



Réjane Roure (dir.)

Contacts et acculturations en Méditerranée occidentale Hommages à Michel Bats

Publications du Centre Camille Jullian

Le concept d'acculturation : son utilité et les limites dans son application à l'archéologie

Philippe Boissinot

DOI : 10.4000/books.pccj.4041

Éditeur : Publications du Centre Camille Jullian

Lieu d'édition : Aix-en-Provence

Année d'édition : 2015

Date de mise en ligne : 6 avril 2020

Collection : Bibliothèque d'archéologie méditerranéenne et africaine

ISBN électronique : 9782491788049



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

BOISSINOT, Philippe. *Le concept d'acculturation : son utilité et les limites dans son application à l'archéologie*. In : *Contacts et acculturations en Méditerranée occidentale : Hommages à Michel Bats* [en ligne]. Aix-en-Provence : Publications du Centre Camille Jullian, 2015 (généré le 08 avril 2020).

Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pccj/4041>>. ISBN : 9782491788049. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pccj.4041>.

Le concept d'acculturation : son utilité et les limites dans son application à l'archéologie

Philippe Boissinot

EHESS, TRACES UMR 5608 du CNRS, Université de Toulouse II

Résumé

Le concept d'*acculturation*, souvent mal maîtrisé et chargé d'un certain nombre de défauts peut toutefois encore être opératoire pour traiter des changements culturels provoqués par la rencontre entre deux groupes humains, surtout lorsqu'il s'agit de penser des phénomènes de grande ampleur. Il sera toujours d'utilisation délicate pour la Protohistoire, car les déductions sont souvent risquées à partir des seuls vestiges matériels qui ne peuvent bénéficier de sources indépendantes venant éventuellement les valider, comme le feraient par exemple des textes suffisamment explicites. Ces difficultés se rencontrent chaque fois qu'il s'agit de penser identité et changement. Or pour parler d'acculturation, il faut parvenir à caractériser l'identité de chaque groupe. Mais le concept d'*identité*, qui a pris depuis les années 1970 une coloration *identitaire*, doit lui aussi être manié avec de grandes précautions, à la lumière des derniers travaux de l'ethnologie sur ce sujet. On se demandera donc, finalement, si les raffinements que l'anthropologie a apportés à la notion d'acculturation s'avèrent ici, dans son application à l'archéologie, plus utiles qu'un simple effet heuristique, ou qu'une mise en garde vis-à-vis de quelques débordements interprétatifs – ce qui est loin d'être négligeable, après tout.

Mots-clés : acculturation, identité, artefact, ethnologie, anthropologie

Abstract

The concept of acculturation, often badly mastered and loaded of a number of defects can still however be operating to handle cultural changes caused by the meeting between two human groups, especially when it is a question of thinking of large-scale phenomena. It will always be delicate to use in Protohistory, because the deductions are often risked from the only material vestiges which cannot benefit from independent sources coming possibly to validate them, as would make it for example enough explicit texts. These difficulties appear every time when it's matter with tinkering identity and change. Yet to speak about acculturation, it is necessary to succeed in characterizing the identity of each group. But the concept of identity, which took since the 1970's a new color, must be very carefully handled too, in the light of the last works of the ethnology on this subject. We shall thus wonder, finally, if the refinements which the anthropology brought to the notion of acculturation turn out here, in its application in archaeology, more useful than a simple heuristic effect, or that a warning towards some interpretative overflowing – what is far from being unimportant, after all.

Keywords: acculturation, identity, artefact, ethnology, anthropology

Nous avons été quelques-uns – parmi lesquels il faut compter Michel Bats (2006), à qui nous rendons un amical hommage ici – à nous intéresser au concept d'*acculturation*, qui fut un temps taxé d'ethnocentrisme, et de bien d'autres défauts encore, comme celui de se référer à la notion protéiforme et relativement indéterminée de *culture*, ou encore, à celle de *trait culturel*, pour lequel il serait possible de se livrer à une petite comptabilité (Baré 1991). Ces critiques sont justifiées en grande partie, nous y reviendrons. Mais, pour qui veut aborder la question du changement culturel quand deux groupes humains sont mis en présence, ce concept peut encore rendre quelques services, surtout lorsqu'il s'agit de penser des phénomènes de grande ampleur. Il devient d'une application délicate dès lors que lesdits groupes ne nous sont pas donnés d'avance, ce qui est par définition le cas en Préhistoire, et de certains domaines de la Protohistoire. Car, des seuls vestiges matériels aux groupes qui les ont produits, les déductions sont souvent risquées, et ne peuvent bénéficier dans ces cas de sources indépendantes venant éventuellement les valider, comme le feraient par exemple des textes suffisamment explicites. Ces difficultés se rencontrent chaque fois qu'il s'agit de penser identité et changement, ce qui peut se concevoir, soit de façon antagoniste, soit en admettant leur compatibilité. Ainsi, pour dire qu'un groupe est affecté par un changement culturel – ce que l'on admet de manière plus spécifique avec l'acculturation –, encore faut-il reconnaître qu'il s'agit du même groupe, en d'autres termes, que son identité est malgré tout conservée. Cette dialectique, tant déclinée par divers courants philosophiques, se trouve de nos jours fort embrouillée, depuis que le concept d'*identité* a pris depuis les années 1970 quelques colorations supplémentaires, que l'on qualifiera, à la suite de V. Descombes (2013), d'*identitaires*. On se demandera donc, finalement, si les raffinements que l'anthropologie a apportés à la notion d'acculturation s'avèrent ici, dans son application à l'archéologie, plus utiles qu'un simple effet heuristique, ou qu'une mise en garde vis-à-vis de quelques débordements interprétatifs – ce qui est loin d'être négligeable, après tout.

Le concept anthropologique d'acculturation

Sans remonter jusqu'à l'inventeur du terme, l'américain J. W. Powell (1834-1902), auteur d'une étude sur le langage amérindien en 1880, il peut être utile de commencer par la formulation proposée par un collectif d'anthropologues des années 1930, à l'issue du célèbre *Memorandum on the study of acculturation* : « L'*acculturation* comprend des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus ayant des

cultures différentes se trouvent en permanence en contact direct, entraînant des changements importants dans les modèles culturels de l'un ou l'autre groupe ou les deux » (Redfield, Linton, Herskovits 1936).

On remarque tout de suite que le reproche d'asymétrie – c'est-à-dire d'ethnocentrisme – ne peut être formulé à la lecture de propos aussi explicites, et qu'il n'y a pas lieu d'opposer a priori une « culture source » à une « culture cible », même si, dans bien des cas, les échanges culturels peuvent se faire préférentiellement de l'une vers l'autre. Sans doute, dans l'exemple de Marseille grecque, devons-nous reconnaître que ceux-ci s'effectuaient majoritairement de cette ville vers son environnement, tout en remarquant, surtout au moment de la fondation, que la porosité fonctionnait également dans l'autre sens (Boissinot 2005). Nous le constatons à partir de quelques artefacts (céramiques, constructions), et nous le savons grâce à la littérature antique qui nous décrit cette métropole comme particulièrement « conservatrice ». Mais que se passe-t-il dans d'autres colonies massaliotes, a priori toutes aussi grecques ? Manifestement, des phénomènes assez différents, parfois d'une telle ampleur que l'on ne sait plus si la culture doit encore être qualifiée de grecque ou de gallo-grecque. La diversité de ces situations suffit à condamner définitivement toute synthèse dans les termes d'une « héliénisation », comme cela avait été présenté autrefois.

Venons-en à l'un des problèmes les plus aigus de la définition, à savoir la reconnaissance « de groupes d'individus ayant des cultures différentes ». De quel point de vue parle-t-on ici ? De celui des individus eux-mêmes qui se définissent (subjectivement) en s'opposant à des « autres », ou bien, en prenant de la distance par rapport aux deux groupes, en regardant « objectivement » ce qui constitue chacune des cultures quoi qu'elles en disent ? En se posant une telle question, ne confondons-nous pas *ethnie* et *culture*, et, pour cette dernière, ne supposons-nous pas, comme le faisaient en partie les auteurs de la définition, qu'il faille la concevoir comme une juxtaposition de traits culturels ? La notion de « culture archéologique », et, dans une moindre mesure, celle de « faciès culturel » ne jouent-elles pas d'ailleurs sur cette ambiguïté, faisant agir les porteurs de ces cultures en leur attribuant un quasi ethnonyme ? Nous ne reprendrons pas ici les critiques que nous et d'autres avons déjà faites à ce propos, en dénonçant cette assimilation entre ethnie et « État-nation au rabais », pour reprendre la formule de l'africaniste J.-L. Amselle (Boissinot 1998, Demoule 1999, Olivier 2003). S'il est évident que l'emploi de ces termes est problématique en Ethnologie, à plus forte raison il le demeure en Archéologie, lorsque les porteurs sont absents et que leur « culture » ne consiste qu'en vestiges très incomplets. Au mieux nous est-il possible de restituer des ensembles abstraits – selon la théorie des

ensembles (Boissinot 2011a) –, que l'on peut bien appeler « faciès » si l'on veut, et de mesurer leur « distance » (c'est-à-dire leur ressemblance) entre eux, à une date donnée ou au fil du temps. Les problèmes surgissent dès lors qu'on les assimile à des totalités concrètes, comme le sont des ethnies pas exemple. En outre, parmi les différences que nous ne manquerons pas de constater entre les faciès, quelles seront celles qui compteront pour la question de l'acculturation que nous voudrions révéler ? Devront-elles appartenir à un secteur de la vie sociale particulier, plus à même de trahir des changements que l'on pourra dire « essentiels » ?

Le troisième constat que l'on peut formuler à partir de la définition de 1936 concerne la contiguïté spatiale, ce qui interdit la possibilité pour ces « groupes d'individus » d'être des groupes sociaux finement entrelacés dans l'espace, et qui pourtant peuvent se *distinguer* par des cultures spécifiques. Le cas préférentiellement visé est précisément celui illustré par la rencontre culturelle faisant suite à fondation grecque de Marseille sur un littoral étranger, ligure/celte en l'occurrence. Les rivages ont ceci de particulier d'interrompre les relations de proche-en-proche qu'autorisent les terres et de mettre en contact, par la navigation dans des espaces culturellement « vides » (la mer), des populations qui n'avaient pas de liens réguliers. Le contraste est selon cette ligne maximal, comme il l'est en principe dans les îles lors d'un premier contact – ces constats relèvent du modèle, d'une simplification de la réalité historique, pour laquelle il faudrait envisager d'autres relations, tangentielles (cabotage) par exemple, et selon des fréquences variables. Nous avons donc, avec l'exemple massaliote, un cas d'application tout à fait convainquant du concept d'acculturation. Mais, très vite, aux portes de la ville, quelques problèmes se posent : ceux que nous définissons comme « non-grecs » présentent certes des traits culturels qui se différencient fortement de ceux reconnus comme grecs, mais également entre eux, et certainement dans une moindre mesure. Faut-il cependant tous les compter comme des individus d'une « même culture » et les opposer d'un bloc avec les Grecs, sachant que le concept d'acculturation concerne des rencontres effectives entre des individus, non pas celles abstraitement restituées entre cultures ? En outre, comme l'ont très bien montré les anthropologues à propos des contacts étudiés, il est nécessaire de prendre en compte un certain nombre de paramètres, comme la grandeur des groupes concernés, ceux-ci pouvant être entièrement sollicités ou en partie ; le contact peut être amical ou hostile, les intentions des uns, conquérantes ou non, et leur univers matériel plus ou moins complexe, etc. Il va sans dire que ces particularités ne s'apprécient pas facilement avec les seules ressources de l'archéologie.

Les auteurs du *Memorandum*, puis M. J. Herskovits (1952) seulement, à l'occasion d'autres approfondissements, évoquent une conception en termes de *processus*. Ce concept est d'une application plus complexe qu'il ne paraît, et son utilisation ne résout sans doute pas les problèmes qu'on lui soumet, les philosophes ayant travaillé sur les questions temporelles trouvant d'ailleurs la question fort disputée (Livet, Nef 2009). S'agit-il d'une suite d'événements présentant une certaine unité, que l'on pourrait éventuellement découper en étapes ? Mais, ne serait-ce pas alors un événement non instantané, de type duratif, dont la durée pourrait être découpée en périodes et en sous-événements, une page d'histoire en quelque sorte ? – comme l'est par exemple la *Révolution française*, pour reprendre un cas emblématique. Les anthropologues qui se sont risqués dans la présentation d'une séquence-type pour l'acculturation reconnaissent généralement trois ou quatre étapes, chacune avec des alternatives (opposition/juxtaposition, acceptation/refus, assimilation/résistance, etc.) et donc, des destinées relativement variées. Vu les combinaisons possibles, ce genre de synthèse procède plus d'un rapprochement de cas présentant entre eux un air de famille, que de la reconnaissance d'un véritable principe structurant à l'œuvre. Lorsque deux groupes se rencontrent, les choses se passent plutôt dans un certain ordre, certains événements ouvrant sur la possibilité d'autres, sans forcément qu'il y ait un lien de causalité entre eux. Ainsi, on n'imagine pas qu'une culture syncrétique puisse se former dès l'abord, reconnaissant qu'il faille du temps pour que cela se passe. Sans doute aussi, y a-t-il des secteurs de la culture qui sont plus rétifs aux changements que d'autres, le domaine symbolique s'avérant plus résistant que celui de la technologie par exemple – nous le constatons pour le Midi où la forme des habitations, d'abord à pièce unique, évolue très lentement, alors que des matériaux et des techniques de construction étrangères (murs porteurs) sont adoptés très tôt, dans les zones de contact préférentiellement. Mais cela ne veut pas dire qu'une dynamique est lancée, toujours agissante, la même tout au long de son déroulement. En constatant une assimilation en fin de parcours, on peut nourrir l'illusion rétrospective que « quelque chose » a été voulu dès le départ, qui a fini par aboutir malgré quelques vicissitudes. Si cela se passait véritablement ainsi, on pourrait effectivement parler de processus, comme on évoque le pourrissement d'un fruit ou l'érosion d'une pente. F. Nef et P. Livet définissent les processus comme des flux qui nous apparaissent par des transformations d'aspects qui, avant d'être actuelles ont été virtuelles, pour le redevenir ensuite, soit un double couplage entre le virtuel et l'actuel. On peut éclairer cette formulation en reprenant l'un de leurs exemples à propos d'un type

de processus que l'on peut appeler « *emprunt* » – une activité sociale en fait – et qui comprend dans son unité les actions de prêt, emprunt, restitution : « Si j'emprunte sa hache à mon voisin, il est entendu que je la rends : l'emprunt est actuel, la restitution est virtuelle. Quand je rends la hache, l'emprunt devient virtuel et la restitution actuelle » (Livet, Nef 2009 : 229). On assiste ainsi à un déplacement du curseur de l'actuel au fil du temps, plus particulièrement sur des aspects relativement circonscrits de la vie sociale. On peut également dire qu'une puissance s'actualise dans le temps, sans véritable début et fin, si ce n'est ses bornes connaissables, à des moments d'interférence. L'événement est pour ces auteurs un complexe de processus, ces derniers constituant les entités les plus fondamentales, qui peuvent par exemple s'exprimer par un verbe impersonnel, comme lorsqu'on dit « il pleut » – comme si on saisissait ce qui passait par le milieu. Sans détailler plus avant ces conceptions, on voit bien, d'une part leur caractère en partie contre-intuitif, mais qui donne à penser je l'espère, et d'autre part, les difficultés qui se présentent dès lors que l'on tente de penser l'acculturation comme un processus.

Ces réticences mises à part, les distinctions proposées par les anthropologues peuvent fournir un cadre pour qui ne veut pas s'arrêter au simple constat du changement culturel, toujours en acte, mais selon des modalités variées ; un changement que l'on souhaiterait replacer dans des dynamiques sociales, même si celles-ci demeurent pour une large part hypothétiques. En distinguant une acculturation *libre*, d'une autre qui serait *forcée* – sans parler du type *planifié* proposé par Roger Bastide (1978), qui ne concerne que des époques contemporaines – nous sommes amenés à mieux comprendre la profondeur des changements culturels opérés dans certains domaines, qui s'accompagnent également d'inerties dans d'autres secteurs. À la première doivent être associées des tactiques, et aux secondes s'ajoutent des stratégies, qui ne se conçoivent pas sans un certain déploiement spatial, chaque fois spécifique (De Certeau 1980). Les premières implantations grecques sur le littoral du Midi ont donné lieu à des phénomènes d'acculturation libre avec les populations de l'arrière-pays, que l'on ne peut en aucun cas supposer avoir été dominées – même si l'on ne peut exclure un peu de manipulation –, par la simple considération de produits grecs (céramiques) diffusés dans cette région. Avec ce qu'il convient d'appeler *romanisation*, le contact entre les groupes ne s'effectue plus selon une simple ligne littorale, mais dans les mailles d'un réseau qui se déploie dans les deux dimensions de l'espace. Il se fait au bénéfice de certains groupes (les Romains et certaines élites gauloises) et correspond à ce que l'on appelle une acculturation forcée, même si certains aspects de la vie des

dominés ne connaissent que très peu de changements. En introduisant cette simple distinction libre/forcé, nous comprenons mieux pourquoi le vieux concept d'*hellénisation* doit être manié avec les plus grandes précautions, et nous disposons de quelques éléments pertinents pour mieux appréhender le syncrétisme de la religion gallo-romaine.

Avec le « principe de coupure » introduit par R. Bastide (1955) – ou de « balkanisation des cerveaux », pour reprendre, en la modifiant, l'expression de P. Veyne (1983) –, nous pouvons mieux comprendre la personnalité des individus en situation d'acculturation qui peuvent participer de deux cultures à la fois sans être dans la contradiction, ni se conduire de manière incohérente. Ainsi, par exemple, dans une Afrique presque révolue, plusieurs médecines, occidentales et traditionnelles, peuvent-elles coexister sans que la logique de l'une ne vienne balayer celle de l'autre, la plupart des malades s'accommodant des deux, mais suivant les situations. Pour les contextes protohistoriques, nous aurons peu de chances d'approfondir de telles nuances, cependant essentielles pour mieux saisir les périodes de transition et une grande partie de la dynamique culturelle. Nous pourrions éventuellement les entrevoir en étudiant le contenu de quelques tombes, ou encore l'iconographie de certaines sculptures, quand des mobiliers d'origines diverses peuvent se trouver rassemblés...

Les identités

Nous avons déjà traité cette question à de multiples reprises (Boissinot 1998 ; 2005 ; 2011a&b ; 2013), ce qui nous dispensera d'une étude détaillée de ce problème maintenant renouvelé par de nombreuses études philosophiques et sociologiques (en dernier lieu : Descombes 2013). Pour ne pas trop se perdre avec ce concept complexe – sans parler de mot-valise, si l'on s'en tient à son utilisation la plus fréquente –, il est nécessaire de distinguer deux aspects.

Le premier relève de l'*identique* et appartient aux domaines de la logique et de l'ontologie, développant une perspective objective prise sur l'identité dont nous avons besoin dans nos activités les plus quotidiennes, comme dans nos enquêtes les plus sophistiquées, pour connaître et reconnaître les choses ou les individus par exemple. Dès lors que l'on admet qu'identité et changement sont compatibles ou que la ressemblance n'est ni une condition nécessaire, ni suffisante de l'identité (Ferret 1996), on sort de quelques apories ou paradoxes depuis longtemps dénoncés. Ainsi, pour être l'adulte que je suis aujourd'hui, ai-je dû d'abord être un enfant, auquel je ne ressemble plus, pour devenir un jour

un cadavre qui n'obéira plus aux mêmes principes de développement interne, devenant entièrement soumis à des modifications externes – on parlera alors de rupture de l'identité pour l'organisme que j'ai été, tout en reconnaissant une dépendance ontologique entre lui et le cadavre. On voit très bien sur cet exemple comment notre façon de découper le monde peut être structurée par des interrogations sur l'identité, qui ne concerne pas seulement quelques philosophes pointilleux, mais surtout notre façon de concevoir notre environnement et d'interagir avec lui. Chaque fois que nous sommes amenés à penser à la « même entité », pour la retrouver ou lui donner des limites, savoir s'il y en a deux ou une seule, nous avons en effet besoin de cette conception de l'identique.

Le second aspect peut être appelé *identitaire* et appartient à la sphère psycho-sociale depuis que l'on s'est complu à traduire des questions d'amour propre selon les termes de l'identité. En passant des questions « qui est-ce ? » ou « qui sont-ils ? » vers « qui suis-je ? » ou « qui sommes-nous ? », nous évoluons d'un point de vue objectif vers une perspective subjective. Ces interrogations peuvent se constater en acte, mais nécessitent le plus souvent le passage par le médium linguistique pour pouvoir être appréhendées – on pourrait dire qu'elles sont *performatives*. Avec les seules ressources de l'archéologie, il sera donc bien difficile d'en être averti.

Dans les deux cas, l'identité n'est pas une étiquette posée sur une entité, comme notre état-civil pourrait nous le laisser croire. C'est une *relation* d'équivalence (réflexive, symétrique, transitive) qui permet de comparer les entités les unes aux autres. On possède des qualités ou des propriétés, mais pas une identité. On développe cependant des tactiques ou des stratégies pour donner un ordre à ces qualités ou propriétés, en les mettant en avant dans certaines situations. En faisant cela, nous signalons ou, plus fortement, nous affirmons notre identité. À cette occasion, nous disons et/ou agissons de manière à bien faire apparaître la sorte d'individu que nous sommes et que nous avons choisi d'être en priorité : « j'ai fait cela en tant qu'homme », « j'ai agi ainsi parce que je suis un urbain », « en tant qu'Européen, je pense que », etc., avec tout un aspect causal revendiqué. Nous nous comportons ainsi régulièrement, et nous pouvons y recourir de manière souple ou dure, pour reprendre l'utile distinction de J.-L. Amselle (Amselle, M'Bokolo 1985). La seconde manière se rencontre préférentiellement lorsque des individus ou des groupes humains se voient assigner une appartenance de l'extérieur, qui entre en conflit avec celle qu'ils aimeraient afficher, au sein de dispositifs étiatiques par exemple ; mais pas uniquement. La manière souple en revanche, sans être forcément de la duplicité, ménage plus de jeu entre ces diverses affiliations. Parce

qu'elle est plus difficile à saisir, et parce qu'elle est étrangère à la pensée d'un agent représentatif de l'État – qui jauge, comme chacun, selon ses propres catégories –, cette façon a été largement ignorée des ethnologues dans un premier temps, lesquels ont eu tendance, comme nous l'avons déjà indiqué, à concevoir toute entité collective comme un corpus stable de pratiques, parmi lesquelles figuraient l'usage d'une langue spécifique et l'adhésion à un territoire aux frontières marquées. On le sait, les archéologues ont repris ces conceptions sans critique et l'appliquent encore de nos jours. Mais comment pourraient-ils s'y prendre pour reconstituer ces entités sans voir les actes et sans entendre les mots ? Comme M. Bats l'a montré à propos du gallo-grec (Bats 2004), avec les ressources supplémentaires de l'épigraphie, il devient possible d'aller plus loin, et de suspecter par exemple l'expression d'une revendication identitaire gauloise. En revanche, nous ne le suivons pas lorsqu'il prétend « préciser [...] une identité culturelle » en étudiant « les pratiques culinaires et les manières de table » des sites qu'il a étudiés (Bats 2006 : 33) : d'abord, parce que l'identité n'est pas une étiquette, nous l'avons dit ; ensuite, parce que le constat d'une différence, notamment dans les répertoires céramiques, n'est en rien la garantie d'une volonté de se différencier, et donc d'affirmer autre chose ; enfin, parce nous ne pouvons qu'imaginer des « pratiques » et des « manières » qui sont à reconstruire à partir de vestiges archéologiques. Quant au domaine funéraire, avec ses ensembles clos que l'on aimerait décrypter comme des messages, il est loin d'être certain, sauf peut-être pour les funérailles de quelque être exceptionnel, que la volonté de dire qui le mort a été – quelque chose comme relevant de l'identitaire – l'emporte sur toute autre considération, comme par exemple la nécessité de se protéger des esprits malveillants, ou encore, de tenir compte des circonstances précises de la mort ou de l'état des survivants (Boissinot 2008).

La notion d'identité collective traduit le fait, par exemple, que l'on ne peut être grec à soi tout seul. On l'est à plusieurs et en interagissant, parfois en déléguant cette appartenance à un sous-groupe, à certaines occasions, si bien que l'on pourra dire que les Grecs ont fait la guerre aux Perses sans que tous les Grecs y aient effectivement participé. Ce n'est pas une propriété que l'on porterait en soi, comme le fait d'être mortel pour un humain, laquelle est distributive et ne nécessite aucune décision de la part du porteur. Pour décrire le cours de l'histoire nous avons besoin de recourir à de telles identités collectives car, contrairement à ce que pensent les partisans de l'individualisme méthodologique, la connaissance exacte du comportement de chacun des individus n'ajouterait rien de plus, si ce n'est de la confusion, à la compréhension des choses qui se sont passées. Les sociétés et les

cultures, même si elles ont une « traduction » matérielle, n'existent que parce que des hommes pensent qu'elles existent, et, en général, cela participe d'un certain amour propre, et surtout de représentations. En l'absence de telles expressions, il sera bien difficile de décrire le contact entre cultures requis par le concept anthropologique d'acculturation. Dans le cadre de la Protohistoire du Midi, nous pouvons dire dans certaines situations ce que « grec » a pu vouloir dire ; mais, pour le terme « non grec », qui n'est rien d'autre qu'une construction historiographique, coïncidant éventuellement avec le terme « celte » pour cette partie occidentale de l'Europe, le recours à une quelconque identité collective s'avère particulièrement périlleux.

En résumé, peut-on concevoir l'acculturation sans se référer à un moment ou à un autre à ces questions d'identité ? Sous l'aspect *identique*, nous avons besoin de savoir quels sont les critères qui nous permettent de dire que deux entités appartiennent à la même culture. On peut le faire abstraitement en recourant à la notion de faciès, à moins qu'on ne le sache par d'autres sources, textuelles par exemple. Il sera toutefois nécessaire de connaître ce qu'en pens(ai)ent les « porteurs » eux-mêmes, ce qui nous mènera insensiblement sur le terrain de l'*identitaire*, pour lequel l'archéologie seule s'avère quelque peu démunie.

Des objets réinterprétés

L'archéologie en revanche livre des artefacts à foison, et peut-être pouvons-nous saisir les phénomènes d'acculturation à travers eux ? En outre, ces objets sont souvent mis au jour dans des assemblages, ce qui autorise des mises en relation fonctionnelles et des comptages, qui peuvent être également appréhendés dans ce cadre – la tentation fut grande, un temps, de mesurer l'acculturation à partir du pourcentage de produits exogènes ayant atterri sur un site ! Mais il faut commencer par s'entendre sur nos engagements ontologiques vis-à-vis des artefacts, avant de se demander ce qu'il est possible de connaître à partir d'eux.

À l'inverse des substances naturelles définies à partir de leur composition, et des organismes, grâce à leur microstructure (ADN), il ne sert à rien de mettre un artefact en poudre ou en tranches, et de l'observer au microscope par exemple, pour déterminer ce qu'il est réellement, c'est-à-dire de répondre à la question « qu'est-ce que c'est ? ». L'artefact est ce qu'il est par la médiation des hommes qui lui attribuent une fonction, et généralement un nom, voilà pourquoi on dit que sa nature est nominale. La fonction s'élucide lorsqu'on est capable de dire pourquoi cet objet-là a été fabriqué et

utilisé à cette occasion précise, lui et pas un autre. La nature des artefacts est en effet déterminée par l'usage que nous en faisons, et doit s'envisager en couplant l'intentionnalité des fabricants et celle des utilisateurs. Ces objets doivent être crédités d'exister pour exister véritablement, sinon ils ne sont que des bouts de matières, généralement assemblés, que l'on peut traiter comme des substances naturelles (Lenclud 2007). Ils n'existent donc en tant qu'artefacts que relativement à des observateurs et des utilisateurs. Ces derniers venant à disparaître, comme cela est le cas en archéologie, il ne nous restera que la forme – qui comprend la constitution matérielle –, quelques indices concernant le fonctionnement – observable grâce à des stigmates et envisageable dans un champ des possibles –, mais très peu de certitudes concernant la fonction. Sans doute, pour en savoir plus long, sera-t-on tenté de tenir compte du contexte de la découverte, de la relation que cet artefact entretient avec d'autres, de voir si ce genre de lien se répète ailleurs, et surtout, de se livrer à des rapprochements avec des objets semblables, mais mieux connus. À partir de ces considérations, on pourra se livrer à quelques hypothèses sur la fonction de l'objet dans la culture en question, en considérant éventuellement celle-ci comme un « système » où chaque chose a sa place.

Grâce à des méthodes maintenant bien rodées, l'archéologie est désormais capable de retrouver les lieux de production de nombreux artefacts. À défaut, elle peut suspecter que l'objet qui a été trouvé ici ne peut y avoir été fabriqué, soit que sa matière s'y oppose, soit que sa forme n'y trouve pas de parallèles, alors que ceux-ci existent ailleurs, soit encore, que le lieu de sa découverte ne coïncide pas avec le centre de son aire de diffusion. Quelle que soit la raison de son acheminement, l'artefact qui n'a pas été conçu sur place, ni commandé, se voit utilisé différemment, avec un fonctionnement qui peut éventuellement être proche, mais, très certainement, avec une fonction autre. Cette altération de la fonction est un phénomène relativement fréquent et sans doute une des clés de l'innovation ; il n'y a donc pas lieu de s'en étonner. On peut cependant trouver que la rationalité se trouve ici quelque peu malmenée puisque l'objet qui avait été conçu pour un but précis et lié à la satisfaction de besoins dans un univers bien connu, avec un usage dont les conséquences avaient été tout aussi justement envisagées – selon une des définitions courantes de la rationalité –, se trouve désormais plongé dans un autre monde. On doit dès lors parler de *réinterprétation*, même si l'on ne peut a priori exclure une réception passive. Celle-ci ne l'est manifestement plus lorsque l'artefact, que l'on peut toutefois toujours reconnaître par sa structure globale, se voit transformé dans sa forme et son fonctionnement – en laissant de côté la fonction,

toujours problématique avec l'archéologie. M. Bats cite l'exemple très éclairant de certaines productions du bas Rhône au V^e s. av. n.-è. – qui avaient été nommées « pseudo-ioniennes » à une époque où toutes les nuances du concept d'acculturation n'étaient pas encore maîtrisées –, qu'il présente comme des « créations métisses », dans la mesure où elles mêlent des éléments reconnus comme grecs, et d'autres trouvant des références localement, qualifiées d'« indigènes » – un point de vue qui est le nôtre (*etic*), mais qui n'était certainement pas celui des protohistoriques (*emic*), qui devaient concevoir ces choses-là d'un bloc, si l'on reprend ici les critiques d'H. Corbin à propos du syncrétisme. Un cratère à pâte claire provenant d'un site gardois, décoré à la peinture d'une ligne ondulée et de cavaliers stylisés (Bats 2007 : fig. 90, 1), illustre parfaitement ce moment de création et de réinterprétation, un exemplaire pour lequel il faudrait beaucoup de mauvaise foi et d'« ethnocentrisme » pour le considérer comme une pâle copie d'un modèle grec. Et, à celui-là, de nombreux vases peuvent être associés, pour démontrer que ce phénomène n'est pas exceptionnel, même s'il demeure pour l'instant cantonné à une toute petite partie de l'activité productive – qu'en est-il de l'habitat et des activités rituelles par exemple dans le même secteur ? On peut suivre l'auteur lorsqu'il reconnaît là l'indice d'un phénomène d'acculturation, avec une rencontre effective, sans doute régulière, et l'adoption de certaines pratiques liées à la consommation du vin – le cratère sert au mélange de l'eau et du vin dans le cadre du banquet grec – dans la logique propre de ces sociétés ; mais, plus difficilement, lorsqu'il suppose « une création en forme de revendication d'identité » (*Ibid.* : 198). Ce n'est pas parce qu'elles sont en outre absentes à Marseille même – d'où les cratères grecs ont été (indirectement) diffusés –, qu'il faille voir là un antagonisme, ou encore une volonté de se démarquer. Exister, en produisant sans reproduire (servilement) le modèle, n'est pas forcément la marque d'une revendication, la plupart de nos activités s'inscrivant dans des routines et des bricolages. À l'inverse, la Chine qui, de nos jours, imite beaucoup dans le domaine de l'artefact, garde son quant-à-soi, et personne n'en doute.

En conclusion, nous sommes convaincus, tout autant que M. Bats – dont les travaux à ce sujet sont particulièrement explicites –, qu'une bonne connaissance des concepts anthropologiques est une exigence à laquelle aucun archéologue ne devrait se dérober, ce qui est loin d'être le cas général dans le cadre de nos formations universitaires continentales. Il nous paraît utile d'en maîtriser également toutes les nuances, et ne pas se contenter de définitions « brutes », pour mieux être avertis que leur application à l'archéologie... posera

toujours des problèmes, si bien que l'on peut être certain que cette « discipline » n'apportera rien de plus aux conceptualisations passées. En d'autres termes, ne comptons pas sur l'archéologie (seule) pour mieux comprendre ce qu'est l'*acculturation*. Au mieux, essayons de ne pas poser de mauvaises questions avec des outils inadaptés, ce qui constituera un gain cognitif non négligeable, comme l'est, par exemple, le détachement avec lequel il faut désormais considérer le terme d'*imitation* généralement employé dans ce genre de débats. Ce qui ne veut pas dire que rien n'est à connaître dans ce registre culturel. Au contraire, en affirmant une position *présentiste*, plutôt que d'être la voix autorisée disant ce qui s'est passé, sommes-nous invités à un dialogue fructueux dans le cadre de débats actuels sur les rencontres culturelles, où tout un champ de possibles pourra être décliné et, en retour, à porter un regard nouveau sur les objets du passé. Avec M. Bats, nous sommes assurés de pouvoir encore en discuter avec profit...

Bibliographie

- Amselle, M'Bokolo 1985** : AMSELLE (J.-L.) ET M'BOKOLO (E.) – *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.
- Baré 1991** : BARÉ (J.-F.) – Acculturation. In : Bonte (P.) et Izard (M.) (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 1-3.
- Bastide 1955** : BASTIDE (R.) – Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien, *XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, Sao Paulo, Anhembi, 1955, 1, p. 493-503.
- Bastide 1978** : BASTIDE (R.) – Acculturation, *Encyclopaedia Universalis*, 1, 1978, p. 103.
- Bats 2004** : M. BATS, GREC ET GALLO-GREC : les graffites sur céramique aux sources de l'écriture en Gaule méridionale (II^e-I^{er} s. av. J.-C.), *Gallia*, 2004, p. 7-20
- Bats 2006** : BATS (M.) – L'acculturation et autres modèles de contacts en archéologie protohistorique européenne. In : Szabo (M.) (dir.), *Celtes et Gaulois, l'Archéologie face à l'Histoire, 3 : les Civilisés et les Barbares (du V^e au II^e siècle avant J.-C.)*, Glux-en-Glenne, Bibracte 12/3, 2006, p. 29-41.
- Bats 2007** : BATS (M.) – Entre Grecs et Celtes en Gaule méridionale : de la culture matérielle à l'identité ethnique, *Pallas*, 73, 2007, p. 191-198.
- Boissinot 1998** : BOISSINOT (P.) – Que faire de l'identité avec les seules méthodes de l'archéologie ? In : D'Anna (A.) & Binder (D.) (éd.), *Productions et identités culturelles*, Antibes, APDCA, 1998, p. 17-25.
- Boissinot 2005** : BOISSINOT (P.) – Sur la plage emmêlés : Celtes, Ligures, Grecs et Ibères dans la confrontation des textes et de l'archéologie. In : Boissinot (P.) & Rouillard (P.) (dir.), *Lire les territoires des sociétés anciennes*, Madrid, *Mélanges de la Casa de Velazquez*, Nouvelle série, 35, 2, 2005, p. 13-43.
- Boissinot 2008** : BOISSINOT (P.) – Genres et identités au risque de l'archéologie. Le cas de la Protohistoire, *Pallas*, 76, 2008, p. 137-149.
- Boissinot 2011a** : BOISSINOT (P.) – L'ethnicité en mode régressif, de l'âge du Fer à l'âge du Bronze. Quelques problèmes épistémologiques. In : Garcia (D.) (dir.), *L'âge du Bronze en Méditerranée. Recherches récentes*, Paris, Errance, 2011, p. 171-192.
- Boissinot 2011b** : BOISSINOT (P.) – Comment sommes-nous déficients ? Une manière d'envisager la spécificité de l'archéologie. In : Boissinot (P.) (dir.), *L'archéologie comme discipline ?*, Le Seuil, 2011, p. 265-308.

Boissinot 2013 : BOISSINOT (P.) – De quelle identité parlons-nous entre historiens et archéologues ? In : Plana (R.) et Ménard (H.) dir., *Contacts de cultures, constructions identitaires et stéréotypes dans l'espace méditerranéen antique*, Montpellier, PUM/MSH Montpellier, 2013, p. 15-21.

De Certeau 1980 : DE CERTEAU (M.) – *L'Invention du quotidien, 1. : Arts de faire*, Paris, UGE, 1980.

Demoule 1999 : DEMOULE (J.-P.) – Ethnicity, Culture, Identity : French Archaeologists and Historians, *Antiquity*, 73, 1999, p. 190-198.

Descombes 2013 : DESCOMBES (V.) – *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

Ferret 1996 : FERRET (S.) – *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Minuit, 1996.

Herskovits 1952 : HERSKOVITS (M. J.) – *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952.

Lenclud 2007 : LENCLUD (G.) – Être un artefact. In : Debary (O.), Turgeon (L.) (éds.), *Objets & Mémoires*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme/Presses de l'Université Laval, 2007, p. 59-90.

Livet, Nef 2009 : LIVET (P.), NEF (F.) – *Les êtres sociaux : processus et virtualité*, Paris, Hermann, 2009.

Olivier 2003 : OLIVIER (L.) – « Peuples », « cultures » et manifestations archéologiques de l'âge du Fer : G. Kossinna, G. Childe et nous. In : Ploin (S.) et Jud (P.) (éd.), *Habitats, mobiliers et groupes régionaux de l'âge du Fer*, 2003, p. 231-239 (supplément 20 à la RAE).

Redfield, Linton, Herskovits 1936 : REDFIELD (R.), LINTON (R.), HERSKOVITS (M. J.) – Memorandum on the study of acculturation, *American Anthropologist*, 38, 1936, p. 149-152.

Veyne 1983 : VEYNE (P.) – *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, 1983.