

CONTRE ANTHONY D. SMITH: UNE RELECTURE CRITIQUE DES THÉORIES ETHNO-SYMBOLISTES SUR L'ANCIENNETÉ DES NATIONS

VLADIMIR CREȚULESCU

Université de Bucarest, vladimir.cretulescu@unibuc.ro

Abstract

According to the theorists of ethnosymbolism, nations are very ancient communities of symbols, values, myths and shared memories. However, in light of the distinction operated by Rogers Brubaker between *the practice* and *the analysis* of nations, ethnosymbolism seems to have borrowed its premises from national ideology, thus compromising *ab initio* its epistemic objectives. Furthermore, its theorists have arrived at conclusions which are altogether too ambitious, given the theoretical tools, methodologies and, above all, the poor historical record available.

Keywords : ethnosymbolism, ethnicity, mythomoteur, the practice and analysis of the nation.

L'ethno-symbolisme : origines et postulats centraux

Anthony D. Smith (1939 - 2016) a été professeur émérite à la *London School of Economics*. Il fut l'ancien disciple d'Ernest Gellner, l'un des plus importants théoriciens du courant théorique moderniste sur les nations et le nationalisme. Les penseurs modernistes considèrent que les nations sont les produits des transformations mentales, culturelles, socio-politiques et économiques apportées par la modernité ; autrement dit, à leur avis les nations seraient chronologiquement et qualitativement modernes, leurs origines ne remontant pas au-delà de la seconde moitié du XVIII^e siècle¹.

¹ Anthony D. Smith, *Nationalism*, Cambridge UK, Malden MA, Polity Press, 2010 [2001], pp. 50-51.

Au cours de sa carrière, Anthony D. Smith s'est écarté de cette école de pensée, dont son maître, E. Gellner, était l'un des chefs de file. En revanche, Smith a postulé l'existence d'une autre manière de considérer les origines et le développement des nations. Cette école de pensée alternative, se proposant de concurrencer les théories modernistes, fut appelée par Smith *ethno-symbolisme*. En fait, le syntagme « ethno-symbolisme » a été lancé par A. D. Smith dans les années 1990, pour désigner son propre approche du phénomène national, aussi bien que celui de ses collègues, John Armstrong et John Hutchinson². C'est le livre d'Armstrong, *Nations before Nationalism* (1982), qui a inspiré Smith à infléchir sa perspective théorique – plutôt moderniste au début³ – en faveur d'une approche centrée sur la culture, à savoir, d'une approche ethno-symbolique⁴.

Le paradigme ethno-symboliste revalorise la préoccupation du primordialiste⁵ Clifford Geertz pour la culture⁶, en la combinant avec la perspective pérennialiste⁷ qui envisage la nation comme se développant

² Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, Basingstoke, Pallgrave Macmillan, 2006, pp. 173-174.

³ Voir Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 2nd édition, London, Duckworth, 1983 [1971] ; *Idem*, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, Martin Robertson, 1979.

⁴ Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, p. 178.

⁵ Le primordialisme est un paradigme théorique dont les penseurs perçoivent les nations comme étant des réalités *primordiales*, à savoir apparues au début même de la temporalité, et se trouvant, de ce fait, à l'origine d'une pluralité de phénomènes et développements ultérieures ; voir Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 55 ; aussi, Pierre N. Van den Berghe, *Man in Society: A Biosocial View*, New York, Elsevier, 1975 ; *Idem*, *Race and ethnicity: a sociobiological perspective*, "Ethnic and Racial Studies", I/4 (1978), pp. 401-411 ; *Idem*, *Does race matter?*, "Nations and Nationalism", I/3 (1995), pp. 357-368 ; Clifford Geertz, *The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in New states*, dans *Old Societies and New States*, Clifford Geertz (dir.), London, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 128-130 ; *Idem*, *The Interpretation of Cultures*, London, Fontana, 1973.

⁶ Jonathan Hearn, *op. cit.*, p. 173.

⁷ Le paradigme pérennialiste s'attache à (re)lire le passé historique plus ou moins lointain à la lumière d'une conviction fondamentale : celle que l'existence de toutes (ou au moins de quelques) nations remonte à des époques assez reculées. A la différence du primordialisme, le pérennialisme ne s'appuie point forcément sur une croyance dans la naturalité quasi-biologique des nations. A. D. Smith partage les théories pérennialistes en deux catégories : celles relevant d'un *pérennialisme continu*, et celles témoignant d'une variante *récurrente* de pérennialisme ; voir Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 54-55 ; aussi,

sur la longue durée. Néanmoins, à la différence de Geertz les ethno-symbolistes se dispensent de l'an historicisme sous-tendant toute appréhension de la culture comme réalité primordiale avec des origines insondables ; en même temps, à la différence des pérennialistes, ils évitent de fonder leurs explications sur des logiques de simple causalité historique. Car ils estiment que parmi les phénomènes politico-sociaux, seule la lente transformation des traditions, mythes et symboles culturels serait à la fois assez durable, et assez flexible du point de vue sémantique, pour rendre compte du développement protéique et multiséculaire des nations⁸.

En effet, les ethno-symbolistes perçoivent les nations comme étant, avant tout, des communautés de symboles, valeurs, mythes et souvenirs partagées. Ces communautés évolueraient sur la longue durée, moyennant un processus d'interaction réciproque entre les élites et le peuple, et dans le contexte d'un réseau d'interactions complexes avec des formes communautaires antérieures – notamment, ethniques. En outre, ce processus se trouverait à l'origine de sentiments d'attachement émotionnel collectif à la nation, à la fois puissants et durables – des sentiments que les ethno-symbolistes tâchent de justifier et d'expliquer⁹.

Vers une critique de l'ethno-symbolisme : le critère de validité de Rogers Brubaker

Selon le politologue Rogers Brubaker, « *'Nation' est une catégorie de la pratique, non pas (dans un premier instant) une catégorie de l'analyse. »¹⁰*

Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London, Methuen, 1977 ; Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; John Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

⁸ Anthony D. Smith, *History and National Destiny: Responses and Clarifications*, in "Nations and Nationalism", X/1 (2004), pp. 195-209, voir p. 196.

⁹ Voir Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 61-62.

¹⁰ Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 7 (notre traduction de l'original anglais ; nos soulèvements).

Cette assertion de Brubaker à deux propos. Premièrement, elle postule que tout chercheur pertinent des nationalismes est censé traiter le concept de 'Nation' comme étant une *catégorie de la pratique* des nationalismes ; car « *Pour comprendre le nationalisme, on doit comprendre les emplois pratiques de la catégorie 'nation', les façons dont elle peut arriver à structurer la perception, à informer la pensée et l'expérience, à organiser le discours et l'action politique.* »¹¹

Deuxièmement, l'axiome de Brubaker recèle une plaidoirie contre « *le traitement substantialiste des nations en tant qu'entités réelles* »¹².

En effet, dans la pratique des discours nationalistes, la catégorie 'nation' accomplit une fonction particulière : les nations y sont mobilisées et configurées de sorte à donner l'apparence de l'ancienneté, de la durabilité, de la substance – leur rôle étant d'éliciter, par ce billet, l'adhésion affective des gens. Néanmoins, Brubaker défend au chercheur de succomber à cette supercherie essentialiste. Selon lui, ce faire serait confondre l'apparence avec l'essence. Prendre « *une conception inhérente dans la pratique du nationalisme et dans les mécanismes de l'État moderne, voire du système étatique – à savoir la conception réaliste, réifiante, des nations en tant que communautés réelles* », et faire « *cette conception centrale à la théorie du nationalisme.* »¹³

Pour dire les choses *in nuce*, Brubaker cautionne que l'*a priori* de la nation réelle, dure, substantielle, appartenant à la *pratique* des idéologies nationales, ne doit surtout pas être employé comme catégorie de l'*analyse* des nationalismes.

En nous appuyant sur ce propos de Brubaker, nous proposons d'évaluer les théories ethno-symbolistes de la nation selon leur capacité de distinguer entre la *pratique de la nation* (qui suppose une réification *sui generis* de la communauté nationale, à travers une « mise-en-scène » idéologique), et la *théorie de la nation* (qui est censée déconstruire cette réification idéologique, afin d'y surprendre les mécanismes cachés, agissant dans les coulisses du « spectacle » national).

¹¹ *Ibidem*, p. 7 (notre traduction de l'originel anglais; nos soulignements).

¹² *Ibidem*, p. 15 (notre traduction de l'originel anglais; nos soulignements).

¹³ *Ibidem*.

Du fait que la qualité de notre regard théorique repose si lourdement sur le clivage brubakerien entre *théories* et *pratiques* de la nation, nous sommes censés répondre aux critiques suscitées par cette distinction épistémologique. Nous retenons en particulier deux critiques, formulées, en effet, par Anthony D. Smith lui-même.

Premièrement, selon Smith, étant donné que « *le nationalisme met en exergue les sentiments populaires évoqués par l'idée de nation* », il en découlerait que « *dans ce discours idéologique, la nation est une communauté sentie et vécue, une catégorie de comportement autant que d'imagination, [...] une qui requiert de ses membres certains types d'action* »¹⁴. En occurrence, des types d'action tant que l'entreprise de recherches d'histoire ethnique, de philologie et d'archéologie, aboutissant avec la mise à jour et l'élaboration de lieux de mémoire nationaux ; ou bien la réitération cyclique de rites et festivités nationales ; ou la glorification des héros et martyres de la nation ; etc. Smith estime que ces activités, de pair avec les affectes associées, constituent la substance même de la nation. Car « *sa 'substance', sa 'persistance', tout comme dans le cas d'autres types de communauté, réside dans la répétition de ses conséquences* »¹⁵.

Autrement dit, si Brubaker affirme que la nation, étant une pratique idéologique, manque de substance objective, Smith, par contre, voit dans la nation une communauté palpable et durable, dont la substance serait à trouver dans les conséquences mêmes de sa pratique idéologique. Allant de suite que « *l'analyste doit tenir compte de cette réalité sentie moyennant une conception distincte de la nation, sans tenter de la réifier* »¹⁶.

Tout d'abord, une observation s'impose : la réalité émotionnelle, sentie, de la nation, est une entité plutôt subjective, réductible aux vécus des individus ; en tant que telle, elle est, ultimement, inaccessible au chercheur. Si on peut saisir quelque chose de cette subjectivité, on peut le faire seulement en partie ; notamment en étudiant les conséquences *directes* de la pratique idéologique de la nation – à savoir, les manifestations objectives du culte national (rites commémoratifs, culte des héros de la patrie, lieux de mémoire, etc.).

¹⁴ Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 11 (notre traduction de l'originel anglais).

¹⁵ *Ibidem*, p. 11 (notre traduction de l'originel anglais).

¹⁶ *Ibidem*, p. 11 (notre traduction de l'originel anglais ; notre soulignement).

Or l'appréhension de ces produits idéologiques ne requiert point une conception de la nation différente de celle élaborée par Brubaker. En fait, Brubaker mobilise une théorisation fort nuancée de la nation, comprenant trois volets. A savoir : (1) la nation en tant que catégorie de la pratique (idéologique) ; (2) la nation en tant que forme culturelle et politique institutionnalisée (ce que l'auteur appelle *nationhood*) ; et finalement, (3) la nation en tant qu'événement contingent ou occurrence (*nationness*, selon la terminologie brubakerienne)¹⁷. Le saisis de la nation comme forme institutionnalisée (2) recouvre toutes les manifestations du culte national : tout rite, geste ou monument qui « agit » le ressort de l'émotion nationale existe, en fait, en tant que forme solennelle, encadrée et travaillée par les institutions de l'État national. Quant à l'appréhension de la nation comme événement contingent (3), elle prend en compte les inflammations brusques, violentes et imprévues du sentiment national, menant à l'intensification rapide de conflits ethniques régionaux¹⁸.

En effet, la perspective de Brubaker est parfaitement capable de rendre compte des formes institutionnalisées qui engendrent¹⁹ et catalysent l'émotion nationale (2), aussi bien que des possibles conséquences produites par l'éruption violente et inopinée de ladite émotion (3). Ce n'est pas nécessaire d'aller à la recherche d'une « *conception distincte de la nation* » pour pouvoir expliquer des telles manifestations.

¹⁷ Sur la triade nation, *nationhood* et *nationness*, voir Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, pp. 13-22.

¹⁸ Sur les intuitions théoriques de Brubaker concernant les manifestations de la nation en tant qu'événement contingent, voir en particulier Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, pp. 18-21 ; pour l'instrumentalisation de la nation tant qu'événement contingent dans une étude de cas concret voir *Ibidem*, pp. 69-76.

¹⁹ Selon Brubaker, c'est la pratique (idéologique) de la nation qui construit l'émotion nationale ; car c'est la pratique de la nation qui arrive « à structurer la perception, à informer la pensée et l'expérience, à organiser le discours et l'action politique » (Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, p. 7) ; c'est moyennant cette pratique - notamment à travers ses conséquences institutionnalisées (éducation et histoire nationales, culte national) – qu'on accomplit la réification de la nation, « ce processus par lequel la fiction politique de la nation se trouve brièvement mais puissamment réalisée en pratique » ; (*Ibidem*, p. 16) ; Nous insistons sur cette idée : selon Brubaker, ce sont les expressions du culte national, conséquences de la pratique de la nation, qui produisent l'émotion nationale – non pas vice-versa.

En essence, c'est le reniement brubakerien de l'existence objective de la nation qui vexe Smith. C'est en combattant ce reniement qu'il mène sa plaidoirie pour la 'substance' et 'persistance' de la communauté nationale. Cependant, Brubaker lui-même nuance son assertion initiale sur le manque de substance des nations, en précisant son choix de les envisager non pas en tant qu'objets durs, concrets et immuables, mais plutôt en guise de phénomènes protéiques. Ainsi, Brubaker maintient qu'« *argumenter contre la manière réaliste et substantialiste de penser sur les nations n'est aucunement pas disputer la réalité de la nationalité (nationhood). C'est plutôt ré-conceptualiser cette réalité. [...] C'est se concentrer sur la nationité (nationness) comme variable conceptuelle [...], non pas sur les nations en tant que communautés réelles. C'est traiter la nation non pas en tant que substance mais comme forme institutionnalisée ; non pas comme entité, mais comme événement contingent.* »²⁰

La seconde critique lancée par Smith contre la dichotomie brubakerienne opposant *théorie* et *pratique* touche sur la question de l'ancienneté relative des nations. « *Si le concept de nation a précédé l'idéologie du nationalisme* », affirme Smith, « *alors on ne peut plus le caractériser simplement comme une catégorie de pratique nationaliste* »²¹. Or étant donné qu'en Occident prémoderne, bien avant le XVIII^e siècle, quelques nations « vivent » déjà dans le mental collectif, l'idée de nation s'avouerait vraisemblablement antérieure à l'idéologie nationaliste, ainsi qu'à ses pratiques.

Pour défendre contre cette critique, nous sommes censés invoquer la distinction opérée par Hugh Seton-Watson entre les nations anciennes à trouver notamment en Europe occidentale, et les nations nouvelles, voire construites, apparues en Europe de l'Est et en Asie²². Si les premières

²⁰ Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, p. 16 (notre traduction de l'originel anglais).

²¹ Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 11 (notre traduction de l'originel anglais).

²² Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Chapitre 1 ; plus récemment, la distinction de Seton-Watson se trouve indirectement validée par le néo-pérennaliste Adrian Hastings, qui construit son argumentation pour l'ancienneté des nations partant exclusivement d'exemples Ouest-Européens ; voir Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*.

sont possiblement – même probablement – antérieures au nationalisme, les dernières se constituent sans doute en « créatures » de l'idéologie nationale des XIX^e et début-de-XX^e siècles. De plus, même pour les sept nations que Seton-Watson estime comme antérieures au nationalisme moderne, il y a encore de problèmes à résoudre : premièrement, il faudrait démontrer que, pour reprendre les mots d'A. D. Smith, « *le concept de nation a précédé l'idéologie du nationalisme* » dans sa forme moderne – à savoir, il faudrait prouver que le mot « nation » avait, pour ses utilisateurs prémodernes, un contenu conceptuel au moins très similaire, sinon identique, au concept moderne de « nation ». Or les sources historiques disponibles ne donnent, généralement, à voir que la perspective idéologique des élites. Sur une telle base documentaire, il est, parfois, possible de postuler l'existence prémoderne de nations aristocratiques, qui réunissent les membres de la noblesse autour d'un monarque. Mais de telles « nations » médiévales semblent ultimement fondées sur des solidarités de classe sociale, non pas sur des critères ethno-nationaux²³.

D'ailleurs, même si on pourrait prouver l'existence prémoderne de quelques idées nationales *au sens moderne du mot*, il faudrait encore prouver que les nations prémodernes en question étaient déjà en cours de *massification*, sinon déjà massifiées. En d'autres mots, il faudrait pouvoir démontrer qu'une partie importante des Français médiévaux se sentaient et se pensaient comme étant des Français²⁴, que les Polonais prémodernes se sentaient Polonais, etc., au-delà de toute division sociale entre paysans et nobles, et de toute solidarité transnationale de classe, comme par exemple celle reliant, au Moyen Age, les membres de la

²³ Sur l'écart irréductible entre les nations médiévales et celles modernes, voir l'article de Louis Pinto, *Une fiction politique : la nation*, "Actes de la recherche en sciences sociales", 64 (1986), pp. 48-57 ; Pinto discute notamment l'analyse faite sur ce sujet par l'historien hongrois Jenö Szücs. Pinto conclue que, malgré les efforts déployés par Szücs pour réconcilier la nation moderne avec ses supposées itérations médiévales, en fin de compte « *le doute finit par resurgir sur la question de savoir si, appliquée au Moyen Age puis à l'époque des grandes monarchies absolutistes, la catégorie de la nation possède de validité rigoureuse* ».

²⁴ En fait, on sait bien que ce n'était pas le cas : au moins pour la France, la massification de l'identité nationale n'est aboutie que très tard, pendant le dernier quart du XIX^e et au début du XX^e siècle; sur ce sujet voir l'ouvrage classique d'Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen : the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976.

noblesse européenne. Or une démonstration de ce genre est difficile, sinon impossible à mener, surtout à l'appui des piètres sources écrites disponibles : le petit-peuple des royaumes prémodernes est pour la plupart illettré, et les écrits des élites semblent plutôt infirmer l'hypothèse des nations prémodernes que la confirmer.

A la lumière de ces observations, le critère de validité avancé par Rogers Brubaker – celui qui distingue, en fin de compte, entre *la pratique socio-idéologique du nationalisme* et *l'analyse des phénomènes nationaux*, en autorisant les théories qui font cette distinction et en rejetant celles qui ne l'opèrent pas – semble tenir bon face aux critiques. Nous nous permettons donc d'emprunter la distinction brubakerienne dans notre propre analyse.

L'ethno-symbolisme : un regard critique

Nous allons commencer notre analyse des théories ethno-symbolistes avec un regard sur la pensée théorique de John Armstrong – l'auteur ayant infléchi de manière décisive la réflexion d'A. D. Smith, père-fondateur de l'ethno-symbolisme.

Anthony Smith octroie à l'approche d'Armstrong la désignation d'*ethno-symbolisme phénoménologique* (1), en raison du fait que cet auteur appréhende les identités nationales en tant que des « *noyaux mouvants de perceptions, sentiments et attitudes* »²⁵. En fait, la pensée théorique d'Armstrong se nourrit des théories de l'anthropologue norvégien Fredrik Barth²⁶. Selon Barth, les groupes ethniques s'auto-définissent par opposition avec d'autres groupes voisins ; les perceptions et attitudes du groupe envers les « autres » mènent à l'établissement de frontières symboliques, définissant les critères d'inclusion dans, voire d'exclusion

²⁵ *Ibidem*, p. 63 (notre traduction de l'anglais).

²⁶ Voir Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown & Co., 1969 ; pour une édition critique française du livre séminal de Barth, voir Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de Fredrik Barth, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart (trads.), Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

du groupe²⁷. Armstrong est intéressé par la perspective barthienne sur l'ethnicité, du fait qu'elle met l'accent sur les frontières attitudinales des groupes, sans attribuer auxdits groupes des caractères, voire des essences fixes. En tant que tel, le regard barthien autorise que le contenu culturel (et même biologique !) des communautés change au fil du temps : même en changeant leurs contenu, celles-ci ne perdraient pas leur cohésion, à condition que leurs mécanismes de démarcation symbolique demeurent intacts²⁸. En outre, la perspective de Barth relativise l'importance comportée par la langue et le territoire, en tant que marqueurs identitaires – les deux ne sont plus conçus comme des coordonnées essentielles de toute ethnicité. De ce fait, on peut envisager des ethnies déterritorialisées, aussi bien que des ethnicités qui ne se définiraient point principalement comme des communautés de langue²⁹.

En fait, Armstrong adopte le système barthien en raison de sa grande flexibilité : en définissant les communautés ethniques en termes de frontières symboliques érigées dans un processus d'interaction dynamique avec « l'autre », notre auteur espère pouvoir rendre compte du polymorphisme éprouvé par les ethnicités, à travers les multiples changements d'organisation et de contenu qu'ils auraient souffert au fil des siècles. Cela dit, Armstrong s'aperçoit que définir les ethnies strictement en termes d'exclusion/inclusion symbolique relève également d'un grand problème – en absence d'un contenu stable supposé leur être spécifique, il est impossible de distinguer les communautés ethniques d'autres types d'identification collective itérées au fil de l'histoire. De ce fait Armstrong estime être obligé d'analyser l'ethnicité dans ses interactions dynamiques avec les autres formes d'appartenance collective – en occurrence, avec l'appartenance religieuse, et avec celle de classe sociale³⁰.

De tels scrupules de rigueur analytique ne sont point inutiles, car Armstrong déploie sa recherche sur un horizon spatio-temporel gigantesque, et à travers plusieurs échelles d'analyse. Il tente d'abord de démontrer

²⁷ Voir Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Fredrik Barth, *op. cit.*, p. 11.

²⁸ John Armstrong, *Nations before Nationalism*, p. 4-5.

²⁹ *Ibidem*, p. 5.

³⁰ *Ibidem*, p. 6.

que les systèmes mytho-symboliques distincts mobilisés par la civilisation chrétienne d'une part, et par celle musulmane de l'autre, seraient le résultat de conditions de vie distinctes – sédentaires en Europe, nomades au Moyen-Orient – sous-tendant la naissance des deux religions³¹. Ensuite, il porte son regard sur le rôle des villes (en Antiquité, au Moyen-Age, à l'époque moderne) dans l'essor des diverses types de conscience civique³². Il poursuit son analyse en se penchant sur le rôle des empires antiques dans la naissance du mythe de la monarchie divine, puis sur le rôle centralisateur des bureaucraties impériales médiévales et modernes³³. La religion est remise en question, prenant en compte ses rapports avec l'autorité impériale, en Europe de l'Est (Byzance et époque post-byzantine), voire en Europe occidentale³⁴. Eglise, empire, administration, sont vues comme agissant sur les identités ethniques, notamment à travers les *mythomoteurs* – selon Armstrong, des agrégats mytho-symboliques employés pour légitimer les hiérarchies politiques et administratives des États³⁵. Finalement, Armstrong entame une discussion sur la langue, voire sur son rôle – vu comme relativement secondaire – dans le développement des ethnies³⁶.

Du fait qu'il vise à mettre en exergue tous les mythes et symboles majeurs supposés à avoir exercé une influence sur les identités ethniques d'Europe et du monde arabe, Armstrong déploie la plupart de son analyse sur des réalités collatérales aux ethnicités (tels que les sociétés urbaines), ou bien sur des réalités supra-ethniques ; en fait, Armstrong met en avant le concept même de *supraethnicité*, en le définissant comme une identité collective déterminée par l'appartenance religieuse à la Chrétienté ou à l'Islam³⁷.

Si Armstrong manque de tracer une distinction claire entre les notions d'« ethnie » et de « nation », Anthony D. Smith, par contre, s'efforce de théoriser la distinction entre les deux – et encore, de manière

³¹ *Ibidem*, chap. 2 et 3, pp. 14-92.

³² *Ibidem*, chap. 4, pp. 93-128.

³³ *Ibidem*, chap. 5 et 6, pp. 129-200.

³⁴ *Ibidem*, chap. 7, pp. 201-240.

³⁵ Voir *Ibidem*, p. 8-9.

³⁶ *Ibidem*, chap. 8, pp. 241-282.

³⁷ *Ibidem*, p. 285.

fortement nuancée. En fait l'insistance sur cette césure conceptuelle constitue, pour Smith, le critère principal qui sépare *l'ethno-symbolisme historique* (2) pratiqué par John Hutchinson et par soi-même, de *l'ethno-symbolisme phénoménologique* (1) mobilisé par Armstrong.

A vrai dire, Smith fait de la dichotomie « ethnies-nation » le point d'inflexion essentiel articulant l'ensemble de son regard théorique. Tout en admettant que la plupart des nations soient modernes, Smith maintient que certaines ethnies prémodernes seraient bien plus proches du type national qu'autres³⁸, et qu'en effet, les nations devraient être conçues comme se développant à partir de formations ethniques préexistantes³⁹ (que Smith appelle *ethnies*, en empruntant, effectivement, le terme français⁴⁰). C'est un regard qui *enracine* carrément les réalités modernes des nations dans des passés ethniques se déployant sur la longue durée. Afin d'explicitier la nature des rapports étroits liant, à son avis, l'ethnie et la nation, Smith octroie aux deux concepts des définitions idéal-typiques pourvues d'un grand degré de recoupement. Ainsi, selon lui l'ethnie serait « *une communauté humaine nommée rattachée à une patrie, possédant des mythes de parenté communs, des souvenirs partagés, un ou plusieurs éléments de culture partagée, et un degré de solidarité, au moins parmi les élites.* »⁴¹ Par comparaison, la nation devrait être perçue tant qu'« *une communauté humaine nommée habitant une patrie qu'elle perçoit comme la sienne, et ayant des mythes communs et une histoire partagée, une culture publique distincte, et des lois et coutumes communes pour tous ses membres.* »⁴² Donc pour résumer, les éléments distinguant la nation par rapport à l'ethnie seraient, selon Smith : une histoire officialisée, la résidence dans un territoire conçu comme national, une culture publique nettement caractérisée et un système juridique uniformisé.

Pour rendre compte du processus par lequel l'ethnie gagne ces traits supplémentaires – ceux lui permettant de se métamorphoser en

³⁸ A. D. Smith, *The problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern*, in "Ethnic and Racial Studies", XVII/3 (1994), pp. 375-399.

³⁹ A. D. Smith, *The Origins of Nations*, "Ethnic and Racial Studies", XII/3 (1989), pp. 340-367 ; voir aussi *Idem*, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

⁴⁰ Anthony D. Smith, *Nationalism*, p. 13.

⁴¹ *Ibidem*, p. 13 (notre traduction de l'anglais).

⁴² *Ibidem*, p.13.

nation – Smith emprunte d'Armstrong le concept de *mythomoteur*. Cependant, si Armstrong envisage le *mythomoteur* strictement en tant qu'instance légitimatrice des hiérarchies politiques instituées au niveau des États, Smith, par contre, étend l'application du concept pour recouvrir les agrégats mytho-symboliques mobilisées dans l'auto-identification de **tous** groupes ethniques⁴³. De plus, Smith partage les *mythomoteurs* en deux catégories : les *mythomoteurs dynastiques*, attachés à « l'office du monarque et par extension à la maison régnante et [à la] dynastie »⁴⁴, et qu'on pourrait identifier aussi bien dans les empires antiques que dans les royaumes médiévaux européens ; et les *mythomoteurs communaux*, qui « sont nourris par d'autres couches [sociales] et se concentrent sur une image de la communauté entière plutôt que sur une lignée privilégiée ou [sur] une institution d'État »⁴⁵. Smith sous-divise les *mythomoteurs communaux* en deux catégories : une de nature plutôt politique – exemplifiée par les cités-États Hellènes du V^e siècle B.C. –, l'autre principalement religieuse, car structurée autour d'une relation spéciale entre un peuple et son dieu – voir le cas des Hébreux et celui des Arméniens⁴⁶.

Les deux grandes catégories de *mythomoteur* – dynastique et communal – semblent correspondre aux deux types distincts d'ethnie que Smith postule⁴⁷. Ainsi, les *mythomoteurs dynastiques* seraient mobilisés par des *ethnies horizontales* – à savoir, structurées autour de puissantes élites aristocratiques et cléricales, séparées du reste de la pyramide sociale par des clivages socio-économiques prononcées, mais munies d'un esprit de corps les rapprochant d'autres ethnies horizontales avoisinantes. Les *mythomoteurs communaux*, d'autre part, se trouveraient invoqués par des *ethnies verticales* – à savoir munies de forts liens culturels reliant les diverses couches sociales autour d'un noyau d'héritages et traditions communes, ce qui entraînerait une très forte cohésion ethnique, marquée par des frontières symboliques difficiles à franchir pour tout allogène⁴⁸.

⁴³ Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, p. 180.

⁴⁴ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 58 (notre traduction de l'anglais).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 61 (notre traduction de l'anglais).

⁴⁶ Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, p. 173.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁴⁸ Sur les ethnies verticales et celles horizontales, voir Anthony D. Smith, *National Identity*, London, Penguin, 1991, p. 53.

Dans la pensée de Smith, les mythomoteurs sont étroitement associés à l'idée d'âge d'or, et à celle d'appartenir à un peuple élu.

Selon Smith, la projection d'un âge d'or dans le passé plus ou moins lointain de l'ethnie servirait à guider l'activité des nationalistes, en appelant la génération présente à mettre en œuvre un retour aux gloires d'antan – une renaissance nationale⁴⁹. De l'autre part, l'idée de l'élection divine institue une relation privilégiée entre Dieu et un peuple particulier, que la divinité aurait chargé d'une mission spécifique, à accomplir sur le plan immanent⁵⁰. Notamment, tout comme le mythe de l'âge d'or, celui de l'élection divine conforte et justifie le désir de faire de grands sacrifices individuels et collectifs au nom de tel-ou-tel idéal national.

Smith voit bien que l'efficacité de ces procès symboliques – les mythomoteurs, l'âge d'or, l'élection divine – repose sur leur répétition régulière, moyennant une activité symbolique soutenue : des rituels, des commémorations, des monuments, hymnes, emblèmes et drapeaux, doivent être mobilisés pour donner vie et chair aux mythes et traditions culturelles de l'ethnie. Cela dit, Smith insiste sur l'idée que ces mécanismes, bien qu'ils servent aux intérêts des élites en place, ne sont point simplement des instruments mises en œuvre par les élites politiques⁵¹.

John Hutchinson est convaincu, tout comme Smith, que les nations modernes sont enracinées dans des réalités ethniques dures et anciennes⁵². En outre, il partage les nationalismes en deux catégories : nationalismes culturels, et nationalismes politiques. La différence essentielle distinguant ces deux types serait, selon Hutchinson, liée aux objectifs qu'ils se proposent d'atteindre : les nationalismes politiques cibleraient à établir

⁴⁹ Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 263-264.

⁵⁰ *Idem*, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 255.

⁵¹ Voir Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 201 ; ce point de vue que Smith affirme est conçu comme polémique par rapport à la perspective de modernistes instrumentalistes (tant que Jean Breuille ou Paul Brass) sur le sujet ; en fait, les instrumentalistes voient le nationalisme comme un simple instrument idéologique conçu et utilisé par une élite, pour aider cette élite dans la réalisation de ses buts politiques.

⁵² Voir John Hutchinson, *Ethnicity and Modern Nations*, "Ethnic and Racial Studies", XXIII/4 (2000), pp. 651-669.

par le haut un État national fondé sur la représentativité politique, et dont les habitants seraient uniformément munis de droits, en tant que citoyens ; les nationalismes culturels, d'autre part, auraient pour but la régénération de leur civilisation nationale distinctive, dépositaire d'un ordre social spontané dont la résurrection serait opérable seulement *par le bas*⁵³.

Bien que Hutchinson postule l'existence de deux types distincts de nationalisme – un politique, l'autre culturel –, il ne voit pas ces catégories comme irréconciliablement opposées, mais les perçoit comme rebondissant l'un sur l'autre de manière cyclique. Car afin d'atteindre leurs objectifs, les nationalistes culturels se trouvent éventuellement contraints de recourir à un activisme politique plus prononcé ; les nationalistes politiques, pour leur part, arrivent invariablement au point où ils sont censés faire recours à des arguments culturels, afin de revêtir leurs démarches réformatrices d'un surcroît de légitimité⁵⁴.

En fait, Hutchinson est principalement concerné avec les nationalismes culturels. A l'encontre de leur appréhension comme conservatoires et rétrogrades, il les voit comme étant progressistes et novateurs. A son sens,

« Les nationalistes culturels agissent en innovateurs moraux, en établissant des mouvements idéologiques dans les moments de crise sociale [,] afin de transformer les systèmes de croyances des communautés, et de fournir des modèles de développement sociopolitique qui guideront leurs stratégies de modernisation. »⁵⁵

En effet, Hutchinson envisage le patrimoine culturel des nations d'une manière « archéologique » – à savoir, en tant que résultat d'une accumulation de mythes et symboles, superposés en couches successives, grâce à l'activité mytho-symbolique déployée par les nationalistes culturels en temps de crise nationale intense. Ainsi, chaque couche mytho-symbolique correspondrait à une période de crise, ayant

⁵³ John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish State*, London, Allen and Unwin, 1987, pp. 12-15.

⁵⁴ John Hutchinson, *Cultural Nationalism, Elite Mobility and Nation-Building: Communitarian Politics in Modern Ireland*, "British Journal of Sociology", XXXVIII/4 (1987), pp. 482-501, voir en particulier p. 499.

⁵⁵ John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish State*, p. 31-32 (notre traduction de l'original anglais ; notre soulignement).

catalysé l'activité des nationalistes culturels⁵⁶. C'est dans cet esprit, et selon cette logique d'accrétion culturelle sur la longue durée, que Hutchinson déploie son analyse du nationalisme irlandais – son objet d'étude principal.

En outre l'accumulation de cette stratigraphie culturelle n'est aucunement paisible, car Hutchinson envisage les nations comme constituant des *zones de conflit*, habitées et mouvementées par une pluralité d'identités régionales, ethniques et de classe. Chacune de ces identifications collectives se nourrirait d'un répertoire mytho-symbolique distinct, se trouvant en perpétuel entrechoquement concurrentiel avec les agrégats mytho-symboliques d'autres dénominations identitaires⁵⁷.

*

Bien que les ethno-symbolistes tentent de surmonter les défauts du primordialisme et du pérennialisme, leurs approches souffrent quand-même de quelques problèmes. Ce sont des problèmes d'ordre méthodologique, se dessinant sur deux directions.

Premièrement, le plus ample le spectre chronologique engagé par une recherche, la plus contraignante devient la question des sources disponibles : les sources d'information se trouvant à notre portée sont-elles suffisamment riches pour nous permettre d'étudier pertinemment l'objet que nous visons ? De plus, sont-elles représentatives pour la société / la communauté / le group que nous étudions ? En fait, les sources historiques dont nous disposons pour l'Antiquité et le Moyen Age sont à la fois peu nombreuses, et représentatives *de manière certaine*⁵⁸ uniquement pour les minces élites lettrées les ayant produits. En extraire des conclusions générales sur l'état du mental collectif à l'échelle d'une présomptive « nation » ancienne semble très risqué, sinon entièrement

⁵⁶ Hutchinson *apud*. Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, p. 181.

⁵⁷ Voir John Hutchinson, *Nations and Culture*, dans M. Guibernau and J. Hutchinson (eds.), *Understanding Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

⁵⁸ En fait pour la plupart des communautés antiques et médiévales, on n'a point de moyens de vérifier le degré de pénétration sociale dont réjouissent les idées mises par écrit par les élites : ces idées arrivent-elles à être partagées par les masses populaires, ou circulent-elles seulement parmi les couches supérieures de la société ? Puisqu'on ne peut pas le savoir, on a du mal à se faire une idée certaine sur le mental collectif de bien des sociétés antiques et médiévales.

onéreux. Il nous apparaît comme plus contestable encore de se prévaloir d'une base documentaire aussi pauvre et étroite pour postuler l'existence de mythomoteurs qui traverseraient les siècles (Armstrong, Smith), ou bien pour parler d'une sédimentation quasi-archéologique de mythes et symboles, sur la longue durée (Hutchinson). Il est, en essence, impossible de contrôler la myriade de variables empiétant sur un objet aussi évanescent que les mythologies identitaires collectives, surtout au fil d'une étendue temporelle aussi ample que celle proposée par les ethno-symbolistes, et encore en s'appuyant sur des sources historiques si peu nombreuses et forcément élite-centriques. Pour pouvoir parler d'identités ethno-nationales de masse qui traversent les siècles dans la manière envisagée par les ethno-symbolistes, il serait nécessaire de pouvoir mener des recherches anthropologiques s'appuyant sur l'observation participante du vécu de sujets morts depuis des siècles, voire depuis des millénaires. Or cela est, évidemment, aussi absurde qu'impossible.

La seconde objection que nous soulevons contre les auteurs appartenant à ce paradigme porte sur leur incapacité de distinguer entre la théorie des nations et la pratique idéologique du nationalisme ; c'est à ce propos que le critère de validité théorique proposé par Rogers Brubaker démontre son utilité. Car bien que Smith tiende à les démarquer des primordialistes et pérennialistes⁵⁹, en fin de compte les ethno-symbolistes mobilisent – eux aussi – un postulat de l'idéologie nationale comme prémisse centrale de leur pensée théorique : l'existence de cultures ethno-nationales anciennes porteuses de mythes et symboles collectifs – une idée manifestement idéologique – leur sert pour prémisse, aussi bien que pour conclusion de recherche. Or quand les prémisses dictent les résultats, il devient évident que la démarche entreprise ne satisfait point les critères de la scientificité.

Pour clarifier notre propos, nous ne soutenons point que l'existence de nations massifiées à des époques aussi reculées que le Moyen Age ou l'Antiquité soit catégoriquement inconcevable. Notre but est simplement d'argumenter que la thèse de l'ancienneté des nations est insoutenable avec les outils théoriques, méthodologiques et avec les sources historiques disponibles à présent. Dans ce contexte, le paradigme moderniste, avec

⁵⁹ Voir Jonathan Hearn, *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction*, p. 37, pp. 172-173.

ses maintes variantes théoriques⁶⁰, demeure pour l'instant la seule direction épistémique vraiment utile pour l'étude des nations et des nationalismes.

Par ailleurs, les architectures théoriques mises au point par les théoriciens ethno-symbolistes ne sont pas sans mérite, et pourraient possiblement être adaptées (au moins en partie) à l'analyse des nations modernes, pourvu qu'elles soient d'abord soumises à une analyse critique détaillée. Sur ce plan, tout le travail est encore devant nous.

⁶⁰ Pour une excellente synthèse des multiples théories modernistes sur la nation et le nationalisme, voir Umut Özkırımlı, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Second Edition, Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan, 2010 [2000], pp. 72-142.