grande partie de l'ethnographie de base, holiste et descriptive, est aujourd'hui devenue une

petite minorité des écrits de l'anthropologie. Ce ne sont plus aujourd'hui les cultures totales qui préoccupent la discipline, mais des aspects particuliers: dynamismes de changement et réactions vis-à-vis de catastrophes... Sur ces thématiques on ne trouve guère la missiologie.

Ces deux partenaires, venant d'origines très différentes, mus par des épistémologies opposées et des buts contradictoires, furent bien étonnés de se retrouver ensemble dans un projet qui profita aux deux. Leurs différences et leurs contradictions furent surmontées par leur situation sur le terrain, leur mutuelle proximité avec les populations locales et le respect mutuel qui s'en suivit. Leur rencontre a constitué le temps fort du grand dessein ethnographique qui est à la base de l'anthropologie. Un temps où le monde était encore peuplé de cultures inconnues, non décrites et mal comprises, un temps où l'altérité de peuples étudiés était une donnée de base, et où la brousse recelait encore des mystères pour les chercheurs. C'est dans ces années d'émergence de l'ethnologie que la missiologie en devint un des piliers, graduellement remplacés par des piliers proprement anthropologiques. Les évolutions théoriques de l'anthropologie et les changements de sujets de description privilégiés ont creusé un fossé entre les deux disciplines que ni le terrain, ni la théorie ne semblent en mesure de surmonter. Aussi la missiologie, bien indigénisée, a pris son propre chemin. Reste aujourd'hui ces contributions antérieures, fondamentales, qui restent encore valables, reste le respect pour le métier de l'autre, restent des amitiés indissolubles et reste surtout la mémoire, la grande mémoire d'un passé commun, un passé fascinant mais révolu, au point que même la nostalgie n'est plus comme avant.

Bibliographie

- Chr. DURIEZ, *A la rencontre des Kapsiki du Nord-Cameroun. Regards d'un missionnaire d'après Vatican II*, Paris, Karthala, 2002.
- J.J. FAHRENFORT, *Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird*, Groningen, Wolthers, 1930.
- KERVAN, *La vie et la mort en pays Dogon* éd. Privée, 1999.
- B. KINGSOLVER, *The Poisonwood Bible*, New York, Harper Collins, 1998.
- B. MONGO, *The poor Christ of Bomba*, London, Heinemann, 1971.
- H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, Osnabrück, Zeller, 1897 (repr. 1966).
- C. TURNBULL, *The Mountain People*, London, Cape, 1973.

J. VAN BAAL & W.E.A. VAN BEEK, *Symbols for Communication*, Assen, van Gorcum, 1984.

W.E.A. VAN BEEK, « Dogon Restudied : A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule », in *Current Anthropology* 32 (2), 1991, p. 139-167