



**HAL**  
open science

## La fonction racinante

Nicolas Adell

► **To cite this version:**

Nicolas Adell. La fonction racinante. *Anthropologie et sociétés*, 2010, 34 (2), pp.225-236. halshs-00589148

**HAL Id: halshs-00589148**

**<https://shs.hal.science/halshs-00589148>**

Submitted on 27 Apr 2013

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

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

## La fonction racinante

Il est désormais bien établi que l'un des ressorts essentiels de notre modernité est formé par son intense capacité réflexive, et notamment par cette aptitude si singulière à s'épaissir de temps en s'inventant des traditions (Hobsbawm 1992), en développant des passions généalogiques (Burguière 1997, Sagnes 1995), en ne se contentant pas simplement de mettre la mémoire en activité mais en cherchant de façon systématique à la désigner en certains objets, en certaines pratiques, en certains espaces, qui constituent autant de « lieux » pour reprendre l'idée de Pierre Nora (1997) et aboutissent à la naissance du patrimoine (Poulot 2001) et jusqu'au surgissement même de « folies patrimoniales » (Jeudy 1990). Cet épaississement général fait des sociétés issues de la modernité occidentale non tellement des sociétés « à histoire » – ce qui laisserait supposer l'existence de sociétés sans histoire ou à histoire-zéro et que l'on est bien en peine d'identifier – mais des sociétés à historicité<sup>1</sup> c'est-à-dire des sociétés dans lesquelles l'on cherche tout à la fois à exprimer sa différence avec le passé, à faire en sorte qu'il ne soit plus l'autorité qui dicte notre conduite – « l'éloigner » dit Marcel Gauchet [2007 : 117] – pour ménager un espace de liberté, et en même temps à manifester avec lui une certaine continuité qui est de l'ordre de l'identité profonde et non du mimétisme aveugle.

Cette modernité et son ressort historique fournissent le cadre commun de trois ouvrages récents dont les objets paraissent de prime abord tout à fait éloignés les uns des autres. Sarah Franklin (2007), de la London School of Economics, reprend le dossier du clonage à partir de l'expérience menée sur la brebis Dolly (*Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*) et confronte la modernité avec ses propres avancées, mieux avec ses propres

---

<sup>1</sup> Le terme « historicité » est employé ici en un sens restrictif. Je suis plus proche en cela de l'usage qu'en fait Marcel Gauchet (2007) que de celui que lui réserve François Hartog (2003). Dans le lexique de ce dernier, le champ couvert par l'historicité entendue ici ne représente qu'un « régime d'historicité », celui du présentisme.

conjectures quant à la perpétuation des espèces. À l'opposé de cette entrée par la technologie biomédicale avancée semble se situer le texte de Kira Van Deusen (2004) proposant une anthropologie du conte chanté et du chamanisme en Sibérie méridionale dans les républiques de Tuva et de Khakassie (*Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*). Or, l'auteure s'applique à montrer précisément comment ces éléments culturels dits « traditionnels » sont ré-activés par des institutions modernes et trouvent en elles l'espace d'un nouveau déploiement. Quant au troisième ouvrage, un collectif co-dirigé par Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg et Lygia Sigaud (2005), il examine la modernité à l'œuvre au sein du processus de fabrique des identités nationales et y précise le rôle de l'anthropologie en tant qu'outil de résistance mais également de légitimation (*Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*).

Ce cadre général qu'est la modernité est composé d'un certain nombre de motifs spécifiques qui le traversent et lui donnent forme, et que l'on retrouve selon des scintillements plus ou moins nets dans chacun des ouvrages ici présentés : la question des loisirs et de l'ennui – dont on soupçonne qu'il s'agit d'une catégorie mentale qui n'est pas universellement distribuée puisqu'elle dépend précisément d'un certain rapport au temps –, de la réflexivité générale, de l'individualisme et du gouvernement de soi et des autres. Ces motifs, combinant l'ordre de la pensée, du discours et des actes, s'ordonnent et sont ordonnés selon un certain nombre de règles de disposition et de navigation qui permettent d'articuler entre eux les différents champs de l'expérience au sein desquels un même motif se retrouve – l'individu dans la sphère économique, familiale, politique, etc. –, de penser ensemble les différents motifs – l'ennui et la réflexivité, le gouvernement de soi et celui des autres, etc. –, d'assurer la liaison entre les individus et des totalités supérieures – par le biais du local notamment (Thiesse 1997). Ces règles sont des *fonctions* au sens mathématique du terme. Elles font aller ensemble des séries distinctes de faits en établissant la logique qui les relie. Ces fonctions

peuvent opérer à des niveaux divers et prendre ainsi en charge des faits plus ou moins nombreux. Certaines sont d'ordre très général. C'est par exemple le cas de la fonction symbolique, à l'œuvre sur tous les plans de la vie sociale puisque tout fait social fait immédiatement l'objet d'un traitement symbolique ainsi que l'a démontré Claude Lévi-Strauss (1999). D'autres se manifestent sur des plans plus précis et trouvent à s'exprimer en des manières qui peuvent varier d'un individu à autre, d'une société à l'autre. C'est ce que l'on observe avec la fonction identitaire qui dépend étroitement d'une part des conceptions proprement culturelles de la personne en général, et d'autre part des situations et des contextes d'énonciation qui sollicitent l'activation d'une identité, voire des caractéristiques individuelles de chacun ou de l'histoire personnelle, ce qui rend la fonction identitaire si particulière quelle que soit sa nécessité générale.

Enfin, certaines de ces fonctions agissent de façon intermédiaire, à savoir qu'elles ne se laissent pas décliner de façon individuelle mais n'atteignent pas pour autant un niveau de généralité valable pour l'ensemble des sociétés humaines. Ce sont des fonctions qui valent pour l'ensemble des individus évoluant sous certaines configurations historiques, sociales, économiques, culturelles, politiques, ou qui trouvent dans ces contextes de quoi mieux se déployer que dans d'autres où elles ne parviennent qu'à s'ébaucher. C'est le cas de la fonction qui nous intéresse ici et que j'ai qualifiée de *fonction racinante*<sup>2</sup>. Celle-ci prend sa pleine mesure au sein de la modernité occidentale, ce qui ne doit pas nous conduire à l'imaginer définitivement absente de sociétés ou d'époques non modernes. Sans doute y fonctionne-t-elle également mais non à plein régime. Cette fonction racinante, au sein de la modernité, prend en effet appui sur un ensemble de motifs – idées, concepts, figures – qui n'existent que dans le cadre du régime moderne ou prennent en lui un écho absolument inédit. La tradition, l'archaïsme, la survivance, la généalogie, l'historicité, la localité, l'enracinement et le

---

<sup>2</sup> Cette expression, au sens où elle est employée ici, inclut, approfondit et va au-delà par son caractère heuristique des notions de « rooting » (Malkki 1992) ou d'« enracinement » (Silverstein 2003).

déracinement, l'autochtonie, l'ethnicité – avec les idées d'ethnisation ou de ré-ethnisation – forment autant de modalités de cette mise en relation générale de faits, d'événements, d'individus, de groupes avec eux-mêmes. La fonction racinante est une fonction du Temps ; de fait, elle est davantage sollicitée lorsque cette dimension de l'expérience est mise à l'épreuve par la manifestation de ruptures de grande ampleur – colonisations, guerres (De l'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005) –, par l'entremêlement des temporalités – dans le cas des conteurs khakassiens réputés avoir l'intelligence du passé et de l'avenir dont les régimes se confondent dans la performance orale (Van Deusen 2004 : 78) –, ou par la négation de sa « profondeur » naturelle – avec l'apparition d'une hérédité horizontale comme dans le cas du clonage (Franklin 2007).

Ainsi, la fonction racinante se présente comme l'Autre de l'appréhension moderne du Temps qui en a établi la discontinuité fondamentale (Koselleck 1990) conduisant à un morcellement de plus en plus fin qui a mené le Temps à sa « ruine » (Augé 2003). En réaction face à cet effritement, de nouvelles continuités ont été établies sous le gouvernement d'une fonction racinante qui a cessé progressivement d'envisager la continuité selon la seule grille de la causalité au profit d'une logique de l'identité et de la signification<sup>3</sup>. La fonction racinante privilégie les « champs » aux dépens des « enchaînements », restitue les espaces où les faits signifient au lieu de la ligne sur laquelle ils se succèderaient. Je me bornerai ici, à partir des trois textes présentés ci-dessus, à quelques remarques d'ordre général permettant de décrire sommairement les techniques, les objets, les lieux et les enjeux de cette fonction.

## **Être à distance : mécanismes de la fonction racinante**

---

<sup>3</sup> Pour un examen de cette transition au début du XIX<sup>e</sup> siècle, cf. les remarques d'Alexis Philonenko (1988 :13) dans l'importante introduction qu'il propose à sa traduction de *Foi et savoir* de Hegel. Pour un exposé récent des logiques distinctes de la cause et du signe, cf. Jorion 2009 : 174-192.

La fonction racinante permet en premier lieu la gestion d'une distance. Elle intervient une fois qu'un passé a été mis en perspective et comme mis à l'écart, soit de façon globale et radicale – ce qui va avec la notion d'archaïsme par exemple –, soit par la simple expérience ordinaire d'un temps qui a passé et qui nous fait sentir comme de plus en plus éloignés de la personne que l'on a été il y a un certain nombre d'années. La fonction racinante, une fois cet « écart » saisi et acté, ne cherche pas, comme on pourrait le croire *a priori*, à le résorber mais à exercer la force adéquate qui maintient la distance et permet au fait en question de continuer d'« habiter » le monde de l'individu ainsi « raciné », mais de l'habiter à la « juste distance », pour détourner une expression d'Alban Bensa, qui est une distance stabilisée et dès lors justiciable d'une appréhension « objective ». On repère alors une origine, une fondation, un tournant, une conversion avec davantage de certitude. Mais le repérage que permet la fonction racinante ne se fait qu'au prix d'oublis considérables, ou de synthèses sauvages qui font que l'on résume en un événement ou un objet une quantité de faits par ailleurs distincts et que la fonction racinante n'a pas « stabilisés ». Ils restent donc en quelque sorte « flottants », « insaisissables » non par la mémoire ou l'histoire où ils peuvent continuer d'exister au titre des particules du champ de gravitation du fait central, élu, stabilisé, mais pour l'identité de l'individu ou de la communauté qui ne parvient pas à les charger d'un sens, c'est-à-dire à la fois d'une signification et d'une orientation qui servirait à expliquer une configuration actuellement observable.

Il en est ainsi du problème proprement moderne de la fondation disciplinaire. En cherchant à identifier et à « personnaliser l'acte de naissance » d'une discipline scientifique (Blanckaert 1993 : 42-43), ou d'une méthode et d'une démarche, l'on procède à un aplatissement de la réalité historique au profit d'une cristallisation sur un personnage qui est en quelque sorte « surclassé », surchargé d'intentions, de programmes et de projets. Et ce réductionnisme opère également au niveau de l'identité individuelle, de la maturation

personnelle qui est pensée de manière chronologique et articulée autour de moments-charnières qui concentrent des phénomènes plus épars dans la réalité. Marcel Proust en a fait, mieux que personne, la démonstration au commencement de la *Recherche* quand il signale que ce moment-charnière essentiel qu'est la puberté consiste en réalité en une infinité de phénomènes et dont l'effet « rupture » disparaît du fait même de cet éparpillement dans lequel le récit de vie, le roman, l'écriture en somme, met de l'ordre (Proust 1999 : 39, 75-76). Il existe ainsi, d'une certaine manière, une puberté pour chaque caractère, pour chaque sentiment, pour chaque geste, pour chaque mot – à côté de la puberté physiologique – et dont les moments et les expressions sont distincts. Leur aplatissement, leur cristallisation autour d'un phénomène – la puberté physiologique précisément – sont nécessaires pour articuler la vie, la rendre linéaire et, de ce fait, dicible.

La fonction racinante est ainsi engagée de deux manières vis-à-vis de la distance qu'elle prend en charge : elle cherche tout à la fois à la gérer et à la stabiliser, deux actions qui ne se recouvrent pas exactement.

Gérer la distance, c'est ordonner le fait qu'on est épaissi de Temps ; c'est organiser une stratification et fournir le cadre et les règles de son accumulation, celle-ci pouvant opérer en amont de l'individu ou de la communauté, ou bien en aval. Dans le premier cas, l'on traite du passé et l'on use de l'histoire et de la mémoire notamment ; dans le second, l'on gère l'avenir tout aussi susceptible d'accumulations par le biais des multiples injonctions, responsabilités, perspectives qui parcourent les vies individuelles et collectives. Les ouvrages ici discutés mettent bien en scène ces deux aspects et leur articulation. Le chamanisme en Khakassie est, selon Kira Van Deusen, un de ces lieux d'exercice de la fonction racinante qui organise le passé et l'avenir de la communauté khakassienne. D'une part, il permet aux Khakassiens, et c'est également le cas des Tuvaniens, de renouer avec un passé que des décennies de domination soviétique ont mis à mal. Il s'agit dès lors de refonder un lien à un passé plus

ancien avec lequel, malgré la rupture soviétique, l'on a jamais cessé d'être en continuité. Et pour ce faire, quoi de mieux que de faire appel à ces spécialistes de la jonction, de la médiation que sont les chamans ? Quoi de plus évident pour faire surgir ce lointain passé et pour le recréer selon les nécessités du présent que de faire usage de cette parole des chamans et de leurs récits puisque, véritablement, leurs mots créent des mondes (Van Deusen 2004 : 95) ? De même, souligne l'auteure, une importance de plus en plus grande est accordée actuellement par les Khakassiens et les Tuvaniens à la généalogie et à cette inquiétude plus générale concernant l'hérédité. Là encore, semble-t-il, il s'agit de redessiner la chaîne des continuités qui enracinent malgré les ruptures et la réalité d'une discontinuité dont l'expérience est faite quotidiennement. K. Van Deusen (p.168) cite sur ce point un récit qu'elle a recueilli en 1997 et dont, à mon sens, elle n'exploite pas toute la richesse.

In the time of the Mongols, many people were taken prisoner. Two brothers escaped from Mongolia and tried to find their way home. When they came to a fork in a road, they decided to split up. They stuck their knives into a tree, saying that if one of them died, his knife would turn dark. One brother found his way home and started a family – my family. Later he went to look for his brother and saw the knife was still bright, but he never found him. Centuries later, my grandmother was reading a magazine called *Soviet Sport*. There was an article about a man out in the Krasnodar Province (some 4,000 km to the west, near the Black Sea) who had done something outstanding in sports. He had our family name and from his photo he looked like a Khakassian. My grandmother immediately wrote him a letter through the magazine. He answered and said that in his family there was just such a legend about two brothers as in ours. Later the two parts of the family got together in Khakassia, a reunion in the homeland.

C'est exactement la mise en récit de la fonction racinante, à savoir cette quête de la continuité en dépit des écarts – « centuries later » –, des distances – « some 4,000 km to the west » –, du discontinu qu'un désir plus puissant d'identité – qui sont et où sont mes



identiques, mes mêmes ? – a réussi à abolir. Ce « retour des ancêtres » (Wachtel 1990) n'est pas une forme de persistance identitaire ou la survivance désespérée d'une communauté. Il s'agit bien ici, et c'est ce que propose la fonction racinante en général, de la réactualisation permanente de l'identité communautaire qui se réalise de manière progressive et dont les racines se déploient de façon erratique selon la nature du sol et selon les obstacles qu'elles peuvent y rencontrer. En effet, le passé, comme le sol, n'est pas traversé de manière uniforme par ces volontés de le relier au présent ou à la surface. Des pans entiers sont ignorés, des strates d'une épaisseur variable sont méconnues, conséquences d'un hasard mais également d'une sélection qui indique l'action prégnante d'une intention, d'un projet, d'un avenir que les racines organisent au moins autant que le passé. Ainsi, les légendes chantées, les récits, les pratiques chamaniques de thérapie en Khakassie sont en permanence soumis à l'exigence de marcher avec leur temps et d'ouvrir des perspectives. Les musées de « traditions populaires » opèrent à cet égard une sélection des objets qui sont systématiquement vidés de leur contenu sacré – c'est le cas des masques rituels ici – dans le discours muséologique et institutionnel pensant naïvement, et dans le souci d'une réaction louable vis-à-vis de l'ancienne attitude soviétique, hisser de la sorte les Khakassiens de l'archaïsme dans lequel on les avait momifiés pour les installer dans la modernité (Van Deusen 2004 : 167). Cette muséologie brutale, que les Khakassiens eux-mêmes critiquent, n'a pas enregistré le fait que le « retour des ancêtres » n'est pas une imitation du passé ou sa survie, mais bien une nouvelle injection de vie ou de sève dans les veines d'une communauté qui, assurée de cette identité profonde, hypodermique, a toute liberté de faire en sorte qu'elle soit non fossilisée mais agie au présent et pour l'avenir.

Le discours institutionnel sur les racines est celui qui, probablement, témoigne le mieux de la place occupée par la fonction racinante dans les élaborations identitaires modernes, tout en étant celui qui la simplifie et la détourne le plus aisément. La muséologie

que l'on vient de signaler, mais également toute une anthropologie s'arroge la capacité à dire les identités véritables, à poser les frontières et sonder les profondeurs historiques qui constituent le critère décisif, en Amérique du Sud notamment, de l'indigénité. *Empires, Nations, and Natives* montre bien ce phénomène au travers des diverses contributions rassemblées. On aura l'occasion d'y revenir.

Ce désir de passé à l'œuvre dans la fonction racinante est inséparable, on l'a noté, d'un souci de l'avenir. L'intérêt pour ce que l'on a hérité et dont on veut assurer la transmission, cette articulation étroite du passé et du futur dont la balance s'équilibre autour du présent – ce qui est le « présentisme » de F. Hartog (2003) – me semble s'afficher spécialement dans la notion de « responsabilité ». Il est presque banal de dire qu'il s'agit d'une qualité non naturelle et qu'elle est le fruit non seulement d'une contrainte sociale – le groupe me rappelle de façon plus ou moins explicite et directe mes devoirs – mais également d'une histoire. La responsabilité est un objet historique dont il devient dès lors théoriquement possible de retracer la « longue histoire des origines » (Nietzsche 1964 : II, 2). Or, précisément, elle prend une dimension considérable avec la fonction racinante qui pense une continuité, assume un passé et anticipe, voire promet un avenir : c'est une fonction responsable. Et c'est justement la question de la responsabilité qui préoccupe actuellement la communauté khakassienne qui a le souci de son enracinement comme de sa perpétuation. De même, c'est le problème de la responsabilité qui est au centre des débats exposés par Sarah Franklin autour du clonage. Car, au travers de l'expérience menée sur la brebis Dolly, l'on remet sur le métier les notions de reproduction, de filiation, d'héritage, d'identité, l'on repose « an age-old question about the social meaning of genealogy » (Franklin 2007 : 14). Et, l'auteure le montre avec force, c'est bien l'espèce humaine qui est ici concernée. Le choix de la brebis n'est pas hasardeux ; elle représente l'identité essentielle de la Grande-Bretagne où ont été conduites les expérimentations ; elle figure en quelque sorte la britannicité (*ibid.* : chap.3). D'où

l'inquiétude qu'a impliquée le clonage de Dolly ; non une inquiétude liée au fait que les animaux peuvent être clonés, mais une angoisse réelle parce que nous pouvons l'être, Dolly étant l'une des nôtres (*ibid.* : 89). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut accorder une attention spéciale aux travaux menés en Grande-Bretagne pour mesurer la mémoire des moutons, leur aptitude à la reconnaissance faciale afin d'établir qu'ils ont un coefficient de sociabilité supérieur aux primates (*ibid.* : 196).

On s'en rend compte, gérer la distance soulève quantité d'interrogations, de remises en question que la fonction racinante va s'efforcer non de résoudre mais de compenser par un plus de stabilité et de certitudes qu'elle prétend poser dans le même temps. En effet, si la fonction racinante rend sensibles les phénomènes de sélection, de tri du passé, active de manière aiguë le principe de responsabilité et interroge la perpétuation de l'espèce ; si elle soulève les doutes précisément qu'elle prétend organiser de l'intérieur, elle offre cependant, du fait de cette organisation, la possibilité aux individus et aux communautés d'exposer un visage ordonné où se lit l'expression de leurs différences. Ce qu'elle fait perdre d'assurance à l'identité au niveau interne, la fonction racinante le lui fait gagner sur le plan externe. Être à distance, c'est prendre en compte sa propre épaisseur mais c'est également manifester vis-à-vis des Autres un écart tout à la fois net et irréductible. La fonction racinante permet en effet la projection de cet écart de nature intellectuelle sur un plan sensible, notamment celui de l'espace. Elle renforce, sinon crée du territoire, des frontières. Même dans le cas de Dolly, où l'on soupçonnerait le moins l'existence d'enjeux ou de projections de ce type, Sarah Franklin (2007 : 113-115, 149) démontre parfaitement que cette expérience est l'occasion de rappeler, plus ou moins ouvertement, les étapes de la conquête anglaise – qui s'est assortie d'une diffusion du mouton – et de désigner les frontières entre Nous – les Britanniques – et nos Dissemblables – les Australiens –, voire nos Étrangers – les Aborigènes d'Australie, qui

étaient également des bergers. Évidemment, cette dimension spatiale convoquée par la fonction racinante prend un tout autre écho lorsque l'on considère les communautés khalassiennes ou tuvaniennes sous la domination soviétique, les situations coloniales ou, plus généralement, les rapports entre un État et ses autochtones. Or, si la fonction racinante suscite le territoire, le territoire ne se satisfait pas nécessairement des racines qu'on lui propose. Ainsi, J. Pacheco de Oliveira (*in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 237-238) note avec justesse que le souci des anthropologues de déterminer des territoires indigènes ne tient pas compte, et pour cause, de la représentation indigène du territoire qui varie selon les contextes ou les usages que l'on en fait.

Mais il existe également une autre manière pour la fonction racinante d'offrir la possibilité d'exprimer sa différence. Au lieu de délimiter des frontières au sein d'un espace partagé, elle permet, en particulier par le pouvoir évocateur des récits, des chants, des contes, de s'enraciner dans des mondes parallèles qui n'existent que pour quelques individus dont la propriété, l'irréductibilité n'est dès lors plus dans le confinement mais dans la relation spéciale et privée à un inaccessible non seulement aux sens mais également à l'entendement des « profanes ». C'est en quelque sorte ce que souligne Kira Van Deusen en évoquant cette faculté d'enracinement des communautés de Sibérie méridionale par les contes dans une sorte de temps parallèle où la profondeur historique elle-même s'évanouit puisque l'on est comme au-delà de l'au-delà, et qui ouvre sur des « mondes parallèles » aux géographies fluctuantes où les lieux le cèdent aux directions, aux orientations (Van Deusen 2004 : 42-43) et qui n'est pas sans évoquer ces techniques d'enracinement dans le « monde du Rêve » relevées chez les Aborigènes d'Australie par B. Glowczewski (2004).

## **Outils, objets et lieux de la fonction racinante**

Les processus et techniques décrits ci-dessus sont mis en œuvre à l'aide d'instruments privilégiés dont on a pu signaler l'existence au passage et sur lesquels il convient à présent de s'arrêter. Le premier d'entre eux est le discours scientifique, anthropologique notamment, ainsi que les institutions qui le portent – musées, collectivités territoriales, universités, etc. Sur ce plan, le phénomène essentiel qui accompagne la fonction racinante, celui qui se présente comme son engrais privilégié et son poison en cas de surdose, est ce processus, proprement moderne également, d'institutionnalisation de la culture.

Il est clair que la fonction racinante se déploie avec d'autant plus de facilité que la série culturelle qu'elle traite – la langue, les pratiques dites traditionnelles, les usages vestimentaires, culinaires, les savoirs, etc. – a fait en quelque manière l'objet d'une exsudation sous le bouillonnement de la modernité et s'est vue, de ce fait, progressivement détachée des pratiques et des situations qui, seules jusque-là, la faisaient exister. Et cette dissociation a permis un traitement plus systématique de ces scories culturelles, devenues dès lors objets d'étude, d'enquête, de réflexion de la part des spécialistes, de réflexivité de la part des individus concernés au premier chef. L'on notera au passage que ce phénomène de dissociation, qui s'offre à la réflexivité et qui est en retour renforcée par elle, n'est propre à la modernité qu'au niveau de sa formidable extension à tous les champs de la culture. On le retrouve en effet dans des sociétés plus anciennes ou celles que l'on dit « exotiques » en certaines circonstances comme les rituels d'initiation qui consistent en d'importants moments de mise à distance de la culture, en une invitation à la réflexivité, en un exercice de la fonction racinante à un niveau élémentaire et dont la progression n'excède pas l'achèvement du rituel<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cette analyse est inspirée des réflexions de Michael Houseman (2008) et de son approche pragmatique de l'initiation.

Le discours anthropologique est celui qui retiendra ici notre attention, comme il a retenu celle des contributeurs de l'ouvrage *Empire, Nations, and Natives*. Outil de la fonction racinante, ce discours court sans cesse le risque de s'épuiser comme instrument – de production des identités, de légitimation des territoires ; de domination, de résistance. Par-delà les jugements de valeur que l'on peut exprimer – on peut considérer comme non équivalent de servir la cause indigène ou la raison d'État –, ne demeure-t-il pas le fait que, pour détourner l'expression que Lucien Febvre avait employée au sujet de l'histoire, une anthropologie qui sert est une anthropologie serve ? En tous les cas, elle offre aux gouvernements l'opportunité confortable d'un traitement scientifique d'objets – l'identité, l'organisation territoriale, etc. – dont le saisissement immédiatement politique serait vécu comme autoritaire ou intolérablement arbitraire. L'autorité scientifique semble plus fréquentable. Aussi constitue-t-elle aujourd'hui l'instrument privilégié de la fonction racinante dont le poste avancé est occupé, dans le domaine de l'anthropologie, par ce que Tomas Gerholm et Ulf Hannerz (1983) appellent les « anthropologies nationales » et qui correspondent en grande partie à ces « anthropologies périphériques » ou « anthropologies du monde » qui peinent à obtenir une certaine reconnaissance<sup>5</sup>. Celles-ci sont apparues avec le souci explicite de penser l'identité nationale, ce qui ne les a pas empêchées par la suite de s'émanciper de cette exigence : l'anthropologie portugaise s'est façonnée dans la volonté exprimée par ces fondateurs – Mendes Corrêa et Jorge Dias – de déterminer la lusitanité (De l'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 70-81) ; l'anthropologie mexicaine a longtemps ignoré le *Anahuac* d'E. Tylor qui faisait des Mexicains un peuple servile, ou les *Enfants de Sanchez* d'O. Lewis qui expose un Mexique délabré (*ibid.* : 167-196).

Cet outil de la fonction racinante qu'est le discours scientifique se réalise de manière privilégiée en certains lieux de production du savoir. L'on a déjà noté l'importance des

---

<sup>5</sup> On pourra se reporter, parmi de nombreuses références, au numéro spécial que leur a consacré le *Journal des Anthropologues* il y a quelques années (Cunin et Hernandez 2007).

musées, à propos du travail de Kira Van Deusen sur les groupes de la Sibérie méridionale, car ils sont en quelque sorte l'espace évident de l'enracinement, l'essentiel de leurs missions s'accomplissant dans cette perspective de restitution d'une continuité et d'une identité, rappelant d'une certaine manière les étymologies des communautés et des individus. Mais on retrouve également de façon significative l'institution muséale dans plusieurs contributions du volume dirigé par B. De L'Estoile, F. Neiburg et L. Sigaud en particulier comme lieu de production du savoir anthropologique et d'articulation de ce savoir à un projet d'ordre politique vis-à-vis des Autres extérieurs dans le cas des empires coloniaux – cf. le cas de la France dans l'entre-deux-guerres traité par Benoît De L'Estoile (*in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 30-57) – ou vis-à-vis des Autres intérieurs dans le cas des constructions nationales – par exemple, le cas du Mexique évoqué par Claudio Lomnitz (*in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 167-196). Enfin, de façon plus révélatrice encore car *a priori* moins attendue, le musée n'échappe pas au texte de S. Franklin précisant que Dolly, après sa mort et l'intervention d'une équipe de taxidermistes, a fait l'objet d'un transfert au Museum Royal d'Écosse où l'on peut aujourd'hui la contempler. Et par ce geste d'exposition, Dolly répond – ou, plutôt, on fait répondre Dolly – à l'important problème qu'elle a soulevé en rompant avec les lois habituelles de l'hérédité, de la filiation, de la transmission. En effet, elle signale qu'il demeure, sous la rupture dans l'enchaînement des générations et l'abolition d'un certain principe de succession naturelle, un ordre de continuité et d'identité au plan culturel dont la profondeur est exprimée moins selon la quantité de temps accumulé – et mesurable par le nombre des générations par exemple – que selon l'étendue actuelle d'une adhésion à un patrimoine, à des valeurs, à des principes ou à des formes d'organisation sociale, et dont la médiation peut être réalisée par diverses institutions telles que le musée, mais aussi l'école, les rituels, etc. L'une des conséquences actuellement observable de ce phénomène et, partant, de la fonction racinante dans son ensemble, est que la culture cesse d'être exclusivement un

milieu – un ensemble de pratiques vécues, agies, indissociables d’individus, de communautés vivant dans un environnement naturel précis et à une époque donnée – pour devenir un spectacle<sup>6</sup>.

Mais le musée n’est pas le seul lieu d’exposition de la fonction racinante. L’école en est un autre, essentiel non seulement parce qu’il s’y transmet l’attachement à des figures, des symboles et des discours communs, mais aussi et surtout parce que l’on assiste à une scolarisation générale de tout ce qui se transmet et, de fait, de tout ce qui « racine ». Il existe désormais, pour ces communautés de Sibérie méridionale étudiées par K. Van Deusen, des écoles de chamanisme – chez les Tuvaniens, ces formations se déroulent dans le Musée National – qui se sont développées au lendemain de la chute de l’URSS (Van Deusen 2004 : 15, 165-166).

Mais les lieux dans lesquels prend forme et est dynamisée la fonction racinante peuvent également être débordés par elle, c’est-à-dire manifester jusque dans leur allure et leur architecture le rôle qu’ils remplissent vis-à-vis d’elle. La difficulté à mettre en œuvre cette emprise du contenu sur son contenant est bien grande et, de ce fait, rarement réalisée d’une façon aussi aboutie qu’elle a pu l’être dans le cas du Centre Tjibaou en Nouvelle-Calédonie et, d’une certaine façon, dans celui du musée du Quai Branly (Chaslin 2007). Confié aux bons soins de Renzo Piano, le Centre Tjibaou se veut être le lieu d’exposition de la culture kanak, culture en mouvement dont le dynamisme doit être non seulement compris mais également rendu visible et en quelque sorte restitué immédiatement. Il doit s’y exprimer la continuité entre le présent et le passé kanak : il s’agit de n’être ni le village traditionnel ni le building moderne mais les deux en même temps, à la fois dans les matériaux qui sont utilisés et les formes architecturales qui sont proposées (Alban Bensa *in* De L’Estoile, Neiburg,

---

<sup>6</sup> Alain Babadzan (2008) a décrit récemment, à partir de données océaniques, la mise en place et les conséquences de cette spectacularisation de la culture. Sur les musées comme spectacles, on peut lire les remarques d’Alban Bensa (2006 : 292-293). Une illustration de ce phénomène est visible dans le vif débat qui a eu lieu autour du projet du musée du Quai Branly ; cf. le numéro spécial que la revue *Le Débat* (2007) lui a consacré.



Sigaud 2005 : 268-275). Et c'est cette connivence, cette co-présence de temps en apparence distincts qui font du Centre Tjibaou l'œuvre de Renzo Piano ethnologue et le produit de l'expression nécessaire de la fonction racinante.

Enfin, il est un dernier type de « lieux » où agit et se déploie cette fonction et qui sont des figures, des objets, des pratiques, soit des « lieux » au sens de Pierre Nora. Et ici, c'est moins l'outil du discours scientifique que des instruments d'ordre culturel qui semblent à l'œuvre et qui sont des moyens d'incarnation ou de présentation des racines plus que de validation. C'était déjà le cas avec l'examen exposé ci-dessus des formes architecturales submergées par la fonction racinante et qui se font, sous sa direction, langue. Et c'est précisément la langue qui constitue l'un des objets privilégiés de présentation de la fonction racinante pour une double raison. D'une part, elle est le lieu minimal de convergence d'une communauté et le moyen le plus sûr et le plus immédiat de discrétisation et d'unification, d'expression des discontinuités et des continuités, y compris scellées au premier abord et que l'étymologie, la philologie ou l'anthropologie linguistique révèlent. D'autre part, outil de transmission, elle est plus à même que d'autres « lieux » de la vie sociale de réfléchir – au double sens de penser et de refléter – le travail de la fonction racinante qui consiste fondamentalement en l'établissement d'un rapport.

La langue permet en effet d'établir des continuités exprimées d'abord au niveau géographique mais qui peuvent contenir de façon sous-jacente des implications historiques. Le sens commun a fait aujourd'hui sien le concept d'« aire temporelle » (*age-area*) mis au point dans le cadre de la première anthropologie culturelle américaine, celle d'un Clark Wissler notamment. Armé de la langue, l'on résiste à des effets de normalisation, de domination ou de généralisation en rappelant un entre-soi qui peut être fondé sur la continuité d'un certain type de liens que le partage d'une langue singulière, ou même d'un simple parler,

manifeste. Car cette continuité peut être un effet d'affinités – les « mots » du couple, ou de la famille sur l'économie desquels nous disposons de peu d'études –, de génération – le verlan en France –, d'une *hexis* propre à un groupe social – c'est l'objet de la sociolinguistique depuis W. Labov. Dans ces cas, les racines sont peu enfouies, presque horizontales, affleurant par endroits, et dont l'artifice n'échappe à personne. C'est de moins en moins le cas quand, du parler à la langue, une identité d'ordre historique se manifeste, davantage « racinée ». C'est le cas des langues régionales en général, des dialectes bantous en Afrique du Sud comme le montre Adam Kuper (*in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 285). Toute la dimension heuristique de la fonction racinante se découvre là, en ce qu'elle offre la possibilité de penser qu'entre les « mots » du couple et les langues locales la différence est moins de nature que de degré du point de vue de la continuité qu'ils expriment.

Et, sur ce plan, l'on a tout intérêt à observer la fonction racinante à l'œuvre dans l'actualisation permanente de la langue qu'est la parole. On a signalé plus haut ce pouvoir qu'avaient les mots des chamans de Tuva de créer des mondes, c'est-à-dire de rendre manifestes des espaces de continuité qui prennent vie dans des récitations ou des chants. Ces derniers, très nombreux dans le monde de l'ex-URSS, ont été en quelque sorte revivifiés sous la domination soviétique. Mieux, des contes et des légendes s'inventent, mettant en scène le retour de guerriers-sauveurs, de héros nationaux oubliés (Van Deusen 2004 : 132-162).

Mais les mots ne sont pas le seul outil culturel d'expression de la fonction racinante. Il existe également des objets ou des êtres qui peuvent remplir ce rôle. C'est le cas de la brebis Dolly dans l'ouvrage de Sarah Franklin. Si le clonage de Dolly franchit si facilement dans les esprits britanniques la frontière qui sépare l'expérimentation scientifique de l'éthique de la génération humaine, c'est bien qu'outre qu'il engage une réflexion sur la reproduction et l'hérédité – ce serait le cas avec le clonage d'une plante également – ce fait ne concerne pas qu'un simple être vivant – avec lequel on partagerait seulement cette qualité qu'est la vie –

mais un symbole avec qui on a en commun une histoire ; mieux, qui est cette histoire. Dolly n'est pas seulement « racinée », en quoi on peut lire la britannicité comme on l'a signalé plus haut ; elle est cette racine. Elle court dans le passé de la Grande-Bretagne depuis son premier essor agricole et industriel – qui est en partie lié à la transformation de l'élevage du mouton – jusqu'aux développements technologiques les plus contemporains et dont l'expérience du clonage constitue le dernier moment.

La réussite d'un tel symbole, sa faculté d'incarnation de la fonction racinante, résident sans doute dans sa polysémie (Franklin 2007 : 115). Dolly représente tout à la fois la tradition, la culture, l'identité britanniques ; mais également l'histoire du pays et quelque chose de son économie – de la plus traditionnelle à la haute-technologie. Il y a ainsi plusieurs généalogies conjointes en Dolly qui, selon les situations et les individus, peut être l'animal de la réussite technique et économique, l'animal national, l'animal impérial ou l'animal colonial (*ibid.* : 157). Et c'est précisément parce que Dolly est un animal-*mana* comme dirait Roland Barthes qu'elle est une figuration de la racine. Comme elle, elle peut modifier sa direction – son contenu – en fonction des accidents rencontrés – les individus – et des strates pénétrées – les situations – sans pour autant perdre sa continuité et sa faculté à mettre en relation. Et c'est cette faculté essentielle d'être des « signifiants flottants » (Lévi-Strauss 1999 : XLIX) qu'ont en commun les outils de la fonction racinante.

### **Conclusion : Enjeux et usages d'une fonction**

Au moment où j'écrivais ces lignes, il était venu à l'esprit de certains membres du gouvernement français de lancer un débat à l'échelle de l'ensemble du territoire sur la question de « l'identité nationale ». L'idée, m'a-t-il semblé, était de faire le catalogue de ce

qui, pour les citoyens – mais lesquels ? –, devait se lire derrière le signifiant « Français ». Or, le saisissement politique de l'identité adossé à la conviction qu'elle peut s'épuiser en une sorte de liste des ressources identitaires constituent une ambition ancienne, et dont les apories ont été tôt dénoncées et continuent de l'être<sup>7</sup>. C'est en grande partie, on l'a vu, l'objet de l'ouvrage *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. En effet, l'identité ne se lit qu'en action, qu'au travers de situations vécues qui ne l'expriment que parce que, en un lieu et un moment donnés, un complexe de différences ressenties – qui peuvent apparaître différemment, voire être invisibles dans d'autres contextes – vient justifier l'expression – affective, réflexive, etc. – d'une identité. Sans doute, celle-ci constitue-t-elle une réalité ; seulement, elle n'est pas la même selon les situations et selon les individus.

Ainsi, l'une des premières opérations intellectuelles qu'il faudrait nécessairement mettre en œuvre quand on traite de l'identité est donc celle que l'on devrait, dans les sciences humaines, exercer systématiquement vis-à-vis de la réalité sociale et de ces phénomènes : les rendre « inacceptables » pour reprendre le mot de L. Boltanski (2008), c'est-à-dire accessible à la critique, à la mobilité. Une identité *définie* est, toujours, une identité *réduite* – puisqu'elle répond aux seuls « cadres de l'expérience » d'un groupe, d'un moment, d'un lieu ; fussent-ils les plus communs, ils ne sont jamais totalement partagés – et *défensive* : ici, le ressenti de la différence se fait agression.

Je vois dans ce débat récent un symptôme de cette fonction moderne qu'est la fonction racinante. Et il me semble particulièrement révélateur de sa dimension « vocative ». En effet, les outils décrits jusqu'à présent constituent tous des « appels » : ils portent au loin, pour les individus qui s'en saisissent ou sont saisis par eux, la continuité, le sens, le soi. Qu'il s'agisse de la parole chantée du chaman, de Dolly la brebis, du discours scientifique sur l'indigénité, ces instruments de la fonction racinante sont autant de voix qui mettent en relation, qui

---

<sup>7</sup> La participation des intellectuels à ce type de projets a fait l'objet d'une fameuse critique de Julien Benda (2003).

établissent un rapport entre des individus co-présents et d'autres, d'un passé plus ou moins lointain, et dont on cesse de percevoir temporairement la différence pour mettre en valeur le Même qui a vécu en eux et vit en nous.

La volonté de ce débat sur « l'identité nationale » permet en outre de rappeler l'ensemble des enjeux politiques que charrie avec elle la fonction racinante. Elle permet d'affirmer une légitimité de présence sur un territoire, de justifier l'exercice d'une autorité sur un champ de la vie sociale, de déterminer les prérogatives d'une communauté sur une pratique, un espace, un objet. Bien évidemment, ces projets racinants peuvent entrer en conflit les uns avec les autres comme c'est le cas, très souvent, sur les territoires où sont présentes ce qu'il est convenu d'appeler des minorités ethniques ou, à tout le moins, culturelles. Le cas de l'Afrique du Sud au moment de l'apartheid est particulièrement significatif sur ce plan. Initiées dans l'ordre politique, les luttes pour l'enracinement se sont tôt adossées à des discours scientifiques menant à des « écoles » distinctes. À partir d'une racine dont on ne discute pas la profondeur supérieure mais dont on se demande si elle est maintenant fossilisée ou encore douée de vie, celle des indigènes-souches, descendants des Hottentots, deux groupes se distinguent : d'une part, les Hollandais installés, héritiers des Boers et qui se présentent en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle comme des indigènes, d'une espèce différente des premiers et que désigne le terme « Afrikaners » – qui en vient à intégrer une composante d'ordre biologique – ; d'autre part, les Anglais qui, sans chercher à s'enraciner eux-mêmes, veulent démontrer le côté vivant des hommes-racines – ces descendants des Hottentots –, c'est-à-dire leur faculté à frayer dans le sol de l'histoire (A. Kuper *in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 278-281). Tandis que les Anglais jugent de la fonction racinante à l'aune du changement social – ce qui était à la fois une stratégie d'ordre politique pour délégitimer le gouvernement sud-africain, et une cohérence épistémologique vis-à-vis de l'école d'anthropologie britannique issue de Radcliffe-Brown –, les Hollandais établissent cette

même fonction sur le principe de répétition. Les travaux anthropologiques des uns portent ainsi sur les transformations des sociétés en présence, le dynamisme des indigènes de la racine ancienne ; ceux des autres, davantage sur la résistance des cultures traditionnelles et leurs spécificités, le partage de l'ancien et du moderne.

D'une position à l'autre, la fonction racinante manifeste un même désir de conduire l'ordre du présent. Aussi s'applique-t-elle nécessairement aux enjeux actuels qu'ils soient ceux de la technologie biomédicale (avec Dolly) ou bien de l'environnement. Kira Van Deusen (2004 : 173-176) montre parfaitement que le « retour des chamans » et de la culture chamanique en pays khakassien et tuvaniens, outre ses dimensions politiques déjà évoquées et ses aspects économiques – il y a du « tourisme chamanique » qui est en expansion –, ce retour est facilité et comme vivifié par le souci actuel de préservation de l'environnement avec lequel les chamans sont supposés être dans une relation de connivence spéciale.

Il reste que les enjeux politiques sont ceux qui demeurent les plus aigus, ceux que la fonction racinante emporte de façon presque nécessaire, ceux qui trouvent en elle, par les outils qu'elle convie et qu'elle manipule – le discours anthropologique notamment – les ressources nécessaires à leur exposition « objective ». Le cas de l'indigénisme en Amérique du Sud est tout à fait représentatif. Il s'agit bien, comme l'explique parfaitement Antonio C. de Souza Lima (*in* De L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2005 : 197), d'une action politique portée par un discours scientifique, anthropologique essentiellement, et menée afin de résoudre le problème de l'intégration nationale des communautés indigènes. Et, fondamentalement, cela s'inscrit dans la continuité de l'exercice du pouvoir tel qu'il est pratiqué depuis la conquête européenne.

C'est qu'il est nécessaire de signaler que la fonction racinante peut suggérer, par son souci de la continuité et de la mise en rapport, des regroupements inadéquats, des réductionnismes dangereux, des confusions délétères, des essentialisations problématiques. En

effet, la volonté d'un enracinement peut conduire à proposer, dans certains contextes, des visions en bloc qui rigidifient les faits sociaux et historiques en supposant qu'ils s'excluent les uns et les autres car ils n'engagent pas les mêmes « lignées ». C'est notamment le cas dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale qui suggère, voire impose, des positions tranchées et une lecture bipartite de tous les champs de la vie sociale dont les acteurs sont soit des « collabos » soit des résistants. Cette vision, dont on imagine les enjeux du point de vue de la lignée et des « descendants », est reproduite, comme le montre Florence Weber (*in ibid.* : 89), dans l'historiographie de l'anthropologie au sein de laquelle on a voulu retrouver les lieux de la collaboration anthropologique – les institutions des « Arts et Traditions Populaires » – et ceux de la résistance – le Musée de l'Homme – alors même que des logiques d'un autre ordre, dont la passion scientifique estime F. Weber, peuvent expliquer des conduites – le maintien d'une activité scientifique – que seule l'application de la fonction racinante dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale conduit à catégoriser de façon aussi abrupte.

Un autre boulet que la fonction racinante traîne nécessairement est l'« expert en racine », individu dans lequel la confusion du savant et du politique montre son visage le moins délicat. Le cas brésilien est révélateur même si le problème est loin de lui être propre. En effet, depuis le milieu des années 1980, l'étroitesse de la collaboration entre l'État et les anthropologues qui répondent aux demandes d'enquêtes pour définir des identités, des territoires, des « régions indigènes » a conduit ces derniers, outre d'importants et nécessaires avantages matériels acquis qui permettent probablement à la discipline de se porter mieux qu'ailleurs dans le sous-continent, à s'arroger de manière exclusive le droit de dire la « vérité » des racines (J. Pacheco de Oliveira *in ibid.* : 225). Sans doute en ont-ils, plus que d'autres, l'aptitude. Mais est-ce pour autant leur rôle comme le soulignait il y a près de trente ans Pierre Bourdieu (1980) ?

Enfin, la fonction racinante a sa tentation et sa faiblesse : l'essentialisation des individus comme des phénomènes. C'est ce qui surgit avec le débat actuel en France autour de l'identité nationale. C'était déjà le cas aux États-Unis quand il s'est agi, au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, de fonder le « national character » et dont l'une des premières manifestations anthropologiques a sans doute consisté dans la parution de *Le Chrysanthème et le Sabre* de Ruth Benedict en 1946. Or, cette tentation de la fonction racinante est en même temps sa faillite ou son cauchemar puisqu'elle l'arrête, l'aboutit et la résout par cet effet de cristallisation, alors que la fonction racinante veut être une fête de la continuité – non le souci pointilleux du commencement –, une jubilation des rapports que l'origine aiguillonne mais n'intéresse pas au premier chef.

*Nicolas ADELL*

*Maître de conférences en Anthropologie*

*Université de Toulouse II – Le Mirail*

*LISST – Centre d'Anthropologie Sociale*

## **Références**

AUGE M., 2003, *Le Temps en ruines*. Paris, Galilée.

BABADZAN A., 2008, *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan.

BENDA J., [1927] 2003, *La Trahison des clercs*. Paris, Grasset.

BENSA A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.



- BLANCKAERT C., 1993, « Buffon and the Natural History of Man : Writing History and the "Foundational Myth" of Anthropology », *History of Human Sciences*, 1 : 13-50.
- BOLTANSKI L., 2008, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La Production de l'idéologie dominante »*. Paris, Démopolis.
- BOURDIEU P., 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 : 63-72.
- BURGUIERE A., [1992] 1997, « La généalogie » : 3879-3907, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*. Volume III : *Les France*. Paris, Gallimard « Quarto ».
- CHASLIN F., 2007, « L'arche de Nouvel et les mythes du cargo », *Le Débat*, 147 : 40-56.
- CUNIN É. et V. Hernandez (dir.), 2007, « De l'anthropologie de l'autre à la naissance d'une autre anthropologie », *Journal des Anthropologues*, 110-111.
- DE L'ESTOILE B., F. Neiburg et L. Sigaud (dir.), 2005, *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. Durham / Londres, Duke University Press.
- FRANKLIN S., 2007, *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*. Durham / Londres, Duke University Press.
- GAUCHET M., 2007, *L'avènement de la démocratie*. Volume II : *La crise du libéralisme*. Paris, Gallimard.
- GERHOLM T. et U. Hannerz, 1983, « The Shaping of National Anthropologies », *Ethnos*, 47, 1 : 5-35.
- GLOWCZEWSKI B., 2004, *Rêves en colère. Alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*. Paris, Plon « Terre Humaine ».
- HARTOG F., 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Éditions du Seuil.
- HOBBSAWM E.J., [1983] 1992, « Inventing Traditions » : 1-14, in E.J. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.

HOUSEMAN M., 2008, « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* « Éprouver l'initiation », 18 : 7-40.

JEUDY H.-P. (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*. Paris, Éditions de la MSH.

KOSELLECK R., [1979] 1990, *Le futur passé*. Paris, Éditions de l'EHESS.

*Le Débat*, 2007, numéro spécial « Le moment du Quai Branly », 147.

LEVI-STRAUSS C., [1950] 1999, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » : IX-LII, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF « Quadrige ».

MALKKI L., 1992, « National Geographic : the Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », *Cultural Anthropology*, VII, 1: 24-44.

NIETZSCHE F., [1900] 1964, *La Généalogie de la morale*. Paris, Gallimard.

NORA P. (dir.), [1984-1992] 1997, *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard « Quarto ».

PHILONENKO A., 1988, « Introduction » : 9-89, in G.W.F. Hegel, *Foi et savoir. Kant – Jacobi – Fichte*. Paris, Vrin.

POULOT D., 2001, *Patrimoine et musées. L'institution de la culture*. Paris, Hachette.

PROUST M., 1999, *À la Recherche du temps perdu*. Paris, Gallimard « Quarto ».

SAGNES S., 1995, « De terre et de sang. La passion généalogique », *Terrain*, 25 : 125-146.

SILVERSTEIN P. A., 2003, « De l'enracinement et du déracinement », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150 : 27-42.

THIESSE A.-M., 1997, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris, Éditions de la MSH.

VAN DEUSEN K., 2004, *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal & Kingston / Londres / Ithaca, McGill-Queen's University Press.

WACHTEL N., 1990, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, Gallimard.