

Rémadjie Ngaroné est docteur en ethnologie. Sa thèse de doctorat intitulée « Anthropologie du conflit en Guadeloupe. La construction de sujets périphériques » a été réalisée sous la direction de Francis Affergan. Ses recherches portent principalement sur les identités antillaises, les conflits, les relations de pouvoir et les héritages et transmissions culturels en contexte postcolonial.

Mots-clés : Antilles françaises — normes culturelles — identités — pluralité
— catégories anthropologiques

« Les identités transitives » : réflexion autour de la notion de norme en terrain antillais

Rémadjie Ngaroné,

université Paris Descartes/CANTHEL

La recherche antillaniste est relativement abondante et concerne plusieurs disciplines comme l'histoire, les psychologie et psychiatrie, les sciences politiques ou la littérature. En anthropologie, certains chercheurs optent pour l'interdisciplinarité et la plupart pratiquent l'ethnographie, ce qui fait avancer la connaissance du terrain par l'étude de thèmes et de domaines précis de la réalité culturelle et sociale. Mais ce type de recherche n'a pas pour principale vocation de construire des modèles, des formes, des catégories et concepts plus généraux. Il ne vise pas à *anthropologiser* le terrain antillais, et c'est ce que Francis Affergan s'est employé à faire durant toute sa carrière. Son expérience sur le terrain et le regard qu'il lui porte ont produit une longue et prolifique réflexion sur les fondements de la discipline. Je propose donc ici de parcourir sa réflexion autour de la notion de norme, en cheminant à travers son anthropologie *reconstructiviste*.

Cette communication comprend trois parties : la première présente le terrain et les identités antillaises tels qu'il les a dévoilés ; la deuxième concerne ces identités et la notion de norme ; la troisième partie, en forme de conclusion, expose la façon dont Affergan réenvisage la notion de norme pour en faire une catégorie anthropologique plus à même de rendre compte d'une réalité complexe et plurielle.

Le terrain antillais et les identités

Dans son premier ouvrage, *Anthropologie à la Martinique* (1983), Affergan décrit les effets de l'assimilation culturelle à la France, largement intensifiée depuis la départementalisation de l'île en 1946, en termes de culture, d'identités et de modèle de société. L'auteur dégage un ensemble de réflexions théoriques sur les identités et l'altérité, mais s'emploie surtout à sonder l'univers symbolique antillais à travers ses phénomènes de dissimulation, de transfert, de détournement et de transposition.

Concernant l'approche du terrain, il s'est interrogé sur la charge symbolique de sa position d'ethnologue masculin, *blanc* et métropolitain dans cette société, et l'a analysée comme donnée de terrain. Dans une société racialisée comme celle-ci,

l'individu se trouve pris à partie dans des relations de groupes imaginés qui le dépassent et influent sur les représentations de la réalité et les relations interpersonnelles. Son regard d'ethnologue sur le terrain, sur sa pratique, sur l'autre et sur les enquêtés a fait l'objet d'une attention particulière. Ce souci permanent de porter un regard réflexif sur sa pratique d'ethnologue est lié à l'importance accordée, dans cette première œuvre comme dans les suivantes, à la thématique du regard. Dans son enquête, Affergan saisit les regards que les sujets observés portent sur l'autre et sur eux-mêmes, les jeux de regard et de miroir, les recours à la parade, au leurre et à la dissimulation. Il porte un grand intérêt à ce qui est dévoilé et occulté à l'autre et à soi-même. Cette thématique double du regard apparaît dans toute son œuvre.

Les sociétés antillaises se sont constituées au fil de migrations successives. Les populations autochtones ayant été décimées dès les premiers temps de la colonisation française au XVII^e siècle, ces cultures sont formées d'éléments culturels éparés, importés de diverses régions du monde par les migrants, adaptés et réagencés dans un contexte fortement inégalitaire, car esclavagiste puis colonial. Les phénomènes de déculturation, d'acculturation et d'assimilation furent nombreux et constants. Qu'il s'agisse des nouveaux arrivants que l'on créolise, ou des populations locales que l'on assimile à la France, les dynamiques identitaires sont marquées par une perméabilité entre soi et l'autre, entre le dedans et le dehors, entre l'ici et l'ailleurs.

La départementalisation a profondément modifié la problématique identitaire des Antillais. En situation coloniale, si les dominants et les dominés n'existent qu'au travers de leur relation, ils correspondent à deux groupes distincts dont les statuts juridiques, les positions sociales et les univers dans lesquels ils évoluent divergent de façon significative. En situation départementale, ce conflit a été intériorisé et oppose désormais l'être antillais à la part de lui-même qui est devenue française par la contrainte, mais aussi par l'attirance. L'altérité incarnée par la figure du dominant ne se trouve plus hors de soi, elle s'est déplacée au cœur même de l'identité de l'assimilé, créant une tension interne au sujet, permanente et irréductible (Affergan, 1983 : 235).

L'auteur précise par ailleurs : « L'homme martiniquais assimilé n'est pas tant coupé en deux, schizé séparé, que mélangé, par une double appartenance qu'il ne peut renier en aucun cas, de peur de détruire l'une des deux instances vitales pour lui. Il est sollicité à la fois et doit vivre à la fois avec deux systèmes de valeurs, de normes, de croyances et d'identités. L'impossible synthèse est due au fait qu'il ne s'agit pas tant d'un aller-retour perpétuel entre deux zones qui n'auraient aucun lien, mais bien d'une intime et intenable imbrication entre deux sphères culturelles et psychiques qui se nient en se complétant » (*ibid.* : 131).

Identité et altérité sont pensées en termes de continuité. Un premier type de catégorisation s'effrite alors sous le regard de l'ethnologue, celui concevant des entités exclusives et opposables entre elles (identité/altérité, dedans/dehors, dominant/dominé, etc.). La culture antillaise est ici appréhendée à travers l'idée d'une conjugaison, d'une combinaison d'éléments à la fois contradictoires, interdépendants et complémentaires. L'intérêt de l'ethnologue, ici, porte moins sur ce qui oppose et sépare ces couples de catégories que sur ce qui permet de passer de l'une à l'autre, ce qui les lie et les entremêle.

Pour compléter son portrait de l'assimilé, Affergan ajoute : « La configuration est celle d'êtres qui se vivent hors d'eux-mêmes (d'où l'exode) et se ratent indéfiniment puisque ce qui est à saisir ne présente pas les aspérités nécessaires à être saisi (normes, valeurs, institutions, rapports sociaux...). Le sens d'une telle société est produit ailleurs et par d'autres. Dès lors, l'Antillais colonisé est contraint d'être chez lui comme en une terre étrangère et de découvrir comme une anomalie ce qu'il a cru lui-même produire comme une norme. D'où l'exote » (*ibid.* : 98).

Une part de lui-même échappe au sujet assimilé. Son identité se compose de multiples facettes élaborées dans et par la relation conflictuelle qui les lie, ce qui la rend instable et insaisissable. Cette identité ne fait ni unité, ni totalité.

La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie (1997) est un ouvrage essentiellement théorique. La plupart des thèmes traités concernant le terrain antillais sont repris et développés dans *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité* (2006). L'auteur y confronte ses analyses à propos de la société martiniquaise avec d'autres études réalisées dans des espaces-temps différents, pour dégager des interrogations sur la discipline et sa pratique. Il y expose clairement la nécessité d'interroger ses fondements pour reconstruire une anthropologie française à même de saisir les sociétés contemporaines, plurielles et hétérogènes.

Affergan s'interroge sur la capacité de la discipline à saisir la complexité et l'hétérogénéité identitaire et culturelle : « l'Antillais résume en lui, sans doute à son insu, les pièces rapportées, rarement jointes, de tous ces mondes [africain, américain, indien et européen] qui, pour disparates qu'ils soient, n'en posent pas moins la question cruciale de savoir, pour qu'une culture soit identifiable, s'il convient qu'elle soit fabriquée d'un seul tenant, ou bien si les hommes peuvent appartenir à ce qui leur échappe en partie. Peut-on s'identifier à quelque chose qu'on ne comprend pas ? » (1997 : 218.)

Ces identités seraient faites d'une multitude d'éléments issus d'univers culturels divers et d'une part d'incertitude liée aux déculturations et aux dépossessions qui jalonnent l'histoire des Antilles françaises. Comment identifier une culture que l'on ne peut circonscrire ?

L'auteur pointe également le décalage entre les outils dont dispose l'anthropologue et la réalité observée : « La difficulté d'appréhension réside dans le fait que ces sociétés relèvent à la fois d'un passé traditionnel (communauté d'interconnaissance) et d'un ancrage industriel et moderne (dont les composantes sont constituées d'individus isolés) » (*ibid.* : 176).

La séparation, voire l'opposition entre ces deux types de socialité, constituant encore aujourd'hui l'un des fondements de la discipline, ne fonctionnent pas ici puisque tous deux se juxtaposent et interagissent dans les relations sociales. Là encore, les catégories fondées sur la base de couples d'opposés ne peuvent rendre compte de l'enchevêtrement des éléments que la discipline conçoit encore trop souvent comme étant exclusifs les uns des autres. L'importation de concepts forgés sur d'autres terrains révèle, bien souvent, l'inadéquation des catégories anthropologiques pour saisir la pluralité et la complexité de ces cultures créoles.

Dans *Martinique : Les identités remarquables, Anthropologie d'un terrain revisité* (2006), Francis Affergan revient sur le terrain après une longue réflexion théorique,

jalonnée par plusieurs ouvrages. Il s'agit donc d'une redécouverte, qui a permis à l'ethnologue de produire une ethnographie très fine et dense, et d'y soumettre le fruit de cette réflexion développée sur la base de sa première découverte du terrain. Dans son enquête, l'ethnologue se trouve face à des processus dont les formes diffèrent selon les situations et les contextes. L'auteur développe alors la catégorie d'« événement » pour rendre compte du caractère inédit du moment saisi par l'ethnologue puisqu'il ne peut se reproduire à l'identique. Ce sont les variations entre divers « événements », qui permettent de les mettre en perspective les uns au regard des autres et de donner du sens à chacun.

Concernant les identités antillaises, Affergan resitue le contexte historique de la formation de cette culture. Les colons et colonisés ont immigré presque simultanément et ces migrations se sont prolongées de façon continue. Le métissage culturel est donc originel et s'est réalisé dans un contexte extrêmement codifié, hiérarchisé et coercitif. Il s'agit d'une société qui n'a jamais constitué de totalité, d'unité, ou de forme cohérente et circonscrite. L'identité collective antillaise n'est pas une donnée de la réalité mais reste à construire par les sujets eux-mêmes. Affergan parle alors d'identité « transitive » car « elle ouvre la possibilité d'être complétée, mais sans qu'on soit à même d'en assurer l'achèvement » (2006 : 22). La transivité de cette identité rend possibles et intelligibles les phénomènes de transfert, de transposition et de déplacement entre les différents mondes culturels et permet ainsi le déploiement d'une culture de la manipulation dans une relation magique au monde, telle que l'ethnologue la décrit.

À travers ces ouvrages, cet ethnologue nous donne à voir une société et une culture dans lesquelles les contours des catégories conceptuelles de l'anthropologie sont constamment brouillés, déplacés, voire oblitérés. Identité et altérité sont entremêlées à l'intérieur même du sujet (1983). Les relations nature/culture sont envisagées en termes de prolongement et de superposition (2006). Les catégories de dominants et de dominés se trouvent éclatées, déplacées et entrelacées (1983). Le religieux se fonde sur la relation magique au monde et s'est « découplé » du sacré (1997 : 186). Francis Affergan nous montre à quel point l'importation de concepts et de catégories sur ce terrain est périlleuse et nous invite à remettre en question certaines conceptions classiques de l'anthropologie, faites d'oppositions et de contraires, de catégories souvent trop rigides, pour envisager l'enchevêtrement, parfois contradictoire, constitutif de ces identités et cultures.

Rejaillissement sur la notion de norme

Dans *Anthropologie à la Martinique*, Francis Affergan affirme que les normes culturelles, du fait des multiples métissages et des phénomènes constants de déculturation et assimilation, sont « hétérogènes et simultanées » (1983 : 3). Ce propos est démontré de multiples façons mais l'exemple le plus probant est certainement celui de la symbolique des couleurs et des races (chapitre I). En pointant l'ambivalence des représentations des couleurs, Affergan explique qu'il s'agit d'une « collision génératrice d'hésitations psychoaffectives entre des normes antithétiques et pourtant compensatoires. Se sentir blanc est meilleur socialement que culturellement; se sentir nègre est meilleur culturellement que socialement » (1983 : 27). Les normes culturelles cohabitent les unes avec les autres et, parce qu'elles

sont issues de mondes distincts auxquels les sujets s'identifient au moins partiellement, elles ne parviennent pas à engendrer d'adhésion exclusive ou définitive. L'auteur soulève alors un premier obstacle quant à leur appréhension : « Les normes référentielles sont constitutives de l'identité de l'individu; or, dans le cas de la Martinique, elles s'effritent devant l'indécidabilité des valeurs qu'elles portent » (*ibid.* : 131). La configuration multiple et mouvante des références et allégeances culturelles et identitaires se répercute sur les normes et valeurs qui ne peuvent, dès lors, constituer de repères stables, plus ou moins cohérents entre eux et vecteurs d'identification.

C'est dans *Martinique : Les identités remarquables* que l'anthropologue explore directement, en conclusion de l'ouvrage, un certain nombre de problèmes relatifs à l'étude des normes culturelles sur ce terrain. Il commence par faire la distinction, trop souvent éludée selon lui dans l'histoire de la discipline et spécifiquement sur ce terrain, entre norme culturelle et règle sociale.

S'inspirant de Kant, Affergan définit la norme comme prescrivant « un devoir idéal dont la légitimité s'origine dans la sphère du sacré », elle engendre une forme d'« auto-obligation » morale (2006 : 149). Tandis que la règle « prescrit en général une obligation hétéronomique, qui ne provient pas de soi mais d'une altérité reconnue, comme la société prise dans son ensemble et dans laquelle le sujet est inséré » (*ibid.* : 149).

Pour lui, « la norme serait au devoir ce que la règle serait au droit » (*ibid.* : 150). La première suggère l'intériorisation de valeurs, la seconde l'acceptation d'un jeu social en situation d'interaction. Il s'agit donc de deux objets d'étude distincts. Affergan explique que pour pouvoir identifier une règle, voir quand celle-ci est respectée ou enfreinte, il faut que les sujets observés comme l'ethnologue la connaissent au préalable. Elle relève de la bienséance et résulte donc d'une négociation, d'une communauté de sens entre celui qui l'exprime et celui qui la repère, antérieurement à son expression. L'auteur décrit bien les phénomènes de parade, de leurre, de dissimulation et de non-dits renvoyant à un mode de communication dans lequel certaines choses ne se disent pas mais se font savoir. Détecter une règle consiste alors à effectuer des allers-retours entre l'observation empirique et la modélisation théorique (*ibid.* : 33-34). En revanche, la dimension intentionnelle de la norme constitue un obstacle à son observation. Jusqu'où porte le regard de l'ethnologue et comment percevoir et interpréter l'intentionnalité de l'autre ?

En faisant un détour par l'étude des sociétés dites traditionnelles, Affergan rappelle qu'il est communément admis que c'est de l'origine mythique de ces sociétés que proviennent la légitimité de la norme et son contenu. « La norme se révélerait alors comme une espèce de résidu du sacré. [...] Là où la norme prescrit dans le non-fini, la règle décrète dans un fini circonscrit à un espace temps identitaire. Tentons encore une hypothétique analogie : la norme serait aux ancêtres ce que la règle serait aux intérêts humains. [...] Alors que la norme reste un idéal, la règle fixe les coutumes par l'émanation de constantes » (*ibid.* : 151-152).

Affergan remarque qu'une question majeure reste en suspens dans la recherche antillaniste : peut-on parler de norme dans ces sociétés ? Deux positions se distinguent. La première répond par la négative, puisque ce que l'on qualifierait de norme culturelle, dans ce contexte, ne correspond pas aux critères de ce concept

(enracinement dans le sacré, fixité...). La seconde position consiste à affirmer la présence de normes, tout en soulignant leur caractère mouvant, pluriel, parfois contradictoire et sujet à de nombreuses variations. Affergan souscrit à cette dernière position pour plusieurs raisons (*ibid.* : 154).

Tout d'abord il explique qu'aucune figure, entité ou institution ne parvient à légitimer efficacement l'autorité d'une norme. Le modèle parental s'apparente à une forme de matrifocalité dans laquelle la Mère n'est pas reconnue comme une source d'autorité unique et supérieure. Le Père serait, quant à lui, souvent absent mais présent à travers la Mère. L'État, dans ce contexte assimilateur, ne peut constituer une autorité légitimante parce qu'il est marqué par l'extériorité. La Loi ne véhicule pas de valeur normative et est ainsi observée ou contournée au gré des circonstances. L'appartenance à la nation française ne peut fournir un point d'ancrage de la norme car les sentiments à son égard sont ambivalents et contradictoires. Enfin, l'École, nous dit Affergan, n'arrive pas à inculquer des normes et des valeurs. L'histoire de l'esclavage a façonné une socialité qui relève des liens de parenté, de voisinage et d'interconnaissance. La socialité de l'école, fondée sur la citoyenneté, lie quant à elle des individus anonymes sur la base d'une abstraction surplombant ces liens d'interconnaissance. De plus, la langue et les contenus enseignés sont marqués par l'exotisme. Les savoirs et savoir-faire traditionnels sont enseignés hors de l'école et celle-ci n'a pas empêché leur transmission. La vision du monde, que l'on pourrait qualifier de traditionnelle, est empreinte d'une relation magique, les sujets saisissent la réalité en la manipulant en vue d'une finalité pragmatique, d'un changement dans la situation, ici et maintenant.

Affergan explique : « Pour que l'espace scolaire puisse être la source identificatoire du sujet, il conviendrait qu'il soit possédé par lui, c'est-à-dire qu'il puisse assigner des rôles à des choses ou y imputer des actions à des personnes. Or l'enfant se trouve plus affecté par des choses qui y sont contenues que maître d'un processus qu'il contrôle. [...] Il subit l'école dès l'instant où il ne peut agir à son tour sur elle afin d'en modifier les usages » (*ibid.* : 25).

Enfin, Affergan pointe ce qu'il nomme « l'absence d'ancestralité » (*ibid.* : 157). L'insuffisance des traces historiques entraîne la formulation d'une mythologie sans cesse réélaborée et instrumentalisée en fonction des intérêts et des situations. Les ancêtres ne peuvent, dès lors, relier la norme à une origine sacrée.

Peut-on d'ailleurs employer la catégorie du sacré dans le contexte antillais ? Si l'auteur parle de « désertion du sacré » (2006, Partie II), un détour par *La pluralité des mondes* nous permet de mieux saisir cette idée : « Si le sacré tient son statut à la fois d'une séparation et d'une intimité avec un temps mythique qui, simultanément, le légitime et l'ensemence dans une mémoire des origines, il devient patent que l'histoire antillaise l'a effacé ou a entravé son émergence » (1997 : 185).

De là, Affergan fait le constat, aux Antilles françaises, d'« une religion désacralisée, en cela qu'elle fut entièrement tournée vers des pratiques païennes, chthoniennes, magiques et fortement teintées de sorcellerie, afin de répondre à l'angoisse d'une société construite *ex nihilo*, fabriquée artificiellement, c'est-à-dire créole. [...] le sacré s'est absenté de l'univers antillais au profit de la relation magique sécularisée qui remplit ainsi la fonction d'un substitut aux liens socio-économiques » (*ibid.* : 186-187).

La relation au monde de l'Antillais serait tout entière tournée vers la manipulation, le déplacement, la substitution, orientée vers l'efficacité pragmatique. Les contextes, situations et intérêts, nécessairement fluctuants, prennent alors le pas sur la référence à des modèles constants et transcendants.

Repérer une norme implique de chercher d'où lui proviennent sa valeur et son autorité. Or, ici, l'autorité n'émane ni du sacré, ni des ancêtres. Peut-on encore parler de normes ? À travers l'analyse du nationalisme et l'enracinement du religieux dans une vision du monde largement influencée par la pratique magique, Affergan fait état d'une représentation diffuse du pouvoir. Celui-ci ne s'incarne pas dans quelque chose de stable mais apparaît de façon éclatée, est sans cesse déplacé, comme quelque chose qui échappe au sujet. Peut-on identifier une norme sans pouvoir repérer le point d'ancrage de son autorité ?

Si l'on tente malgré tout cela d'identifier des normes, leur observation pose problème en raison des nombreux phénomènes de déplacement et de torsion des liens entre signifié et signifiant, de modulation en fonction des situations, et de juxtaposition et enchaînement de normes renvoyant à des mondes distincts. Ainsi, les repères que devraient constituer les normes sont instables, pluriels, et les individus semblent se conformer à une norme ou à une autre en fonction des circonstances, même lorsqu'elles procèdent de logiques contradictoires.

De la nécessité d'explorer de nouvelles pistes

Dans *Le moment critique de l'anthropologie* (2012), en s'interrogeant sur les liens entre croyance et norme, Affergan propose une définition de la catégorie de norme culturelle :

« Les normes culturelles, si tant est qu'on accepte ce vocabulaire, seraient plutôt des séries de variables contextuelles qui changent avec les événements historiques et avec les récits de soi qui s'adaptent au fur et à mesure des bouleversements du monde. La norme n'est pas un principe, mais une valeur, et, de ce fait, contient un dynamisme qui lui permet de s'adapter aux situations qui surviennent tant dans les conflits que dans les remaniements mémoriels » (2012 : 158).

L'intentionnalité des sujets observés ne pouvant être démasquée de façon certaine, la norme comme la croyance peuvent être « *reconstruites* » (et non pas restituées) comme univers de sens donnés aux pratiques culturelles.

Concernant le cas de l'École aux Antilles, cette nouvelle perspective permet de comprendre le fait que, si elle ne parvient pas à transmettre des normes et des valeurs, c'est parce qu'elle ne fait pas lien avec les savoirs et savoir-faire coutumiers, avec les types de socialités traditionnels qui personnalisent les liens sociaux, avec la relation magique au monde. Bien que l'on ne puisse pas établir de source d'autorité légitimante lui permettant de diffuser un contenu normatif, nous pouvons à présent comprendre cette carence normative comme un manque de sens et de lien avec l'univers culturel et symbolique antillais.

Les normes culturelles ne sont plus envisagées comme des déterminants fixes et univoques des comportements, des principes d'action avec la rigidité que cela suppose, mais comme des valeurs qui peuvent alors être mouvantes, plurielles et entrecroisées. Celles-ci sont reliées aux comportements observables non pas par

un lien étiologique, mais parce qu'elles leur confèrent un sens en fonction du contexte et des situations. Dans ce cas, il ne fait aucun doute que des normes culturelles existent aux Antilles, encore faut-il pouvoir les repérer.

Et, pour cela, Affergan propose entre autres de réinvestir la *personne* comme objet d'étude. Il distingue la notion de « personne » de celle d'« individu-classe » (1997 : 65-68) qui catégorise les individus, et implique une interchangeabilité à l'intérieur d'un groupe de référence. Or ce n'est que parce que nous avons affaire à des personnes que « nous sommes en droit de pouvoir imputer des actes à autrui, et d'attendre qu'il puisse répondre de ce qu'il fait et de ce qu'il envisage de faire et qu'il puisse attester » (*ibid.* : 67). L'ethnologue ne se focalise pas tant sur les points communs que présentent les personnes observées que sur ce qui fait lien entre les expériences, les perceptions, les sentiments et intentions de chacune, en vue de dégager des formes culturelles. Et toute l'anthropologie de Francis Affergan s'intéresse aux dynamiques, aux liens et aux formes, sans chercher à fixer ou à définir des contenus culturels. Il s'est attaché, tout au long de sa carrière, à déconstruire les modèles, concepts et catégories de la discipline, pour explorer d'autres biais et reconstruire une anthropologie plus proche de la réalité et donc plus modulable et adaptable. En cela, son anthropologie est pragmatique dans la mesure où c'est l'opérabilité des concepts, catégories et modèles qui leur confère leur valeur.

Les outils dont nous disposons pour pratiquer cette discipline nous amènent parfois malgré nous à altérer la réalité et se révèlent bien souvent insuffisants pour appréhender la complexité, l'enchevêtrement et la discordance. L'œuvre de Francis Affergan nous rappelle qu'un travail réflexif permanent attend l'ethnologue en tant que porteur de culture, observateur et intervenant dans les situations qu'il observe, mais aussi interprète, constructeur du savoir et auteur. Tous ces rôles doivent être interrogés et analysés tout au long du travail de l'anthropologue pour réduire la part de « fiction » (1997) que présentent les données elles-mêmes et la pratique de l'ethnologie. À partir de problèmes ethnographiques, Affergan a mené une réflexion de fond sur la construction du savoir anthropologique, ses méthodes, ses modèles, ses catégories et ses concepts. Il n'a cessé d'effectuer des allers-retours entre la pratique ethnographique et la réflexion théorique avec le souci permanent de construire une anthropologie émanant véritablement de l'expérience de terrain.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

1997, *La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel.

2006, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.