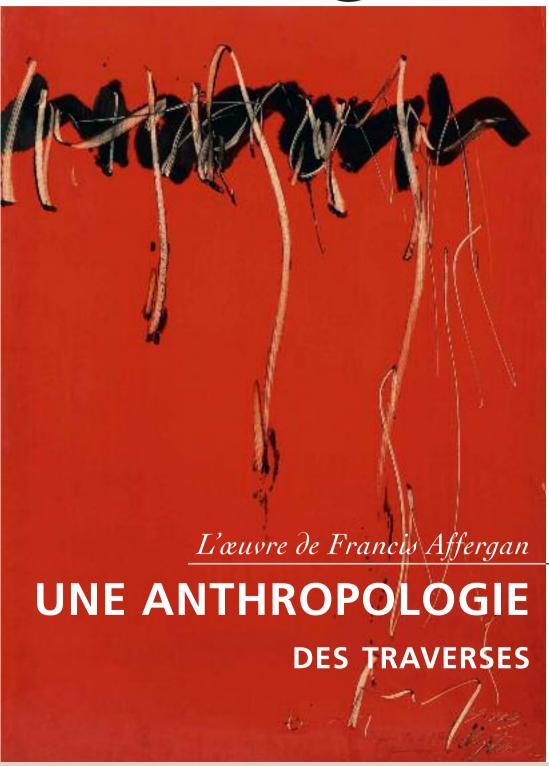
Hors-Série















Publiée par : Le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL) de l'université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'université de Bordeaux

Le laboratoire Aménagement, Développement, Environnement Santé, Sociétés (ADES), CNRS – université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères, 75006 Paris - France

Périodicité: deux numéros par an

Directeur de la publication :

Frédéric Dardel, président de l'université Paris Descartes

Rédacteurs en chef:

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :

Nadège Mézié, Delphine Manetta

Coordinatrice éditoriale :

Marine Christille, (Faculté SHS/université Paris Descartes).

Comité scientifique :

Marc Augé (EHESS),

Georges Balandier (université Paris Descartes/EHESS),

Carmen Bernand (université Paris Nanterre),

Claude Calame (EHESS),

Jean-Paul Colleyn (EHESS),

Maurice Godelier (EHESS),

Bertrand Hell (université de Franche-Comté),

Danièle Hervieu-Léger (EHESS),

Deborah Kapchan (université de New York),

Marshall Sahlins (université de Chicago),

Marie Salaün (université Paris Descartes),

Bernard Valade (université Paris Descartes),

Francis Zimmermann (EHESS).

Comité de rédaction :

Serge Bahuchet (MNHN),

Serena Bindi (université Paris Descartes),

Philippe Chaudat (université Paris Descartes),

Sophie Chave-Dartoen (université de Bordeaux),

Christian Coiffier (MNHN),

Saskia Cousin (université Paris Descartes),

Vincent Delecroix (EPHE),

Thomas Fillitz (université de Vienne),

Mondher Kilani (université de Lausanne),

Cécile Leguy (université Sorbonne Nouvelle),

Wilfrid Landry Miampika (université d'Alcala),

Alain Pierrot (université Paris Descartes),

Roger Renaud (université Paris Descartes),

Valérie Robin Azevedo (université Paris Descartes),

Zhe Ji (INALCO).

Conception graphique:

Michel Tournier - prépresse (université Paris Descartes).

Photo de couverture :

Jean Degottex

Écriture noire - Série rouge, 1963, (détail)

Avec l'aimable autorisation de M. Dominique Bollinger



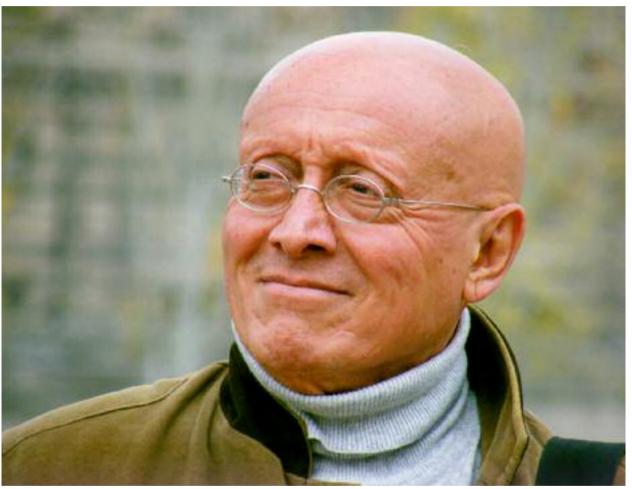
Éditorial

Une anthropologie des traverses L'œuvre de Francis Affergan Anthropologie, philosophie, poésie

rancis Affergan est l'un des anthropologues français les plus originaux. Son œuvre présente en effet trois aspects rarement réunis: l'anthropologie, la philosophie et la poésie. Francis Affergan est d'abord l'arpenteur d'un terrain bien délimité, à savoir la Martinique, dont il est l'un des plus grands spécialistes. Dans les années 1970, Francis Affergan a mené une enquête ethnologique approfondie sur l'historicité, les contradictions et les subtilités de la culture martiniquaise. Dans les années 2000, Il est revenu dans cette île pour mesurer les transformations des rapports sociaux si particuliers de l'île antillaise. De ce point de vue, son œuvre constitue une contribution exceptionnelle, de par sa profondeur et sa durée, à la connaissance de la créolité et des identités transitives en Martinique. Mais, parallèlement à cette ethnologie, Francis Affergan a conduit une réflexion sur les conditions de possibilités de l'anthropologie aujourd'hui, dans un moment historique de pluralisation des mondes culturels. A la différence d'autres tentatives critiques de l'anthropologie, en particulier du textualisme des années 1980, ce travail est aussi constructif : il s'agit de construire une science de l'homme sur de nouvelles bases, correspondant au moment contemporain de modernité avancée. Jamais séparée de l'ethnologie, cette épistémologie n'est pas extérieure à la discipline dont elle entend explorer les fondements. Praticien de l'anthropologie, Francis Affergan vise en effet à dégager la théorie de cette discipline à partir d'une expérience effective de recherche. La Martinique, lieu de confrontation et de métissage social, linguistique et culturel, constitue ainsi un laboratoire anthropologique pour qui veut penser le monde global dans sa diversité. Enfin, anthropologue et philosophe, Francis Affergan est aussi poète : trois livraisons de ses poèmes ont été publiées dans la revue Pocisie en 2009, 2012 et 2015. Un volume complet, Souffle accouru, est également paru en 2015 (Belin). C'est une autre façon de voir l'homme qui apparaît dans ces textes ; elle s'exprime dans une langue à la syntaxe complexe et au lexique savant, au service de métaphores terrestres, célestes et marines. Cette poésie, qui rappelle parfois le Gongora des Solitudes par son style et ses thèmes, est aussi une anthropologie fondamentale, car s'y manifeste une image de l'homme jeté dans le monde, perdu dans la nature.

La revue *Cargo*, dont Francis Affergan est le cofondateur, présente ici une série de contributions d'amis et de collègues en débat avec cette œuvre polymorphe. Le dialogue entre anthropologues, philosophes, historiens et sociologues à l'Institut d'Etudes Avancées de Paris et au Musée du quai Branly (11 et 12 mai 2015) a ainsi fait apparaître l'étendue de cette pensée profondément libre et fertile. Les textes qui suivent en témoignent avec vigueur.

Erwan Dianteill



Francis Affergan en 2014



Sommaire

Éditorial
1ère partie : La question antillaise • Christine Chivallon, Interprétations caribéennes en contrepoint, ou la richesse du « partage des divergences » avec Francis Affergan
• Pierre-Henri Castel Anthropologie et psychopathologie antillaises P 22
• Rémadjie Ngaroné «Les identités transitives » : réflexion autour de la notion de norme en terrain antillais
2 ^e partie : Points théoriques
 Silvana Borutti Quelques aspects épistémologiques de l'œuvre de Francis Affergan P. 4. Denis Kambouchner
La philosophie de l'anthropologue : autour de La Pluralité des mondes • Claude Calame
Anthropologie culturelle et mondialisation économiste : la relation anthropologique comme « anthropopoiésis » distante
• Frédéric Keck Lucien Lévy-Bruhl et l'altérité en anthropologie
Bernard Valade
Francis Affergan et le devenir de l'anthropologie
3° partie : Comparaisons ethnologiques : Maroc, Nouvelle-Calédonie
Abdellah Hammoudi
Le don entre juifs et musulmans : ou comment concilier les identités opposées
Hamid Mokkadem
Le moment critique de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie
Dix poèmes
Poèmes inédits de Francis Affergan Poèmes inédits de Francis Affergan
4 ^e partie : Poétiques
Nadège Mézié Une anthropologie par traverses et par bas-côtés P. 14.
 Erwan Dianteill « Nous voici enfermés les uns dans les autres ». Position de la poésie dans l'œuvre anthropologique de Francis Affergan
Michel Deguy Philosophie et poésie de Francis Affergan Philosophie et poésie de Francis Affergan
Réédition du premier texte de Francis Affergan
« Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles »
Bibliographie de Francis Affergan

1ère Partie / La question antillaise



Christine Chivallon est une géographe et anthropologue française, directrice de recherche au CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Affectée dans l'équipe LAM (*Les Afriques dans le Monde*) à Sciences Po Bordeaux pendant plus de 10 ans, où elle a fondé un programme d'enseignement franco-jamaïcain, elle vient de rejoindre l'UMR « Passages » pour participer à son lancement. Elle enseigne toujours à Sciences Po Bordeaux et à l'Université de Bordeaux.

Mots-clés: Martinique — paysannerie — controverse — esclavage — territorialité

Interprétations caribéennes en contrepoint, ou la richesse du « partage des divergences » avec Francis Affergan

Christine Chivallon, université de Bordeaux/LAM et « Passages » (UMR 5319)

Controverse en dialogue

es remarques préliminaires m'apparaissent nécessaires avant d'entamer mon propos pour signaler que c'est en qualité de « caraïbéaniste », terme que je prends bien soin de mettre entre guillemets pour indiquer le caractère aléatoire de cette catégorie académique, qu'il m'est donné de participer à la publication des textes issus de notre rencontre autour de l'œuvre de Francis Affergan. Une « caraïbéaniste » qui se vit un peu, je dois le dire, comme un électron libre dans un champ — celui des études sur les mondes antillais — dont il n'est un secret pour personne de dire qu'il a longtemps été extrêmement clivé. Et c'est sans doute cette position un peu à l'écart, facilitée par mes attaches disciplinaires diverses, qui me permet cette participation dans cet espace d'écriture sans représenter aucune tendance ou aucun courant au sein d'un ensemble de spécialistes au nombre somme toute assez restreint au moins jusqu'à ces dix dernières années, mais dont la faiblesse de l'effectif ne participe pas vraiment à leur resserrement. Je ne trahirai pas non plus un secret en disant que la position de Francis Affergan dans ce champ a toujours été bien identifiée, apportant des interprétations singulières faisant fi de ces mêmes écoles et courants. Sa position était cependant rendue bien plus délicate que la mienne, en raison d'un ancrage profond dans le projet anthropologique, doublé d'un attachement fort à cette discipline, sentiment que j'avoue ne connaître que de loin, me situant plutôt à la croisée de diverses disciplines et me définissant avant tout comme chercheur en sciences humaines et sociales, puisqu'il me faut préciser que ma trajectoire universitaire et institutionnelle m'a fait être successivement anthropologue, puis géographe, puis de nouveau anthropologue, alors que j'exerce mon métier de chercheur dans un laboratoire de sciences politiques où j'encadre des thèses de cette même discipline et que mes travaux mobilisent le plus souvent la démarche historienne que je préfère nommer « anthropologie historique ».

Je ressens comme une lourde responsabilité d'entamer notre rencontre autour de Francis Affergan à partir de ces sociétés si complexes que sont les sociétés antillaises, et dont notre collègue a pu dire qu'elles étaient dotées de propriétés « toutes aussi contradictoires entre elles [et] qui ne laissent pas de décontenancer l'anthropologue le plus aguerri » (Affergan, 2006a : 10)¹. Cette lourdeur ressentie n'est pas seulement imputable à l'exercice qui me revient d'entamer quelque chose sans trop savoir ce qui viendra après, de donner un ton qui prend le risque d'être dysharmonique, de détonner ou de n'être pas au diapason. Elle est aussi attribuable au fait que c'est précisément à travers la controverse et la divergence de vues que je m'apprête à rendre hommage à Francis Affergan, ce qui d'emblée pourra paraître assez périlleux et paradoxal. Pourtant, le témoignage de grande estime que je souhaite délivrer à notre collègue est contenu dans cette manière de pratiquer notre métier. Autant les arguments des controverses qui m'ont liée à Francis Affergan m'ont été constamment utiles pour interroger avec exigence les catégories d'analyse que je mettais en usage, autant les manières d'entrer en dialogue critique ont toujours été exemplaires de ce que doit être à mon sens la bienveillance, valeur souvent rare dans notre arène académique. Francis Affergan ne m'a pas caché ses désaccords frôlant parfois les incompatibilités, mais ses interprétations n'ont jamais été posées comme exclusives et surtout comme arguments d'autorité. Bien au contraire, elles ont été formulées sous les auspices d'une certaine générosité ouvrant au dialogue. C'est à partir de ces divergences, qui ont été la source d'une richesse à la fois intellectuelle et humaine, que j'organiserai mon propos.

Les coulisses d'une controverse

Précisons d'abord le contexte d'où ces controverses ont émergé, non sans une certaine nostalgie d'un temps de la recherche qui ne m'appartient plus. Je dois en effet dire que j'ai été à l'origine de cette « dispute », si on entend ce terme dans son sens originel, c'est-à-dire comme disputatio, cette méthode des universités médiévales où l'exposé d'arguments appelle l'objection et les contre-arguments. Pourtant, lors de l'écriture à laquelle je me livrais, j'étais loin d'imaginer qu'une réponse pourrait émerger de la critique que j'étais en train de formuler sur un ouvrage que je considérais alors comme un « objet monumental ». À cette époque, j'étais étudiante, en train de rédiger ma thèse de doctorat et le livre en question, Anthropologie à la Martinique de Francis Affergan (1983), se présentait à moi sous le paradoxe d'être tout à la fois accessible et hors d'atteinte. Accessible parce que je pouvais en faire la lecture et en déconstruire certains aspects dans le huis-clos de ma propre écriture. Hors d'atteinte parce que cet exercice était justement confiné, dépendant de la monumentalité que j'assignais à cet objet «livre », qui le plaçait définitivement dans un espace lointain, inabordable, où se tiennent les figures intellectuelles ramenées à des œuvres devenues publiques et comme détachées de l'acte de parole. C'était considérer le livre à la manière d'une archive au sens où Ricœur l'entend, c'est-à-dire un document qui «fait rupture par rapport au ouï-dire du témoignage oral », un document « ouvert à quiconque sait lire » mais qui n'a pas « de destinataire désigné » et qui du même coup rompt la chaîne du dialogue puisque l'archive devient « muette » masquant le visage de son auteur tout

¹⁻ La communication qui a servi de support à ce texte a été la première dans l'ordre chronologique du programme du colloque « Francis Affergan, Penser l'exotisme, l'altérité et la pluralité des mondes. Anthropologie, philosophie, poésie ».



en s'emplissant de la puissance possible d'une vérité (Ricœur, 2000 : 212-213). J'ai été, comme tout doctorant ordinaire, fascinée par le colossal résultat de l'écriture incarnée en cet objet lointain, destiné à ne pas renvoyer de signes ultérieurs au lecteur/commentateur, qui entre pourtant dans une relation de proximité asymétrique avec l'auteur. C'est ce paradoxe — proche/lointain; accessible/inaccessible — qui libère l'écriture dans ce moment dont je disais nourrir pour lui quelque nostalgie. Car, au travers de cette inaccessibilité et de cette certitude d'une non-réciprocité des lectures et des commentaires, il est possible de braver bien des inquiétudes. L'auteur que j'avais enfermé dans un objet quasi sacré ne pourrait pas me lire, j'en étais certaine. Le même sentiment était au rendez-vous d'autres lectures, comme celles d'Édouard Glissant (1981, 1990) que je me risquais aussi à commenter de manière critique, sans plus de précautions, tant il était sûr que jamais des échos ne m'en reviendraient.

Je me trompais... Un travail récent m'a donné l'occasion de réfléchir sur cette propension du texte littéraire ou scientifique à devenir une «archive» au sens où celle-ci n'acquiert son statut qu'une fois extraite de la mémoire vive et de l'interaction (Chivallon, 2016). Si bon nombre de nos textes ne trouveront jamais d'autres lecteurs que l'auteur lui-même, les outillages bibliométriques nous donnant même désormais les moyens de connaître le vide ou l'anonymat auxquels ils sont destinés (Gingras, 2014), certains d'entre eux entrent dans le champ et participent au «vivant» du collectif académique et s'éloignent, au moins sur ce plan-là, du statut de l'archive. J'ai effectivement reçu les échos de mes textes à l'occasion de la réécriture complète de ma thèse publiée sous forme d'ouvrage (Chivallon, 1998). Avant cette mise en dialogue par textes interposés, j'avais rencontré Francis Affergan, notamment à l'occasion de la coordination qu'il était en train de faire du numéro d'Ethnologie française consacré aux Outre-Mer, numéro auquel il m'avait proposé de contribuer (Affergan, 2002). N'avait-il pas lu mes écrits, lui demandaije suite à cette invitation, ceux où nos divergences semblaient l'emporter? C'est au cours d'une communication téléphonique que j'ai compris que nos interprétations bâties en contrepoint faisaient sens dans l'entreprise de construction du savoir dans laquelle nous étions engagés, sans que celle-ci en vienne à être submergée par une quelconque polémique, une querelle d'école, ou une lutte pour le monopole d'une vérité. C'est l'esprit du débat qui l'emportait, la confrontation des arguments sur la base de la mutuelle acceptation d'un point de vue différent, pour mieux interroger nos propres positionnements.

Des écrits sont venus attester de ces divergences de la part de Francis Affergan. Le principal est l'article publié en 2006 dans la rubrique « À propos » de la revue L'Homme, où notre collègue anthropologue a commenté l'un de mes ouvrages sur La diaspora noire des Amériques (Chivallon, 2004), tout en débordant un peu du cadre de cet ouvrage pour adresser une réponse plus directe à mon travail antérieur sur la paysannerie martiniquaise formée par les anciens esclaves (Affergan, 2006b). Dans Martinique. Les identités remarquables, le dernier chapitre revient également sur cette discussion, en montrant de nouveau que c'est autour de l'interprétation à donner aux modes d'existence de cette paysannerie que nos divergences prennent corps, notamment en ce qui concerne le rapport institué à l'espace (Affergan, 2006a). De mon côté, j'ai très souvent repris les travaux de Francis Affergan,

puisque, autre paradoxe de ce dialogue, je partage complètement certaines propositions théoriques qu'il a élaborées mais pour aboutir à des interprétations, sinon opposées, au moins différentes, de celles auxquelles il est parvenu. En d'autres mots, l'architecture de certains modèles de Francis Affergan à partir desquels l'interprétation des mondes antillais pouvait être formulée m'a parue valable, mais pour montrer que leurs mises en adéquation avec les manifestations du réel antillais permettaient d'accéder à d'autres expressions de la socialité antillaise.

J'aborderai surtout le débat autour de cette paysannerie, tout en m'autorisant à exprimer ici ma frustration de ne pouvoir entrer dans d'autres débats sur des interprétations relatives à bien d'autres aspects des univers antillais ou encore sur la constitution de nos savoirs, domaine où j'aurais aimé être en dialogue avec Francis Affergan, tant la proximité convergente ou divergente de nos questionnements relatifs à la mise en usage des catégories de l'anthropologie me paraît évidente.

L'objet de la controverse : paysannerie antillaise et (a)socialité

Mes premiers travaux sur la Martinique, conduits à la fin des années 1980, se sont adressés à la composante rurale formant le dense tissu des quartiers agricoles des hauteurs des mornes surplombant les zones de plantation, lieu par excellence d'installation des anciens esclaves tout au long de la période abolitionniste (Chivallon, 1998). Au moment où j'entamais ces recherches, cette composante ne faisait pas l'objet d'un traitement identique à celui qu'elle avait pu recevoir de la part des chercheurs travaillant sur les Antilles anglophones. À la suite des travaux précurseurs de l'anthropologue Sidney Mintz (1961, 1974), il était en effet généralement admis qu'une paysannerie noire s'était formée en opposition au système de plantation, contre lequel elle développait une orientation sociale antagonique, une des formes sociales de résistance les plus remarquables de l'histoire des sociétés à fondement esclavagiste des Amériques. Mintz a pu dire des paysans antillais qu'ils « représentaient une réaction à l'économie de plantation, un réflexe négatif à l'esclavage, à la production de masse, au contrôle métropolitain et à la dépendance » (cité dans Marshall, 1972 : 31), tout en affirmant l'orientation propre de cette paysannerie, en tant que système culturel autonome, les stratégies de résistance provenant précisément de la mise en œuvre d'un ensemble de pratiques destinées à rendre possible cette autonomie dans un contexte économique extrêmement défavorable à son développement (Mintz, 1961). L'historien Alain-Philippe Blérald (1986: 89) a vu dans cette obstination paysanne ce qu'il a désigné plus tard comme une «contre-tendance» à la formation d'un prolétariat rural, puisque le régime du travail attendu après les abolitions dans toute la Caraïbe devait être celui du salariat, et non pas celui induit par les formes d'une agriculture à vocation d'abord autarcique. Les travaux anglophones ont donc été précocement nombreux à insister sur la vitalité de ces groupes paysans, à commencer par ceux d'Orlando Patterson, l'auteur du célèbre ouvrage Slavery as Social Death (1982a), qui envisage la période post-abolitionniste comme celle de la recomposition sociale et familiale où il observe «une restauration de la dignité masculine et la pleine affirmation du rôle de père-mari-nourricier à tel point que la famille paysanne typique était une unité étendue avec un chef patriarcal dont l'autorité était presque



victorienne » (Patterson, 1982b : 145). Les travaux anglophones restés les plus remarquables sur cette paysannerie sont ceux de Jean Besson sur la Jamaïque, qui a montré avec précision l'ampleur des restructurations sociales produites contre l'hégémonie des plantations (Besson, 1984, 2004, 2011; Besson et Momsen, 2007). Jusqu'aux années 1990, il n'existait pas aux Antilles françaises de perspective comparable à celle développée sur les Antilles de colonisation britannique, puisque cette paysannerie a été considérée au mieux comme très marginale et au pire comme n'ayant tout simplement pas existé.

Deux raisons expliquent cette approche singulière au regard de la présence pourtant évidente, au moins dans les paysages, de modes agraires en contraste total avec le modèle de la plantation. L'évidence de cette matérialisation pouvait encore s'observer vers la fin des années 1980 à la Martinique.

La première raison tient aux travaux des premiers géographes pour lesquels il ne pouvait y avoir de paysannerie à moins que celle-ci ne soit la réplique exacte de celles de paysans berrichons ou auvergnats, ce que les écrits du géographe Eugène Revert (1949) affirment avec une limpidité déconcertante. Les arguments qui accompagnaient la négation des groupes paysans tenaient à l'appréciation d'un patrimoine foncier absent, ou réduit à bien peu de chose, l'appropriation sans titre ou la jouissance des jardins de case concédés par l'ancien maître venant expliquer la physionomie du paysage agraire et la juxtaposition de ces deux univers si caractéristiques que sont les hauteurs bocagères et les zones basses de monoculture. Ces petites propriétés étaient en outre évaluées comme peu nombreuses, ce qu'avait traduit un recensement officiel des terres de 1935, dont Revert lui-même s'étonnait cependant de le voir si peu correspondre à ce qui était visible à l'œil nu (ibid.: 268-269). Les monographies des géographes insistaient aussi sur la dilapidation des terres au travers de la transmission d'un patrimoine pourtant jugé quasi inexistant. Cet argument venait conforter l'idée que les petits cultivateurs noirs ne démontraient décidément aucun investissement dans la terre, vision renforcée par la qualification d'une agriculture brouillonne pratiquée à la sauvette, sans objectif de rendements calqués sur l'agriculture européenne, ni même de sauvegarde de l'outil de production².

La deuxième raison est imputable aux discours développés sur cette paysannerie au cours des années 1970-80 par des auteurs n'ayant rien en commun avec cette lecture eurocentrée, mais convergeant malgré tout avec elle selon ce présupposé de l'inexistence de groupes paysans dont il est attendu qu'ils développent des modes de vie autonomes, faisant émerger ce qu'Édouard Glissant appelle la « solennité du collectif » (1981 : 68). Si ces auteurs concèdent de nommer « paysannerie » les regroupements de petits cultivateurs, ce n'est que pour déceler en eux de l'inachèvement, de l'impossibilité à une reconquête de soi, de l'éclatement de pratiques ne parvenant pas à cimenter le corps social. Dans cette littérature, la pensée anticoloniale a pu former le soubassement d'une interprétation destinée à pointer les ravages de la violence esclavagiste. Accepter les manifestations de socialités devenues autonomes par rapport au pouvoir de la plantocratie ouvrait

²⁻ Pour une discussion plus détaillée de ces arguments à la longévité étonnante développés par les géographes, voir Chivallon (2007).

en effet sur le dilemme de la reconnaissance d'une échappatoire malgré tout possible et, partant, d'un affaiblissement des effets dévastateurs de la domination coloniale. Cette période intellectuelle a souvent été associée à la thèse de l'aliénation, dont l'influence a été très marquante aux Antilles françaises avant d'être relayée par la thèse de la créolisation, au tournant des années 1990. La voie avait été ouverte par les premiers écrits anthropologiques. Michel Leiris en 1955 reprenait déjà Frantz Fanon ou René Ménil pour parler du complexe d'infériorité des Antillais, se traduisant par une conscience mise à mal, soumise à «l'instance représentative du maître » (Ménil, cité dans Leiris, ibid. : 100). Le titre de l'ouvrage de Jean Benoist, L'archipel inachevé (1972), indiquait quant à lui combien l'intériorisation du préjugé de couleur et l'existence d'une diglossie généralisée allaient former durablement la grille de lecture de la socialité antillaise pendant les vingt années qui allaient suivre. Au sein d'une telle appréhension du réel, la paysannerie ne pouvait apparaître que comme l'archétype d'une incomplétude devenant même l'objet au travers duquel pouvait être pleinement saisie l'incapacité à s'extraire d'une logique de déréalisation, puisque ces paysans étaient perçus au travers de leur éparpillement, sans identification à une trajectoire commune.

Dans mes premiers écrits, j'ai souvent associé l'ouvrage de Francis Affergan Anthropologie à la Martinique, tout comme celui d'Édouard Glissant Le discours antillais, à cette période intellectuelle du paradigme de l'aliénation, même si l'un et l'autre de ces auteurs adoptent des trajectoires d'où émergeront des socialités plus contrastées qu'il n'y paraît. Chez Francis Affergan, dans les années 1980, se lit la volonté de revisiter ce paradigme et de ne pas céder au modèle d'une aliénation pathologique puisque, nous dit-il, « La maladie [...] n'est pas [ici] pathologique mais adaptation continuelle à de l'anormalité » (Affergan, 1983 : 202). Le motif de la fuite est alors vu comme le décrypteur de la lutte contre l'anéantissement. « Pour échapper à l'assimilation destructrice, il s'agit de se comporter comme un inassimilable, insaisissable, vagabond et indéfini » (ibid. : 241).

Mes travaux n'ont pas épousé cette direction, puisque la fuite m'a paru être le contraire de ce que les anciens esclaves ont réalisé au cours de la période postabolitionniste au travers d'une territorialisation que je qualifierai sans hésiter « d'exemplaire », au sens où elle relève d'un usage de la limite destiné à signifier des pratiques définitivement différenciées d'un univers rejeté et contesté, celui incarné par la plantation. La limite n'est pas ici forcément identitaire au sens d'un repli sur soi, mais contestataire en ce qu'elle vient scander le refus de l'assignation voulue par le colon. Si le paradigme de l'aliénation a pu faire obstacle à la reconnaissance d'une telle expérience émancipatoire, la période intellectuelle qui lui a succédé a tout autant bloqué l'accès à la saisie de ce moment historique de l'histoire antillaise. Car en investissant cette fois-ci le paradigme « nomadologique » comme le définit Dorothy Figueira (2008 : 130) en tant que lieu commun d'une pensée enivrée du goût de la romance de l'exil, la pensée de l'errance ou de la créolisation en vient alors à considérer la paysannerie comme trop « territoriale », trop resserrée sur un entour qui risquerait de compromettre l'infinitude des entremêlements. J'ai eu l'occasion de montrer cette dérive dans l'étude du roman Texaco de Patrick Chamoiseau (1992) et qui se fait l'écho de ce qui prévaut dans certaines études de sciences sociales (Chivallon, 1996, 1998). Là, le monde paysan



sert curieusement à camper l'unité sans laquelle le romancier serait mis dans l'incapacité de faire accéder à la singularité d'un peuple. Mais cette unité ne pourra être qu'éphémère, pour servir seulement à ne pas perdre de vue l'identité au travers de l'éloge du chaos. L'écriture romanesque pourra alors se permettre, une fois qu'elle l'a évoquée, de faire disparaître de la chronologie imaginaire de Texaco l'expérience paysanne devenue trop encombrante.

Il n'est bien sûr pas le lieu de revenir en détail sur les résultats de mes propres travaux à partir desquels j'ai pensé possible d'affirmer avec force l'existence d'une composante sociale caractérisée par la rupture et la distanciation avec le monde oppressif des plantations, et donnant lieu à des formulations communautaires clairement identifiables (Chivallon, 1998). Je me limiterai à quelques grandes lignes pour dire que les matériaux soumis à l'analyse éloignaient de la conception d'une paysannerie vouée à n'être que dispersée, sans emprise sur ses propres orientations collectives. Ces matériaux sont largement issus du croisement entre les sources écrites et orales, lesquelles ont permis de reconstituer la formation et le développement des territoires paysans à partir des années 1840 jusqu'à nos jours et de montrer comment s'était opérée l'installation des Nouveaux Libres, le mouvement d'occupation des terres des mornes paraissant être en voie d'achèvement à partir des années 1860-1870. Au travers de ces matériaux, l'ensemble des arguments des géographes relatifs au foncier se trouvait battu en brèche. Les occupations des terres n'étaient en rien illégales, mais se trouvaient au contraire être le résultat d'une volonté très forte de la part des anciens esclaves de légaliser l'accès aux terres, cette légalisation venant contredire toute une tradition de pensée quant au détournement systématique du droit foncier et au fameux marronnage des institutions (Gilloire, 1983). Pour autant, ce respect du code dans le domaine foncier n'est pas le signe d'une soumission à la loi coloniale. Il est plutôt le résultat d'une détermination pour rendre inaliénables, au regard de cette même loi, les établissements fonciers par lesquels était en train de se construire une véritable contre-culture de la plantation ou «une culture de la contre-plantation», pour reprendre les termes de Jacky Dahomay (2000 : 105). Une fois le code du colon approprié, on peut d'ailleurs voir comment il s'est trouvé faire l'objet d'un nouvel encodage, notamment au travers des règles qui touchent à la transmission du foncier, avec cette prédominance si caractéristique de l'entité collective famille-terre, qui en vient à se substituer aux prérogatives du droit de partage et à assigner à l'indivision un principe coutumier. Pas d'occupation sans titre donc, et ceci pour un nombre considérable de petits biensfonds dont il a été possible d'estimer assez précisément qu'ils ont concerné environ 65 % de la population rurale de l'époque, ce qui là encore nous éloigne totalement de la conception d'une paysannerie marginale.

L'étude de l'évolution de ce patrimoine n'autorisait pas non plus à parler de la dilapidation des terres. Au contraire, il est plutôt question de voir s'opérer un véritable tour de force foncier ayant consisté à préserver l'accès à la propriété familiale sans la démanteler à chaque partage successoral. Ces données que l'on pourrait dire structurelles découlent de stratégies attestant de la pleine prise en charge d'un projet collectif. Là encore, il ne m'est pas possible d'entrer dans le détail d'un ensemble de pratiques qui viennent à l'appui de la description d'une socialité entièrement engagée dans la préservation d'un mode de vie autonome,

antagonique à celui de la plantation, ayant inventé des dispositifs judicieux pour répondre aux contraintes que les planteurs et le pouvoir colonial n'ont cessé de faire peser sur les populations paysannes pour qu'elles réintègrent l'orbite de la plantation. Face à la thèse de l'inachèvement et de la parcellisation des pratiques, ce sont les manifestations de cette socialité qui doivent retenir l'attention. Elles se déclinent depuis les règles de préservation du patrimoine foncier couplées avec les principes de désignation des filiations et des modèles d'organisation familiale en général jusqu'aux méthodes culturales découlant d'une cosmogonie où l'environnement, tout à la fois conçu comme naturel et divin, est l'objet d'une forte valorisation, bien étudiée par les ethnobotanistes (Barrau, 1978; Peeters, 1984). Elles ressortent également des institutions typiquement paysannes, véritables places fortes contre l'hégémonie économique de la plantation, comme le marché rural dont Édouard Glissant (1981 : 69) regrettait pourtant, et assez curieusement, qu'il ne soit pas un lieu de convergence comparable aux foires et marchés des paysanneries occidentales. Des études fines avaient pourtant montré dès les années 1970 combien les marchés paysans martiniquais participaient de l'instauration d'une cohésion sociale forte (De L'Orme, 1972).

Autre institution remarquable, celle de l'entraide, qui vient contredire la conception d'un éclatement collectif. Michael Horowitz (1967) est un des rares anthropologues à avoir insisté sur le fait que l'échange façonnait l'ensemble de la vie sociale paysanne, chaque transaction, service ou don, se trouvant impliquée dans une relation de réciprocité. Pour ma part, j'ai pu insister sur le principe de l'échange de travail en tant que moyen de dépassement de la force déstabilisatrice d'un ethos collectif produit par le système esclavagiste. Car la formation des équipes de paysans qui structurent l'organisation du travail sur le modèle du don réciproque ne trouve pas sa justification dans des impératifs économiques, la taille réduite des parcelles n'exigeant pas de tels regroupements collectifs. C'est plutôt dans la capacité à restaurer le lien social que cette pratique puise sa raison d'être. Car on imagine aisément la force symbolique du don de travail pour une société fondée sur l'esclavage. Si le sens de ce qui a servi de mobile à l'asservissement se trouve être transcendé pour scander désormais la socialité de la vie, c'est qu'il y a en jeu dans l'entraide quelque chose de profondément essentiel pour la vie sociale.

Mon travail sur la paysannerie martiniquaise dans son ensemble s'est donc acheminé vers l'affirmation forte d'un principe de dépassement des logiques aliénantes du système esclavagiste. C'est vis-à-vis de cette affirmation que Francis Affergan a exprimé des désaccords, en réponse à ceux que j'énonçais de mon côté quant à son approche où prédominait une lecture en termes de processus d'asocialité, de déréalisation et de fuite. Sa critique la plus explicite a été exprimée dans l'article de la revue L'Homme où ma démarche lui est apparue donner trop de place à l'espace en tant que médiation de l'identité, en tant que « marqueur de l'identité sociale » selon ses mots (Affergan, 2006b : 224). Mais surtout, il lui semblait difficile d'admettre que « les visions du monde de la plantation aient été comme miraculeusement effacées après l'abolition » ou encore que « deux siècles d'esclavage, de marquage des corps, d'embrigadement des consciences, de codes d'accès obligés au réel, aient pu disparaître du jour au lendemain grâce à la main mystérieuse du "jardin vivrier des mornes" » (ibid. : 225).



Controverse paradoxale : un même paradigme «spatial» pour deux interprétations divergentes de la socialité antillaise

Cette approche sur l'espace qui semble occuper « trop de place » contient le paradoxe dont je parlais plus haut, puisque je suis plutôt en accord avec certaines propositions théoriques de Francis Affergan qui, loin d'oublier l'espace, accorde au contraire à la médiation spatiale la capacité à construire le lien social. Pour être tout à fait honnête, je dois même dire que ces propositions ont inspiré pour une large part les interprétations que j'ai formulées sur la paysannerie martiniquaise. Sur ce point, j'ai placé à un niveau d'équivalence de pertinence les écrits d'Édouard Glissant (1981) et ceux de Francis Affergan (1983) et j'ai pu écrire à leur propos qu'ils offraient les interprétations théoriques les plus élaborées sur l'absence de structuration collective à la Martinique en lien précisément avec l'espace. Car autant pour Édouard Glissant que pour Francis Affergan, l'espace, par sa nonmaîtrise, est au cœur de ce qui finit par confronter les Martiniquais à une absence permanente de possibilités d'agir pour eux-mêmes, ma propre interprétation prenant à rebours les conséquences de ce postulat d'un lien intrinsèque entre l'espace et l'agir social.

Pour Glissant, l'espace martiniquais n'est ni «l'espace ancestral », ni «l'espace possédé ». « La légitimité de cette possession collective n'est pas même esquissée. Il n'y a ni possession de la terre, ni complicité avec la terre, ni espoir en la terre » (Glissant, 1981 : 88). Car, nous explique-t-il, «libéré en 1848, [le peuple] se retrouva prisonnier d'un double carcan: l'impossibilité de produire par et pour luimême, l'impuissance qui en découla d'affirmer ensemble sa nature propre » (ibid. : 18). «L'espace-temps non maîtrisé n'est pas ici médiatisé. » Il «n'est pas vécu globalement comme sécurisant », ce qui est à mettre en rapport avec le fait que les groupes sociaux « ne sont pas ressentis dans leurs structuration comme résultant d'une histoire intrinsèque » (ibid.: 87). Pour Francis Affergan, il s'agit d'un constat similaire qui nous invite à considérer que « [hormis] la déportation d'Afrique, [le peuple martiniquais] n'a jamais bougé de son lieu, mais n'a jamais trouvé non plus que cet espace lui appartenait en propre » (Affergan, 1983 : 20). « L'espace, comme le temps, ne sont jamais investis en des moments ou des lieux définis et circonscrits » (ibid.: 79). «Le rapport d'enracinement au pays s'effrite, se perd et se retrouve, toujours en déséquilibre » (ibid. : 82). Plus récemment, Francis Affergan a conforté cette perspective en affirmant que « l'espace constitue sans aucun doute l'un des canaux privilégiés par lequel les identités se nomment et s'exhibent » (Affergan, 2006a: 13). Mais à la Martinique, il s'agirait « d'espaces dont les sujets se désapproprient au moment même où ils croient s'en emparer en les maîtrisant [...]. L'espace médiat fait défaut comme le sentiment tiers » (ibid. : 13). Les démonstrations des deux auteurs prennent appui sur l'exemple paysan pour attester de cette défection de l'espace. D'où, chez Glissant, une paysannerie qui n'en est pas une et dont l'organisation repose sur la « pratique épuisante de petits bouts de terrain » qui ne suffit pas à «consacrer en traditions» les habitudes communes qu'elle suscite (Glissant, op. cit. : 67-69). Cette paysannerie émiettée conforte la vision générale que Glissant développe à propos du peuple martiniquais, un peuple confronté à la dépossession permanente, subissant une non-histoire et dont la mémoire collective est « raturée » et la conscience collective privée de sa capacité à cimenter la communauté (ibid.: 88, 131).

Les propos de Francis Affergan ramènent au constat d'une réalité similaire que deux concepts privatifs viennent camper : «l'asocialité» et le «mode d'improduction » (Affergan, 1983 : 46). La paysannerie est faite d'« éléments éclatés qui ne semblent obéir qu'à des pulsions et des affects individualistes ou atomisés » (ibid.: 46). Le mode d'improduction traduit l'absence de ce qui ailleurs contribue à doter les collectivités d'une maîtrise de leur existence. Car « seul appartiendrait à l'histoire le peuple qui produit les causes et les effets de ses besoins, à travers un processus complexe économico-social » (ibid. : 45). Les Martiniquais ne produisant rien pour eux-mêmes, c'est-à-dire de « directement relié aux besoins matériels et économiques » (loc. cit.), ils n'ont pas la possibilité de s'historiciser, ni de transmettre, en « étant pratique[s] », « quelque chose de durable qui existe indépendamment de la conscience individuelle », selon les termes que Francis Affergan emprunte au philosophe Karel Kosik (ibid.: 218). Cette approche « productiviste de la réalité », comme la qualifie lui-même Francis Affergan (ibid. : 218), permet de comprendre que le processus de « déréalisation » concerne bien une « non-production de la vie réelle » et pas seulement l'illusion culturelle issue de l'exil intérieur (ibià. : 218-219). L'asocialité découle en toute logique de ces rapports d'«improduction». Elle se traduit par «une rivalité entre les individus au travail, un égoïsme sur le plan économique et affectif et une méfiance généralisée » (ibid. : 74).

Nous voici donc parvenus au point de croisement improbable où les vues divergent et convergent tout à la fois. Car tous les matériaux qui ont pu permettre l'étude des traces du monde paysan martiniquais viennent conforter une vision opposée. Mais est-ce seulement la nature des matériaux qui peut expliquer que la paysannerie fasse l'objet d'interprétations si différentes? Sur un point au moins, et sans doute le plus crucial, il est possible de dire que ce que nous connaissons désormais un peu mieux de la période post-abolitionniste en lien avec la formation des territoires paysans oblige à prendre en compte un phénomène d'ampleur resté longtemps absent des études des spécialistes. Mais ce qui est en définitive intéressant, c'est que cette prise en compte en vient à conforter autant la démonstration d'Édouard Glissant que celle de Francis Affergan, mais pour parvenir à établir un constat opposé, à savoir la prise en charge effective et réelle, par les Martiniquais, de leurs orientations collectives. La validité de la démonstration d'Affergan et Glissant concerne bien évidemment l'espace, puisque le processus privatif (dépossession, déréalisation, non-histoire, non-production) se retourne, et confirme le lien intrinsèque entre une relation intime à l'espace et la possibilité de la prise en charge de la destinée collective, de se nommer en même temps que d'ancrer sa propre histoire en un lieu, tout comme de produire, à partir de ce lieu, les orientations collectives dispensatrices d'une historicité où la présence du sujet intervient en tant que producteur de sa propre histoire. Et c'est pour cette raison précisément que je n'ai jamais pu me départir des écrits de Francis Affergan, pour la démonstration d'un modèle capable de généralisation par-delà les situations analysées de manière pour le moins contrastée.

Pour ce qui est de l'effacement des univers de sens traumatiques de l'esclavage par la magie du jardin vivrier, je crois pouvoir dire que rien n'est plus éloigné de cette perspective frôlant le romantisme que les interprétations que j'ai proposées. Il est vrai que celles-ci se sont épaissies au fur et à mesure des recherches. Dans le



dernier ouvrage que j'ai consacré au souvenir de l'esclavage, j'ai eu l'occasion de revenir sur la question paysanne (Chivallon, 2012). Cette recherche effectuée auprès des descendants des protagonistes d'une insurrection anticoloniale ayant eu lieu en 1870 a fini par laisser ressurgir, sans que je sois à la recherche de telles expressions, la centralité de ce qu'il m'a semblé opportun de nommer des « territoires-patronymiques » (et non pas « matronymiques » comme le voudrait sans doute Philippe Chanson, 2008 : 68) pour désigner le binôme indissociable entre la terre et le nom qui forme l'institution primordiale de la contestation de l'esclavage et ses prolongements post-abolitionnistes. Mes interlocuteurs ont vécu l'expérience de l'ostracisation parce que stigmatisés au fil des générations comme des enfants d'assassins, le pouvoir colonial ayant déployé une machinerie d'une efficacité redoutable pour parvenir à transformer l'acte de révolte en une simple affaire criminelle. Dans la douleur qui se dit aujourd'hui, c'est le récit de la profonde atteinte de soi qui l'emporte, au travers de la perte du nom patronymique qu'il a fallu changer pour échapper à l'anathème et de celle des terres disparues ou soustraites au cours des événements et des migrations auxquelles ces derniers ont contraint. Parler de la souffrance générée par cet épisode traumatique, c'est indubitablement se référer à cette entité famille-patrimoine dont la privation ou l'atteinte qui lui est portée ne cessent de renvoyer les échos de ce qu'elle est, à savoir une conquête de soi.

Ces récits d'événements traumatiques où le motif du territoire-patronymique est omniprésent révèlent non pas un effacement, mais la permanence d'un rappel à la condition historique de l'esclavage. Car ce qui a été conquis, c'est une liberté qui n'a de sens que par rapport à ce qu'elle contredit, à savoir l'enfermement dans l'ordre esclavagiste. C'est en ce sens que j'ai pu écrire que « c'est bien à l'intérieur de la matrice esclavagiste et coloniale que se construisent les régimes d'historicités, dans les manières d'investir les codes de la société coloniale, d'utiliser ses interstices et de construire, dans cette intériorité, l'identité que ne peuvent plus configurer, à elles seules, les ressources de registres extérieurs à l'expérience coloniale» (Chivallon, op. cit.: 316). Et c'est toujours selon cette perspective que j'ai proposé de considérer la résistance au colonialisme comme l'histoire d'un « dédoublement », au sens bourdieusien, c'est-à-dire comme la non-coïncidence entre les assignations identitaires dominatrices et l'intériorisation d'un mode d'être³. La formation des territoires paysans, c'est la concrétisation ou la culmination de ce dédoublement, c'est-à-dire la distanciation effective ou le décalage réalisé entre les opérations identificatoires du colon et leur réception. L'énergie des marges paysannes est complètement tendue vers cette distanciation, vers cette création d'un soi échappé au vouloir totalisant du colon, animée par ce que Paul Gilroy (2003 : 93) dit être « une conscience particulière de la vie et de la liberté, nourrie par la "terreur mortelle du maître souverain" ».

Je terminerai par une simple remarque sur ce qui peut expliquer nos divergences de vues à partir du moment où l'on accepte, au moins provisoirement, l'idée qu'elles ne sont pas seulement imputables aux seuls matériaux de terrain que

³⁻ Sur cette notion méconnue de « dédoublement » chez Bourdieu, et qui représente une alternative très intéressante à la notion d'habitus en ce qu'elle vient rompre avec l'idée d'un schéma mécanique d'intériorisation des catégories structurelles, voir Martin-Criado (2008).

nous avons utilisés ou produits. Dans ce cas, j'accorderai toute ma confiance à l'affirmation de Francis Affergan selon laquelle : « En ethnologie, décrire et transcrire ne s'élaborent pas sans un considérable travail d'interprétation. À croire le contraire, on se méprendrait sur le caractère d'une description de vécu en mots, et de mots en phrases, et de phrases en discours. Sans interprétation, il faudrait admettre l'existence d'une teneur mystérieusement mécanique des rapports entre ces différences instances » (Affergan, 1999 : 21).



Bibliographie

Affergan F.,

1983, Anthropologie à la Martinique, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

(dir.) 1999, Construire le savoir anthropologique, Paris, PUF.

(dir.) 2002, « Outre-mers: statuts, cultures, devenirs », Ethnologie française, 32/4.

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

2006b, « Caraïbe : Logiques de la diversité ou sociétés impossibles ? À propos de :

Christine Chivallon, La Diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe », L'Homme, 179 : 219-226.

Barrau J.,

1978, « Les hommes et le milieu naturel à la Martinique », *Environnement africain*, numéro hors-série : 31-48.

Benoist J.,

(dir.) 1972, L'archipel inachevé. Études anthropologiques sur les Antilles Françaises, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Besson J.,

1984, « Land tenure in the free villages of Trelawny, Jamaica : A case study in the Caribbean peasant response to emancipation », *Slavery & Abolition*, 5/1 : 3-23.

2004, « L'héritage de l'esclavage. La mémoire du sol en Jamaïque », Annales, 59/3 : 569-587.

2011, « Missionaries, planters, and slaves in the age of abolition » in Palmié S. et Scarano F. (eds.), *The Caribbean : a history of the region and its peoples*, Chicago/Londres, University of Chicago Press : 317-329.

Besson J. et Momsen J. (eds.),

2007, Caribbean land and development revisited, New-York, Palgrave Macmillan.

Blérald A.-P.,

1986, Histoire économique de la Martinique et de la Guadeloupe du XVII siècle à nos jours, Paris, Karthala.

Chamoiseau P.,

1992, Texaco, Paris, Gallimard.

Chanson P.,

2008, La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia.

Chivallon C.,

1996, « Éloge de la "spatialité" : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau », *L'Espace Géographique*, 25/2 : 113-125.

1998, Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960), Paris, CNRS-Éditions.

2004, La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe, Paris, CNRS-Éditions.

2007, « The contested existence of a peasantry in Martinique. Scientific discourses,

controversies and evidence » in Besson J. et Momsen J. (eds.), Caribbean land and development revisited, New-York, Palgrave Macmillan: 159-174.

2012, L'esclavage. Du souvenir à la mémoire, Paris, Karthala.

2016, « Between history and its trace : slavery and the Caribbean Archive », *Social Anthropology*, 24/1 : 67-81.

Dahomay J.,

2000, « Identité culturelle et identité politique. Le cas antillais » in Kymlicka W. et Mesure S., Comprendre les identités culturelles, Paris, Presses Universitaires de France : 99-118.

de L'Orme J.-C.,

1972, « Les transformations économiques et sociales d'un marché martiniquais », in Benoist J. (dir.), *L'archipel inachevé. Études anthropologiques sur les Antilles Françaises*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal : 321-336.

Figueira D.,

2008, « Rejouer la guerre aux États-Unis. La Guerre civile et l'enjeu du multiculturalisme », L'Homme, 187/188 : 123-134.

Gilloire A.,

1983, « Pratiques du contournement du droit foncier aux Antilles françaises », Études foncières, 19 : 12-17.

Gilrov P.,

2003, L'Atlantique noir, Paris, Kargo.

Gingras Y.,

2014, Les dérives de l'évaluation de la recherche. Du bon usage de la bibliométrie, Paris, Raisons d'agir.

Glissant É.,

1981, Le discours antillais, Paris, Seuil.

1990, Poétique de la relation, Paris, Gallimard.

Horowitz M.,

1967, "Morne Paysan", Peasant village in Martinique, New-York/Chicago/Toronto/Londres, Holt Rinehart and Winston.

Leiris M.,

1987 (1955), Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe, Paris, UNESCO, Gallimard.

Marshall W. K.,

1972, « Aspect of the development of the peasantry », Caribbean Quarterly, 18/1: 31-46.

Martin-Criado E.,

2008, Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, Paris, Éditions du Croquant.

Mintz S. W.,

1961, « The question of Caribbean peasantries : a comment », *Caribbean Studies* 1/3 : 31-34. 1974, *Caribbean transformations*, Chicago, Aldine.

Patterson O.,

1982a, Slavery and social death. A comparative study, Cambridge, Harvard University Press. 1982b, « Persistence, continuity, and change in the jamaican working-class family », Journal of Family History, 7/2: 135-161.

Peeters A.,

1984, Représentations et pratiques populaires relatives à l'environnement et à la santé aux Antilles françaises : la Martinique, Paris, Laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie.

Revert E.,

1949, La Martinique: étude géographique, Paris, Nouvelles Éditions Latines.

Ricœur P.,

2000, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil.



Pierre-Henri Castel est historien, philosophe des sciences et psychanalyste. Il est actuellement directeur de recherche au CNRS, Institut Marcel Mauss/EHESS, équipe LIER.

Mots-clés: Affergan — Lacan — Melman — anthropologie — psychanalyse

Anthropologie et psychopathologie antillaises

Pierre-Henri Castel, CNRS/IMM-EHESS

Antillais, ou paranoïaque?

Une jeune martiniquaise de 23 ans, qui vient à peine d'accoucher d'un petit garçon, arrive aux urgences de l'hôpital général où je travaille, amenée par police secours. Le symptôme le plus spectaculaire qu'elle présente est sa manière de se mettre soudain à quatre pattes en aboyant. Elle est visiblement désorientée, mais plutôt sur un mode oniroïde. Lorsqu'elle communique sur ce qui l'agite intérieurement, ce qu'elle fait avec réticence, elle fait allusion à tout un ensemble de persécutions qu'elle subit mais dont elle ne veut pas livrer la teneur. Des circonstances déclenchantes, nous saurons seulement que l'éclosion du délire a suivi une violente dispute familiale. Si les médecins des urgences qui appellent le psychiatre décrivent d'emblée la situation comme relevant d'un accès psychotique, ce dernier se montre d'emblée beaucoup plus prudent. Cette jeune maman allaite son nourrisson, prescrire des neuroleptiques est donc délicat. De même, précipiter une séparation brutale avec son enfant et sa famille. Décision est prise de s'abstenir et d'observer l'évolution. J'entends alors pour la première fois en situation le diagnostic : « hystérie pseudo-paranoïaque des Antillais ».

Le médecin, particulièrement expérimenté, note que les hallucinations sont essentiellement mimiques (adopter une posture de chien), visuelles, et que les phénomènes auditifs (des voix) semblent émaner de l'espace qui environne la patiente (et non pas d'un lieu inaccessible), que la persécution n'est pas du tout systématisée, que le déclenchement de l'épisode paraît réactionnel, et qu'il n'y a pas eu d'épisode psychotique immédiatement consécutif à l'accouchement (psychose dite du post-partum).

Moins de trois jours plus tard, la patiente sort et reprend normalement ses activités auprès de son enfant, totalement guérie de ses symptômes sans aucun appoint médicamenteux. Elle est suivie en ambulatoire, et nous apprenons alors que sa mère et la mère de son compagnon se sont violemment disputées pour savoir qui s'occuperait de l'enfant, c'est-à-dire, en fait, laquelle des deux le lui soustrairait. Nous découvrons également que le compagnon de notre patiente, père de son

enfant, est traité, lui, depuis des années pour une psychose chronique avec hallucinations et délires, dont nous reconnaissons sans difficulté la forme et le contenu dans les propos les plus inquiétants qu'elle nous avait tenus.

De telles scènes ne sont nullement rares dans les services psychiatriques qui desservent une communauté ultramarine. Elles sont parfois compliquées par une dimension encore plus « paranoïaque » liée à la méfiance vis-à-vis des soins et au sentiment de préjudice moral très vif que ressentent les membres de cette communauté lorsque l'hospitalisation psychiatrique, déjà stigmatisante, leur paraît redoubler le racisme dont ils sont banalement victimes. Que le psychiatre soit blanc, qu'il faille s'exprimer avec lui en français, et que les solidarités familiales soient évidemment moins fortes en métropole pour apaiser les crises, tout cela ne fait qu'envenimer les choses. Dans un contexte médico-légal, celui de violences intrafamiliales gravissimes, la triade jalousie-persécution-revendication peut alors se déchaîner, faisant oublier le caractère parfois spontanément résolutoire de phénomènes de prime abord extrêmement alarmants, comme ceux que je viens de décrire.

L'expression «hystérie pseudo-paranoïaque des Antillais» est loin d'être consacrée officiellement. Elle fait partie du bagage informel du clinicien, et je ne l'ai d'ailleurs jamais vue écrite noir sur blanc sur aucun certificat. En revanche, lorsque j'en énumère les principales caractéristiques, comme ci-dessus, elle est facilement reconnue par les praticiens. C'est une survivance terminologique de la psychiatrie coloniale, et notamment de l'école psychiatrique d'Alger fondée par Antoine Porot, bête noire de Franz Fanon, qui rattachait plusieurs symptômes pseudo-psychotiques (car transitoires) des «indigènes» à leur «immaturité neuropsychique », dans le cadre d'une médecine racialisée. Cette étiologie coloniale sinistre, transposée d'Algérie aux Antilles, a sombré dans l'oubli; mais le tableau qu'elle prétendait expliquer n'a nullement disparu. En revanche, la catégorie suscite souvent l'aversion des psychiatres (et des psychanalystes) antillais qui ont dû batailler ferme pour décoloniser et déracialiser la psychiatrie et, plus généralement, les approches psychologiques et psychothérapeutiques qu'on prétendait leur imposer. Toutefois, loin de se contenter de critiquer les préjugés de la médecine mentale métropolitaine, un certain nombre d'acteurs importants, en Martinique, puis en Guadeloupe, se sont activement saisis de la tâche de construire une anthropologie plus adéquate, qui puisse offrir un cadre d'intelligibilité définitivement affranchi de tout postulat d'infériorité raciale aux troubles psychiques des Antillais. Une telle anthropologie traite directement des structures de la famille antillaise, de l'impact subjectif du créole sur la constitution des identités individuelles et collectives, de l'imaginaire social et de ses pratiques quotidiennes, des séquelles traumatiques de l'esclavagisme et du racisme, et elle s'efforce de les corréler à des manifestations morbides mentales cliniquement spécifiques.

Dans ce bref essai, je voudrais m'appuyer sur l'acquis des travaux de Francis Affergan pour en faire un bilan critique provisoire, et poser ensuite quelques questions qui touchent à son projet d'anthropologie générale, nourrie par le terrain antillais, et qui serait, selon ses termes, non plus «structuraliste», mais « pragmatique ».



Œdipe aux Antilles?

La psychanalyse, lacanienne mais pas seulement, joue un rôle essentiel dans cette anthropologie, à la fois parce qu'elle offre toutes sortes d'outils pour réarticuler certains invariants anthropologiques fondamentaux (parenté, langue, circulation des biens) à des « structures psychiques » supposées des individus, et parce qu'elle rencontre avec la situation antillaise un véritable défi normatif. Ces sociétés, en effet, sont régulièrement qualifiées de « matrifocales », et le conflit des deux matriarches se disputant le bébé de la patiente sur laquelle s'ouvre cet essai s'inscrit bien dans ce contexte. Il n'en reste pas moins que la dite matrifocalité apparaît souvent comme une forme ratée de la famille conjugale normale, et comme une mise en cause du statut du père de nature à inquiéter la vision psychanalytique orthodoxe non seulement de la famille mais aussi et surtout des processus de subjectivation des enfants qui s'y déroulent¹. Récemment, soit au tournant des années 1990, un lacanien, Charles Melman, invité par un groupe de recherches martiniquais, s'est attelé à la tâche difficile de formaliser les différences structurales (dans les contextes antillais et métropolitain) qui constituent l'horizon d'intelligibilité d'une éventuelle psychopathologie antillaise, mais sans prêter le flanc à l'accusation de peindre une société intrinsèquement malade, ou purement et simplement déficitaire, du fait des «ratés » dans la mise en place normale du « symbolique », ratés occasionnés par la traite, le système de la plantation et le racisme colonial et postcolonial. Au contraire, se demandait à juste titre Jeanne Wiltord, psychiatre et psychanalyste à la Martinique, et qui avait invité Charles Melman: «... les psychanalystes avaient-ils à imposer une norme familiale patrilinéaire ? » (Melman, 2014 : 8), ou bien devaient-ils plutôt prendre en compte qu'il y a plus d'un chemin pour arriver à la subjectivation, à l'identification sexuée, à la filiation, etc. ?

Or si la question mérite incontestablement d'être posée, ses attendus, dans cette littérature, laissent néanmoins perplexe. Tout d'abord, comme tout anthropologue de la parenté l'aura noté, l'usage de la notion de matrifocalité est ici notoirement intempérante. C'est importer une notion qui est déjà problématique au Brésil, et qui présente de toute façon peu de véritables analogies avec le paradigme fondateur des Nayar du Kerala. On durcit, jusqu'à en faire une configuration singulière de la parenté qui aurait des expressions normatives pour la vie sociale, ce qui est un simple accent, assurément très fort, porté sur le rôle des mères et notamment des grands-mères. Car à la différence de la matrifocalité au sens strict, les mères n'ont pas tout le pouvoir, et quand elles en ont un considérable, ce fait n'est nullement institutionnalisé par un réseau de règles explicites. Plus troublant, la prégnance du modèle paterno-centré, que le structuralisme lacanien croit pouvoir déduire directement de l'anthropologie de la parenté selon Lévi-Strauss, reste tellement forte qu'il est assez facile de déceler derrière cette promotion apparemment paradoxale des mères des figures de quasi-pères (puisqu'au fond, dans une

¹⁻ Jacques André, dans un travail bien connu de Francis Affergan, et qui a été soutenu comme une thèse sous la direction de Jean Laplanche, a ainsi parlé d'« inceste focal » (André, 1987) pour capter cette structure rigide de circulation des affects dans les familles, où l'effacement du père œdipien est patent, et qui aboutirait (les statistiques judiciaires sont à cet égard sans équivoque) à des meurtres intrafamiliaux en nombre nettement plus élevé aux Antilles qu'en métropole. Mais il n'a eu en revanche aucun succès dans les finalités purement anthropologiques de ce travail, qui consistaient à critiquer l'atome de parenté selon Lévi-Strauss.

conception relationnelle et structurale de la famille, peu importe qui détient le « phallus », ou qui représente la « loi », pourvu qu'il y ait bien phallus à détenir et loi à représenter). Averti de ce potentiel tour de passe-passe, Charles Melman introduit alors une nuance dont la portée n'est pas commode à évaluer : la transmission phallique passerait dans la famille antillaise beaucoup moins par la castration, qui est intrinsèquement paternelle, que par une « donation » maternelle. Il en ressortirait certains traits cliniques particuliers chez le sujet antillais. Par exemple, l'exercice sexuel de la virilité ressortirait davantage d'une autorisation (aux limites incertaines, mais tolérantes), et moins d'une habilitation-responsabilisation. On a bien sûr un peu de difficulté à voir en quoi le principe structural et psychique explicatif ne constitue pas un simple doublet psychanalytique de l'observation sociale la plus ordinaire.

Francis Affergan, qui n'ignore évidemment pas cette dernière, ni les particularités du statut des mères et des grands-mères dans les familles antillaises, formule contre ce genre de raisonnement une objection de bon sens : il est quand même étonnant de faire comme si on pouvait appliquer aux règles hypothétiques de l'Œdipe antillais des lois structurales, quitte à les aménager à la marge, alors que le fonctionnement de la parenté qui se livre à l'observation ordinaire serait plutôt de nature à inquiéter l'évidence de pareilles conceptions théoriques! Il suit qu'il n'est pas tout à fait étonnant que malgré les précautions louables, éthiques et politiques, qu'on trouve sous la plume de tous ces auteurs, une approche structuraliste de la parenté antillaise dans sa version psychanalytique débouche en fait sur un constat de déficit, sinon d'échec, au moins de difficultés d'accès à la symbolisation et à la loi. Les Antillais, si j'ose dire, ne sont pas très « structurés ». Ce glissement des propriétés du modèle explicatif (structuraliste) à des propriétés internes (la structure psychique) des objets du modèle (les sujets antillais) est patent dans la référence constante à la tragédie de l'esclavage, comme traumatisme à l'impact transgénérationnel, et à certaines particularités du créole, comme langue qui, elle aussi, n'est pas très « structurée ». Car c'est l'histoire qui a conditionné pour les individus cet écart à l'Œdipe normal.

En bonne doctrine lacanienne, ces anomalies ou ces singularités du symbolique retentissent dans le registre imaginaire. C'est là que la question de la paranoïa ou de la pseudo-paranoïa antillaise prend tout son sens. Car un univers symbolique où le Tiers n'est pas incarné par la figure standard du père, c'est aussi un monde des conflits en miroir, où la lutte pour la reconnaissance risque plus souvent qu'ailleurs de connaître une issue mortelle (selon la triade citée plus haut, jalousie-persécution-revendication). Ainsi, on a besoin, d'une main, de l'analyse structurale pour décrire une «simple variation» des conditions de subjectivation dans un contexte d'esclavagisme historique et de racisme institué, variation qui ne délégitime en aucune manière la variante antillaise de la subjectivation, mais on caractérise, de l'autre, cette subjectivation par tout ce qu'elle n'est pas, eu égard, qu'on le veuille ou non, au cas normal.

L'intérêt de la démarche, néanmoins, c'est de mettre en série toutes sortes de phénomènes sociaux et psychologiques dont l'unité devient plus apparente. Il faudrait s'étendre longuement sur l'idée que ces psychiatres et ces psychanalystes lacaniens se font du créole, mais il ne fait par exemple aucun doute pour eux que



la diglossie antillaise (créole/français) s'interprète comme un ratage de l'inclusion de l'interdit symbolique à *une* langue. D'où le contraste entre un usage hypercorrect du français métropolitain, où l'inscription de la loi du langage et du symbolique dégénère en formalisme scolaire, et qui est la langue de la « connaissance », et un créole mobilisé dans les interactions intimes (séduction, consolation), qui est la langue du « savoir-faire » avec autrui, celle qui a prise sur le corps pulsionnel et la sexualité, mais qui a très peu de critères normatifs de correction interne, et qui est comme disjoint des fonctions habituelles de la loi symbolique. Qu'on commence à *écrire* le créole, autrement dit à normaliser son orthographe, à réguler sa syntaxe, à faire le partage entre un bon et un mauvais créole, constitue à cet égard une transformation décisive.

Là encore, on tique plus d'une fois devant les hypothèses linguistiques sousjacentes à cette vision du créole et la montée en généralité anthropologique et psychanalytique qu'elles sont censées légitimer. Il existe assurément une différence entre un pidgin et un créole, mais cette différence, du moins dans l'interprétation linguistique standard, est précisément celle qui marque l'écart entre moyen empirique de communication et une véritable langue. Une chose par exemple est de souligner le poids des onomatopées, des procédés iconiques, des redoublements dans le créole (surtout quand on peut aisément identifier les éléments de pidgin et tous les emprunts verbaux dont il est tissé), une autre, et fort différente, est d'en inférer un déficit de syntaxe ou d'organisation grammaticale. Il reste qu'il y a un profond mystère, bien connu des linguistes des créoles, dans la façon dont des enfants peuvent s'approprier le pidgin parlé par leurs parents pour le hisser au niveau d'une langue soumise, jusqu'à preuve du contraire, aux règles d'une « grammaire universelle » qui en assure la traductibilité réglée. Pour donner au créole ce statut de langue sans loi, il faut le réduire asymptotiquement à un pidgin. Il faut aussi prêter par contraste au français métropolitain un degré de consistance et de fermeture franchement excessif, comme s'il ne pouvait pas être créolisé à son tour, comme si ses potentialités iconiques n'étaient pas faciles à réveiller. Mais qu'est-ce que la littérature antillaise sinon un démenti systématique de ces idéalisations en miroir?

Toujours est-il que le primat de l'imaginaire dans un univers où le symbolique est sinon carent, du moins déviant, sert dans ces conceptions anthropologico-psychanalytiques à capter un fait social assurément saillant : le primat des traits visuels opposant le noir et blanc, et plus généralement la prégnance d'un espace magico-émotionnel de l'interconnaissance, où chacun connaît chacun de proche en proche, tandis que la référence à l'universel, à l'homme en général, relevant souvent de la connaissance scolaire, voire du monde « autre » de Lafrano, n'arriverait pas tout à fait à s'incarner dans les interactions quotidiennes. L'instance régulatrice, c'est comment on est vu.

Il n'est pas difficile alors d'en déduire l'affinité entre les modalités ordinaires d'interaction des individus et un certain style paranoïaque ou hystérique, selon qu'on met l'accent sur l'absence de tiers symbolique médiateur (on est ou noir ou blanc, ou maître ou esclave, ou présent de manière sensible ou définitivement absent, etc.), ou sur la prolifération des formations imaginaires et des identifications labiles.

La lecture de Francis Affergan a ceci de salutaire qu'elle contourne souvent avec grande efficacité le diagnostic déficitaire, et même pathologisant, qui transpire de pareilles conceptions, alors même qu'elles font tout pour éviter de reconduire les préjugés racistes et colonialistes. Et la raison en est simple. C'est qu'il s'est intéressé à la singularité de la créativité symbolique et imaginaire propre aux mondes antillais, souvent d'ailleurs en se contentant de retenir de la méthode structuraliste certains outils purement descriptifs, mais sans jamais faire jouer à l'idée de structure un rôle plus ontologique, caractérisant ce qui serait le structuré et le structurant (et donc, par voie de conséquence, le relativement déstructuré, ou ce qui manquerait de puissance structurante).

J'en veux pour preuve ses profondes remarques sur le rôle du conte dans les sociétés antillaises. C'est une surprise pour l'anthropologue structuraliste orthodoxe que ces sociétés ne mobilisent rien de l'ordre du mythe. Dans son brillant essai sur les combats de coq, Francis Affergan montre très bien que le type de héros mis en valeur par ces contes n'est justement pas un héros fondateur. C'est le héros des circonstances et de l'improvisation. Qu'il existe un type de société où les agencements ultimes ne sont pas soutenus par des énonciations mythiques ne devrait donc pas nous conduire à les disqualifier, mais peut-être, dans un premier temps, nous conduire plutôt à interroger nos propres préjugés anthropologiques projetés sur des sociétés exotiques, et donc notre besoin culturellement déterminé de mythes, et, dans un second temps, à renoncer à cette sociologie implicite où la règle sociale pourrait être plus ou moins forte, plus ou moins symbolique, disposant les cultures sur une échelle graduée, où les «vraies sociétés », qui sont aussi les sociétés « en meilleure santé psychique », occuperaient les échelons du haut. Inquiéter cette croyance selon laquelle une « vraie société » est une société qui grouillerait de règles et de mythes est d'ailleurs, notons-le en passant, une des suggestions les plus féconde d'Eduardo Viveiros de Castro. Francis Affergan offre aussi une vision alternative, et fort crédible, de ce qui apparaît souvent comme un caractère déficitaire de la culture créole, sa profusion imaginaire déréglée, la simplicité expressive prévalente des moyens iconiques (cris, onomatopées, etc.). C'est, dit-il, qu'on perd de vue à quel point la culture créole est une culture en acte. Nous sommes tellement obnubilés par les capacités illocutoires du langage que nous en venons à oublier ses dimensions perlocutoires, voire, bien pire, à interpréter la trop grande visibilité de ses dimensions perlocutoires (et notamment de ses capacités à viser prioritairement l'affect plutôt que le concept), comme une sorte de défaut qu'il faudrait ensuite expliquer par des conditions historiques et sociales tragiques de naissance et de transmission. C'est faire bon marché de cette vertu typique de la culture créole qu'est la vivacité d'esprit. L'art de piquer, de faire rire, de communier dans l'émotion, mais au fond aussi le talent de s'enflammer et de se refroidir selon d'autres rythmes et d'autres cycles que ceux que nous jugeons « normaux » (et de passer, comme dans mon exemple initial, en trois jours, de l'apparence de la folie la plus profonde à une justesse touchante dans le rapport à son enfant nouveau-né), n'est-ce pas, au fond, une capacité humaine de plein droit? Faut-il, du coup, expliquer par l'esclavage et le racisme ce qui n'est pas le résultat d'un dommage, mais l'exercice d'une créativité inédite et pour nous difficile à concevoir?

Francis Affergan va-t-il assez loin?

J'espère avoir rendu sensible combien l'approche non plus structuraliste, mais pragmatiste, permet de lever un certain nombre d'effets d'étrangeté de l'anthropologie antillaise qui tiennent non à l'objet, mais à la méthode qu'on lui applique. Toutefois, et



sous réserve de lectures plus précises, la vision que Francis Affergan nous donne de ces terrains martiniquais me semble encore affectée par une ambiguïté. Car, par les voies de l'approche pragmatique, il retrouve encore quelque chose comme un « échec » des sociétés antillaises à penser et à se penser en termes de normes ou de règles. La labilité des règles (ou du moins des règles explicites, « écrites »), le peu de fixité des habitudes sociales arrêtent souvent son attention. C'est dans sa virulente réfutation des options postmodernes qui en viennent à critiquer la revendication même d'une identité, et qui érigent de façon assez romantique une sorte d'irrationalité sociale (prétendue) du monde créole en paradigme, que cette ambiguïté est la plus palpable. Je partage volontiers son agacement devant l'éloge à la mode d'une désidentification généralisée, dont on passe de façon commode sous silence les ravages manifestes pour les individus et les sociétés. Il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas de raison de supposer que la densité des règles et des habitudes doive être homogène de culture en culture. Un jugement sur l'« échec » des sociétés antillaises à autoproduire une dimension normative qui leur soit propre ne peut pas se formuler tout d'une pièce. Ni les anthropologues psychanalystes dont j'ai parlé, ni non plus Francis Affergan, ne relèvent le contraste entre leur jugement sur l'affaiblissement ou la carence de la règle sociale aux Antilles, et la description de pratiques spécifiques où elles semblent au contraire éminemment structurantes et, bien plus encore, toucher à des invariants classiques dans l'enquête anthropologique. Je pense par exemple à la tontine, et aux règles subtiles du mutualisme, règles si prégnantes, qu'il faudrait alors lire non seulement comme l'expression de la présence avérée d'une logique sociale du don et du contre-don, tout à fait « structuraliste » pour ce qui regarde la circulation des biens, mais aussi, comme une institution sociale qui aide les gens à vivre et pas juste à survivre, et qui porte témoignage, en cela, d'une capacité humaine à s'inventer humain « malgré tout » - si écrasant et douloureux qu'ait été, et que soit encore en Martinique et à la Guadeloupe ce terrible « tout ».

Références bibliographiques

Affergan F.,

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

André J.,

1987, L'inceste focal dans la famille noire antillaise. Crimes, conflits, structure, Paris, PUF.

Melman C.,

2014, Lacan aux Antilles. Entretiens psychanalytiques à Fort-de-France, Toulouse, éditions Érès.



Rémadjie Ngaroné est docteure 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

L'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 épars, 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, schize 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'ethnographe 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 transitivité 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 » (ibiò. : 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 (ibiò. : 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 » (ibià. : 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 » (ibiò. : 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.

2º Partie / Points théoriques





Silvana Borutti enseigne la philosophie générale. Son champ d'investigation couvre en particulier le domaine de l'épistémologie des sciences humaines, où l'anthropologie tient une large place. Publications récentes : Avec Heidmann U., La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture, Torino 2012. Traduction et expérience, traduction et connaissance, in Chiurazzi G. (ed.), The frontiers of the other. Ethics and politics of translation, Berlin 2013.

Mots-clés : épistémologie — sciences humaines — terrain — objectivation — traduction

Quelques aspects épistémologiques de l'œuvre de Francis Affergan

Silvana Borutti,

dipartimento di Studi Umanistici / università degli Studi di Pavia, Italie

Dans mon intervention, j'essaierai de commenter quelques aspects de la perspective épistémologique de Francis Affergan. Il est en effet un anthropologue doué d'un fort intérêt épistémologique. Je procéderai donc en me mettant en dialogue avec ses réflexions épistémologiques, faisant surtout, mais pas seulement, référence à son livre *Le Moment critique de l'anthropologie* (Affergan, 2012).

Quels sont les enjeux d'une épistémologie de l'anthropologie?

Il écrit à ce propos :

« Les mondes descriptibles, que constituent les choses et les objets des cultures, exigent une argumentation épistémologique qui interroge la scientificité même des soubassements de la discipline » (Affergan, 2012 : 315).

Il y a donc un problème de fondation de la discipline, et une façon correcte d'aborder cette question de fondation. Une épistémologie des sciences humaines est bien sûr possible, mais à condition d'en respecter la spécificité épistémologique, c'est-à-dire à condition de ne pas en analyser les lettres de créance et les raisons scientifiques en adoptant comme paradigme épistémologique les sciences naturelles formalisables, comme le prétendait le néo-positivisme. En anthropologie, il y a des conditions spécifiques de l'argumentation, il y a un type de rationalité et « un espace épistémologique qui échappe à la logique vérifonctionnelle du vrai/faux » (ibid. : 278). Dans son chapitre sur « Les modèles anthropologiques », Affergan s'interroge sur le type de scientificité de l'anthropologie, et oriente son analyse vers une véritable anatomie d'une série de modèles épistémologiques flous et pragmatiques (modèles des traces, du texte, de l'indexicalité contextuelle, etc.) et donc capables de comprendre la «logique agentive et déontique qui régit les sociétés et les cultures » (loc. cit.); cette démarche aboutit aux notions wittgensteiniennes de « formes de vie » et de « jeux réglés ». Je propose ici une démarche qui arrivera aux mêmes conclusions, en faisant quelques détours entre les sciences humaines en général et l'anthropologie.

Je me demande d'abord : qu'en est-il de la relation cognitive dans les sciences humaines¹? En premier lieu et en général, en faisant référence à notre travail commun dans le cadre de l'accord PATOMIPALA sur l'épistémologie des sciences humaines et aux thèmes que nous avons abordés dans nos collectifs Construire le savoir anthropologique (Affergan, 1999) et Figures de l'humain (Affergan et al., 2003), qu'en est-il de la disposition « sujet-objet-représentation cognitive » dans les sciences humaines? Cette question sous-tend une perspective épistémologique que l'on peut définir, en reprenant un thème néo-kantien, « paradigme de l'objectivation ». C'est là un paradigme relevant du thème kantien des conditions internes de la connaissance : en théorie de la connaissance, on ne doit pas s'interroger directement sur les objets, mais on doit plutôt s'interroger sur les fonctions, les formes, les règles à travers lesquelles les objets peuvent être présentés dans l'expérience et peuvent être conçus dans les constructions théoriques. On doit donc considérer les objets moins comme des existences données que comme des constructions relevant des modalités de connaissance, et ramener l'objectivité moins à des paradigmes extérieurs et à des méthodes à valeur universelle qu'aux procédures internes aux différents savoirs.

Les procédures internes aux savoirs constituent les démarches de l'objectivation : à travers le thème de l'objectivation, j'interprète la posture réflexive dont parle Affergan dans son chapitre « Recatégoriser ? Catégorie et réflexivité ». La réflexivité est le fait que le chercheur « ne peut pas ne pas faire partie du jeu et de la forme » (Affergan, 2012 : 271) : il est partie du dispositif de la description et construction de l'objet, il est partie des pratiques spécifiques et contextuelles de production de l'objectif. De ce point de vue, la question épistémologique dans toutes les sciences n'est pas, par exemple : qu'est-ce qu'un électron ? Qu'est-ce qu'un rite ? Qu'est-ce que l'inconscient ? Elle concerne plutôt les appareils théoriques et instrumentaux qui rendent pensables l'électron ou le rite ou l'inconscient.

Les objets des sciences (de la physique des particules à l'anthropologie) sont au fond tous des «surobjets», c'est-à-dire ils résultent d'un métaprocessus d'objectivation et de visualisation, qui se détache de l'idée quotidienne de présence et de chose concrète — selon cette fonction réflexive et critique de prise de distance et de négation du «simplement présent» qu'est nécessairement l'attitude cognitive. L'objet scientifique n'est pas une chose au sens de cette synthèse gestaltique quotidienne que nous faisons en articulant le monde en figures, corps et formes que nous appelons «choses». En parlant d'«objet», nous présupposons la différence épistémologique entre la chose quotidienne et l'objet scientifique, et nous présupposons que la forme est constitutive des objets. Toute théorie implique des formes de visualisation et d'objectivation spécifiques. Il n'y a pas dans la connaissance un système de référence absolu, ni non plus une objectalité absolue. «Un modèle anthropologique est une forme qui rend possible le voir » (ibid): 326).

Les objets ne sont donc pas des objets naturels, mais des « objets possibles », devenus pensables moyennant des modèles et des configurations formelles. Il faut remarquer que, dans les différents domaines scientifiques, le jeu de la forme se réalise à plusieurs niveaux, et de différentes manières. Les procédures formelles se

Pour les fondements de l'épistémologie des sciences humaines, cf. Borutti, 1999 et Borutti, 2001.



réalisent comme langage mathématique dans l'axiomatisation et la formalisation, comme image dans la schématisation et dans la modélisation, comme rhétorique dans l'écriture et dans l'argumentation. L'écriture symbolique et la formalisation sont fondamentales dans les sciences exactes; les dispositifs de schématisation et de modélisation sont partagés par tous les discours scientifiques, bien que réalisés sous des formes différentes (par exemple, sous forme de modèle mathématique en physique, ou bien sous forme d'écriture textuelle en anthropologie); les dispositifs de mise en discours rhétorique priment dans les sciences humaines. Si dans les sciences naturelles, les objets relèvent de cette mise en scène idéelle et soumise à des contraintes qu'est l'expérience, il faut dire qu'une mise en scène artificielle et contrôlée (le setting, le terrain, la recherche survey) est nécessaire aussi dans les sciences humaines; et cette mise en scène est le processus temporel et stratégique apportant quelque chose, même d'inobservable, à la présence. Dans les sciences humaines, le *setting* de la recherche consiste en un processus interactif de parole, où les objets, comme le souligne Hacking (1999 : 103-104), ne sont pas de types indifférents, mais des types interactifs, agissant et se percevant sous description, en réagissant en conséquence (Montuschi, 2004 : 107-117).

La construction des faits en anthropologie

L'interprétativisme, dans la version de Geertz, a compris bien des aspects du statut épistémologique de l'anthropologie : Geertz a montré que les faits culturels ne sont pas réductibles à des choses, mais qu'ils sont des structures de sens se rapportant à d'autres structures de sens, qu'ils sont «des constructions de constructions des autres » (Geertz, 1998 : 79). Ce qui signifie, qu'il ne s'agit pas de « choses matérielles » descriptibles et séparées en tant que telles de leur vie et de leur représentation symbolique, ni non plus de représentations et de symboles sans ancrage et inscription «dans un espace spatio-temporel de la description» (Affergan, 2012 : 194). Il s'agit de «façons de dire et façons de faire », c'est-à-dire de significations mises en acte dans une forme de vie, sous forme d'événements, de pratiques, de représentations; il s'agit de « références contextualisées » (ibið. : 260). En tant que structures signifiantes, elles sont moins à expliquer qu'à comprendre. Elles ne sont pas tant à expliquer comme les cas anonymes d'une loi universelle, en les pensant dans l'opposition entre le particulier indifférent de l'individu et l'universel de la loi, qu'à comprendre dans leur différence spécifique. Ce qui signifie moins une compréhension de style romantique et dilthéyen (empathie, revivre, nach-erleben), qu'une relation de compréhension des formes d'action et donc des formes de vie dans leur réalisation contextuelle et historique.

Mais qu'est-ce que « comprendre des différences »? Le textualisme de Geertz invoque des descriptions ethnographiques « denses », comme il dit, mais finit par surestimer les capacités de compréhension de l'anthropologue et par négliger le contexte pragmatique qui est la condition de la compréhension. L'approche interprétative du texte psychique ou culturel est en fait idéalisée et homologuée aux problèmes interprétatifs qu'on se donne face aux textes verbaux et écrits — comme si l'autre n'était que langage et graphisme, comme s'il n'était pas corps, affectivité, image, temporalité, distance symbolique qu'on ne peut pas combler. Le Verstehen se réalise par contre dans un véritable processus contextuel et relationnel, qui est en même temps occasion de transaction et de perturbation

réciproque. La forme qui rend possible le voir est donc le résultat d'un processus à différents niveaux, qui va du terrain, à la description et traduction, et à l'objectivation scripturale de l'autre. Je vais brièvement reconstruire ce processus, en reprenant et en commentant quelques contributions épistémologiques fondamentales de Francis Affergan, concernant la fonction de la subjectivité et du regard sur le terrain, la critique de la notion de différence, la reprise et la valorisation de concepts wittgensteiniens.

Le terrain

On sait bien que le «terrain», à savoir le séjour de l'anthropologue auprès de l'autre, qui est la base empirique de son travail en tant que lieu de la récolte des données, n'est pas un lieu naturel, existant comme une réalité indépendante du travail de l'anthropologue; il n'est pas, non plus, un lieu neutre d'observation, mais il s'agit d'une expérience à construire dans ses conditions de possibilité. L'expérience sur le terrain est en elle-même une construction artificielle, et donc une expérience avec des contraintes; mais une expérience qui, contrairement aux expériences dans les sciences naturelles, est une expérience dynamique non répétable, signée par des marqueurs subjectifs. La première tâche de l'anthropologue est justement l'institution et la légitimation du terrain comme espace-temps de la recherche: à savoir, le terrain comme « rite », selon la définition de Francis Affergan. L'anthropologue doit être en mesure de se façonner un milieu qui est en même temps lieu de communication affective et de connaissance intellectuelle — ce qui arrive à travers des malentendus et des compromis, des rituels interactifs, des négociations, des événements contextuels qui sont tous une base pour la compréhension. L'anthropologue sait très bien aujourd'hui qu'il doit s'insérer lui-même dans ses propres constructions théoriques, comme une partie des processus d'observation. Il sait bien aussi que, sur le terrain, les distorsions et l'opacité dans le rapport sont les conditions de la connaissance. Modèles et programmes de recherche sont mis à l'épreuve falsifiante de l'interaction, dans le processus temporel et faillible qui a lieu sur le terrain : les anthropologues sont souvent obligés de reformuler et de renégocier leur programme de recherche à partir des passions et des distorsions qui rendent dynamique la rencontre sur le terrain. Affergan (2006) nous raconte par exemple la formation et la déformation sur le terrain du concept de masque aux Antilles.

Par sa lecture des conditions subjectives de l'expérience de terrain, Francis Affergan nous a offert une critique importante du modèle contemplatif de l'observation. Dans *Critiques anthropologiques* (1991), il se réfère au terrain non seulement comme rite, mais aussi comme «névrose». Les anthropologues ont désormais reconnu qu'ils ne peuvent pas ne pas s'inscrire dans la construction de leur propre objet: s'inscrire eux-mêmes avec leurs réactions, leurs ressentiments, leurs malheurs, leur nostalgie. L'impossibilité de l'autoévacuation de l'horizon scientifique du texte est justement le point d'ancrage de la démarche théorique (ibià.: 101). Ce qui signifie que dans la construction du concept d'altérité il faut inclure les formes subjectives par lesquelles on fait l'expérience de l'altérité.

Afin de penser la subjectivité dans le terrain, Affergan nous a expliqué le concept phénoménologique de «regard ». En anthropologie et dans les sciences



humaines en général, l'objet est moins un spectacle, qu'il s'agit simplement d'organiser linguistiquement, qu'un vécu et une expérience; en d'autres termes, il est moins quelque chose se présentant dans un espace figuratif plat que quelque chose que l'on rencontre dans un contexte pragmatique et vécu, où l'on fait l'expérience de phénomènes intensifs, qualitatifs et temporels. Dans la rencontre avec l'altérité, le temps du regard n'est pas celui de la chose vue (Affergan, 1987 : chap. II) — ce qui signifie qu'on ne peut pas passer directement de la vision à la représentation verbale. En anthropologie, il n'y a pas de symétrie entre le voir et l'être vu : le voir, c'est le regard qui rencontre un autre regard et en est modifié; l'être vu change le voir; le regard est un échange de regards : c'est voir et être vu. L'attention à la complexité phénoménologique du regard sur l'altérité — qui est en même temps un voir intentionnel et désorienté, troublé, un voir qui tient à distance au moment où il rapproche — est fondamentale afin de ne pas réduire la représentation anthropologique au dévoilement du sens caché du texte, en négligeant le fond de silence et d'opacité où le rapport avec l'autre est inscrit.

Description et traduction

On doit donc reconnaître que la condition de toutes les démarches cognitives de l'anthropologue est la non-transparence de l'objet : l'objet à penser et à comprendre n'est pas une présence thématique, donnée à l'observation, mais quelque chose qui se donne dans un échec, une résistance, un silence, et dans des traces moins intellectuelles et représentatives que vitales et symboliques.

Il suffit de penser au niveau initial des descriptions. Il n'y a pas un degré zéro de la représentation descriptive : l'ethnographe transpose l'interaction dialogique dans des documents graphiques hétéroclites : carnets de notes, transcription de dialogues et d'enregistrements, cartes, ébauches, commentaires, tentatives de traduction (traduction d'une langue à l'autre, traduction en discours indirect, traduction de l'oral à l'écrit, etc.) – documents qui sont déjà des intuitions et des constructions interprétatives. On dirait qu'il transforme des compilations en descriptions (Borel, 1990) : il accomplit par là non pas tant une simple représentation qu'une configuration, une mise en forme qui est une simulation du monde des significations et des actions d'autrui. La langue de description employée par l'anthropologue n'est pas une nomenclature neutre, mais se présente depuis toujours comme une schématisation inscrivant des événements dans l'espace du texte, et donc traduisant des interactions vécues dans l'ordre linéaire de l'écriture. L'anthropologue décrit à partir des possibilités et des liens offerts par le corps dynamique et flexible de sa langue naturelle, et à partir des paradigmes offerts par la langue scientifique de sa communauté (Hamon, 1993). D'ailleurs, l'étymologie de description est «écrire en tirant d'un modèle » (Devoto, 1968 : 122); de cette façon, il réinscrit dans un modèle des référents appartenant déjà à des univers de sens, qui sont des «idées, représentations, émotions, croyances, scènes imaginaires...» (Affergan, 2012: 261.)

Affergan attire notre attention sur la réflexivité qui caractérise le travail de description dès le début, un travail reposant non pas tant sur une nomenclature catégorielle de classes que sur une compréhension holistique des aspects à la fois pratiques, cognitifs, symboliques d'une forme de vie, à travers lesquels les faits se

présentent comme autant de constructions dynamiques de sens. En prenant comme exemple le rite, il écrit :

« La catégorie de "rite" par exemple sert à décrire des gestes, des postures corporelles et des expressions langagières : cependant, simultanément, elle ne peut pas ne pas faire appel à l'arrière-fond représentationnel qui correspond au récit mythique censé lui correspondre [...]. Dans le rite, à la grammaire des corps s'ajuste la sémantique des récits fixant les contours contextuels de l'événement religieux. Dans le même temps où les sujets pratiquent des scénographies d'une grande complexité en mettant au jour des modalités, à chaque fois renouvelées, ils se réfèrent à un texte supposé les légitimer » (Affergan, 2012 : 262).

Le rite se pose comme exemple de la complexité du processus de construction dynamique des faits ethnologiques : dans le rite s'entremêlent l'agentivité présente, qui transmet et met en scène des traces du passé, en inventant « sans cesse de nouvelles formes symboliques ou réelles pour vivre collectivement et pour faire face aux aléas et à la survenue d'événements » (ibià. : 293-294), avec le rappel mémoriel du passé, le modelage du présent et l'invention d'un futur. Ou'on pense aux descriptions contenues dans les essais d'Affergan sur les masques en tant que modèles anthropopoétiques (2003), ou bien dans les études de Claude Calame sur la poésie mélique grecque et sur la performance rituelle (Calame, 2010) : ces descriptions doivent comprendre les jeux entre présence réelle et signification symbolique, entre travail mémorial et énonciation identitaire, entre position dans le groupe et rapport avec l'altérité. L'anthropologue se doit alors de produire, moyennant sa description, une véritable « configuration », qui coïncide au fond avec une opération complexe de traduction, qui n'est pas uniquement linguistique (lexicale, grammaticale), ni uniquement représentative de référents donnés (sémantique). Quine (1960 : chap. 2) a montré, à travers sa célèbre expérience de traduction radicale, que la traduction interculturelle ne concerne pas des termes ni non plus des unités de signification : il s'agit d'une véritable hypothèse de configuration, impliquant la reconstruction de schèmes perceptifs, conceptuels et culturels à travers lesquels une énonciation, à savoir une prise de parole dans un contexte pragmatique, devient compréhensible. Tout en sachant qu'il y a de l'intraduisible : ce que Quine, en tant qu'empiriste radical, traite comme l'indétermination empirique de la traduction, et que les anthropologues devraient plutôt comprendre et traiter comme l'«intraduisible ontologique». En effet, l'intraduisible en anthropologie ne signifie pas simplement, et banalement, l'échec du passage d'un code à l'autre; il signifie plutôt qu'un rapport ontologique asymétrique est la base de la production de la connaissance anthropologique, et que cette asymétrie est la limite de la mise en discours de l'altérité.

Différence et asymétrie

Sur ce que j'appelle « intraduisible ontologique », Affergan a écrit des pages décisives en critiquant le concept de « différence ». En premier lieu, qu'est-ce qu'il faut entendre par « intraduisible »? L'« intraduisible », c'est la « limite » au sens kantien et wittgensteinien de *Grenze* : non pas la barrière (*Schranke*) qui nous sépare d'une région inconnue, mais le fond qui dessine un horizon qui est notre espace d'expérience possible. Sans ce contour (*Hintergrund*, dans les termes de Wittgenstein, 1969 : §§ 94 et 461) qui nous renferme dans notre culture, on n'aurait



pas de point de vue et de comparaison possibles, on n'aurait pas l'expérience de l'altérité. Par exemple, nous n'arrivons à comprendre le hau maori qu'à travers des notions comme «prix», «don», «profit», «paiement» que nous n'arrivons même pas à définir, et à travers des oppositions comme utilité/gratuité, échange/don, qui se trouvent au cœur de l'articulation entre économique, juridique et politique dans notre forme de vie, et au cœur de bien des conflits culturels (Kilani, 1990). Mais ce sont justement ces résidus et ces creux qui constituent l'espace et le temps où la connaissance fait son travail : l'intraduisible n'est pas simplement une limite cognitive par rapport à un idéal de connaissance transparente; il est, par contre, la limite ontologique définissant les bords de notre expérience de l'altérité, une expérience qui se réalise par contraste et par comparaison, à partir de nous-mêmes, et qui contribue en même temps à notre autocompréhension. Comme le suggère Wittgenstein, ce qui constitue la base de notre expérience de l'autre n'est pas la comparabilité ni non plus la ressemblance, mais plutôt la non-comparabilité et la différence.

Or Affergan a offert une critique décisive de la notion de « différence » et de ses dangers. Que signifie dire que l'autre n'est pas comme nous? Dans Critiques anthropologiques, en reprenant un thème déjà développée dans Exotisme et altérité, il écrit : « Le dialogue est autorisé pour autant qu'il y a deux mondes possibles, au moins [...] comprendre signifie comprendre l'Autre » (Affergan, 1991 : 157; c'est moi qui souligne). Il dit par là que la condition de la connaissance anthropologique est une rencontre qui est un rapport réciproque (dialogue) mais en même temps asymétrique (dialogue d'altérités) : on constitue une interlocution possible, en tant qu'on se perçoit comme l'autre et que l'on négocie l'inégalité et la distance. À ce propos, Affergan souligne qu'on ne peut pas penser le rapport à l'altérité à travers le thème de la pensée de la différence, qui nous renferme dans des cercles vicieux, entre la pensée selon nous-mêmes et la pensée selon les autres, entre relativisme et rationalisme (ibid. : 150-153). Le rapport d'altérité n'est pas compréhensible moyennant la catégorie trop symétrique de différence. Le thème de la différence affaiblit le concept d'altérité, dés-identifie parce qu'il réduit au même niveau toutes les identités en jeu, en les soumettant à des perspectives objectivistes et universalisantes (Affergan, 1987 : chap. III) : si l'altérité n'est qu'une différence parmi les autres, il s'agirait tout simplement de la maîtriser à travers des modèles, des catégories, des méthodes neutres de classification et de comparaison, capables d'offrir des dénominateurs communs. Par contre, si l'on pense la connaissance anthropologique en tant que dialogue d'altérité, on ne peut pas dire que l'autre est égal à soi, selon un principe d'indifférence épistémologique et selon un point de vue qui est au fond relativiste (toutes les significations culturelles étant des conventions interchangeables, ayant la même valeur). Le concept d'altérité nous dit que je ne suis pas l'autre, et que je le comprends et me comprends moi-même en tant qu'altérité, en me mettant en dialogue, selon un principe contrastif et dialogique de l'identité, et, en dernière instance, selon un principe qu'on peut définir comme une éthique de l'asymétrie ontologique. Comme l'écrit Affergan, c'est parce qu'ils ne sont pas comme moi que je peux les comprendre. Sans les limites et les règles de notre forme de vie, on n'aurait pas de points de vue et de comparaison possibles, on n'aurait pas de points de départ ouvrant sur l'expérience de l'altérité.

Cette idée de «comparaison contrastive» se nourrit de la perspective de Wittgenstein et de son idée imaginative et schématisante de la forme, entendue non pas comme classe formelle, mais comme configuration qui fait voir des objets possibles. Connaître, pour l'anthropologue, ce n'est pas rassembler des données dans une classe formelle; il s'agit plutôt de montrer une configuration possible de données à travers des analogies, des «comme si», des combinaisons synoptiques, des sélections. Les objets se constituent alors moins dans un régime thématique qu'analogique et différentiel : la démarche comparative et différentielle, ce que Wittgenstein appelle le « voir comme », fait voir des connexions et aboutit à montrer la forme dans un exemple, un étalon, un prototype — à savoir, un objet-exemple présentant la forme non pas comme une cause déterminante et contraignante, mais comme une règle pragmatique transformant l'environnement dans un monde sensé pour les sujets. Affergan nous montre, par exemple, les différents niveaux de la dynamique identitaire produite par les masques aux Antilles, entre exposition et dissimulation, entre voilement et dévoilement. L'objet-masque ne présuppose pas la règle, mais la montre, en redécrivant poétiquement un monde de rapports et en faisant émerger les rapports internes, idéels, schématiques qui lient des sujets en liant un ensemble d'objets et de marqueurs (Wittgenstein, 1953 : I, § 73). Le style de la connaissance anthropologique doit donc être compris moins comme une inférence logique au sens strict que comme une reconfiguration d'un domaine problématique de données dans une synthèse de sens.

Objectivation et comparaison

La synthèse de sens de l'anthropologue ne peut pas ne pas aboutir à un acte d'objectivation scripturale, qui est au fond un compromis entre le but de conserver la différence qui est le sens de l'altérité, et la volonté de savoir de l'anthropologue. Bien sûr, les formes d'objectivation ne sont pas rigides et déjà prévues au niveau abstrait : mais, même si l'anthropologue n'explique pas en réduisant des cas à des lois, on ne peut pas ignorer que l'invention du texte ethnographique (l'analyse locale) est nécessairement dans un rapport de tension et d'osmose avec une encyclopédie ethnographique idéale (analyse comparative). De toute façon, par ses démarches comparatives, la théorie en anthropologie ne tend pas à la législation universelle, mais à un compromis qui puisse garder la dimension de la différence ontologique.

En reprenant des thèmes abordés par Affergan dans « La valorisation des types et les formes de la comparaison » (2003a), est-il possible de penser une forme de comparaison relevant de procédures non positivistes et pas simplement empiristes (par abstraction et généralisation), mais différentielles? Wittgenstein nous suggère une démarche imaginative de construction différentielle des comparables². Ce qui est comparable ne découle pas de l'association de données, suivant des procédures empiriques; il n'est non plus déduit du général; la comparaison est plutôt un travail sur les différences, conduit par un regard synoptique mettant les éléments en coprésence. Un travail qui doit se donner des critères. Cassirer fait remarquer que tout processus d'abstraction prétend se fonder sur l'association par ressemblance (ou bien sur la comparaison par degrés d'abstraction, comme dans le paradigme

² Sur la comparaison différentielle, cf. Borutti, Heidmann, 2012 : chap. 7; Heidmann, 2013.



du comparatisme de Mill) : mais c'est justement là le problème, parce que la ressemblance n'est pas un critère absolu, mais qu'elle requiert elle-même des critères. Le «semblable» ne s'impose qu'à partir d'un acte de reconnaissance et d'identification, à partir d'un travail synthétique qui ordonne les données selon une règle et un critère, et par rapport à un système de référence. On part de la reconnaissance des différences afin de découvrir un axe de comparaison et des critères de confrontation sur la base de traits communs. Les formes conceptuelles possibles ne surgissent pas de la comparaison des contenus et de l'abstraction d'une règle, mais sont la règle qui rend possible la comparaison. On réalise par là une opération de configuration imaginative, ce que Peirce appelait « abduction » : réunir des faits divers en soi non signifiants, et arriver à accepter une hypothèse de configuration donnant une forme cohérente aux données. Le thème du *critère* est fondamental : comparer n'est pas tout simplement voir (observer), mais plutôt voir comme, voir selon une règle schématisante. Comme le dit Wittgenstein, voir comme n'est pas voir des objets, mais voir ce qui les lie d'une façon sensée. Je vois un visage, et après j'en vois un autre qui lui ressemble : j'arrive alors à en voir la physionomie, la forme, l'Aspekt du premier (Wittgenstein, 1953 : II, § 11). Ce que nous acceptons par abduction, c'est le critère organisant les données sous une forme. Ce qui signifie à la fois mettre les critères à l'épreuve des faits : les critères en donnent-ils une lecture cohérente ? Et les mettre à l'épreuve de la communauté scientifique et de l'interdiscours théorique : les critères arrivent-ils à dépasser les objections scientifiques?

Comme le dit Franco Remotti (2009: chap. 6 et 7), la comparaison retrouve un sens non positiviste au moment où l'on arrive à comprendre que le savoir anthropologique est moins une question de typologies qu'un problème de traduction et de transformation interculturelle. Ce que l'anthropologue peut viser est au fond ce que Merleau-Ponty (1960) appelle une universalité oblique et latérale: non pas l'universel d'en haut, lieu de l'essence et de l'objectivité, mais une sorte d'universel strabique, un universel en traduction, un universel découlant d'une activité locale de traduction et de comparaison.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1987, Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF.

1991, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques.

(dir.) 1999, Construire le savoir anthropologique, Paris, Presses Universitaires de France.

2003a, « La valorisation des types et les formes de la comparaison » in Affergan F. et al. (dir.), Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS: 101-126.

2003b, « Les modèles anthropopoiétiques du masque » in Affergan F. et al. (dir.), Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS : 255-277.

2006, Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité, Paris, PUF.

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

Borel M.-J.,

1990, « Le discours descriptif : le savoir et ses signes » in Adam J.-M. et al., Le discours anthropologique, Paris, Klincksieck : 21-69.

Borutti S.,

1999, Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia, Milano, Bruno Mondadori.

2001, Théorie et interprétation. Pour l'épistémologie des sciences humaines, Lausanne, Payot.

Borutti S. et Heidmann U.,

2012, La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture, Torino, Bollati Boringhieri.

Calame C.,

2010, «La pragmatique poétique des mythes grecs : fiction référentielle et performance rituelle » in Lavocat F. et Duprat A. (dir.), *Fiction et cultures*, Paris, SFLGC : 33-56.



Devoto G.,

1968, Avviamento alla etimologia italiana, Firenze, Le Monnier.

Geertz C.,

1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, 6 : 73-105.

Hacking I.,

1999, The social construction of what?, Cambridge, Harvard University Press.

Hamon P.,

1993, Du descriptif, Paris, Hachette.

Heidmann U.,

2013, « C'est par la différence que fonctionne la relation avec un grand R. Pour une approche comparative et différentielle du traduire » in Chiurazzi G. (dir.), The frontiers of the other. Ethics and politics of translation, Wien/Zürich/Berlin, Lit Verlag: 61-73.

Kilani M.,

1990, « Que de hau! Le débat autour de l'"Essai sur le don" et la construction de l'objet en anthropologie » in Adam J.-M., Borel M.-J. et al. Le Discours anthropologique, Paris, Klincksieck: 135-67.

Montuschi E.,

2004, « Aspetti dell'ontologia sociale », Oltrecorrente, 9: 107-117.

Merleau-Ponty M.,

1960, Signes, Paris, Gallimard.

Quine W. V. O.,

1960, Word and object, Cambridge Mass., The MIT Press.

Remotti F.,

2009, Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia, Torino, Bollati Boringhieri.

Wittgenstein L.,

1953, Philosophische Untersuchungen, Oxford, Blackwell.

1969, Über Gewissheit, Oxford Blackwell.



Denis Kambouchner, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, est spécialiste de Descartes (dernier ouvrage paru : Descartes n'a pas dit, Les Belles-Lettres, 2015), et éditeur des Œuvres Complètes du même auteur (Gallimard-Tel, en cours de parution). Il est aussi l'auteur de plusieurs essais sur les problèmes de la culture et de l'éducation, dont l'article sur La culture dans les Notions de philosophie, qu'il a dirigées (Folio, 1995, 3 vol.) et de plusieurs contributions sur l'œuvre de Lévi-Strauss.

Mots-clés: Culture — anthropologie — philosophie — critique — modèles

La philosophie de l'anthropologue : autour de *La Pluralité des mondes*

Denis Kambouchner, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

En Francis Affergan, le philosophe ami de l'anthropologie trouve un anthropologue ami de la philosophie. Les quelques pages qui suivent voudraient honorer cette amitié, à travers une relecture de l'ouvrage de 1997 sur La Pluralité des mondes. Je résumerai ce que j'y ai trouvé d'essentiel, et me contenterai d'y ajouter — manière de poursuivre une conversation engagée voici douze ans sur la route de Nouméa — deux ou trois questions à l'auteur.

1

Les contributions scientifiques dues à Francis Affergan frappent d'emblée par trois sortes de traits.

En premier lieu vient une vive inquiétude à la fois épistémologique et institutionnelle, s'agissant de l'identité et du destin de la discipline anthropologique.

En 1991 déjà, les *Critiques anthropologiques* (Affergan, 2006) s'ouvraient sur l'évocation d'une crise de la discipline, qu'il ne fallait réputer à aucun degré anecdotique ou conjoncturelle. Et c'est encore un « moment critique » que met en scène, dès son titre, le dernier ouvrage en date (Affergan, 2012).

La crise dont il s'agit est multidimensionnelle. D'une part, l'anthropologie n'a plus dans la vie des idées ou dans l'ensemble des sciences sociales — plongées ellesmêmes dans une crise plus générale — le prestige qu'elle a eu dans la période 1950-1980. Pour toutes sortes de raisons conjuguées, la discipline anthropologique incline à se replier sur des objets de proximité; mais ce faisant, elle risque un tournant cosmétique comparable à celui qui affecte — pouvons-nous ajouter — la sociologie, la philosophie et même une partie de la discipline historique.

De fait, les anciens modèles de la discipline sont aujourd'hui caducs comme ses anciens présupposés. La Pluralité des mondes évoque une conception métaphysique de la vérité d'un objet social ou culturel (Affergan, 1997 : 75), la croyance en la neutralité algorithmique des discours scientifiques (ibid. : 77), le leurre mythique de la triade voir/savoir/vérité (ibið.: 81). L'ouvrage parle aussi du privilège longtemps accordé, dans l'ordre des objets, à la parenté, comme relevant d'une « conception pour le moins restrictive et dangereuse des relations interhumaines en général et intersociales en particulier » (ibið. : 147). L'ethnologie, rappelle Affergan, «s'est constituée sur le socle biologique du sang » (ibid. : 147). Elle a aussi vécu sur une idée trop simple de la relation d'appartenance (ibid. : 143; 2012 : 266). Dans la description plus ou moins formalisante des systèmes de parenté, elle a mis en œuvre un paradigme logico-positiviste (1997 : 63), et partout «une méthode mécanicodéterministe consistant à relier une cause à son effet, dans lequel la première doit intégralement se retrouver » (ibid. : 141). Enfin, l'on peut évoquer le caractère mystico-magique que les ethnologues ont longtemps prêté à leur terrain (ibid. : 95), avec le fantasme de tout dire (ibià. : 109), et ce, alors que l'objet privilégié de l'ethnoanthropologie scientifique — des sociétés originairement pures, soustraites à tout échange et à tout contact — restait « une pure construction fictionnelle » (ibið. : 233).

Sur ce plan épistémologique, les choses sont-elles en train de s'arranger? Pas nécessairement — en tout cas pas avec les nouveaux modèles cognitivistes : Le Moment critique parle d'une « anthropologie cognitive ignorant les transformations radicales que connaissent nos civilisations ou incapable de les comprendre », s'accrochant par conséquent à des analyses « qui se contentent de renforcer une démarche purement épistémologique consistant la plupart du temps à durcir la notion même de catégorie » (2012 : 260). De cette anthropologie nouvelle, on peut dire qu'elle ne met en scène qu'un « homme sans qualité » (ibid. : 267).

Enfin, la crise de la discipline anthropologique est une crise des objets. Comme Lévi-Strauss l'avait annoncé avec des accents mémorables, les sociétés étudiées par les premières générations d'anthropologues (jusque dans les années soixante) ont disparu ou sont en train de disparaître. Aussi, les sociétés d'aujourd'hui sont-elles toutes épistémologiquement impures. Le paradigme en est fourni par la société créole, où l'on trouve « une culture en forme d'acculturation en devenir » (1997 : 167), une culture qui « s'est érigée sur des lignes de fracture et des espaces de croisement inédits » (ibiò. : 208), qui « a du mal à se constituer en objet d'étude » (ibiò. : 176) et dont l'identité « éprouve les plus grandes difficultés à s'élaborer » (ibiò. : 209, 217), avec notamment le paradoxe d'une « religion désacralisée » (ibiò. : 186).

La société créole est paradigmatique dans la mesure où elle met en crise le paradigme classique, et c'est la même crise qui replie l'anthropologie vers des objets de proximité — vers l'endotique opposé à l'exotique (*ibiò*. : 222), ou peut-être vers un exotisme de l'endotique. Toutefois, cette crise du paradigme peut certainement se traduire par une réorganisation, avec une «anthropologie de mondes de plus en plus métissés » (*ibiò*. : 219), «à valeurs désordonnées et interchangeables », une anthropologie qui sera moins une science des structures et davantage une « science des passages, des médiations, des seuils et des ponts » (*ibiò*. : 262).

2

Ce qui précède le démontre déjà : la pensée de Francis Affergan n'est nullement celle d'un déclin. Le fait est seulement que la crise oblige à la critique.

Avant toute chose, il convient d'en finir avec le « refus obstiné ou agressif de convoquer la démarche critique de l'épistémologie » (1997 : 64); car, de fait, l'ethnologie (ou l'anthropologie qui en est la face la plus théorique) n'était « jamais parvenue à la découverte critique de la compréhension de sa propre démarche » (ibid. : 20). Or cette découverte est possible, avec certains moyens conceptuels ou philosophiques, ceux, précisément, d'une « épistémologie critique » (ibid. : 65, 272) qui apportera une prise en compte enfin rigoureuse des données fondamentales de la situation anthropologique.

L'anthropologue, souligne Affergan, n'est jamais en situation de simple observation, au sens où la description subséquente pourrait être axiologiquement neutre : bien plutôt, il est en situation de découverte, c'est-à-dire d'épreuve de toutes sortes de catégories, d'interprétations, d'anticipations, de valeurs, au contact des catégories, interprétations, anticipations, valeurs constitutives d'une autre culture. Il a donc affaire à du sens — à un sens qui sans doute s'esquisse de manière immédiate, mais qui, ensuite, demande à être discuté et construit dans une forme de confrontation, « dans l'entrecroisement de deux procédures donatrices » (1997 : 21). Il importe donc à la fois de bien appréhender ce sens comme de constitution complexe et mouvante, et de renoncer à la chimère d'une totalisation.

Sur ce dernier point (la totalisation), «un regard ethnologique devrait s'émanciper de la tyrannie mythomaniaque de la totalité [ou du «fantasme de tout dire », (ibid.: 109)], et s'exercer plutôt à fouiller les intensités et les qualités des traits » (ibid.: 83). En réalité, l'opération est moins de totalisation que de comparaison:

« La culture [une culture déterminée] ne s'offre [aux yeux de l'anthropologue] que par fragments qu'il s'agit moins de conjoindre en vue de la reconstitution d'un tout que de comparer avec d'autres, par contrastes, différences et similitudes; le sens naît seulement du choix opéré dans les fragments à comparer » (ibid. : 120).

Sur le premier point (la constitution du sens), c'est la situation de rencontre qui doit être enregistrée :

« La démarche ethnologique se situe toujours dans une histoire relationnelle avec un objet [qui par essence a un] caractère événementiel, [est] inachevé et soumis aux aléas des interprétations faussées par des perceptions affectives » (*ibid.* : 78).

Il s'agit donc de songer à construire une épistémologie de la découverte anthropologique, qui sera, aussi bien et à titre essentiel, une épistémologie de la narrativité de cette découverte (ibid.: 76). Pourquoi « narrativité »? Parce que cette découverte se dit et s'écrit. On pourrait aller jusqu'à dire — Affergan lui-même va jusque là — que « les objets de terrain se confectionnent dans la trame même du texte » (ibid.: 91); et ce, d'autant que ces « objets de terrain », s'ils sont d'abord constitués de « ce qui se voit et ce qui sert à quelque chose » (ibid.: 100), sont toujours nécessairement des objets de langage: objets d'énonciation, énonciations eux-mêmes ou arrière-plans d'énonciations. Loin que l'ethnologue ait à observer

les éléments de la culture-objet à travers une sorte de vitre, il a d'emblée et irréductiblement rapport à des sujets parlants, qui sont donc non pas simplement des individus représentatifs d'une classe, mais des personnes; raison pourquoi, s'il y a dans toute ethnologie une entreprise de traduction, cette traduction ne peut prendre son point de départ que dans une interlocution.

Nous connaissons les paradoxes que cette traduction implique : « Nous ne sommes pas fondés à traduire parce que nous aurions affaire à des langages et à des mondes transparents, mais précisément parce que nous avons à tenir compte de leur opacité réciproque » (ibià. : 102); or celle-ci « ne se désépaissira que sous couvert de l'œuvre commune d'un dialogue interprétatif » (loc. cit.). Encore ce désépaississement n'ira-t-il jamais jusqu'à la disparition de la pellicule : nous ne saurons jamais ce que signifie exactement le mot fago en langue ifaluk (ibià. : 159).

Nous savons aussi, en second lieu, que ces langages sont porteurs de mondes, autrement dit de visions du monde. Cela signifie que toute réflexion authentiquement anthropologique devrait être dédiée à la question de savoir « comment les autres légitiment leur monde relativement à nos modes de justification » (ibid.: 146). Nous savons, enfin, que l'énonciation dont il s'agit n'est jamais simple; et que le sujet parlant soit à prendre comme une personne veut dire qu'il s'agit d'un acteur, qui n'est d'ailleurs pas simplement monté sur un théâtre, mais constitue son théâtre à lui. La mémorable formule créole: lavi sé en téiat (« la vie c'est un théâtre », ibid.: 195) n'a sans doute pas le même sens que les formules prêtées à Pythagore, comparant la vie à une panégyrie où certains viennent pour concourir, d'autres pour faire des affaires, d'autres encore (les meilleurs) en spectateurs (Diogène Laërce, 1999: VIII, 8, 947); mais le sujet parlant est un sujet qui joue, et qui peut jouer, comme l'Antillais, sur les « dissensions » de sa culture (ibid. 208). Il pratique, comme dit Le Moment critique de l'anthropologie, « des scénographies d'une grande complexité » (Affergan, 2012: 262).

Ainsi, « écrire un texte ethnologique implique des procédures de construction de mondes, par lesquelles les cultures se font et se défont en même temps qu'elles se comprennent » (1997 : 93). Il y a là une complexité radicale, à enregistrer :

« Rappelons l'extrême complexité des objets anthropologiques dès lors qu'ils sont composés de formes et de pratiques qui ne peuvent être saisies que si le chercheur prend en considérations les modalités grâce auxquelles les sujets se représentent les raisons, motifs et intentions de leurs pratiques » (2012 : 25).

C'est à quoi sert la philosophie; et c'est là le troisième trait à relever.

3

Les travaux de Francis Affergan représentent sans doute, dans le champ anthropologique, la plus grande ouverture possible aux écrits des philosophes. Cette ouverture est justifiée par une donnée élémentaire : lors même que les philosophes n'ont pas réfléchi sur la situation ethnologique comme telle (ainsi que l'a fait par exemple un Wittgenstein), ils ont exploré la fonction symbolique, les relations d'interlocution, la condition du sujet parlant, le statut des croyances, et bien sûr les formes de la scientificité, la fonction des modèles, la notion de monde possible, etc.

cArgo-

Il est fort possible que, pour une part, la tradition philosophique se soit employée à secondariser l'ethnologie comme discipline purement empirique, « à la fois indispensable et subalterne » au regard d'une étude proprement théorique des peuples et des cultures (1997 : 37). Mais ce qui est en philosophie analyse authentique, et surtout critique de tout schème simplificateur ou de toute naïveté épistémologique, ne peut pas être refusé. À ce titre, en aucun cas la philosophie ne peut être regardée comme une ennemie des sciences sociales. Par bien des côtés, en même temps peut-être qu'elle a inspiré certaines des illusions fondatrices de l'anthropologie classique, la philosophie n'a cessé de contribuer, à travers la critique de ces illusions, à la construction d'une « autre anthropologie ». Du moins y a-t-il de droit un terrain commun aux deux disciplines

« À la différence des catégories philosophiques, entièrement dévouées à la réflexion spéculative et théorétique, et des catégories géographiques, dédiées à la seule description des faits, fussent-ils humains, les catégories anthropologiques relèvent de deux instances à la fois » (2012 : 262).

Il me semble en fait que cette dimension philosophique de ce qu'on peut appeler la grande anthropologie (Boas, Malinowski, Mauss, Sapir, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Leach, Sahlins...) a toujours été patente, autrement dit que les grands représentants de l'anthropologie moderne, et non seulement ceux qui sont venus de la philosophie, se sont toujours souciés (dans certaines limites sans doute) de réfléchir sur leur pratique et d'affiner leurs concepts fondamentaux, d'une manière qui peut être qualifiée de philosophique pour autant que ce mot convient à tout ce qui est sérieusement pensé (Kambouchner, 1995 : 23). Mais chez Affergan, l'appel à la philosophie est massif, notamment à Kant et à un certain nombre d'auteurs du XX° siècle ou de la fin du XIX° : Peirce, Wittgenstein, Quine, mais aussi Husserl, Cassirer, Heidegger, Gadamer, Ricœur enfin; ce qui signifie qu'entre la problématisation philosophique et la réflexion anthropologique, on atteint avec lui un degré de complémentarité qui fait signe vers une possible réunification. Une anthropologie désormais ouverte à l'épreuve d'une épistémologie critique deviendrait, en somme, une philosophie de l'ethnologie.

C'est à cette perspective que je voudrais rattacher trois questions à l'auteur du Moment critique de l'anthropologie :

1) Sur la possibilité de la réunification dont il s'agit, et particulièrement sur le principe d'une fondation ou d'une refondation.

« Si l'anthropologie ne pense pas son propre fondement », écrit Affergan, « de deux choses l'une : ou bien celui-ci manque, ou bien elle se trouve dans l'incapacité de le constituer en objet pensable » (1997 : 20). C'est à cette incapacité qu'il est question de mettre fin : « Tel est [aujourd'hui] le défi à relever » (*loc. cit.*). Autrement dit (et récemment encore) : « Il est urgent que l'anthropologie redéfinisse le sujet qu'il lui incombe de penser » (2012 : 128).

Je m'interroge pourtant sur la figure de ce fondement : qui dit fondement dit désignation ou dégagement d'un sol, expérience de l'impossibilité de remonter ou de descendre au-delà ou en deçà de ce sol, et construction à partir de ce sol dans une opération unitaire. Mais quel peut être ce sol et d'où cette unité pourra-t-elle venir? Celle-ci n'est pas livrée par la philosophie du XX^e siècle, où se rencontrent au contraire de multiples clivages, avec par exemple l'antinomie entre l'examen

wittgensteinien des jeux de langage et l'accès phénoménologique au pur vécu. Estce l'anthropologue qui rendra à la philosophie son unité perdue (et perdue, sans doute, dès les origines)? Peut-être, mais alors, sur quelle base? Ou bien est-ce que « fonder » ne restera pas le nom d'une recherche infinie, qui du reste ne se trouve nullement par là même disqualifiée?

2) Sur l'objet de l'anthropologie.

L'objet de l'anthropologue reste la pluralité des cultures — laquelle, étant donné les capacités de théâtralisation, c'est-à-dire de création de mondes, des sujets parlants et de l'ethnologue lui-même, ne sera même pas une pluralité de mondes, mais une pluralité de mondes de mondes. Reste cependant, avec cet objet, la question de l'identité des cultures : « Les cultures ont-elles une identité ? Telle est la question lancinante qui taraude la démarche anthropologique depuis ses commencements » (2012 : 115). Toutefois, quel type de réponse faut-il apporter à cette question, compte tenu notamment de ce qu'Affergan écrit de la culture créole comme s'identifiant et se désidentifiant sans cesse ?

Il m'a semblé relever, entre La Pluralité des mondes et Le Moment critique de l'anthropologie — avec, entre les deux, Les identités remarquables de la Martinique (Affergan, 2006) — une sorte de retour à une problématique de l'identité, le dernier en date de ces ouvrages s'ouvrant sur une forme de défense de la « mêmeté » et une argumentation pour la nécessité transcendantale des « points fixes », contre le discours des différences sans rivages. Contre la destruction humienne de l'identité personnelle, à propos donc du sujet individuel, Affergan écrit du reste :

« Il s'agirait pour l'anthropologie de penser le sujet comme une identité capable de puiser son sens à la fois dans son intériorité privée, dans son externalité et dans son altérité; c'est ce croisement qu'est le sujet anthropologique » (2012 : 126).

Mais de même que pour le sujet individuel, la question subsiste : d'où viendra à une culture son identité ?

3) La forme du discours anthropologique.

Il arrive à Affergan d'évoquer le roman comme seule forme dans laquelle peut se délivrer une certaine vérité anthropologique. La raison n'en est pas seulement que les sujets d'une culture parlent cette culture, ou que la démarche ethnologique est intrinsèquement une découverte : l'hypotypose symbolique — pour parler comme Kant (1985 : 1142) — d'une culture qu'il faut concevoir comme un tableau foisonnant (Affergan, 1997 : 123), c'est le roman bakhtinien, polyphonique et carnavalesque. Mais en même temps, l'anthropologue doit résister à la tentation du roman; et peut-être l'expérience de la poésie, approfondie par ailleurs par Francis Affergan, est-elle ce qui le préserve de cette tentation — mais comment ce « par ailleurs » ne serait-il pas lui-même toute une question ?

En tout cas, il ne s'agit pas de convertir le texte ethnologique en roman de découverte; et c'est le point qui semble d'une certaine manière prévaloir à la fin de La Pluralité des mondes:

« Si l'anthropologie ne s'efforce pas de commencer par étudier les individus en tant que personnes parlant en leur nom propre et intentionnellement, elle ne



parviendra jamais à légitimer un choix d'objet collectif ou relationnel. Mais si, par un coup de force, elle s'est autorisée d'avoir recours à une telle procédure, c'est sans doute qu'en son absence elle n'aurait pu construire la méthode comparative sur laquelle elle a bâti toute son institution » (ibià. : 271).

Mais alors, que dire en somme de cette figure du roman? Faut-il comprendre que la réflexion anthropologique est, de manière constitutive, réflexion sur une production de fiction? Et si cette production constitue en elle-même tout un réel, y a-t-il un sens, et lequel, à en distinguer un réel-objet, une réalité-objet?

Ce sont là, je ne me le dissimule pas, d'amples questions, à la mesure de l'ampleur du geste afferganien. Que l'auteur de *La pluralité des mondes* soit remercié de tous ces mondes qu'il nous donne à penser.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1991, Critiques anthropologiques, 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.

Diogène Laërce,

1999, Vies et doctrines des philosophes illustres, Paris, Libraire Générale Française, La Pochothèque.

Kambouchner D.,

1995, « Présentation » in Kambouchner D. (dir.), Notions de philosophie, Paris, Folio-Gallimard, vol. 1.

Kant E.,

1985, Critique de la faculté de juger in Alquié F. (dir.), Œuvres philosophiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 2.



Claude Calame est un helléniste et anthropologue suisse, auteur de travaux sur la mythologie et sur les formes poétiques de la Grèce antique. Il est actuellement directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) et attaché au Centre AnHiMA (Anthropologie et histoire des mondes anciens, UMR 8210).

Mots-clés: anthropologie critique — anthropopoiésis — mondialisation — néolibéralisme — savoir réflexif

Anthropologie culturelle et mondialisation économiste : la relation anthropologique comme « anthropopoiésis » distante

Claude Calame, EHESS/AnHiMA

e seul moyen de faire de l'anthropologie, c'est-à-dire de se livrer à cet exercice redoutable qui consiste à essayer de comprendre les autres les plus éloignés, dans le temps ou dans l'espace, est de décrire leurs pratiques, leurs conduites et, si possible, leurs représentations », écrit Francis Affergan, concluant Le Moment critique de l'anthropologie (2012 : 342). Il convient donc de « créer la distance » pour éviter le piège de l'« incommensurabilité ».

Pour l'helléniste, la distance d'avec les manifestations culturelles de la Grèce ancienne est double. À l'évidence temporelle, la distance est aussi d'ordre discursif. En effet les pratiques grecques relevant de la culture, dans l'ordre du symbolique, se manifestent à nous essentiellement par des textes. Avec la mise en forme discursive et énonciative qu'ils impliquent, dans leurs configurations de l'ordre de la représentation, ces textes sont pratiquement, avec quelques images, nos seuls « informateurs ». Exigée par l'absence de contexte ethnographique (et sous peine dans cette mesure d'incommensurabilité), l'approche anthropologique de la Grèce ancienne sera donc non seulement comparative, mais aussi linguistique, elle se tournera vers une ethnopoétique sensible à des configurations sémantiques et à des tournures énonciatives qui renvoient, au-delà des textes, à des formes discursives et à une pragmatique.

Par ailleurs souvent poétiques, ces textes s'inscrivent pour nous dans la longue tradition que dessinent les poèmes homériques ou les tragédies attiques. Le danger est dès lors moins celui de l'incommensurabilité qu'au contraire celui de la relation de filiation : nous, modernes, serions les héritiers, sinon les enfants de formes poétiques devenues tradition esthétique et littéraire, voire d'une forme de rationalité dont les Grecs seraient les inventeurs. À l'égard d'une Grèce à considérer comme une culture autre, la démarche d'anthropologie comparée et, le cas échéant,

d'ethnopoétique s'impose ainsi à un double titre : distance exigée par la différence, par l'écart grec; distance de rigueur pour ne pas faire des Grecques et Grecs nos simples ancêtres. Et pour ne pas tomber en dépit de cette double distance dans le piège de l'incommensurabilité, il y a ces catégories qui sont les opérateurs de la comparaison anthropologique : des notions semi-figurées qui, tels le mythe, le rituel d'initiation tribale ou l'opposition nature/culture, doivent être constamment remises en question, dans leurs usages comparatifs aussi bien que dans leur historicité académique. Le triangle comparatif exige le passage du « comparand » (le terme à comparer) et du comparé au comparant (celle ou celui qui opère la comparaison; cf. Calame, 2012), à bonne distance de sa propre culture et de ses présupposés idéologiques — un ensemble de représentations sur lequel l'approche anthropologique de la culture grecque comme culture différente invite à revenir par le regard décentré qu'elle a exigé. Ce que nous percevons donc des pratiques symboliques et des manifestations de la culture hellène classique nous invite à tenter de mieux saisir, dans un double écart (Dupont, 2013 : 279-301), les enjeux du paradigme économiste et financier qui est le nôtre. Dans le dénigrement et le rejet de toute pensée sociale au profit d'un individualisme fondé sur l'intérêt personnel, il met les savoirs sur l'homme, ses communautés et ses cultures à la peine ; il plonge sciences humaines et sciences sociales, savoirs sur les hommes et savoirs sur les formes de société dans un grand désarroi méthodologique et épistémologique.

Pour le dire avec Francis Affergan : « Mais, c'est incontestablement la dimension et la pratique de la distance qui marque le caractère spécifique d'une méthode qui serait propre à l'anthropologie. Or c'est une catégorie pratique qui d'emblée enveloppe une contradiction, car elle nécessite simultanément le maintien et l'abolition d'un éloignement » (2012 : 51).

Le paradigme (néo)libéral : moi et les autres

Or, parmi les sciences humaines et sociales, sans doute l'anthropologie est-elle par principe et précisément susceptible de faire interagir, dans la comparaison distante, les savoirs sur l'homme et ses communautés — et ceci dans un enrichissement mutuel et critique. Comme savoir sur différents modes d'être humains en société et différentes manières de se créer culturellement et symboliquement, l'anthropologie culturelle et sociale est en effet par principe comparative. Dans un constant effort de traduction transculturelle par le double écart critique indiqué (Calame, 2002), la démarche comparative nous engage à l'approche contrastive, différentielle d'autres communautés humaines, d'autres cultures, dans leurs pratiques économiques, dans leurs liens sociaux, dans leurs relations avec leur environnement, dans leurs pratiques symboliques et dans leurs modes de communication par l'expression verbale et corporelle (poésie musicale, esthétique picturale, configurations architecturales, pratiques et croyances « religieuses », etc.). En retour, elle nous invite donc à porter un regard oblique, analytique et critique sur le paradigme social et anthropologique dont nous dépendons, aussi bien dans nos pratiques académiques que dans notre mode de vie avec ses attendus d'ordre anthropologique et représentationnel.

Dès la fin des années 80 du siècle dernier, avec le développement de la « mondialisation » économique et financière, les anthropologues se sont en



particulier rendu compte que la notion de «l'autre » (parfois essentialisé par un grand A) n'avait plus de fondement, pour autant qu'elle en ait jamais eu. Pour être schématiquement très bref, il faut compter avec le contrôle pris par les États-Unis et leurs alliés européens sur l'économie mondiale dès les accords de Bretton Woods, dans une nouvelle forme de colonialisme, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. Ce néo-colonialisme est adossé à l'exploitation des ressources « naturelles » et au contrôle de la force de travail par les multinationales de l'extraction, du trading, de la manufacture et de la transformation industrielle des matières premières, et il s'est traduit par la mainmise des grandes banques occidentales sur les investissements, les échanges économiques et le système financier mondial. S'est ainsi imposé le paradigme du productivisme et de la croissance économique fondée sur le seul critère du PIB, avec le mode de vie consommateur et marchand dans lequel nous nous complaisons. On se référera par exemple aux transformations urbanistiques et sociales connues par les grandes villes de Chine «populaire» qui, ouvertes à la libéralisation du commerce, à la spéculation foncière et au trafic privé, connaissent les problèmes de discrimination matérielle et sociale posés par un gigantesque mouvement de migrations intérieures.

Idéologiquement, ce paradigme est fondé sur le principe du profit financier; cet unique souci de l'avantage personnel est censé animer les acteurs d'une économie de marché qui s'est substituée au vivre en société attaché à l'interaction matérielle et culturelle des individus. D'inspiration néo-libérale, ce paradigme fonde une anthropologie d'un individualisme centré sur le soi et la satisfaction personnelle de besoins artificiellement créés et répondant aux «lois » du marché. Au nom de cette conception implicite de l'homme, on prône le développement autonome et égoïste des capacités de l'individu dans un esprit de concurrence et de compétitivité! Par l'intermédiaire des institutions internationales contrôlées par les États-Unis, tels le Fonds Monétaire International ou la Banque Mondiale, par le mécanisme de l'endettement des pays économiquement les plus faibles, par la pénétration de l'exploration et de l'exploitation alimentaire et minière dans les zones les plus périphériques de la terre habitée (de la forêt amazonienne aux highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée, en passant par les tribus Dayak de Bornéo), il n'est désormais point de communauté humaine qui ait pu se soustraire au paradigme économiste du libéralisme financier; il n'est point de culture des hommes qui ait pu maintenir l'indépendance économique nécessaire à un développement anthropologique, social et culturel autonome. En somme, il n'existe plus de culture émancipée. Cela signifie que s'intéresser anthropologiquement à d'autres cultures, même celles restées exotiques en dépit de la pénétration de l'idéologie néo-libérale (en pensant ici à l'hindouiste Bali pour citer un autre « terrain » côtoyé de manière comparative dans une carrière d'helléniste), c'est finalement être renvoyé à soimême, aussi bien à « nous » qu'à « moi ».

Anthropologies différentielles et critiques

De cette conscience post-moderne d'ordre critique, en ses modalités diverses, prenons trois exemples, au gré de lectures récentes :

Tout d'abord, quant à la mondialisation entendue comme «urbanisation-médiatisation-motorisation-spéculation-pollution et dégradation du cadre de vie »

(dans une définition attentive à certains des effets, mais pas à leurs causes...), s'impose pour François Laplantine la nécessité d'une relation anthropologique revisitée; elle se fonde sur une « pensée de l'avec », une « pensée du contre » et une « pensée de l'entre »; et ceci dans la mesure où « l'altérité est toujours relative » (2013: 127 et 111). Ce qui est en question, ce sont en effet des rapports sociaux et culturels qui sont signifiants par le fait qu'ils sont entretenus par des sujets en situation, dans des moments historiques donnés et dans des espaces différents. Le plaidoyer est pour une anthropologie où le chercheur enquête et pense avec les acteurs et avec son public, au-delà de la fiction du «nous» et du «ils»; une anthropologie fondée sur la pensée du contre, par la critique, la contrariété et la méfiance à l'égard des stéréotypes; une anthropologie comme pensée de « l'entre », en rupture avec le dualisme opposant par exemple l'Orient à l'Occident (et soustendant jusqu'au clash des civilisations si cher aux États-Uniens), pour interroger l'écart. Cela implique une focalisation sur les cultures de la diaspora, sur les cultures des périphéries, impliquant des « subjectivités » qui apparaissent comme hybrides, métisses ou mutantes; et un type d'écriture anthropologique épousant le « flux du réel » (ibið.: 128).

Par ailleurs, un recueil récent d'Essais d'anthropologie critique proclame dans son intitulé même La fin de l'exotisme. En effet, selon Alban Bensa, « le Grand Partage n'existe pas. Il n'y a pas de solution de discontinuité entre Eux et Nous et le maintien de toute espèce de dualisme en ce domaine n'est que retour condescendant de présupposés évolutionnistes » (2006 : 13). C'est ce que déclare l'enquêteur de terrain et de longue familiarité en Nouvelle-Calédonie, terre colonisée s'il en est. De là, en reniant l'exotisme, la nécessité d'éviter les trois dénis dont se rendrait coupable une anthropologie structurale attachée à inscrire les significations qu'elle construit dans des systèmes fonctionnels ou structuraux à portée universelle : le déni du réel, le déni du temps, le déni de l'acteur. Par l'exigence de proximité, par l'expérience et par le requis d'attention à ce qui se passe en contexte, il s'agit donc d'abandonner l'idée de l'altérité profonde que même la certitude du relativisme culturel partagerait de fait avec l'idéologie coloniale. Conclusion : « La rupture avec le vocabulaire savant et avec la complaisance exotique me semble s'imposer » (ibid. : 345).

Enfin le spécialiste de l'anthropologie des identités et des logiques métisses qu'est Jean-Loup Amselle constate chez ses contemporains « une espèce de repli sur des identités singulières, des particularités culturelles, de genre, de race, des fragments »; en effet pour une certaine gauche ethno-éco-bobo, « la question sociale est moins glamour que les particularismes culturels » (2012 : 112). Ainsi revient-il sur la question complexe du rôle joué par des définitions fermées de la langue dans la reconnaissance identitaire. Il s'insurge dès lors contre un multiculturalisme qui « tend à enfermer les individus dans des monoappartenances identitaires afin de défendre des intérêts particuliers » (ibid. : 120). Le danger est celui de transformer le social en culturel. On oublierait ainsi les enjeux économiques (et sociaux, ajouterais-je) de conflits référés à l'unique revendication d'une identité ethnique, sinon raciale. Est à rejeter, en quelque sorte, un individualisme d'inspiration néo-libérale, mais d'ordre ethnique!



Démarches comparatives et savoirs réflexifs

Quoi qu'il en soit de propositions parfois volontairement iconoclastes, quoi qu'il en soit d'affirmations forcément partielles et partiales, en sciences humaines critiques la démarche anthropologique peut s'imposer pour trois raisons :

- Si elles ont nécessairement pour base un système économique fondé sur la fabrication d'artefacts et un réseau d'échanges apte à subvenir à la survie des individus et de leurs communautés, si elles sont entretenues par une communication verbale qui les construit et les interprète par différentes formes de mise en discours, les relations sociales impliquent, d'une part, une conception de l'homme avec ses valeurs (une anthropologie!); ces rapports sociaux sont, d'autre part, fondés sur des représentations qui disent leur forte dimension symbolique, d'ordre culturel. Et qui dit symbolique et culturel dit, en sciences humaines et sociales, approche d'anthropologie (culturelle et sociale).
- De l'anthropologie culturelle et sociale, la démarche comparative est fondatrice et constitutive — on l'a dit. Basée sur le constat d'analogies de surface, la comparaison opère par contrastes, repérant des différences qu'il faut se garder d'essentialiser¹. Tout en ouvrant le champ des possibles humains et sociaux, la démarche comparative conduit donc à une position épistémologique de relativisme culturel, mais à partir d'un universalisme. C'est un universalisme culturel qui est repéré dans l'espace et dans le temps, un universalisme «particulier» et critique sans doute (Kilani in Saillant et al., 2011: 126-129, s. v. universalisme). En conséquence, « le multiculturalisme ou la pluralité des cultures demeurent naïfs sans un ancrage référentiel qui puisse rendre compte de leurs agencement, conflit et hiérarchie. Il est de ce fait difficile de s'autoriser d'une anthropologie "locale", d'une anthropologie "indigène", si l'on ignore à partir de quel référentiel universaliste celle-ci parle et construit ses objets » (Kilani, 2009 : 336; cf. aussi 296-299). C'est aussi un universalisme pratique; il est à renégocier sans cesse précisément en contact avec d'autres constellations culturelles, saisies dans leur caractère composite et évolutif, délimitées par des frontières perméables et interactives — des configurations sociales et culturelles à envisager dans leurs rapports de subordination à la mondialisation néo-coloniale.
- Enfin à partir de, mais aussi à l'aide de nos présupposés épistémologiques (dans une relation anthropologique qui se veut désormais dialogique sinon interactive mais qui reste constitutivement asymétrique), l'approche d'une constellation culturelle différente (historique ou contemporaine) nous contraint à un regard oblique. Comme on l'a indiqué pour l'anthropologie historique de l'Antiquité gréco-romaine, le décentrement même de ce regard nous invite donc à un retour réflexif sur le centre. La perspective décentrée appelle par conséquent un retour critique sur le paradigme social et culturel dont dépend cette grille épistémologique. Elle permet également d'éviter certains des travers communs aux sciences humaines et sociales : réification, naturalisation, essentialisation, universalisation.

Une culture peut en effet se définir, de manière purement opératoire, comme un ensemble complexe et signifiant de pratiques sociales et de savoirs pratiques,

¹⁻ cf. Laplantine, 2013: 113, ainsi que Calame, 2012.

symboliques et spéculatifs propre à un groupe humain agissant. Fondées sur des représentations partagées et marquées par la créativité, ces constellations se réalisent dans les domaines que nous avons isolés comme étant ceux de l'économie, de la vie sociale, de la politique, de la religion (pratiques rituelles et formes de discours exprimant des croyances), de la communication, de la production symbolique, poétique, artistique et architecturale. Leurs limites sont à la fois floues et perméables. Bien avant la globalisation économiste et la diffusion mondialisée de l'information par les TIC (sous contrôle US), les cultures se sont inscrites dans le mouvement de l'histoire des sociétés humaines; elles ont été en contact les unes avec les autres autant dans l'affrontement conflictuel que dans l'échange réciproque, dans des interactions souvent remarquablement créatives. Toute réification doit être, dans cette mesure, absolument évitée.

Comme on l'a dit, la mondialisation économiste n'a fait qu'accentuer et orienter fortement le mouvement d'interpénétration et de domination (néo-coloniale) de la culture occidentale avec, désormais, l'idéologie d'un néolibéralisme capitaliste fondée sur une industrialisation et des technologies qui sont mises au service de la productivité marchande et du profit financier; avec de nouveaux effets de superposition et de syncrétisme².

Savoirs anthropologiques et marchandisation managériale

Or, pace Bensa (2006 : 345-7) et Laplantine (2013 : 128), autant pour identifier son objet que pour réaliser sa visée différentielle, toute démarche comparative non seulement s'appuie sur des notions et concepts qui ont une fonction opératoire : il en va de sa rigueur aussi bien épistémologique que critique. Mais la démarche de comparaison anthropologique implique aussi, comme pour toute science humaine, une mise en discours. Il en va autant de la communicabilité du savoir construit dans une perspective anthropologique que d'une pragmatique impliquant le public auquel ce savoir s'adresse et qu'il cherche à convaincre, dans la tentative de former un nouveau régime de vérité anthropologique et social³.

Par ailleurs, le caractère multidimensionnel des constellations culturelles en rapports conflictuels et en interactions positives les unes avec les autres contraint l'anthropologie culturelle et sociale à l'interdisciplinarité; ou, plutôt, cette multidimensionnalité implique des pratiques transversales entre les savoirs développés dans le cadre des sciences humaines et sociales : économie, sociologie et psychologie (dialectique entre la société et l'individu, entre le collectif et le subjectif), sciences politiques, histoire, histoire des religions, arts et lettres, sciences du langage, désormais sciences du vivant, etc. Ce sont des savoirs qui, au nom de l'indépendance intellectuelle nécessaire en sciences de l'homme, ne peuvent guère se développer que dans un cadre public, démocratique et collaboratif. Ce cadre ne saurait être soumis aux contraintes de la concurrence, de la compétitivité, de la « gouvernance » managériale de l'évaluation et du bench-marking appliqué à la recherche universitaire (Bruno et Didier, 2013 : 175-204), dans la perspective désormais dominante de l'utilitarisme marchand. On sait en effet que les savoirs

²⁻ cf. Graezer Bideau et Favole in Saillant et al., 2011 : 53-57, s. v. culture et culture partagée.

³- cf. Calame, 2002.



développés aussi bien en sciences humaines et sociales qu'en sciences expérimentales devraient être désormais nécessairement soumis à une « économie de la connaissance ». Les textes de la Commission européenne, de l'ANR ou du CNRS lui-même en disent les exigences d'innovation, de compétitivité et de rentabilité (économique et financière)⁴. Par une anthropologie critique du présent, il s'agit de soustraire les sciences humaines et sociales à ce carcan des valeurs marchandes imposées par les pratiques du management économiste.

Mondialisation et identités en question : «anthropopoiésis»

Par l'effet d'une immigration qui a toujours existé, mais qui est accentuée par la facilité des communications et surtout par des déséquilibres économiques et politiques toujours plus criants avec les situations de misère extrême, de répression et de guerre qui en découlent, l'« autre » ou plutôt les autres sont désormais chez nous. Le regard décentré et critique auquel nous invite toute approche anthropologique peut dès lors conduire à la construction de connaissances nouvelles et pratiques autour de trois questions portant successivement sur :

- le rôle joué dans la migration et l'immigration, depuis les pays en guerre civile et/ou en état de décomposition économique et sociale, par la domination et la réalisation, dans les pays occidentaux les plus riches, du paradigme politique, social, idéologique de l'économisme néo-libéral (qui veut que tout acte humain obéisse en définitive à la règle du profit matériel et financier, avec pour effet la marchandisation des relations humaines et de la créativité culturelle);
- les impacts de la mondialisation économique (et financière), animée par les multinationales et les grandes banques, et les impacts des mouvements migratoires qu'elle provoque sur des identités sociales et culturelles fragilisées, sinon déniées; tout en tenant compte des illusions soit d'un multiculturalisme égalitaire, soit d'un communautarisme fermé dans la mesure où les cultures d'origine sont soumises dans les pays plus riches à des rapports de force économiques et sociaux qui ont pour conséquences marginalisation, précarisation, discrimination, sinon exclusion dans la dénégation même de la qualité d'humain;
- la notion d'identité, identité individuelle et identité collective; l'une est à mettre en cause par la critique de l'individualisme contemporain, en tant qu'effet social et culturel du régime néo-libéral et de son anthropologie fondée sur l'homme comme acteur marchand; l'autre est à revisiter dans la perspective d'une complexité qui tient à l'écart les définitions fondées sur un seul critère qu'il soit ethnique, religieux ou social (quand il n'est pas national...) dans le paradoxal mouvement de repli sur soi provoqué par une mondialisation univoque et déstabilisante.

Dans l'acception large et dynamique de la notion de culture proposée ici, le concept opératoire de la comparaison anthropologique et du retour critique sur notre présent pourra être celui de l'« anthropopoiésis »; entendue comme construction collective, sociale et culturelle de l'homme au contact de ses proches et de son environnement (Remotti, 2013). C'est une notion instrumentale développée pour différents domaines de la culture des hommes dans les études interdisciplinaires publiées par le collectif Patomipala (Affergan *et al.*, 2003).

⁴⁻ Voir les textes cités dans Guespin-Michel J. et Jacq A. (dir.), 2013.

L'immanquable et nécessaire interaction sociale et culturelle de l'homme avec les autres (intégrés à différents cercles) et avec son milieu dans la construction d'une identité individuelle ouverte doit désormais être élargie à l'interaction équilibrée avec un environnement dont il retire ses ressources de vie.

Autour de la question de l'identité, le biais de l'« anthropopoiésis » permet de surmonter la polarité entre individu et collectivité et, du point de vue sociologique, entre individualisme et holisme méthodologiques⁵. En effet, dans la mesure où l'on reconnaît désormais que, sociologiquement parlant, l'identité individuelle est d'ordre fondamentalement relationnel, la fabrication culturelle et sociale de l'être humain comme individu ne peut être que collective et doublement interactive. Elle conduit à une critique des notions occidentales de sujet, d'individu et de personne. La critique a été largement anticipée par Francis Affergan lui-même dans un premier essai d'anthropologie critique consacré aux notions d'exotisme et d'altérité. En question, face à une altérité exotique instituée en Autre, un sujet anthropologique qui se manifeste à nous dans son énonciation évaluative comme sujet de discours; mais un sujet qui s'énonce à partir des discours de l'autre, dans sa différence, dans sa distance, dans son exotisme. C'est Edmund Husserl qui, opportunément, est appelé à la rescousse pour surmonter le paradoxe : impossible de penser l'autre si ce n'est à partir de soi. De là le recours à une idée d'intersubjectivité dans laquelle le «je » se pose face à un « autre » pour former un « nous »; c'est dans la compréhension de l'autre que le « je » s'appréhende lui-même, indirectement.

Quant à la relation anthropologique et au sens que l'on tente de donner à la distance culturelle, la conclusion est sans ambiguïté : « L'anthropologue ne serait donc pas déjà signifié avant d'aller sur le terrain ou même avant de travailler théoriquement sur des notions indigènes; bien au contraire, il tirera son sens du contact lui-même et son discours ne sera valide que de la confrontation vérifiante de l'Autre. Mais, seul, il ne peut accomplir ce cheminement décapant car aucun sens ne se donne d'emblée à lire. Il naît de la relation » (Affergan, 1987 : 266). En tant que construction culturelle de l'humain, la procédure anthropopoiétique ne peut que fonder à son tour la relation anthropologique avec un Autre que désormais on privera de sa majuscule pour le mettre au pluriel.

⁵⁻ À partir d'Elias, 1991 : 88-108; voir par exemple les études réunies dans Calame, 2010.



Références bibliographiques

Affergan F.

1987, Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF.

(dir.) 1999, Construire le savoir anthropologique, Paris, PUF.

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

Affergan F. et al.,

2003, Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, avec Borutti S., Calame C., Kilani M. et Remotti F., Paris, Éditions de l'EHESS.

Amselle J.-L.,

2012, L'anthropologue et le politique, Paris, Lignes.

Bruno I. et Didier E.,

2013, Bench-marking. L'État sous pression statistique, Paris, Zones/La Découverte.

Bensa A.,

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

Calame C..

2002, « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme*, 163 : 51-78.

(dir.) 2008, Identités de l'individu contemporain, Paris, Textuel.

2012, « Comparatisme en histoire des religions et regard transversal : le triangle comparatif » in Calame C. et Lincoln B. (dir.), *Comparer en histoire des religions antiques*. *Controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège : 35-51.

Calame C. et al. (dir.),

2010, La Voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique, avec Dupont F., Lortat-Jacob B. et Manca M., Paris, Kimé.

Dupont F.,

2013, L'Antiquité, territoire des écarts. Entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussig, Paris, Albin Michel.

Elias N.,

1991/1987, La société des individus, Paris, Fayard. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

Kilani M.,

2009, Anthropologie. Du local au global, Paris, Armand Colin.

Laplantine F.,

2013, « Mondialisation, terrain et théorie », L'Ethnographie, 6 : 107-132.

Quespin-Michel J. et Jacq A. (dir.),

2013, La science pourquoi? Paris, Éditions du Croquant.

Remotti F.,

2013, Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi, Rome, Laterza.

Saillant F. et al. (dir.),

2011, Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique, avec Kilani M. et Graezer Bideau F., Montréal, Liber.



Frédéric Keck est directeur du département de la recherche et de l'enseignement au musée du quai Branly. Membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, il y dirige, avec Carole Ferret, l'équipe « Relations hommes/animaux : questions contemporaines » et le projet « Représentations sociales des pathogènes aux frontières d'espèces ».

Mots-clés : altérité — participation — mentalité primitive — histoire de l'anthropologie — épistémologie des sciences sociales

Lucien Lévy-Bruhl et l'altérité en anthropologie

Frédéric Keck,

musée du quai Branly/Laboratoire d'anthropologie sociale

🗋 armi les anthropologues français contemporains, Francis Affergan est l'un de ceux qui ont le plus nettement et constamment souligné l'intérêt de l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl pour une réflexion épistémologique sur la science de l'homme. Après avoir été au centre de la discipline dans l'entre-deux-guerres, en tant que cofondateur de l'Institut d'ethnologie de la Sorbonne, Lévy-Bruhl avait en effet été marginalisé par les critiques de Claude Lévi-Strauss sur son «principe de participation empâté de métaphysique » dans *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 2008 : 599), puis suspecté d'évolutionnisme lors du retour réflexif de la discipline sur son passé colonial, notamment pour son malheureux qualificatif de « prélogique ». Les textes de Jean Cazeneuve (1963) en France, de Rodney Needham (1972) en Angleterre, de Remo Cantoni (1963) en Italie pouvaient indiquer la fécondité des intuitions de Lévy-Bruhl pour une réflexion sur la croyance, à partir d'énoncés apparemment contradictoires. Mais le débat sur la rationalité et le relativisme qui eut lieu en Angleterre avait vite fait d'exorciser ce que Brian Wilson appela «le fantôme de Lévy-Bruhl » (Wilson, 1970). Aussi la lecture que proposait Francis Affergan m'est-elle apparue comme une nouvelle piste de départ lorsque, à la suite de la réédition des Carnets par Bruno Karsenti (Lévy-Bruhl, 1998), j'ai entrepris une thèse de doctorat en philosophie sur Lévy-Bruhl. Dans son premier livre d'épistémologie, Exotiome et altérité, en 1987, Affergan propose en effet de voir l'œuvre de Lévy-Bruhl comme refoulant la question de l'altérité sous la typologie des différences — une piste qui allait donner l'impulsion de mon premier article sur Lévy-Bruhl sur l'expérience de l'altérité dans les Carnets (Keck, 2000). Francis Affergan écrit en effet :

« Tout se passe comme si, entre le XVI° siècle et le XIX°, un point de fracture, lent à se mettre en place, avait autorisé l'effacement de l'altérité et son recouvrement par la différence, selon le modèle de ces couches tectoniques qui se superposent sous la mer. Peut-être une des ultimes saillies de cette fracture est-elle constituée par l'œuvre de Lévy-Bruhl, dans la mesure où après lui, et par remords ou par compensation, les ethnologues se sont empressés de ramener la figure du primitif, décidément trop éloignée, à une dénotation purement différentielle » (Affergan, 1987 : 275).

Pour une discipline dont on peut faire remonter la naissance à la découverte du Nouveau Monde, la rencontre géographique et sensible de l'altérité est en effet un point de départ dont elle tend à s'éloigner au fur et à mesure qu'elle se constitue en savoir. Lévy-Bruhl a lui-même raconté à la Société Française de Philosophie (1923) que son travail sur la mentalité primitive prenait source dans la lecture de textes chinois qui lui avaient indiqué la possibilité d'énoncés suivant une autre logique que celle à laquelle sa formation philosophique l'avait habitué. Le terme « prélogique » signifiait selon lui qu'il ne fallait pas projeter notre logique sur les données ethnographiques, mais les analyser comme le produit d'esprits orientés autrement que les nôtres. La psychologie collective d'Émile Durkheim fournissait à Lévy-Bruhl les outils pour critiquer la thèse évolutionniste d'un esprit identique à lui-même et progressant par essais et erreurs, pour avancer la conception d'un esprit humain orienté différemment selon les symboles que son environnement social lui donne à percevoir. Mais ainsi la question de l'altérité se trouvait réduite à l'expression d'une différence dans les représentations collectives. Lévy-Bruhl ouvre ainsi son premier livre d'ethnologie, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, par la déclaration suivante :

« Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, à choisir les deux types mentaux, accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est maxima. C'est entre eux que les différences essentielles seront le mieux marquées, et qu'elles auront, par conséquent, le moins de chances d'échapper à notre attention. En outre, c'est en partant d'eux que l'on pourra le plus aisément aborder ensuite l'étude des formes intermédiaires ou de transition » (Lévy-Bruhl, 1910 : 118).

Ce qui fait le caractère à la fois fascinant et déroutant des livres de Lévy-Bruhl, c'est la façon dont ils affirment chaque fois de façon naïve l'altérité de la mentalité primitive pour revenir, par une démarche typologique et comparative, à une saisie des différences constitutives qui permettent d'établir des transitions avec la pensée moderne. Jack Goody (1979) a montré que ce Grand Partage venait de ce que les techniques de pensée ordinaires étaient décrites par contraste avec une logique théorique qui recourt à d'autres techniques, notamment l'exigence de complétude de la liste. Mais Francis Affergan propose une autre analyse : si la logique de l'altérité est impossible car contradictoire (comment penser l'autre hors de notre logique?), une logique de la différence est possible qui préserve le sens de la rencontre avec l'exotique, défini au sens de Segalen comme «chatoiement de tout le divers du réel ». J'avais aussi suivi cette piste dans mon premier article en montrant que la technique de rédaction des Carnets supposait un exercice de la curiosité, définie à la suite de Michel Foucault comme un rapport à soi dans la fréquentation continue de l'altérité. Dans ce désir d'altérité qui la transforme en différence, il y a en effet, selon Lévy-Bruhl, un moteur de l'esprit humain, rapprochant l'ethnologue des hommes qu'il doit décrire puisqu'ils ont, dit-il, «le privilège de représenter, ou du moins de sentir, le pouvoir être autrement, pour qui les choses, les êtres ont une double réalité, une visible et une invisible » (1998 : 125).

Dans *Critiques anthropologiques*, en 1991, Francis Affergan propose une véritable lecture de l'œuvre de Lévy-Bruhl, qu'il s'était contenté jusque-là d'indiquer comme



symptôme. Ce livre conjoint une critique politique du passé colonial de l'anthropologie avec une critique épistémologique de sa capacité à saisir l'altérité. L'inscription de l'anthropologie dans un dispositif colonial la conduit à affirmer à la fois que l'autre est insaisissable dans son altérité et à le soumettre à un jugement normatif qui le fait paraître comme inférieur. Lévy-Bruhl est ainsi présenté à la suite de l'analyse de fonctionnaires coloniaux (Delavignette, Delafosse, Lyautey), qui décrivent les indigènes dans le vocabulaire de l'assimilation, et de missionnaires savants (Foucauld et Massignon), qui abordent le monde arabe en termes de conversion de soi à l'autre et de l'autre à soi. Le problème de l'altérité en anthropologie apparaît ainsi à la fois politique et théologique : comment ramener l'autre à soi sans réduire sa dimension d'altérité constituant le moteur du désir qu'il suscite?

Dans mon travail de thèse, j'avais effectué une enquête comparable sur la notion de mentalité (Keck, 2008 : chap. 2). Cette notion concentre en effet les tensions que décrit Francis Affergan car elle affirme à la fois que l'autre pense autrement (il n'a pas la même mentalité, au sens d'un bloc de pensée homogène) et que cette altérité est réductible à une simple différence de pensée (il peut penser comme moi puisqu'il a le même esprit, les mentalités apparaissant seulement comme des orientations mentales différentes d'une fonction commune, la vie mentale). En cela, la notion de mentalité a permis aux penseurs républicains français de tenir une position intermédiaire entre universalisme et relativisme : les mentalités sont bien hétérogènes les unes aux autres (comme la culture dans la pensée allemande), mais elles s'enracinent dans un fond vital commun qui permet de les comparer (ce qui les rapproche des races).

Lorsqu'il intitule son livre *La mentalité primitive* en 1922, Lévy-Bruhl reprend en effet un terme qui a connu un large rayonnement dans la pensée positiviste d'abord, dans la politique coloniale ensuite. Pour les positivistes, il s'agissait de comprendre comment la France était passée d'une mentalité à une autre grâce au progrès des Lumières, selon la loi des trois états formulée par Auguste Comte, mais aussi pourquoi les autres peuples ne pouvaient effectuer ce passage que selon des vitesses liées à leur constitution propre. La mentalité, à la différence de la race, n'exclut pas le progrès, puisqu'on peut passer d'une mentalité à une autre; mais elle a sa cohérence propre d'après des critères mentaux, de façon analogue à la culture. Lévy-Bruhl reprend dans le cadre de la politique coloniale une hésitation des positivistes entre affirmer la cohérence interne de la mentalité primitive et sa capacité à passer par transition à une mentalité supérieure dont elle n'est qu'une variante.

L'intérêt de la lecture que fait Francis Affergan de Lévy-Bruhl dans *Critiques anthropologiques* est qu'il ne le rapporte pas seulement au champ politique de la colonisation, mais aussi au champ théologique de la conversion. Le chapitre sur Lévy-Bruhl commence ainsi : « L'altérité ne concerne pas seulement la position qu'occupent les indigènes pour Lévy-Bruhl, mais aussi la place du monde mystique pour ces mêmes primitifs. » (Affergan, 1991 : 68) La mentalité primitive est en effet décrite par Lévy-Bruhl négativement comme prélogique (elle ne suit pas la logique classique) et positivement comme mystique, au sens où elle oriente l'esprit vers « des forces, des actions, des influences imperceptibles au sens et cependant

réelles » (Lévy-Bruhl, 1910 : 30-31) — domaine que Lévy-Bruhl qualifie aussi de surnaturel. C'est par cette attention pour l'autre monde que la mentalité primitive s'est arrachée au besoin vital, alors que la mentalité moderne, par son encadrement technique, y reconduit. Il y a donc une dimension d'altérité irréductible dans la rencontre avec la mentalité primitive parce que cette altérité est irréductible dans l'expérience humaine elle-même.

Francis Affergan voit bien que cette dimension d'altérité éclaire la notion théologique de participation reprise par Lévy-Bruhl. À la différence de Durkheim, Lévy-Bruhl considère que le pôle collectif auquel participent les individus reste intrinsèquement obscur (« mystique »), et ne peut prendre les contours nets des catégories de la conscience collective produites par la coupure du sacré et du profane. Une mentalité, c'est un ensemble de croyances vagues qui se déclenchent à l'occasion d'un accident de la vie ordinaire, faisant basculer vers la perception de forces invisibles qui l'expliquent, selon un raisonnement qui constitue les pratiques de sorcellerie (Lévy-Bruhl, 2010). Dans le terme « mentalité », par contraste avec « conscience », l'altérité demeure sous la forme d'un pôle obscur qui rend les représentations vagues, alors même qu'elles conduisent à agir de manière déterminée. Dans la mentalité primitive, on ne sait jamais à quoi on participe, mais on peut connaître les multiples manières de participer en fonction de sa position dans le champ de la vie mentale. C'est tout le thème des appartenances, auquel Francis Affergan consacre des pages très éclairantes.

Reste qu'il refuse finalement ce qu'il appelle le « psychologisme » de Lévy-Bruhl, c'est-à-dire son recours à des notions comme l'émotion, la peur, l'angoisse, l'insolite (Affergan, 1991 : 68). Il lui oppose une critique au sens kantien ou husserlien : le vocabulaire de l'émotion masque la structure universelle du temps et de l'espace, qui est la seule condition pour donner sens à l'altérité dans un contexte d'interlocution (la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl en 1935 est citée au dernier chapitre de Critiques anthropologiques). Il faut voir là, selon Affergan, l'effet du « style » de Lévy-Bruhl, qui laisse voir une sorte de contagion des émotions sans décrire le travail herméneutique par lequel il interprète et traduit le vécu des autres (ibid. : 87). La critique est justifiée épistémologiquement; mais elle tend à laisser de côté tout le travail par lequel Lévy-Bruhl reprend l'héritage positiviste pour forger un concept spécifique de logique de l'affectivité (en lisant Comte à la lumière de Kant). Un tel concept apparaît en effet antinomique puisque les émotions ne peuvent se ranger dans le cadre d'une logique sans être déformées. Mais la thèse de Lévy-Bruhl est que les émotions collectives font voir le principe de participation qui les oriente par la ressemblance entre les situations dans lesquelles elles se déclenchent. Ou pour le dire dans un langage wittgensteinien qui devient de plus en plus présent dans les textes de Francis Affergan : c'est l'air de famille entre les formes de vie qui permet de décrire la participation, plutôt qu'un principe logique énonçable de l'extérieur (de Lara, 2005).

Je voudrais donc, dans un troisième temps, aborder les textes les plus récents de Francis Affergan pour voir comment ils éclairent cette question de la logique de l'affectivité, qui permet de reformuler dans le vocabulaire de Lévy-Bruhl le problème de l'altérité. Francis Affergan s'interroge en effet de plus en plus nettement sur la logique des énoncés pertinents en anthropologie, et semble



répondre par la notion d'événement, qui la distinguerait des logiques pertinentes pour d'autres sciences. Mais dans le même mouvement, il s'approche de plus en plus des formes de vie qu'il veut décrire, et donc du « terrain » comme épreuve pour l'anthropologue selon un mouvement qui culmine avec la notion de « monde ».

Après ma thèse, je suis moi-même reparti d'un énoncé par lequel Lévy-Bruhl manifeste l'altérité de la mentalité primitive pour l'inscrire à la fois dans des débats logiques et dans un monde de formes de vie (Keck, 2008 : introduction). Cet énoncé, c'est le fameux « Les Bororo sont des Araras » par lequel Lévy-Bruhl indique dès son premier livre d'ethnologie en 1910 que la mentalité primitive ne se soumet pas au principe de contradiction puisqu'elle peut dire que des humains sont des non-humains — la contradiction passe ici entre l'énoncé « Les Bororo sont des hommes » et « Les Bororo sont des oiseaux ». En revenant à la source de cet énoncé chez l'ethnologue allemand Von den Steinen, on remarque d'abord qu'il prend sens dans une situation d'interlocution, puisque c'est l'informateur Baïkiri qui signale à l'ethnologue que les Bororo sont des oiseaux à plume rouge et que les Trumai sont des animaux aquatiques. L'énoncé ne comporte donc pas deux, mais quatre termes en situation de déséquilibre : les Bororo disent qu'ils sont des oiseaux à plume rouge pour se distinguer des Trumai qui se vantent de se cacher dans les rivières, car les Bororo vivent en haut d'une colline alors que les Trumai vivent en bas de la rivière, en sorte que chacun peut prétendre s'identifier à un animal en fonction des dispositions de son environnement.

L'énoncé « Les Bororo sont des Araras » est donc hypostasié par Lévy-Bruhl comme un énoncé résumant la façon dont les Bororo et les Trumai conçoivent leur « être », et détaché de tout contexte d'énonciation, en particulier de la situation d'interlocution où un informateur Baïkiri décrit à un voyageur allemand ce qu'il sait des croyances des tribus voisines. De fait, la méthode de Lévy-Bruhl est très différente de celle de Von den Steinen : alors que celui-ci tente de serrer la signification de l'énoncé de façon contextuelle, en tentant de rassembler toutes les informations susceptibles d'éclairer pourquoi les Trumai sont dits être des animaux aquatiques et les Bororo des Araras, Lévy-Bruhl isole cet énoncé pour le ramener à la forme d'une proposition dans la logique aristotélicienne sujet-prédicat (« Les Bororo sont des Araras »). Puis, pour résoudre la gêne provoquée par un tel énoncé, il l'éclaire à partir d'énoncés issus d'autres sociétés — faits rapportés d'Amérique, d'Océanie, d'Afrique ou d'Asie par des voyageurs et explorateurs — et qui ont avec lui ce que l'on peut appeler un « air de famille ».

Il est alors singulier de voir que cet énoncé, dans la forme réduite que lui a donnée Lévy-Bruhl, a circulé dans les trois grands courants philosophiques du vingtième siècle : la philosophie analytique, la phénoménologie et le structuralisme. La philosophie analytique montre qu'un langage dans lequel les Bororo seraient à la fois des hommes et des animaux est un langage mal formé et intenable, puisqu'il rend opaque le terme « Bororo » en le faisant fluctuer d'une référence à une autre. Tout l'effort de la philosophie analytique peut alors être décrit comme une tentative visant à « sauver la référence » en dépit de son opacité ou de son inscrutabilité, révélée par le détour de la situation ethnographique dans laquelle un voyageur linguiste doit traduire des énoncés apparemment contradictoires. Ainsi, la philosophie analytique ajoute au principe de non-contradiction un autre principe,

le «principe de charité», selon lequel, face à des énoncés apparemment contradictoires, il faut réduire au maximum la contradiction en prêtant aux interlocuteurs de bonnes raisons de penser ainsi et en minimisant les écarts entre leurs énoncés et les nôtres. Mais ainsi cette philosophie tend à évacuer la dimension d'altérité qui était au principe de l'enquête de Lévy-Bruhl (Delpla, 2001).

Cette dimension fut davantage tenue par la phénoménologie, en tant qu'elle partait, comme la philosophie analytique, du problème des énoncés dépourvus de référence, en lui donnant une solution radicalement différente : l'intentionnalité comme acte de constitution du sens. Du point de vue phénoménologique, un énoncé comme « Les Bororo sont des Araras », s'il est contradictoire aux yeux de la logique théorique, fait pourtant sens lorsqu'on le replace dans le monde que les Bororo se constituent en faisant référence à des êtres qui n'existent pas sur le mode du donné sensible (les oiseaux Araras dans lesquels sont supposés réincarnés leurs ancêtres), mais qui déterminent leur orientation pratique dans ce monde (en tant qu'ils sont craints ou respectés de façon affective). Un énoncé comme « Les Bororo sont des Araras » se comprend alors comme un jugement opéré dans l'expérience perceptive du monde, indépendamment de la séparation entre hommes et animaux qui apparaît dans une étape ultérieure de la pensée (Bégout, 2000). Dans le monde tel que le percoivent originairement les Bororo, les oiseaux Araras en lesquels ils se réincarnent constituent l'étoffe de la réalité, même si dans d'autres occasions. demandant plus de réflexivité, ils savent parfaitement faire la distinction entre les oiseaux et les hommes. En ce sens, il y a bien, aux yeux de la phénoménologie, une « prélogique », c'est-à-dire un ensemble d'opérations logiques internes à la perception et antérieures aux cadres nets que la conscience impose au monde dans la forme du jugement.

Mais en subordonnant ainsi l'activité constitutive du sens à la polarité d'une conscience qui se réfléchit elle-même dans son attitude naturelle, la phénoménologie risque de soumettre la «logique pratique» à une «logique théorique» qui lui reste toujours supérieure (Bourdieu, 1980). La force du structuralisme, dans la version que lui a donnée Claude Lévi-Strauss en anthropologie, est de repartir de l'énoncé comme une variante dans un contexte, et de redonner ainsi sens à la pluralité des énoncés dans la situation ethnographique d'interlocution. Si l'analyse part des relations entre les tribus du Haut Xingu, elle peut reconstituer le sens de cet énoncé en fonction d'oppositions sémantiques élémentaires : oiseau coloré/animal aquatique, ciel/eau, haut/bas... Mais une telle analyse risque d'être statique si elle en reste aux relations entre les termes sans voir la grammaire du verbe qui les unit. Ainsi, pour un Bororo, être un Arara dans des occasions rituelles ou dans des situations de chasse, c'est plus qu'être un homme, c'est participer à un champ de forces qui le dépassent, et qui sont manifestées par la couleur rouge de l'oiseau perçu. La logique est ici celle d'un événement : devenir rouge, pour un Bororo, n'est pas contradictoire avec le fait de rester un homme, puisque ces deux événements n'ont pas lieu en même temps (Deleuze, 1967). L'analyse d'un énoncé oblige ainsi à saisir le sens des événements dans des formes de vie signalé par des changements de couleur ou d'aspect.

J'ai repris ici la dernière formulation que j'ai pu donner à ma lecture de Lévy-Bruhl, non seulement parce qu'elle m'a permis d'aborder moi-même des relations



très contemporaines entre hommes et oiseaux à l'occasion des pandémies de grippe, mais aussi parce que Francis Affergan consacre lui-même une belle analyse des cogs de combat à la Martinique, en discussion avec les thèses de Lévi-Strauss dans La pensée sauvage. Un article initialement paru en 1977 dans la revue Traverses est entièrement remanié pour la republication dans Martinique. Les identités remarquables (2006) et intitulé « Le modèle du bestiaire ». Francis Affergan y remarque que le coq de combat est à la fois bon à penser et bon à manger, c'est-à-dire que l'intérêt passionné dont il fait l'objet pour l'observation et la classification de ses forces de combattant ne dispense pas de le consommer au terme du combat. Il montre que l'ensemble des relations entre soi et l'autre qui traversent la société martiniquaise et qui sont jouées dans la spéculation sur les cogs combattants se trouve finalement replié sur lui-même dans l'acte simple de la consommation. C'est parce que le coq n'est pas sacré au sens d'un interdit de consommation qu'il peut jouer le rôle d'altérité ordinaire dans laquelle l'ensemble des individus peut se reconnaître. En concluant sur cette belle analyse ethnographique, je voulais souligner qu'une réflexion épistémologique sur l'altérité en anthropologie comme celle qui est proposée par Francis Affergan ne se sépare pas d'une attention à la logique des événements qui régissent les relations entre humains et non humains.

Références bibliographiques :

Affergan F.,

1987, Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF. 1991, Critiques anthropologiques, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.

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

Bégout B.,

2000, La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel, Paris, Vrin.

Bourdieu P.,

1980, Le sens pratique, Paris, Éditions de Minuit.

Cantoni R.,

1963, Il pensiero dei primitivi, preludio a un'anthropologia, Milan, Il Saggiatore.

Cazeneuve J.,

1963, Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, PUF.

de Lara P.,

2005, Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue, Paris, Ellipses.

Deleuze G.,

1967, Logique du sens, Paris, Éditions de Minuit.

Delpla I.,

2001, Quine, Davidson. Le principe de charité, Paris, PUF.

Goody J.,

1979, La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage, Paris, Éditions de Minuit.

Keck F.,

2000, «Les *Carnets* de Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, l'expérience de l'altérité », *Gradhiva*, 27 : 27-38.

2008, Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation, Paris, Éditions du CNRS.

Lévi-Strauss C.,

2008, Œuvres, Collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.

Lévy-Bruhl L.,

1910, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, Alcan.

1923, « Communication sur *La mentalité primitive* à la Société Française de Philosophie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXIII/2 : 17-48.

1998 (1949), Carnets, Paris, PUF.

2010 (1922), La mentalité primitive, Paris, Flammarion.

Needham R.,

1972, Belief, language and experience, Oxford, Blackwell.

Wilson B.,

1970, Rationality, Oxford, Basic Blackwell.



Bernard Valade est professeur émérite à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales — Sorbonne (université Paris Descartes), membre du comité de rédaction de la revue Hermès (CNRS) et de la revue Histoire de la recherche contemporaine (CNRS). Ses travaux sociologiques explorent les thématiques du politique, de l'urbain, de la sociologie des mœurs et de l'histoire des pensées sociales européennes.

Mots-clés: pensées sociales — théories sociologiques — mœurs — sociabilité — ville

Francis Affergan et le devenir de l'anthropologie

Bernard Valade, université Paris Descartes/CANTHEL

On saura gré à Erwan Dianteill d'avoir pris l'initiative d'un colloque international consacré à l'œuvre de Francis Affergan; et on dira notre reconnaissance aux membres du Centre d'anthropologie culturelle qu'il dirige pour l'avoir si bien organisé. On se réjouira aussi de voir reproduites, en première et quatrième pages de couverture du programme imprimé, deux peintures de Madame Michèle Affergan : elles sont à «l'image » des concepts que cette œuvre traverse et de ce lieu, le musée du quai Branly, « où dialoguent les cultures ».

L'altérité exotique: tel est le thème auquel se rattache une grande partie des écrits de celui qui fit, dès les années soixante-dix, de la Martinique son terrain de prédilection. N'étant pas anthropologue, je me garderai de m'aventurer sur ledit terrain. Mais les essais de Francis Affergan « sur les fondements d'une critique de l'anthropologie », intitulés Exotisme et altérité (1987), ont été suivis de divers travaux consacrés à la naissance et à l'évolution de la discipline concernée : ils intéressent l'histoire des idées que nous avons tous en partage. Sans égard à l'ordre chronologique de leur publication, ce sont quelques-unes de ces études qui seront situées ici comme autant de questionnements jalonnant un itinéraire intellectuel aussi original qu'attachant.

D'une certaine « discipline »...

S'interroger d'abord sur la validité des termes dans lesquels les questions, d'une façon générale, sont posées ne semble pas être un souci majeur dans la recherche en sciences humaines. La réflexion sur l'inégale pertinence des réponses que l'on peut leur donner ne paraît pas l'être davantage. Ce constat polémique, ordinairement cadré par des querelles d'école, pourrait trouver son issue dans une «épistémologie des sciences sociales » ouverte aux débats, si celle-ci, cultivant les propositions abstraites, ne se situait pas en surplomb des problèmes à résoudre. Ceux qui principalement ressortissent aux sciences humaines et sociales se nomment observation, description, traduction, narration, objectivation. Ils sont examinés dans l'article «Écriture et sciences humaines » que Francis Affergan a donné au Dictionnaire des sciences humaines (2006) qu'ont coordonné Sylvie Mesure et Patrick Savidan. Ce n'est point l'anthropologue, mais le philosophe qui en traite,

en citant notamment Gottlob Frege, Gilles-Gaston Granger, Pierre Livet, Paul Ricœur. « Une tension ambivalente et irrésolue entre le texte et le contexte » est d'emblée reconnue, singulièrement en ethnologie; et enregistré aussi que quelque chose est perdu des données immédiates du vécu, d'une présence première, que laissent échapper les médiations réductrices et la formalisation logique.

Pour la description, deux opérations sont distinguées et définies : l'une qui déclasse en singularisant, l'autre qui généralise en désindividualisant; l'identification opère sur des éléments, la classification sur des ensembles. La différence d'objectifs auxquels ces opérations s'ordonnent en ethnologie et en sociologie est bien mise en évidence : d'un côté, on vise le dévoilement de la diversité culturelle, de l'autre, et dans la perspective tracée par É. Durkheim, l'intégration dans une totalité sociale. La partition entre le visible (les objets) et l'invisible (le mental) hante la "description". Le visible est appréhendé par les schèmes prédéterminés de l'enquêteur; confronté à l'invisible représentation du monde des enquêtés, ce dernier va objectiver du sens, schématiser des ensembles d'évènements et de significations. Sur ce que l'on écrit en ce domaine, deux remarques sont à retenir. L'une concerne le style; «modalité d'intégration de l'individuel dans un processus concret », selon G.-G. Granger, association d'un discours indirect et d'une forme narrative, le style en sciences humaines et sociales est, pour F. Affergan, «l'addition d'un énoncé et d'une énonciation, d'une référence objective et d'une expressivité ». L'autre intéresse sa fonction, qui n'est pas de narrer, mais d'expliquer par la mise en lumière des règles qui articulent et relient l'ordre du monde descriptible et le langage descripteur.

À l'entrée « Discipline » du même dictionnaire, — où F. Affergan s'attache à préciser les conditions auxquelles un savoir doit satisfaire pour être constitué en discipline -, de similaires préoccupations se font jour. L'ethnologie est bien entendu choisie comme exemple, incluant ses relations conflictuelles avec la sociologie. Là encore le problème de la «disciplinarité» d'un savoir est envisagé du point de vue philosophique, celui de Jean Cavaillès, d'Imre Lakatos, de Karl Popper. De ce denier, on tient l'idée que ce ne sont pas des "sciences", une "matière", des "disciplines" qui sont étudiées, mais des *problèmes*. À ceux qui relèvent de l'ethnologie, la sociologie naissante a refusé toute autonomie. Relisant ainsi les études et les recensions contenues dans la première série de *L'Année* sociologique (1898-1912), F. Affergan observe qu'elles témoignent d'un « aveuglement à ne pas reconnaître des spécificités régionales et des portions de mondes socioculturels qui échapperaient à l'emprise d'une conception holiste du fait social ». Les rapports se sont aujourd'hui inversés : on constate, à la suite de K. Popper, que l'anthropologie est devenue une science sociale universelle, tandis que la sociologie n'en est plus qu'une section dévolue à l'étude des sociétés modernes de l'aire occidentale.

S'il est vrai, comme il est écrit en conclusion du précédent article, qu'« une discipline n'a de sens que si elle est en mesure de rendre compte des régions d'objets qui ne peuvent que croître vers un système unifié et reconnaissable en tant que tel », démonstration doit être faite que l'ethnologie répond à ce critère, et qu'elle est effectivement parvenue à cette reconnaissance en dépit des obstacles rencontrés. C'est l'objet de l'importante étude, « Institution de la sociologie et



naissance de l'ethnologie : une filiation en question », recueillie dans l'ouvrage collectif *Durkheim — L'institution de la sociologie* (2008). Pour Durkheim, comme pour les membres de l'équipe de *L'Année sociologique*, la supériorité de la sociologie sur l'ethnologie ne fait pas de doute : à la première reviennent la classification, la construction de typologies, la démarche déductive, l'élaboration théorique, bref, la conceptualisation; à la seconde l'observation, la description, l'induction, les travaux empiriques, la collecte de faits. Le rôle de servante jouée par celle-ci au regard de celle-là est cependant moins simple qu'il n'y paraît, ce qui se laisse bien voir dans le traitement durkheimien de la religion sommairement définie au départ comme communion des consciences.

La justesse de l'analyse qui nous est ici proposée est éclatante. En quête des formes élémentaires de la vie religieuse Durkheim se tourne vers l'ethnologie — indispensable auxiliaire —, qui va lui permettre des avancées théoriques décisives sur les questions du totémisme, de l'exogamie, des divisions claniques, et d'abord sur la partition du sacré et du profane. Elle va également lui fournir les fondements d'une sociologie de la connaissance. On laissera de côté ce qui reste discordant par rapport à ces avancées : par exemple que le primitif, comme l'enfant, ne sent pas la complexité qu'il appartient au seul savant de saisir, ou bien que la place de la religion diminuera avec le développement des sciences et de la morale. Les ethnologues lui ont appris que les sociétés inférieures ont une histoire : « Ces peuples ne sont nullement stationnaires »; ils lui ont montré que les primitifs réfléchissent et raisonnent au moyen d'une logique différente de la nôtre.

L'opposition entre sociologues et ethnologues, tranchée chez Marcel Mauss — « Les uns éclairent, les autres renseignent » — est plus nuancée chez son oncle, qui ne réduit pas l'ethnologie à n'être qu'une collection d'études descriptives : décrire, reconnaît-il, c'est déjà expliquer; et cette science, qu'il s'obstine à qualifier de « sociologique », est supérieure à l'histoire en ce que, science du présent, elle s'occupe de « peuples encore vivants ». Il reste que le fondateur de la sociologie scientifique, s'il a bien affirmé que « penser c'est classer », est resté aveugle aux problèmes attachés à l'activité classificatoire de l'esprit humain. En effet, écrit F. Affergan (2008: 148), «classer ne consiste pas seulement à "ordonner des idées", à les hiérarchiser, puis les appliquer ensuite à tous les objets et à toutes les choses classables. Encore faut-il s'assurer que tout soit classable et que tout dépende de la légitimité de la position discursive de celui qui prétend classer. Que classer consiste à opérer des différences, distinctions, ressemblances, oppositions et contradictions est une chose. C'en est une autre de se demander, ce que ne fait pas Durkheim, qui sont les sujets qui s'autorisent à classer et en fonction de quels critères, quelles places ils occupent dans la société, quels intérêts ils ont à le faire et quelles intentions ils poursuivent ».

... et de quelques-uns de ses apports

Un identique souci de « problématisation » se marque dans les contributions de Francis Affergan au *Dictionnaire de la pensée sociologique* (2005). Qu'il s'agisse d'une notion ou d'une œuvre, l'ethnologue le cède souvent au philosophe pour en dégager les traits originaux. Dans l'article « Mythes et mythologie », Bernard de Fontenelle, Friedrich Wilhelm Schelling, Ernst Cassirer sont convoqués aux côtés de Claude

Lévi-Strauss et de Jean-Pierre Vernant afin de mettre en évidence la diversité des horizons interprétatifs. Les problèmes que pose la double appartenance du mythe — à la représentation culturelle et à la langue, à l'illogisme et à la raison, à la dépense langagière et à l'économie de moyens — sont expliqués, comme sont clarifiées les règles de son fonctionnement et ses différentes fonctions. Une pertinente question est surtout formulée en conclusion : « N'est-il pas temps, au rebours d'une lecture métaphysique du mythe, d'en laïciser le modèle de fonctionnement en le ramenant à sa dimension narrative et discursive de récit, dit et agi dans un contexte culturel donné ? » En bref, c'est « le mythe analysé comme une pratique » qui nous est proposé.

De même, les apports des grands artisans de l'anthropologie sociale et culturelle donnent lieu à des remarques qui revêtent une valeur notable sur le plan épistémologique. Ainsi, la monographie d'Edward Evan Evans-Pritchard sur les Azandé, qui met au jour la structure d'une logique azandé des croyances, est présentée comme «un livre en train de se faire. En effet, aucun métalangage scientifique ne prétendant venir sonder en aplomb les différentes pratiques opératoires mises à l'œuvre dans la construction du texte, ce dernier joue un double rôle : il exhibe à la vue la réalité vivante d'une société, et établit la fiction de sa propre interprétation. » L'étude du même auteur sur les Nuer, où est introduite la notion de «distance structurale», inspire un bilan critique qui souligne son caractère abstrait, dû à la subordination de la description à l'analyse, et l'absence d'interrogation sur le «statut épistémologique de l'observation». Après l'importance accordée à la perspective structurale, puis le primat donné à l'histoire sur l'anthropologie, la mise en question du comparatisme par E. E. Evans-Pritchard, pour qui l'accent doit être moins mis sur les ressemblances que sur les différences, est également enregistrée.

Les contributions majeures de James George Frazer sur l'inceste, le totémisme et le sacrifice sont rapportées à une théorie de la magie. De celle-ci procède, écrit F. Affergan, le «lien quasi organique » noué autour de ces trois notions. Plusieurs points faibles de la pensée de l'auteur du Rameau d'Or sont mis au jour : d'abord, une application des plus réductrices de la théorie évolutionniste; ensuite, dans les explications avancées, la confusion de la cause avec la raison ou le motif; enfin, une conception mécaniste du mythe réduit à n'être que la transcription du rite. Un autre exemple de ces lectures pénétrantes des classiques nous est donné par celle des enquêtes menées par Alfred Reginald Radcliffe-Brown, aux îles Andaman d'une part, en Australie d'autre part. Ce que ces enquêtes ont révélé, - que le mariage est moins subordonné aux divisions entre les classes qu'aux règles de parenté —, s'intègre dans une théorie générale de la société où s'agencent modèle, structure et fonction, chacun de ces termes étant rigoureusement défini. Ces investigations se sont accompagnées d'un intérêt marqué pour la méthode historique et le comparatisme. Elles ont surtout conduit Racliffe-Brown à méditer sur ce qu'il appartient à l'ethnologie d'édifier : moins une science de la "culture" aux objets mal déterminés, qu'une science - qui l'engloberait -, des "systèmes sociaux". Il a par là posé «un double problème à l'anthropologie sociale et culturelle : celui, épistémologique, de la légitimité de ses fondements et de sa méthode, et celui, proprement scientifique, de la construction des modèles ».



D'un renouvellement attendu...

Le Moment critique de l'anthropologie (2012) reprend, en les approfondissant, nombre de ces réflexions successivement formulées sur le savoir anthropologique. En fait, ce grand livre s'inscrit dans le droit fil des ouvrages publiés par Francis Affergan, entre 1992 et 2003, sur la grandeur et les misères de cette « discipline ». Il en est, en quelque sorte, l'aboutissement et le terme provisoire. On notera la place relativement faible qui y occupe la littérature proprement ethnologique, supposée connue du lecteur. Ernst Cassirer, Edmund Husserl, Charles S. Peirce, Willard V.-O. Quine, Paul Ricœur, Ludwig Wittgenstein, entre autres nombreux philosophes, sont en revanche abondamment cités, le dernier plus d'une cinquantaine de fois. La notion de "discipline" est d'emblée récusée, à laquelle est substituée celle de "problématologie", et d'emblée aussi sont posées les «bonnes questions », notamment sur le sujet, l'individu, la personne, l'identité, la violence, la mémoire, les croyances, l'art comme objet anthropologique.

Deux séries de problèmes sont exposées. L'une se rapporte à la production scientifique de l'anthropologie, l'autre aux procédures mises en œuvre par les anthropologues. Le point d'histoire, si intéressant soit-il du point de vue documentaire — avec les renvois à Durkheim, Mauss, et Weber — n'a pas la radicale nouveauté que revêtent les questions de méthode débarrassées des idées reçues. Ainsi, l'observation participante, le recueil des données, l'inférence déductive sont présentés comme des démarches « qui ne vont pas de soi ». Ainsi, la "distance", «caractère spécifique d'une méthode qui serait propre à l'anthropologie », est explorée, sur de nouveaux frais, comme catégorie pratique recelant une contradiction. L'urgence d'une «reconceptualisation» se fonde précisément sur une critique des "catégories", "concepts", "notions" qui sont ordinairement et indifféremment utilisés pour décrire une situation, construire des types ou dessiner des configurations. La "culture", l'identité", la "cause", la "raison", la 'règle' sont autant de «concepts paralogiques » qui sont soumis à une critique systématique. La confusion entre cause, raison et motif précédemment signalée est, par exemple, à nouveau dénoncée.

D'un « relevé généalogique » des catégories anthropologiques, on est invité à passer à une relève de la discipline existante par une « autre anthropologie » qui aurait pour fin d'étudier, « non plus des identités enchâssées dans des sociétés ou des cultures, mais des jeux insérés dans des mondes », et, bien sûr, les règles de ces jeux. Une telle relève, pour être effectivement opérée, doit satisfaire à plusieurs conditions. Après avoir pris acte de ce que l'anthropologie, écartelée entre le récit et le modèle, est aujourd'hui « une discipline éclatée », il faut correctement poser les problèmes à résoudre, au premier chef celui de savoir si tous les mondes sont descriptibles, opter résolument pour un pluralisme épistémologique intégrant comparaisons et traductions d'un cadre d'intelligibilité à un autre, tracer des « programmes de recherche », au sens que Lakatos a donné à cette notion, pour comprendre des situations complexes, traiter le sujet anthropologique comme une unité qui se déploie dans la relation, un sujet relationnel, un individu apte à se comporter comme une "personne".

Le « sujet anthropologique » figure en bonne place dans les programmes de recherche exposés; il est, en effet, impératif de le repenser. L'anthropologie

classique le traitait comme s'il était sans intériorité. Il faut le considérer comme une personne capable de dire « je ». En outre, F. Affergan fait bien observer que la logique des ordres, des positions, des lignages ne fonctionne plus comme autrefois : aujourd'hui, le sujet « semble de moins en moins faire appel au social pour se déterminer lui-même ». Les deux autres programmes présentés, — l'anthropologie de la violence, l'anthropologie des croyances — auxquels s'ajoute l'anthropologie des mémoires intentionnelles (mémoration, remémoration, commémoration) sont l'occasion de réflexions ou de notations « philosophiques ». À propos de la logique génocidaire, il est ainsi rappelé qu'« en exterminant les autres, on anéantit la part en soi qui leur ressemble [...] Pour en finir avec les autres, il convient d'en finir avec l'altérité que nous portons en nous »; rappelé également que l'« on tue aussi ce qu'on aime ». Que Saint Augustin fut sans doute l'un des premiers à marquer la puissance de l'oubli — dont la mémoire se souvient et qu'elle retient — est opportunément mentionné dans la partie consacrée aux mémoires intentionnelles.

Une anthropologie « post-symbolique » donne à ces programmes de recherche leur armature conceptuelle. Elle est fondée sur le rejet de la partition entre une anthropologie matérielle, centrée sur la description des choses, et une anthropologie du symbolique axée sur les systèmes « organisant la réalité sociale et culturelle », les représentations, les significations. La mixité et la complexité de nombre d'objets et de pratiques, dont le rite est le meilleur exemple, commande la remise en question d'un tel découpage. L'administration de la preuve de l'articulation de l'objet à l'ordre du symbolique est effectuée dans trois domaines : le politique, le religieux, l'art. Elle se soutient d'une érudition, puisée aux meilleures sources (d'Aby Warburg à Arthur Danto), en ce dernier domaine où sont analysées les lectures anthropologiques et les lectures esthétiques de l'œuvre d'art. Pour l'étude de celle-ci, « c'est vers une logique post-symbolique qu'il conviendrait sans doute de s'orienter, écrit F. Affergan, à savoir une logique de la présence et de la pratique sociale (sociale, émotionnelle, rituelle...) et non plus de l'absence, quel que soit le nom que celle-ci pourrait revêtir : la représentation, le renvoi, la métaphore...»

Des commentaires du même ordre sont faits sur l'anthropologie de la vue et de l'œil, à laquelle il est fait référence au fil de variations sur la lecture ethnologique et la lecture esthétique de l'œuvre d'art, la fonctionnalité et la "fictionnalité". La question entêtante revient sans cesse quant au décryptage des symboles : "qu'estce que cela veut dire?"; « notre lecture des œuvres éloignées les unes des autres bute toujours sur la question sémiotique du signe et de ce qu'il dissimule. Au lieu de voir ce qu'il y a, on cherche toujours ce qu'il n'y a pas. » À quoi s'ajoutent des remarques accompagnant celles que Wittgenstein a formulées sur le « concept de "voir" », singulièrement celle sur le caractère fragmentaire de ce que nous voyons, - qui renvoie aux digressions simmeliennes sur la forme et le fragment. Dans l'ensemble de ces analyses se fait jour la volonté d'être en prise sur des réalités qui sont fluides et souvent conflictuelles. Plus précisément, c'est l'usage faussement totalisant, pour ne pas dire totalitaire, de la catégorie qui est en permanence dénoncé, et ce sont des idées communément acceptées, comme celle d'une 'culture' enveloppant l'ordre du symbolique tel un contenant enfermant un contenu en correspondance terme à terme, qui se trouvent renversées. Aussi bien, l'intitulé du



septième chapitre, « Recatégoriser ? Catégories et réflexivité : pour une théorie de la description » pourrait être le sous-titre du *Moment critique de l'anthropologie*.

... et d'une autre activité instauratrice

En complète rupture avec les banalités communément débitées sur « l'autre et l'ailleurs », la pensée anthropologique de Francis Affergan n'est pas séparable d'un travail sur les mots. Relative, absolue ou relationnelle — l'autre de soi et l'autre de l'autre —, l'altérité a d'abord suscité des pratiques de classification et de catégorisation. Revêtant ensuite une dimension cognitive, elle est devenue un problème qui s'énonce en des termes variés : identification, mode d'appréhension, objectivation, maintien à distance, assimilation, etc. Vocables désignant « ce qui est relatif à un pays étranger », l'exotisme, l'exotique — mots et mœurs extérieurs à l'Occident, plantes et fruits qui proviennent des pays chauds —, ont été explorés de différentes façons, de Victor Segalen, dans son Essai sur l'exotisme, quant à ce qu'il en est du pouvoir de concevoir l'autre, à Georges Balandier dont le propos sur « la connaissance de l'extérieur » nous en fait voir la complexité. Pour F. Affergan, la question centrale porte sur la constitution de l'altérité exotique en « objet » d'étude scientifique, et les raisons pour lesquelles cet « objet » n'a pas été inscrit au programme des savoirs institués.

La construction d'un écart qui accompagne sa critique de l'ethnologie se manifeste dans la rencontre de la prose et de la poésie. Il s'agit, en fait, d'un même exercice de prise de conscience de jeux avec le temps et l'espace où s'opère, entre ce qui est là et ce qui va au-delà, l'union des contraires — le proche et le lointain, le familier et l'étranger, le déjà vu et l'inconnu. De cet exercice sont évidemment bannies les platitudes comme les contrefaçons. Le refus est aussi évident d'« utiliser » le langage, de l'instrumentaliser. La visée est non pas d'embellissement, mais d'éventrement du convenu. La fonction « exercée » n'est donc ni esthétique ni ludique mais, osons le grand mot, ontologique. Ainsi, Michel Deguy (Biefs, 1964) voudrait « faire rentrer l'apparence dans la gorge de l'être ». Ainsi s'effectue la réconciliation de la raison et de l'intuition, du langage et de la pensée. On a traité de cette réconciliation dans le discours poétique en philosophie, mais guère en anthropologie. Il est vrai que l'on se situe davantage ici du côté de la poïétique, c'est-à-dire, nous dit Paul Valéry, de ces compositions « dont le langage est à la fois la substance et le moyen ».

Il n'y a pas, par conséquent, à nos yeux de disjonction entre les analyses anthropologiques et les poèmes publiés dans la revue *Pocoie*. Une identique tension s'y imprime entre subjectivité et objectivité, intériorité et extériorité, identité et altérité, autoréférentiel et hétéroréférentiel, texte et contexte. Il s'y produit et s'y poursuit la « dislocation du sensible accoutumé » voulue par l'auteur des *Stèles*. Ne lit-on pas dans un des « Vingt poèmes » de Francis Affergan qui viennent de paraître qu'« [on] aimerait profondément disloquer "les mondes narrés" »? N'est-il pas question de « récépissé de dépeçage »? Le "terrain" de l'ethnologue, avec ses boues, ses rituels, ses tigres et ses buffles, n'est jamais loin : gravats passés au crible, tresse parcourue, normes des pluies, bourbier de tuiles; « Le jour passant s'embourbe Dans le psaume des rivières », le « jour éteint Embourbé dans la cosse des nuits », « les boues du sommeil ». « Psaume des rivières »..., « cosse des nuits »...,

« Ce monde privé de lui-même Exondé à la saison des pluies Ce monde un bruit souple octroi De rituels et la ville s'attaque aux sels bas Ce monde fut un quai d'ailes et de nids Agressés de nuits par des strates de violence... ». Ce sont là quelques exemples des « constellations de capture », comme Pierre Kaufmann les appelait, que l'auteur de *Souffle accouru* fait graviter autour de son œuvre d'anthropologue. Cet arpenteur du monde de la langue, Francis Affergan, est un homme rare — je veux dire hors du commun par la profondeur de sa pensée et sa secrète sensibilité — un esprit libre, mon ami.

Références bibliographiques :

Affergan F.,

2006, avec Valade B., « Écriture et Sciences Humaines » in Mesure S. et Savidan P. (dir.), *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, PUF.

2005, «Mythes et mythologie », «Sapir », «Frazer », «Evans-Pritchard », «Radcliffe-Brown » in Borlandi M., Boudon R., Cherkaoui M. et Valade B. (dir.), *Dictionnaire de la Pensée sociologique*, Paris, PUF.

2008, « Institution de la sociologie et naissance de l'ethnologie : une filiation en question » in Valade B., *Durkheim*, Paris, PUF : 125-150. 2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

Deguy M.,

1964, Biefs, Paris, Gallimard.

3º Partie / Comparaisons ethnologiques:

Maroc, Nouvelle-Calédonie



Abdellah Hammoudi est professeur d'anthropologie à l'université de Princeton. Il est l'auteur de très nombreuses publications en français, arabe et anglais. Parmi ses ouvrages, La victime et ses masques (1988, Seuil), Master and disciple. The cultural fondations of Moroccan authoritarianism (1997, university of Chicago Press), traduit en français sous le titre de Maitres et disciples : l'autoritarisme dans les sociétés arabes (2001, Maisonneuve et Larose), Une saison a la Mecque (2005, Seuil) et Being there : the fieldwork encounter and the making of truth (avec Borneman J., 2009, university of California Press).

Mots-clés: don — identité — convivialité — Mimouna — interprétation

Le don entre juifs et musulmans : ou comment concilier les identités opposées

Abdellah Hammoudi, université de Princeton

Mon propos n'est pas de reprendre une discussion sur le don qui a proliféré dans toutes sortes de directions depuis la parution, en 1924, de l'essai fameux de Marcel Mauss. En tant que phénomène, le don ne cesse de hanter notre réflexion sur le passé et le présent. Le débat, cela va sans dire, a débordé depuis fort longtemps les types dans lesquels on a pu ranger les sociétés humaines, pour interroger le fait à l'échelle globale, renouvelant ainsi les termes d'une généralité sur le don et le lien social.

Dans ce qui suit, je présente des actes de don entre juifs et musulmans tels qu'ils apparaissent dans deux témoignages : l'un datant de la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'autre du milieu du XX^e; l'auteur du premier est musulman, celui du second est juif. Les deux, séparés de nous par un intervalle de temps considérable, racontent des événements qui ont eu lieu pendant la fête de la Pâque juive au même endroit : Demnate, petite ville du piémont de L'Atlas, à moins de cent kilomètres à l'est de Marrakech. Cette cérémonie, qui est célébrée dans tout le Maghreb, est bien connue sous le nom de Mimouna¹. Cependant la fête de Demnate n'a pas été analysée et, à la différence des études existantes, mon objectif est de l'approcher sous l'angle du rapport entre l'identité et le don.

Par comparaison avec les terres d'élection du don, le Maghreb et le Machreq ont connu relativement peu d'enquêtes sur le sujet. Ce n'est pas à cette lacune que le présent travail veut remédier. Il s'agira plutôt d'interpréter une tradition particulière de don et contre-don circulant dans des conditions que Mauss et ses successeurs n'ont pas considérées. Un premier aspect de ces conditions réside dans le fait que cette tradition reliait deux communautés opposées, voire hostiles l'une à l'autre sur le plan religieux, et coexistant cependant dans une même formation sociopolitique. Par ailleurs, ces deux communautés étaient régies par un régime inégalitaire au profit des musulmans, sanctionné par la loi islamique. Les exemples de dons en situation de défi et compétition pour le rang sont bien connus, mais, dans le cas présent, il n'y avait ni défi ni compétition, et le statut des juifs par rapport aux musulmans demeura longtemps inchangé.

¹⁻ Goldberg, 1978; Udovitch et Valensi, 1982.

Un second aspect de ces conditions concerne justement le changement. En effet, à comparer les deux relations de la fête, on s'aperçoit que celle-ci se donne selon un même script quant à la succession de ses séquences. Celle qui eut lieu dans les années cinquante, et sur laquelle je vais centrer l'analyse, se présente comme si rien n'avait altéré le contexte sociopolitique dans lequel elle a été célébrée. Du coup, cette «forme» de l'inchangé apparaît elle-même comme un défi à la transformation en cours à l'époque, en particulier la transformation coloniale de la société marocaine qui affectait profondément tout, y compris le statut des juifs. Dès lors apparaissent les termes d'une problématique : comment peut-on interpréter le don et le lien qui s'opère par lui en situation de changement? En second lieu : comment déployer la tradition afin de recevoir le présent et les futurs s'annonçant? Enfin, comment interpréter le témoignage du point de vue du don et de ses rapports avec l'identité, et quelle leçon en tirer quant à la conciliation des identités polarisées? Pour répondre à ces questions, il paraît nécessaire d'aborder les témoignages et la fête selon un modèle d'interprétation renouvelé sur une double base. La première consiste à envisager le témoignage lui-même comme une interprétation rendue possible par une distanciation. Il semble que ce soit le cas en ce qui concerne le texte que nous a laissé Elias Harrus. La seconde base consiste à traiter ce texte de façon à reprendre les actions des protagonistes comme faits empiriques imputables aux protagonistes, juifs et musulmans, qui ont célébré leur fête au milieu du siècle dernier. Ce dernier point implique, comme on le verra, l'abandon des approches constructivistes et déconstructivistes.

Ces deux bases permettent de mener l'interprétation de façon à saisir le sens que les célébrants ont pu donner à leur fête en maintenant « une forme », au défi du changement qu'ils vivaient. Cette première étape permet d'accéder à une seconde : à savoir le déploiement du même script dans des directions de sens multiples. Ceci veut dire, entre autres, et suivant une suggestion bien connue de Wittgenstein, qu'il s'agit d'une tradition qui peut se réaliser en configurations référant à des sens changeants, pouvant eux-mêmes mettre sur la voie pour une saisie des contextes. Une telle approche répond au caractère ouvert de l'action dont l'intentionnalité pratique apparaît dans le processus même de son accomplissement (Hammoudi, 2007). Telle qu'elle se déploie ici, l'interprétation des symboles enregistre leurs sens conventionnels pour accéder ensuite à ce qu'il peut y avoir de neuf dans leurs références, inventions de configurations visant à articuler, comme on le verra, des disparités de contexte. Ici, l'interprétation ne repère pas tant les sens inscrits en un texte préétabli (Geertz, 1973, chap. 1) qu'un texte que l'action fait émerger. L'interprétation vise une politique de l'usage des symboles.

Cette ouverture du processus d'action a sans doute permis à Harrus, auteur juif lié à sa tradition à la fois par l'intimité et la distanciation, d'engager la fête dans une direction de sens avec ses coordonnées spatiotemporelles. La même ouverture rend possible mon propre engagement avec son témoignage et la fête qu'elle relate. Celle-ci est la sienne; mais elle est également la mienne, et de façon pertinente pour l'interprétation : cette dernière étant rendue possible justement par la distance et la différence dans une mêmeté susceptible de se moduler selon les circonstances.

C'est dire que j'interprète à mon tour cette tradition dans l'engagement avec notre contemporanéité. Que je tente d'en tirer une leçon quant à la transmission



et son rôle dans la conciliation des identités dans notre monde globalisé où la différence sera de plus en plus intime. Et que cela, j'ose l'espérer, justifie le retour sur une fête oubliée et des formes de vie disparues.

Je commence par la citation des deux témoignages en question. La fête étant d'abord une fête juive dans laquelle intervient un partage avec les musulmans, je concentre mon effort d'interprétation essentiellement, et en bonne méthode, sur le témoignage juif.

Mimouna : la tradition en dépit du changement

Telle qu'elle est relatée par les deux textes, la fête semble se passer de la même façon, déroulant les mêmes séquences d'action, avec des variations peu nombreuses. Mais, si tout se passe comme si l'on rejouait simplement les actes codifiés par une longue tradition, il reste que ces actes se présentent dans les années 1950 comme un défi à un contexte changeant. C'est dire qu'en fait ce défi constitue un sens nouveau, que la tradition vise dans la permanence même du script. Et il faut préciser tout de suite qu'à travers ce défi, les protagonistes explorent leur situation nouvelle. Ils réaffirment ainsi une certaine permanence malgré les bouleversements qui s'annoncent.

Deux témoignages concordants

«Le dernier jour de Pessah, jour de la Mimouna, offrait un exemple spectaculaire de ces manifestations d'amitié. Des familles juives, en habit de fête, chantant au rythme des tambourins et des youyous, allaient en procession joyeuse chercher le levain auprès d'une famille non juive liée d'amitié et se prêtant à cette tradition. La motte de levain, symbole d'abondance et de chance, de Mimouna, épanouie et joufflue, trônait dans de la farine, au milieu d'un plateau chargé de friandises, de bols de beurre frais, de rayons de miel, de dates, noix et amandes. On chantait, on se congratulait, on dansait avant l'enlèvement de cette *baraka* qu'accompagnaient des fleurs, des branchages de verdure, des fèves vertes en branches et de la menthe. Cela garnirait le soir la table d'accueil, où défileraient jusque tard dans la nuit et dans une atmosphère quelque peu débraillée, des bandes joyeuses de jeunes gens, juifs déguisés et non-juifs, entrecoupant les *trab'hou*, vœux de prospérité, de forces rasades de *maha* et de vin doux, ou simplement de petit-lait, le *leben*, symbole de blancheur et de fermentation. » (Harrus, 1992 : 224-225.)

À peu près un siècle avant Harrus, un lettré musulman relate la cérémonie en ces termes :

« À l'occasion des fêtes annuelles, toutes les familles juives rendaient visite aux familles musulmanes avec lesquelles elles étaient liées par des relations d'amitié, et leur offraient comme présents le gâteau appelé rqaq et un plat de poulet, poisson et sucreries. Durant la dernière nuit de leur fête, les juifs, hommes, femmes et enfants, quittaient leurs maisons, des bougies allumées à la main, battant les tambourins, poussant des youyous en chantant. Ils allaient dans les maisons musulmanes amies auxquelles ils avaient déjà offert des présents. Là, les familles les recevaient avec joie et leur offraient de la nourriture. Après avoir mangé ce que leur religion leur permettait, ils retournaient chez eux avec les plats remplis d'amandes, fruits et sucre, accompagnés d'un peu de levain. Ce dernier leur était donné à cause du fait

que durant leur fête les juifs ne mangeaient que du matza. » (cité dans al-Taoufik, 1980 : 155)

Une comparaison rapide enregistre des différences. Le témoin musulman mentionne un don initial de mets offerts par les juifs, ensuite une procession de nuit durant laquelle ceux-ci reçoivent des mets chez les musulmans. Commensalité ? On ne peut répondre avec certitude. Le témoin juif rapporte une procession de jour, et ne dit mot d'un présent initial de la part des juifs. En revanche, il parle de commensalité avec les jeunes musulmans, chez les juifs. Il mentionne la consommation d'eau-de-vie, de vin doux ou de petit lait. Le tout, dans une ambiance « débraillée », joyeuse. De ces derniers détails, nulle trace dans le texte du XIXº siècle. Mais la joie y est en bonne place. Enfin, au milieu des autres choses offertes, le texte du XXº siècle expose le levain qui occupe le centre d'une manifestation publique, avec une sorte de théâtralité nouvelle. Coloniale ? On serait tenté de le croire.

Un script inchangé et un sens nouveau

Ceci étant, force est de constater que l'action, dans les deux cas, suit un même script de don et contre-don de nourritures partagées, de matières riches et appréciées, de joies, de commensalités. Avec respect des tabous alimentaires, enfreints cependant du côté musulman, peut-être, par la consommation d'alcool.

Au-delà de ce qui a pu être omis par l'un et l'autre témoignage, ces différences s'organisent malgré tout selon un processus identique, donner et recevoir, avec une intentionnalité immanente : donner à voir le lien fort entre juifs et musulmans de la même localité. Cependant, si nous laissons de côté le XIX^e siècle qui nous entraînerait trop loin, nous pouvons constater que les mêmes actes semblent viser des références nouvelles au milieu du XX^e siècle. Je me réfère à la distinction classique, bien connue depuis les travaux de Strawson et de Ricœur, entre sens et référence.

Les événements de la fête qui eut lieu à ce moment-là ont été relatés, on l'a dit, par un auteur juif qui vivait dans la région; un enseignant qui supervisait les écoles spécialement créées pour les juifs par le Protectorat Français. Un réseau d'écoles « indigènes » avait été également mis en place pour les musulmans. Pour notre auteur, ainsi que pour bien d'autres jeunes Marocains, ce fut sans doute le chemin inédit de la mobilité sociale.

On peut situer ces événements autour des années cinquante, à Demnate, petite ville du sud des « marges » atlantiques. Une photo de femmes en procession, accompagnant le texte, est datée de 1952 (Harrus, 1992 : 224). La cérémonie eut lieu donc peu après la guerre de Palestine qui se termina par l'établissement de l'État d'Israël, dont les nouvelles se répandirent partout. Dans la région où notre auteur vécut et travailla, elles résonnèrent dans les médias de l'époque, y compris les joutes poétiques. Musulmans et juifs partageaient, en effet, une tradition commune de concours poétiques. Bien ritualisés, ceux-ci incluaient satire et défi, se terminant par l'échange humoristique et la réconciliation. Dans la conjoncture de l'époque, ces défis verbaux comparaient, à l'occasion, bravoure et couardise dans les deux camps, juif et musulman (Lakhsassi, 2008).

Sous le colonialisme français, la communauté juive connut une relative



prospérité. Par ailleurs, les juifs ne vivaient plus, en pratique, selon le statut ancien du *dhimmi*. À vrai dire, ce statut ne fut pas formellement abrogé. Mais, il n'était tout simplement plus appliqué. Des changements profonds affectèrent la société marocaine dans ses structures d'ensemble. Le colonialisme secoua puissamment les catégories sur lesquelles reposait l'ordre ancien. L'une de ses conséquences fut le mouvement migratoire massif des populations, juives et non juives, vers les grands centres urbains du pays et au-delà. Un autre facteur fut l'action systématique des organisations sionistes poussant les juifs à quitter le pays pour s'établir en Israël. Ceci alors que le nationalisme marocain secouait le joug colonial.

En dépit de ces changements, Harrus décrit des relations étroites entre juifs et musulmans, dans les transactions commerciales, la solidarité du quotidien, l'amitié et l'aide mutuelle au travail. À propos de cette coexistence, il note un fait particulièrement pertinent à propos de la religion : une absence totale de polémique religieuse entre juifs et musulmans (Harrus, 1992 : 222 et &d.). Pour réaliser l'importance de cette remarque, il faut se rappeler que la religion constitue la différence radicale, ici, entre deux communautés vivant les mêmes pratiques culturelles. Celles-ci connaissaient, à vrai dire, des modulations différentes (dans le parler, le costume, la cuisine et l'éthos, par exemple). Mais ces variations étaient loin d'avoir la force de la différence religieuse. Bref, dans cet être ensemble qui englobait les principales sphères d'existence, la religion restait l'axe majeur de la division.

Les deux religions partagent des croyances et pratiques bien connues. Cellesci, cependant, n'en donnent que plus d'acuité aux différences. Par exemple, les règles relatives à l'alimentation sont proches, mais ce qui est permis ou prohibé diffère; la croyance dans la prophétie est commune, mais le judaïsme dénie cette qualité au prophète de l'islam et, de son côté, celui-ci conteste l'authenticité des Écritures juives...

On pourrait citer beaucoup d'autres négations et dénégations. Un point crucial pour l'interprétation de la Mimouna, et de la relation entre juifs et musulmans, doit cependant être retenu : chaque camp était tout à fait au courant de l'opinion que l'autre avait de lui. Ces opinions étaient entretenues, en des termes souvent hostiles, dans les sermons, discours et invocations accompagnant la prière (par exemple). Malgré tout cela, on s'abstenait, en temps ordinaire, de toute campagne publique. Les musulmans, dominants, observaient cette règle. Les juifs, minoritaires en nombre, n'étaient peut-être pas en mesure d'agir autrement.

Il n'empêche. Une solide entente mutuelle paraît avoir prévalu, qui ne découlait pas tout à fait du rapport de force. Ce modus vivendi semble avoir résulté d'un long processus de construction en commun d'une civilisation. Cela explique peut-être le fait surprenant que dans sa relation de la fête, Harrus la présente comme si le changement du contexte social et politique avait été sans effet sur l'action festive et la circulation des dons. Tout dans la narration privilégie une idée de permanence contre vents et marées. Dans un monde en pleine dérive, cette fête apparaît comme une réaffirmation de ce qui est précisément en train de disparaître : peut-être s'agissait-il d'un effort pour imaginer qu'après tout un monde familier pouvait ne pas s'évanouir.

Le texte et son interprétation : au-delà du constructivisme

La narration de Harrus, on l'a vu, ignore le changement. De plus, elle a été écrite quelque quarante ans après les faits. La fête est ainsi évoquée avec nostalgie, comme quelque chose d'un passé qui est aussi un moment révolu de la vie de l'auteur. Le texte fixe la cérémonie en un «tableau»: un ensemble de motifs composés et à contempler par des visiteurs en différents lieux et moments. Célébration d'un «temps perdu» et retrouvé. La rhétorique donne la fête en représentation, laquelle, de ce fait, apparaît comme transcendant les circonstances historiques dans lesquelles elle a lieu, alors qu'en vérité cette Mimouna fut célébrée peu de temps avant que la vie juive elle-même eut quitté la ville.

Pour tout dire, on peut déceler une politique bien familière du discours et de l'écriture qui construit la Mimouna. Il serait fastidieux de repérer les énoncés d'un tel discours ou de suivre à la «trace » les clivages de cette «écriture » de la fête. L'on pourrait en effet s'étendre à loisir sur ce «discours » de la fête, ou bien sur l'« écriture », « la fiction » et l'« impossible » de la cérémonie et du don. Cette démarche a beaucoup été répétée à la suite de Foucault et Derrida. En anthropologie, elle a donné lieu à une littérature immense. Plutôt répétitive, elle a mis en avant un « textualisme » dont j'ai précisé, ailleurs, certaines limites (Hammoudi, 2009).

La narration de Harrus rapporte le fait avéré de dons, localisés dans l'espace et le temps, entre juifs et musulmans. Ce reportage recoupe sur plusieurs points un reportage antérieur, avec quelques différences. Celles-ci constituent elles-mêmes des faits à interpréter. Et comme on le verra par la suite, plus on pousse le découpage de la narration à ses niveaux minimaux, en dessous des unités généralement retenues par les méthodes structuralistes ou déconstructivistes, plus on atteint des faits empiriques, détachables des formes narratives et susceptibles de réinterprétation. Il en va de même, si je remonte au niveau supérieur, au *gram* derridien. Enfin, le gros de cette empirie consiste en une suite d'actions, difficiles à découper comme des mots ou des phrases.

Bien plus, cette suite d'actions reste ouverte. Nous savons que l'auteur a pu donner un début, un déroulement et une fin à son texte, que ce sont là des choix parmi d'autres qui eussent été également possibles. Seulement, les gens de Demnate quant à eux, en bonne hypothèse, suivaient une tradition dont ils ne pouvaient prévoir la répétition à l'identique. Et les développements précédents ont montré qu'en réalité cette répétition était une nouveauté.

De sorte qu'il faut en revenir à la distinction classique déjà mentionnée du sens et de la référence. Les suites d'actions ont un sens connu de tous : le don comme bonne relation entre deux communautés opposées. Mais la visée de ce sens dans les années 1950 était autre chose, et pas facile à déterminer. Les choix n'étaient pas évidents et les risques, politiques en particulier, étaient réels.

Ceci implique que l'on reconsidère l'approche interprétative. En anthropologie, Clifford Geertz avait insisté, à juste raison, me semble-t-il, sur le fait qu'une interprétation ne vaut que ce que valent les arguments sur lesquels elle se fonde. Il notait aussi que les bonnes interprétations étaient celles qui se donnaient comme «éminemment contestables» (Geertz, 1973 : 29). Ceci veut dire qu'une



interprétation doit tenir par la validité de ses arguments logiques et empiriques. Une position qui va à l'encontre d'une idée fort répandue selon laquelle une interprétation est simplement « une histoire » parmi d'autres, ou une « fiction » opérant « une extension des symboles », au même titre que l'exégèse des participants à l'activité interprétée (Strathern, 1988 : 17-19). Car, en effet, le mot « extension » paraît trop vague et ambigu, alors que l'argumentation porte, entre autres, sur des occurrences dont on peut démontrer qu'elles sont avérées, ou bien l'inverse. L'interprétation, à mon sens, n'opère pas par simple extension des symboles.

Mimouna et engagements interprétatifs

Avant d'aller plus loin, il me reste à préciser un peu plus en quoi consiste l'interprétation que je tente de mettre en pratique. En effet, dans le cas présent, je m'essaye au travail à la fois de l'exégète «local » et de l'anthropologue qui interprète. Ceci du fait que je suis marocain, comme les participants juifs et musulmans, aujourd'hui disparus, à cette fête qui fait partie de mon patrimoine. J'ai tenté dans d'autres écrits de justifier mon approche, qui est de travailler à même la situation aporétique qui est la mienne entre appartenance vécue et distance interprétative (Hammoudi, 2009 et 2010). Je crois également que Harrus était engagé dans une position semblable, mais pas la même. Son texte, je le lis en tant que médiation avec un passé et un patrimoine. Mais aussi comme un effort comportant des enseignements pour des futurs difficiles à cerner et cependant possibles, qui concernent les juifs et les musulmans au Maroc et dans le monde, et qui concernent les futurs d'un être ensemble en général. Dès lors, mon texte, comme le sien, est un engagement argumenté avec un patrimoine, et une médiation dans les horizons temporels mentionnés. Ce faisant, je reprends à mon compte une tradition judéoarabe de commentaire de textes (scripturaires, mais pas seulement) comme engagement avec nos soucis contemporains. Cette position a été reformulée notamment par Gadamer, qui propose une théorie de la «compréhension» que je fais mienne. Selon lui, comprendre n'est pas la « reconstruction d'un original », mais un «engagement médité avec la vie contemporaine» (Gadamer, 1989 : 167, 169). Un tel engagement, de surcroît, ne saurait prétendre à une quelconque extériorité. Car, en effet, la fête qui m'engage et que j'engage a toujours été présente dans ma vie, bien avant l'effort réflexif que j'entreprends aujourd'hui à son propos.

Mimouna: don et configuration d'un lien

« Le dernier jour de Pessah, le jour de la Mimouna... » Ainsi commence le texte. Dans l'arabe parlé de ma génération, on dit fsakh, un mot reconnaissable aussi dans l'amazigh tfaska, appellation répandue dans la montagne de Demnate et ailleurs de la fête musulmane du sacrifice. Fsakh dans le parler judéo-arabe, tfaska dans le parler amazigh : l'un venant comme en traduction-translittération de l'autre. « Mimouna », un mot au champ sémantique large et ramifié : bon augure, espoir, chance... Bien d'autres sens se déclinent à partir de cette racine : foi, croyance, piété, protection, assurance et réassurance. Toutes choses bonnes que l'on espère confirmer par ce rite qui commémore un passage. Un cycle se clôt ainsi, mettant fin à ses restrictions. Parmi celles-ci, le tabou sur la possession et l'usage du levain, dont on a pris soin de se séparer pour entrer dans la fête. D'où le don du levain aux juifs, à la sortie du cycle, par les musulmans.

Un passage initial, fondateur, est commémoré : celui de « la fuite d'Égypte », autrement dit, l'exode des juifs quittant les persécutions du pharaon. Selon leur tradition, la fuite fut rendue possible par le miracle de la traversée du Nil à pied sec, le cours des eaux ayant repris immédiatement après, interdisant toute poursuite aux armées égyptiennes. L'épisode est raconté par la Haggadah¹. Dans le Demnate des années cinquante, comme ailleurs, ces textes étaient récités et médités, et ainsi transmis, vivants. Les souffrances de ce voyage étaient revisitées par la consommation du matzos, en lieu et place de pain dont la pâte de farine est ordinairement levée et salée. Le mot lui-même signifie l'absence de levain et de sel. Ce n'était pas le seul symbole, mais celui-ci reliait les autres en réseau.

Pour résumer : nous avons là une histoire de passage de la dépendance à la liberté. Pour s'approcher de notre thème des identités en conflit, on dira que cette histoire est celle d'un échec dans la conciliation de la différence. Je ne peux penser à un mot plus juste que «Mimouna» pour désigner ce passage, à l'endroit où on le commémorait, entre juifs et musulmans. Mimouna !... À Demnate, comme ailleurs, Mimouna et Haggadah étaient chose familière aux Amazighophness comme aux Arabophones (Galand-Pernet, Zafrani, 1970). Haggadah : j'ai également et fréquemment entendu « Uggada » parmi les arabophones de mon milieu; c'est-àdire histoire, narration, quelque chose qu'on raconte, égrène... Mais aussi une corde portant des nœuds. Comme si une existence pouvait se dire nouée, nœud après nœud, le long d'une corde : parcours, comput, et compte à rendre. On notera pour finir que, comme toute histoire, celle-ci distribue des personnages et des actes tout au long des chapitres d'une intrigue. Histoire juive, elle est donc racontée par l'une des deux parties en conflit : en l'absence d'une version pharaonique. Question qu'il n'est pas nécessaire de poursuivre ici.

Toujours est-il que dans notre histoire, les musulmans reçurent le rqaq (nommé assez improprement quelquefois « pain azyme ») et donnèrent le levain. Les musulmans donnèrent le ferment, et la conjonction avec les autres ingrédients, on le sait, signalait le retour au pain, à la bonne vie ordinaire. Donc, en cette occasion, musulmans et juifs se partagèrent le ferment et le fermenté : levain d'abord, et alcool, ou petit lait ensuite. L'alcool pris indiquait une transgression du côté musulman.

Nous avons une première manifestation d'un certain ordre, fait de relation dans la séparation, distance dans la proximité, différence avec une identification que manifeste une substance consommée ensemble. Il faudra retenir pour la suite de l'interprétation que cette consommation identificatoire se fait en situation de déguisement carnavalesque. Chacun des deux partis esquissant une sortie de sa catégorie d'appartenance à l'occasion d'une commensalité offerte par les juifs.

L'histoire telle qu'elle se déploie dans la fête, au milieu du siècle dernier, est une histoire qui connecte dans la séparation. Pharaon est l'ennemi commun de deux communautés liées par des affinités nombreuses, et cependant opposées par le statut légal et la différence religieuse. Juifs et musulmans ont leurs propres systèmes de classification dont certains termes se recoupent alors que d'autres s'opposent. Surtout, dans la pratique, les juifs vivaient une situation contradictoire :

¹⁻ Ensemble de récits en hébreux comprenant celui de l'exil des Juifs d'Égypte.



la Haggadah est une histoire commémorée comme assomption de liberté et de pouvoir d'agir; or ils vivaient à Demnate, comme ailleurs au Maghreb et Machreq, en situation de liberté dans tous les domaines, sauf celui de la participation à la compétition politique. Ceci à cause de leur statut traditionnel de ∂hinmi. On dira que ce dernier fut fréquemment outrepassé et assoupli par les gouvernants musulmans eux-mêmes, que les juifs pouvaient exercer une forte influence grâce à leurs succès notamment, mais pas seulement, dans le domaine économique (Boum, 2013). Il n'empêche, le changement radical, l'émancipation par l'effacement de la « dhimmitude » dans les faits, sinon dans le droit, s'est opéré sous la colonisation.

Malgré tout, la fête de Demnate était donnée, on l'a vu, comme si la tradition était restée inchangée. Les Écritures et la cérémonie la perpétuaient, et sans doute les participants se donnaient-ils ainsi l'espoir de garder certaines joies familières. Cependant, l'on ne devra s'en tenir ni aux textes ni à ces espoirs. Il faudra tenter de deviner la relation entre cette tradition et ceux qui en vivent. Ce faisant, on s'apercevra que cette relation mitige la contradiction signalée. Et l'on notera qu'elle passe par le don, et que celui-ci affecte la teneur de ses termes.

Pour comprendre le fait, il est nécessaire de reconsidérer le don en situation d'inégalité statutaire et politique, régulée par une loi et un pouvoir. Cela ne peut se réduire à le situer simplement dans le rapport hiérarchique et complémentaire, à mon sens abstrait, comme le fait Dumont (1966 : 61, 78-79, 104-108, 135-138, notamment). Nous sommes ici dans le cas d'un statut sanctionnant une hiérarchie sociale, et une dépendance politique, avec une liberté de mouvement relativement importante dans pratiquement tous les domaines, avec les restrictions dues à leur statut, et la dépendance politique. De sorte que le don opère l'inégalité et, simultanément, la mitige.

Les juifs commencent ce cycle en donnant musique, danse et visite. Cela, en fait, sonne comme une sollicitation corrélative de leur statut ancien de sujétion. Mais les musulmans ne peuvent guère se dérober. À la demande, les dominants doivent se soumettre, et donner en retour. Cela, bien sûr, peut relever du fameux « noblesse oblige ». Mais s'il y a désavantage à solliciter, il y avantage à se poser en tant qu'ayant droit à un contre-don. Tout se passe comme si le majeur et le mineur d'une partition ne pouvaient se jouer séparément. En d'autres termes, chaque signifiant renvoie à un signifié, mais une mineure habitait celui-ci et l'excédait immanquablement. Excès : signifiant à la recherche d'un signifié. La réponse par le don de levain au premier don alla au-delà de celui-ci pour inclure des dons de plusieurs choses en sus : miel, beurre frais, fruits, branches vertes, menthe, bonne volonté et amitié... Rien dans le statut inégalitaire ou dans la situation nouvelle ne dictait le degré de générosité de cette réponse. Rien n'indiquait une volonté de puissance non plus. Peut-être est-ce là un gage de bonne volonté pour une relation renouvelée dans une situation inédite et incertaine.

Pour localiser la source d'un don en excès, qui n'est ni le potlatch aux défis motivés par la recherche du rang, ni le cercle de la kula avec ses accumulations tournantes et ses objets opposés seuls admis au cycle, il faut chercher du côté d'une conciliation relative des termes d'une relation marquée par l'inégalité publiquement imposée, d'une part, et, d'autre part, l'opposition aiguë des deux identités en présence. Pour ce faire, il m'a paru utile de revenir à un aspect du don que Mauss

avait bien souligné, et qui n'a guère été repris dans le sens que je vais maintenant développer. Dans cette tentative, je vais m'appuyer sur une critique qui a été récemment faite à Mauss et à ses successeurs, sans que l'on en ait tiré de conséquences quant au fonctionnement du don en situation d'inégalité, excepté celle relative au genre... Il s'agit de la critique de Marilyn Strathern, selon laquelle le parcours du don n'a jamais été considéré, et cela du point de vue du genre justement : un parcours tenu sans discussion pour neutre, alors qu'il ne l'est pas. (Strathern, 1988 : IX ; 155-158 ; 162-166 ; 221). L'aspect qu'avait souligné Mauss était que la chose donnée n'était jamais complètement détachable de celui ou celle qui la donnait. Je me propose d'élaborer cette vue maussienne dans un sens que je propose d'appeler « expansion de soi », ou expansion des « soi » engagés dans le don. La notion de parcours ouvre la voie à un examen des traits de cette expansion.

Sortir de soi par convivialité

Il faudrait comprendre le parcours non pas seulement au sens de distance spatiale et temporelle que traverse l'objet entre deux subjectivités, individuelles ou collectives, mais également au sens de processus avec passions, risques, attentes et indéterminations. Et pas seulement stratégies, comme l'a écrit Bourdieu (1973). En revenant aux termes, on peut déjà préciser les choses : le don de notre fête n'est pas dit hdiya. Celle-ci, se déclinant au féminin, est réservée au présent d'hommage. On connaît aussi wa da, rfud, ou promesse et charge vouées à un saint. On ajoutera sadaga, ou aumône, unique exemple islamique évoqué par Mauss dans les conclusions de son essai. Dans notre fête, il s'agit d'un don judéomusulman, d'une bdiya. Ce don de Pessah n'a pas de nom particulier, et répond de la catégorie khayr qui signifie bien, le bien et le bien faire. Ce parcours de transfert, ces pas accomplis entrent dans une catégorie générale de célébration (farh). En termes de genre, l'imagerie relève du masculin, alors que le geste engage des familles, non pas donc seulement les hommes. Et il met en scène le domestique (femmes et enfants aux côtés des hommes) dans l'espace commun. Le bien qui en découle va de maisonnée à maisonnée, alors même que les familles publiquement relèvent de l'autorité des hommes. On notera que, du côté juif, les femmes sont actives dans la procession et la musique. Enfin, à propos de la motte de levain, Harrus utilise des mots qu'on utiliserait à propos d'une personne : «épanouie et joufflue ». Et, autour d'elle, on « danse ». Parcours répondant donc de l'imagerie masculine, engageant cependant le commun qui réunit en cette instance le domestique et le public, le masculin et le féminin. D'où une transmission commune donnée à tous, à la différence de ce qui ne se donne pas (Weiner, 1980 ; Godelier, 1996). De ce fait, chaque communauté garde pour elle-même les choses qu'elle réserve à la transmission interne, cependant qu'elle en destine d'autres au don. Identité ouverte par et pour le lien. Au-delà du statut.

Ce n'est pas seulement la reconnaissance de l'inégalité des sexes obviée par l'effectuation, plus importante, d'une relation de complémentarité, comme le pense Strathern à propos du *moka* mélanésien (Strathern, 1988 : 164). Ici, on privilégie le lien, publiquement transmis par les deux sexes, à leurs descendants, hommes et femmes de deux communautés pourtant en opposition frontale sur l'axe religieux. En même temps, quelque chose apparaît dans ce parcours qui donne à cette division une inflexion particulière, ainsi qu'aux incertitudes du moment. C'est le long de ce



parcours, qui ne sépare pas comme Hubert et Mauss l'avaient bien noté, le long des parcours sacrificiels, qu'a lieu l'expansion de soi, c'est-à-dire des subjectivités en présence. Le parcours est ce moment expansif avec des garanties (la tradition) qui n'excluent jamais complètement le risque. Notons enfin qu'ici la transmission au sein des familles concerne ce que l'on garde, mais qu'elle va avec une transmission commune et publiquement assumée d'une tradition commune de dons réciproques.

Il faut constamment répéter et interpréter, car, s'il y a des organisations qui perdurent, il n'y a pas d'objectification du lien qui puisse se passer de répétition insistante, seule garantie de sa réalisation. À ce stade, on comprendra mieux cette expansion de soi dans des limites, si l'on reprend la réflexion de Mauss par un retour sur le sujet et l'objet. Entre juifs et musulmans circulent des nourritures et des hospitalités autour d'un objet focal entre tous, le levain. Comme ferment, celui-ci transforme les autres ingrédients en pain, principale sustentation des vies humaines. Il effectue le retour à la vie heureuse, après la peine. Le levain, par ailleurs, se transforme lui-même : il monte, gonfle et croît, agent actif-passif. En d'autres termes, son mode d'être essentiel est transition et devenir. Mais, quelles que soient les forces vitales qui animent ce devenir (Deleuze et Guattari, 1972), ce qui intéresse l'interprétation, dans le cas considéré, serait plutôt la mise des multiplicités et des forces obscures de la vie en service politique, et entre deux sujets collectifs (musulmans/juifs).

La célébration de Pessah s'échelonne sur sept jours. Elle commence par la purification de la maison et des ustensiles. Cela comprend tout particulièrement l'action de se débarrasser du levain. Il doit être enlevé pour que la fête commence, et se déroule vers sa fin, et pour que l'histoire racontée en fasse de même. Quel déroulement est-ce cela? Dans la Haggadah, c'est le début d'une action en vue d'une délivrance; dans la fête de Demnate, c'est la fin d'une année et le commencement d'une autre, passé et futur liés. Ce commencement est bien raconté par la Thora et ses commentateurs, avec le sacrifice en tant que commencement qui en suit d'autres pour marquer une nouvelle origine, annonciatrice de futurs.

Comme présent, le levain n'est ni commencement ni origine; il est ce qui est en train de devenir, et anticipe ce que ce devenir peut apporter. Passage, comme écrivait Van Gennep, manifestation de transformation morale; celle qu'Hubert et Mauss virent dans le sacrifice (Hubert et Mauss, 1898). Pessah, moment de transformation morale. Il n'est, dès lors, nullement surprenant qu'il se termine par une procession autour du levain. Avec ce dernier, il y avait les nourritures belles et délicieuses, la farine, et les branches vertes, pleines d'une vie se renouvelant. Ici, à n'en pas douter, la fête ouvre un espace qui change un lieu: la ville de Demnate. Il la précipite pour ainsi dire en une quatrième dimension, dans laquelle poétique et dithyrambe travaillent le pouvoir et le politique.

Musique et danse, autour de cette personne vitale qu'est « la motte de levain », favorisent l'avènement de cette dimension en tant qu'événement pur. Il vaut la peine de s'y arrêter, car le sujet de la musique est rarement touché par les analyses de ce genre de cérémonie. Musique et danse, dans ce parcours du don, sont elles-mêmes un don que s'offrent les protagonistes. Stimulant les participants, qui se stimulent aussi mutuellement. Car ils sont pris dans et par le jeu; ils sont en mouvement vers quelque chose comme une totalité qui ne cesse de bouger, d'attirer et d'éluder...

Le problème se pose donc de localiser le sujet. Où seraient donc ceux et celles qui agissent, donnent et se donnent? Certainement pas « dans le corps », selon une expression inexacte et galvaudée; ni dans l'esprit, ni dans l'« habitus » (Bourdieu, 1973), ni dans la « vertu », subjectivité montée par des « disciplines » (Asad, 1993). Peut-être dans une vertu réalisée grâce à une manière particulière de cultiver les subjectivités au travers de relations, pieuses en l'occurrence (Anderson, 2011). Mais il faut immédiatement préciser que le don, celui de parole comme de musique inclus, est le fait de sujets se débordant, tels ceux qui empruntent ce parcours du levain. Dès lors, la question n'est pas tant de décentrer les théories d'une subjectivité libérale, autocentrée, en la présentant comme étant « construite », au même titre qu'une subjectivité d'en face, islamique, elle aussi montée, que de voir comment le don engage les subjectivités. Dans ce processus interviennent l'action et l'identification, ainsi que la réflexivité en acte du lien émergeant que poursuit le don. La critique de l'ego conscient, autocentré, «libre », seul doté de capacité réflexive, ne peut à elle seule rendre compte de l'autre sujet : expansif, réflexif en action, et s'autolimitant.

Reprenant l'inséparabilité du sujet et de l'objet du don, j'y trouve le lieu de cette dimension, qui est, comme Mauss l'a noté avec force, une dimension morale. Dimension dont on peut prolonger l'analyse en retournant à l'évocation de la motte de levain, objet de tant de soin et d'exaltation, à en croire Harrus. La motte « énorme », écrit-il, « trônait » sur le plateau entourée de farine et d'autres présents. Les gens « se congratulaient » les uns les autres, et dansaient « avant de » soulever cette baraka. Les grâces multiples qu'évoque le mot baraka ont été abondamment commentées. J'ajoute que si la baraka est source de pouvoir, elle est tout simplement aussi « pouvoir ». Et que celui-ci sépare et rapproche, tel le pouvoir du saint. Ce dernier, à ce titre, peut se montrer au travail à la frontière. Entre juifs et musulmans, par exemple. Ainsi, dans ma prime jeunesse, à El Kelaa, non loin de Demnate, je fus témoin de la vénération d'un même saint par les deux communautés, se réservant, chacune, certains jours de la semaine. Il était appelé du beau nom de Sid Lmachkouk. Traduction? « Monseigneur le Douteux ». Son identité était en effet en doute : juif ou musulman? Nul ne s'en souciait. Son efficacité ne faisait pas de doute pour le peuple des visiteurs : mêmeté et différence, là encore.

Autour de cette motte eut lieu l'expansion de deux «soi» opposés, sortant chacun de soi par l'action qu'ils lui appliquèrent, et qu'il leur renvoya, énergie pure, dans l'entre-deux que Merleau Ponty nomma «entrelacs» (Merleau Ponty, 1964: 184; 190-192). La motte, chose matérielle et pourtant vivante de la vie même des protagonistes, et non détachable de leur être, indissociablement matérielle et morale: «levain-hau», si je puis dire. Non pas «machin» comme se plaisait à l'écrire Lévi-Strauss, pour symboliser une catégorie abstraite à venir. Plutôt relation vivante, se manifestant en symboles très sensibles et prospectifs.

Dans le renouveau récent des thématiques du don, on a mis l'accent sur le lien social, au-delà de l'antithèse de la gratuité et du calcul intéressé (Caillé, 1994 : 3). On a également souligné l'importance d'une considération de l'objet afin d'accéder au lien, et à l'« objectivation » de celui-ci par le symbolique, du fait de « la référence inévitable à autrui » (Berthoud, 1993 : 267). On a enfin prolongé l'observation



fondamentale de Mauss en distinguant dans l'objet l'aspect instrumental de l'aspect social, pour parvenir ainsi à l'idée d'une participation du sujet et de l'objet, qui n'est pas celle d'une « confusion » (loc. cit.). Une autre notion, celle d'émergence, eut pu compléter l'observation si l'analyse avait été conduite, comme je le crois, en termes de processus. Celui qui se déplie dans la Mimouna et fait émerger une Gestalt insufflant une vie au lien objectivé. Ceci serait à la portée des protagonistes aussi bien que de l'anthropologue, si ce dernier ne refoulait pas trop souvent et le don et la « participation » dans sa propre existence.

On donne non pour recevoir, mais pour qu'un autre donne (comme le souligne Haesler à la suite de Claude Lefort) par propagation et transmission. Par ailleurs, il est crucial de considérer le lien à l'épreuve du don, qui introduit toujours « le moment du choix entre forme et objet » (Haessler, 1993 : 192); ce choix étant épreuve, l'objet serait « détour » et « obstacle », et, simultanément, épreuve qui donne la preuve de la reconnaissance mutuelle : « médiation objectale », écrit Haessler.

Il sera toujours difficile, dans une approche du don en contexte historique et politique, de se contenter d'une fonction sociologique générale (lien, mutualité, reconnaissance). L'épreuve et le choix impliquent les risques et les paris dans une situation complexe, à Demnate et ailleurs, dans les années cinquante. Le choix du lien n'était pas non plus évident, et les juifs en particulier pesaient ce lien contre d'autres possibles, ailleurs. La conquête d'une subjectivité apparaît insuffisante, en ce qui concerne tout un chacun, si elle n'embraye pas sur des choix de vie pressants et des leviers pour changer de condition. Le sens, en tant que sens pour des choix, ne peut être un, ni préétabli, mais un sens à poursuivre, dans le multiple et l'émergeant. Un sens que l'action tente de faire.

Par-delà l'inégalité : le don mutuel d'autochtonie

On aura compris que, dans ces incertitudes, on en appela aux rites et leurs formalismes qui jouent les permanences et la familiarité, qui mettent en scène une participation des uns dans les autres. On en appela aux partages, aux transgressions échangées et à la commensalité. Partage et confiance élargissent le concept maussien du don (Bird-David, 1990 : 71-72, et 1999; Ingold, 2000 : 70; Descola, 2005 : 434-435). Il est également vrai que dans cette Mimouna, et compte tenu des statuts mêmes devenus obsolètes, le défi n'eut pas eu de sens.

Mimouna renouvela tous les partages et, au-delà, les souhaits de succès à tous, ces «trab'hou» que juifs et musulmans se donnèrent à haute voix : expansion de soi, joie expansive qui signalaient que l'on valorisait cette vie ensemble dans l'accommodation tout en restant publiquement attaché aux valeurs de deux identités franchement opposées. Ce que musulmans et juifs se donnèrent, à l'une de ces dernières Mimouna du XX^e siècle, c'était l'objet ultime, gage d'une reconnaissance mutuelle de sujets pleinement autochtones. Don mutuel d'autochtonie, si je puis l'appeler ainsi. Espace incontestablement ouvert à tous.

Partage et confiance allaient ensemble en tant que fondement de ce don d'autochtonie. Pour le comprendre, il faut séparer analytiquement confiance et amitié. Cette conjonction est courante en effet. Pour autant, la confiance peut coexister avec l'hostilité. Par exemple, dans la confiance accordée à la parole d'un

ennemi. Elias Harrus, c'est bien évident, dépeint une relation qui dépasse l'inimitié. Amitié et confiance peuvent être présentées là, à côté de l'affrontement. À côté, et non au-delà de la différence, si l'on veut éviter les dépassements hégéliens miraculeux. Mimouna ne résolvait pas la différence. Pourtant les gens s'y reconnaissaient dans une autochtonie sans territorialité nationale, une cité sans civitas, dans un être les uns des autres sans parenté, même. Il suffisait à cette autochtonie de se reconnaître dans la fête du don.

Conclusions

Francis Affergan a écrit des pages novatrices sur les identités fantômes, apparaissant et disparaissant sur fond de malheurs aux Antilles à la suite des longues destructions généalogiques du colonialisme et de l'esclavage. Ces vues résonnent avec celles de Fanon, et vont sans doute bien au-delà des Antilles et de l'Algérie. L'épilogue postcolonial mondialisé est celui d'un monde en « miettes », un monde de conflits identitaires s'universalisant (Geertz, 1998; Appadurai, 1998). La déconstruction des identités rend de grands services en éviscérant les ethnocentrismes et formes de domination qu'ils impliquent. Cependant, les critiques, quelles qu'elles soient, ne peuvent amener quiconque à se passer d'identité. Cela n'est guère possible ni, à dire vrai, souhaitable. Car elle relève de l'expérience de vie et de l'existentiel. En revanche, on peut faire valoir que les identités ont ceci de paradoxal qu'elles sont indissolublement absolues et pourtant relatives, au sens qu'elles ne se concrétisent que dans une relation. Imaginaire ou actuelle, peu importe.

L'unique solution consisterait à les accommoder comme ces juifs et musulmans avaient su le faire. Mais non pas, bien sûr, selon la formule ancienne que l'on vient de rappeler. Celle-ci bloquait la mobilité politique de l'une des identités en présence et, de toute façon, elle est disparue sans retour.

En revanche, le don n'a pas disparu. Et ceci nulle part, ni chez les ex-primitifs, ex-archaïques ou ex-traditionnels, ni chez les ex-coloniaux, toujours dominants sur les plans économiques et militaires (Revue du M.A.U.S.S., 1993, 221 et &d.). Certains enseignements tirés de la Mimouna pourraient corriger les universalismes abstraits, appuyés sur la similitude formelle qui cache mal les différences et les identités dominantes. Le don est preuve et épreuve de reconnaissance, en tant qu'échange de matières quotidiennes et en tout premier lieu celles, vitales entre toutes, que sont le pain et la parole. Ceux-ci doivent se donner et se prendre, en tant que signes d'appartenance qu'opère le don. J'ai appelé cela « don d'autochtonie ». Point de dialogue non plus, au sein d'une « sphère publique », sans ce préalable d'actions de prise de soin mutuel, instance concrète d'un lien à faire émerger dans l'effort répété. En l'absence de ce préalable, les multiculturalismes, de leur côté, risquent de légitimer des régimes d'indifférence.

Le don, on l'a compris, ne peut fonctionner que dans le dialogique qui est son élément. Dialogique qui permettrait d'élaborer et réélaborer un texte où se reconnaîtraient ensemble les femmes et hommes si différents appelés aujourd'hui à partager une cité globale, au travers du désir, du devenir, et pour se faire un logis tant soit peu fixe au cœur du mouvement brownien. Pour cela, il sera nécessaire de quitter l'ère des textualismes discursifs et déconstructifs qui ne font aucune place aux sujets se parlant et se comprenant, même et surtout à propos de leurs différences.



Références bibliographiques

Al-Taoufik A.,

1980, «Le Mellah de Demnate» in Juifs et Musulmans au Maroc, Paris,

La Pensée Sauvage.

Anderson P.,

2011, « The piety of the gift : selfhood and sociality in the Egyptian mosque movement », *Anthropological Theory* 11/1 : 3-21.

Appadurai A.,

1998, « Dead uncertainty : ethnic violence in the era of globalization »,

Public Culture, 10/2: 225-247.

Asad T.,

1993, Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Berthoud G.,

1993, « La société contre le don ? Corps humain et technologies biomédicales » in *Ce que le don veut dire* – *don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte : 257-274.

Bird-David N.,

1990, « The giving environment : another perspective on the economic system of gatherers-hunters », *Current Anthropology*, 31/2 : 189-196.

1999, « "Animism" revisited, personhood, environment and relational epistemology », *Current Anthropology*, 40/1 : 67-91.

Boum A.,

2013, Memories of absence: how Muslims remember Jews in Morocco, Stanford, Stanford University Press.

Bourdieu P.,

1973, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Éditions Droz.

Caillé A.,

1994, Don, intérêt et désintéressement, Paris, Éditions La Découverte.

Deleuze G. et Guattari F.,

1972, Capitalisme et schizophrénie : l'anti-ædipe, Paris, Les Éditions de Minuit.

Descola P.,

2005, Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard.

Dumont L.,

1966, Homo hierarchicus, Paris, Gallimard.

Galand-Pernet P. et Zafrani H.,

1970, Une version berbère de la Haggadah de Pessah, texte de Tinrhir du Todrha, supplément au tome XII des Comptes rendus du G.L.E.C.S. Paris, Geuthner.

Gadamer H.-G.,

1989 (1975), Truth and method, New York, Crossroad.

Geertz C.,

1973, The Interpretation of cultures, New York, Basic Books.

1998, « The World in pieces: culture and politics at the end of the century », Focaal, 32: 91-117.

Godelier M.,

1996, L'énigme du Don, Paris, Flammarion.

Goldberg H.,

1978, « The Mimuna and the minority status of Moroccan Jews », *Ethnology* 17/1: 75-87.

Hammoudi A.,

2007, « Phénoménologie et ethnographie, à propos de l'habitus kabyle chez Bourdieu », *L'Homm*e, 184/4 : 47-83.

2009, «Textualism and anthropology» in Borneman J. et Hammoudi H. (eds.), Being there. The fieldwork encounter and the making of truth, Berkeley, University of California Press.

2010, Sur une refonte de l'anthropologie, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres.

En Arabe : Fi Iadati siyaghati al-anthropolgiya

Harrus E.,

1992, «l'Atlas et les oasis sahariennes» in Goldenberg A. (dir.), *Juifs du Maroc*, Paris, Éditions du Scribe.

Haesler A.,

1993, « La Preuve par le Don », in *Ce que le don veut dire – don et intérêt*, Paris, Éditions La Découverte : 174-193.

Hubert H. et Mauss M.,

1898, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », l'Année Sociologique, II : 29-138.

Ingold T.,

2000, The Perception of the environment, Londres, Routledge.

Lakhsassi A.,

2008, « Pourquoi la langue première des juifs berbères n'est pas amazighe », communication donnée lors de la Conférence Internationale « Morocco Today (Marocco Oggi) » organisée par l'université Ca' Foscari di Venezia, 26-28 janvier 2006.

Lévi-Strauss C.,

1973 (1950), «Introduction à l'œuvre de Mauss » in Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, 5ème édition, Paris, PUF.

Mauss M.,

1973 (1924), « Essai sur le don » in Mauss M., Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF.

Merleau-Ponty M.,

1964, Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard.

Revue du M.A.US.S.,

1993, Ce que donner veut dire, Paris, Édition La Découverte.

Strathern M.

1988, The Gender of the gift, problems with women and problems with society in melanesia, Berkeley, University of California Press.

Udovitch A. et Valensi L.,

1982, « Être juif à Djerba » in Abitbol M. (dir.), Communautés Juives des marges sahariennes du Maghreb, Jérusalem, Institut Ben-Zvi : 199-225.

Weiner A.,

1980, « Reproduction: a replacement for reciprocity », American Ethnologist 7/1: 71-85.



Hamid Mokaddem est agrégé de philosophie et docteur en anthropologie et ethnologie, un des axes de ses recherches en anthropologie politique porte sur les devenirs et transformations des trajectoires des acteurs pluriels en Océanie, plus précisément en Nouvelle-Calédonie.

Mots-clés : accord de Nouméa — Nouvelle-Calédonie — anthropologie politique — peuple kanak — communautés calédoniennes

Le moment critique de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie

Hamid Mokaddem.

université de la Nouvelle-Calédonie/CNEP (Centre des Nouvelles Études pour le Pacifique)

L'anthropologie politique à la Nouvelle-Calédonie¹

fin de poursuivre une des pistes tracées par Le Moment critique de l'anthropologie de Francis Affergan (2012), je voudrais forcer l'interprétation de la catégorie de « moment critique » pour l'infléchir vers la compréhension d'une pratique parmi d'autres de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie. L'œuvre de Francis Affergan nous exhorte à faire en sorte que l'anthropologie exerce un renouvellement critique de ses méthodes, objets et procédures pour éviter le double écueil de l'essayisme et du scientisme. En Nouvelle-Calédonie, l'anthropologie doit faire « le pari politique sur l'intelligence », pour reprendre l'expression de Jean-Marie Tjibaou (1996), homme politique kanak dont Aimé Césaire avait tracé un portrait saisissant (1990). L'occasion de rendre un hommage aux travaux de Francis Affergan va me permettre de décrire le métier d'anthropologue confronté aux devenirs des communautés en Nouvelle-Calédonie. La Nouvelle-Calédonie est un archipel d'Océanie, une île d'Océanie dans l'histoire (Hau'ofa, 1993; Sahlins, 1989), situé à un moment «post-colonial» ou, plus précisément dit, à un moment critique de son histoire. Ce moment oblige l'anthropologie à renouveler son approche pour ne pas être distancée par son objet qui définit sa discipline, objet par excellence de la discipline selon Francis Affergan, à savoir « le sujet humain » (Affergan, 2012 : 8).

Les catégories de « destin commun » et de « communauté de destin », qui sont les maîtres-mots du dispositif politique mis en place par la France en Nouvelle-Calédonie, fonctionnent comme des mots d'ordre (Deleuze et Guattari, 1980 : 95-109), au point que nous devons déconstruire ces catégories pour expliquer sans tomber dans le journalisme ce qui est en train de se passer sur une scène politique dont les tensions locales sont pourtant en rapport avec les tensions globales (Salaün, 2013 : 16). Le dispositif politique, communément appelé « accord de

¹⁻ Je reprends délibérément la préposition « à » en référence explicite au premier travail ethnographique de Francis Affergan, *Anthropologie à la Martinique* (Affergan, 1983), préfacé par Georges, Balandier, qui explique l'ambiguïté du terrain et du rapport au lieu (Balandier, 1983 : XIII). Tout l'article est un hommage au travail ethnographique de Francis Affergan et essaie d'expliciter en miroir les nombreux points de recoupement avec ce que je pratique à la Nouvelle-Calédonie.

Nouméa », signé dans le chef-lieu par les légitimités politiques en présence est un pacte de paix, qui suspend une situation de guerre civile pour mettre en œuvre un transfert évolutif de la souveraineté de la France à la Nouvelle-Calédonie. C'est ce contexte politique du transfert de souveraineté qui contraint l'anthropologie à remettre en chantier les méthodes ethnographiques classiques (monographie et ethnographie d'un seul terrain), pour comprendre comment les peuples et communautés vivent et font l'épreuve du devenir politique. Il s'agit en quelque sorte de rendre intelligible le monde pluriel (Affergan, 1997). Le monde pluriel dont il s'agit ici est délimité par les territorialités et les frontières d'une souveraineté partagée entre la France, la Nouvelle-Calédonie et la Kanaky, nom de la souveraineté revendiquée par la majeure partie du peuple kanak. L'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie, située précisément à ce moment critique, se doit d'opérer un retour sur soi pour repenser les concepts constitutifs de son objet, à savoir les peuples/populations/communautés dont les rapports sociaux sont structurés et sous-tendus par des rapports de forces ethnico-culturelles. À qui veut pratiquer une anthropologie soucieuse de comprendre les devenirs, les transformations et les conversions des communautés en peuple, obligation est faite de renouveler les procédures de l'anthropologie politique, pour tenir compte des jeux de superpositions des catégories de peuple/communauté et de population. En effet, les devenirs des trajectoires collectives se trouvent être superposés par un dispositif, par l'entremise duquel les «gouvernementalités », technologies politiques héritées du XVIIIº siècle, si on suit les enquêtes archéologiques et généalogiques de Michel Foucault, administrent non plus des «peuples» et «communautés» mais des «populations», «nouveaux sujets politiques» (Foucault, 2004 : 44). En Nouvelle-Calédonie, le dispositif de pouvoir agence les calendriers des rituels électoraux qui anticipent et précèdent le référendum sur la souveraineté.

Pour se démarquer des analyses classiques focalisées autour des partitions politiques et évolutions institutionnelles, l'enquête anthropologique doit expliquer ce qui est en train de se jouer sur les terrains et espaces pluriels. En Nouvelle-Calédonie, les devenirs des peuples et communautés sont les nouveaux objets/sujets de l'anthropologie. Au point que je prendrai le risque de nommer l'anthropologie politique à la Nouvelle-Calédonie une anthropologie du sujet, voire du sujet humain.

La citoyenneté calédonienne, pivot de l'accord de Nouméa, paraît être l'expression possible des rapports intercommunautaires dont l'histoire récente peut être résumée par l'histoire sociale des relations conflictuelles entre le peuple kanak et l'ensemble des communautés (Mokaddem, 2015). Depuis la séquence d'événements révolutionnaires, les positionnements entre peuple kanak et communautés calédoniennes ont manifesté un malentendu culturel qui est le soubassement des rapports coloniaux et postcoloniaux. J'appelle moment critique de l'anthropologie en Nouvelle-Calédonie les transformations des rapports intercommunautaires contemporains des séquences d'événements des accords de paix civile, transformations qui nous obligent à une autre pratique de l'anthropologie pour comprendre au moins deux choses. La première qui est de rendre compte, en d'autres termes que les théories philosophico-juridiques, de la construction d'une souveraineté qui structure et traverse de manière diffuse les devenirs politiques des trajectoires collectives. La seconde qui est de redéfinir la catégorie de « sujet



humain », sans revenir, par-delà le style structuraliste, à un humanisme suspect dans la mesure où il cautionnerait une philosophie veule des droits de l'homme (Affergan, 2003). Je vais d'abord retracer une brève histoire des problématiques traitées par l'anthropologie en Nouvelle-Calédonie pour évoquer ensuite la possibilité d'une anthropologie soucieuse de comprendre les devenirs des trajectoires collectives qui sont mobilisées autour du concept de souveraineté.

Une brève histoire des problématiques anthropologiques en Nouvelle-Calédonie

L'ethnologie par son histoire est reliée aux jeux institutionnels entre les puissances de tutelle et leurs périphéries des outre-mer. En Océanie, plus précisément en Océanie française, l'ethnologie a servi à civiliser et à comprendre les « mœurs » et « coutumes » des populations autochtones, afin de mieux les asservir et les normer dans les processus d'intégrations religieux et juridiques. Il ne s'agit pas de se poser en tribunal de la raison pour juger ce fait avec nos yeux de modernes ou de post-modernes. Il s'agit d'évaluer et de mesurer les relations entre anthropologie et politique.

L'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie fut d'abord missionnaire avec pour but de décoder les signes des cultures autochtones pour pouvoir les civiliser et les évangéliser. Les travaux des pères maristes puis des pasteurs protestants furent linguistiques, pour traduire les textes religieux en langues vernaculaires, et ethnologiques, pour expliquer, selon la locution du Père Lambert (1822-1903), les « mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens » — « Néo-Calédoniens » désignant les ancêtres des Kanak d'aujourd'hui. Les prises de possession des corps et des âmes le furent grâce au travail missionnaire et ethnologique (Lambert, 1976).

Les travaux ethnologiques allant de 1900, date de la publication de Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens du prêtre mariste Lambert à 1930, date de Notes d'ethnologie néo-calédonienne, premier travail universitaire du pasteur Maurice Leenhardt (1878-1954), étaient tributaires d'une anthropologie évolutionniste où les primitifs devaient passer du stade d'« évolués » au stade de « civilisés » pour se convertir au christianisme et abandonner les rituels païens des croyances, superstitions et coutumes animistes. Le pouvoir des yarik (sorcelleries en langue fwâi, une des langues parlées dans le Nord de la Nouvelle-Calédonie) devait être remplacé par le pouvoir spirituel de Dieu. La connaissance des coutumes et mœurs kanak se fit à travers l'œuvre des missionnaires. L'incidence chrétienne sur les formations des cadres politiques kanak est à noter. Alphonse Rouel (1913-1969), prêtre mariste et photographe, était qualifié par le leader nationaliste kanak, Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), comme «son maître» qui «nous a appris à beaucoup réfléchir » (Tjibaou, 1996 ; Mokaddem, 2005). On ne doit pas oublier que Jean-Marie Tjibaou fut le premier Kanak à s'être formé à l'ethnologie à Lyon et à Paris de 1967 à 1969 avec entre autres comme professeurs d'ethnologie Roger Bastide et Jean Guiart (Mokaddem, 2007). Ce dernier, disciple de Maurice Leenhardt, est l'auteur d'une monumentale Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud (Guiart, 1992). À côté ou en parallèle des missionnaires, les « hommes de culture », évoqués par le point 2 du « Préambule » de l'accord de Nouméa (1998) — qui oublie les « femmes de culture » comme Louise Michel, communarde déportée et auteure des Légendes et chants de Gestes canaques (1884, 2006) —, ont ethnographié le peuple kanak selon les critères épistémologiques et les histoires des mentalités du siècle colonial. James Jasper Atkinson (1844-191), riche éleveur anglais que Freud mentionne dans Totem et Tabou (1912-1913), ou encore Éric Rau (1906-1988), juriste universitaire, auteur en 1944, des Institutions et coutumes canaques, ont contribué à éclaircir les zones d'ombres de la colonisation par des interprétations des règles et pratiques qui structurent les croyances et comportements parfois ritualisés du monde kanak². La «coutume» est le nom générique que les Occidentaux – les auteurs et acteurs des puissances de tutelle – ont donné à l'ensemble normatif des pratiques, des échanges et des rituels ordonnant les rapports sociaux autochtones. Les réflexions de Leenhardt (1985) sur la personne et le mythe ont nourri les constructions juridiques sur la personne de statut coutumier qui s'appuient sur la reconnaissance d'une définition autochtone du lien de la personne aux échanges et à la terre. Par ailleurs, les élaborations contemporaines d'un socle identitaire kanak, au même titre que certaines lignes du «Préambule» de l'accord de Nouméa, doivent beaucoup aux analyses ethnographiques qui décrivent les institutions et valeurs kanak.

Des années quatre-vingt à nos jours, la Nouvelle-Calédonie a fait l'objet de nombreuses thèses d'anthropologie sociale et culturelle qui se sont focalisées sur des objets ou des thématiques post-coloniales ou post-modernes : de la violence aux conflits de genres dans les rapports sociaux. Il faudrait écrire une fiche sur les auteurs et travaux ethnologiques pour rendre justice à ces contributions scientifiques considérables. L'anthropologie, en tant que discipline scientifique qui permet de comprendre les jeux des identités et des rapports à l'autre, contribue à dénouer et analyser les interrelations compliquées entre système occidental dominant et système kanak encore dominé. On reste interloqué d'une telle production scientifique dans une séquence aussi courte de 1989 à 2015 et au sujet d'un si petit pays. Les thèses et travaux de Denis Monnerie, Isabelle Leblic, Michel Naepels, Marie Salaün, Christine Demmer, Isabelle Faugère sans compter les travaux sur le genre de Christine Hamelin et Christine Salomon, et j'en oublie, découpent à leur manière des objets d'étude qui renouvellent et innovent notre compréhension des transformations culturelles des rapports sociaux des pays kanak³. Malgré leurs percées notoires, les analyses anthropologiques de compréhension des interrelations entre pays kanak et espaces sociaux européens semblent encore rester en arrière-plan. Pour le dire autrement, les compréhensions

² « Des hommes et des femmes sont venus en grand nombre, aux XIX° et XX° siècle, convaincus d'apporter le progrès, animés par leur foi religieuse, venus contre leur gré ou cherchant une seconde chance en Nouvelle-Calédonie. Ils se sont installés et y ont fait souche. Ils ont apporté avec eux leurs idéaux, leurs connaissances, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs illusions et leurs contradictions. Parmi eux certains, notamment des hommes de culture, des prêtres ou des pasteurs, des médecins et des ingénieurs, des administrateurs, des militaires, des responsables politiques ont porté sur le peuple d'origine un regard différent, marqué par une plus grande compréhension ou une réelle compassion. » Point 2 du Préambule de l'accord de Nouméa, signé le 5 mai 1998 entre l'État français, le FLNKS (Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste) et le RPCR (Rassemblement Pour la Nouvelle-Calédonie dans la France). Pour les références de Freud à Atkinson (Freud, 1993 ; Atkinson, 1903a et 1903b ; Mokaddem, 2001) et pour le texte de Rau ([1944] ; 2005).

³ Je ne suis pas exhaustif, à supposer que l'exhaustion soit possible, tant les publications sur la Nouvelle-Calédonie sont en quantité non négligeable. Je renvoie aux livres collectifs et articles qui essaient de synthétiser les travaux anthropologiques contemporains (Alban Bensa et Isabelle Leblic, 2000; Naepels, 2010: 245-258). Les livres les plus récents démontrent la diversité des approches anthropologiques au sujet de la Nouvelle-Calédonie (Salaün, 2013; Naepels, 2013; Bensa *et al.*, 2015).



des rapports sociaux mixés, pourtant ségrégués par l'histoire des dispositifs coloniaux dont le legs et l'héritage sont encore présents, restent encore peu suffisamment explorées. Des communautés transportées au XIX° siècle pour la colonisation pénale et la main-d'œuvre du nickel aux citoyens nationaux français qui tentent une seconde chance sociale au XXI° siècle, l'histoire des rapports démographiques de force minore le peuple originel présent depuis 3500 ans — peuple dont les relations d'échange se sont transformées. Depuis la montée en puissance du nationalisme des années 80, le peuple kanak est devenu un peuple national, qui estime que la souveraineté lui a été confisquée par la mise en place de spoliations foncières et des technologies politiques, le soi-disant « code de l'indigénat », transporté de l'Algérie en Nouvelle-Calédonie, étant une technologie de pouvoir parmi d'autres. Le peuple revendique, malgré les traités de paix successifs (accord de Nainville-les-Roches en 1983, de Matignon-Oudinot en 1988 et de Nouméa en 1998), une souveraineté qu'il dénomme depuis 1985 « Kanaky ».

L'extrême difficulté de l'exercice anthropologique est de penser ensemble les jeux d'articulations entre constitution du peuple en peuple national kanak et la transformation graduelle des déportés et transportés en colons qui ont fait souche puis en communautés calédoniennes. Aujourd'hui, la France expérimente un dispositif de pouvoir pour que les communautés en présence transforment les rapports conflictuels en rapports de paix civile et construisent ensemble une « communauté humaine », mot employé dans le préambule de l'accord de Nouméa. Il resterait à mesurer les conditions de possibilité de réussite de ce pari politique.

Je ne m'intéresse ici qu'aux relations qui concernent les cadres et perspectives des recherches anthropologiques articulées autour d'une souveraineté superposée au dispositif politique de l'accord de Nouméa. Comment penser autrement la souveraineté sans rétrograder vers les théories du contrat social héritées des XVIII^e et XVIII^e siècles ni reprendre les théories anthropologiques classiques du pouvoir et des normes juridiques?

Théorie et pratique : penser autrement la souveraineté en tant qu'objet anthropologique

Il ne s'agit pas de tomber sous le coup des critiques foucaldiennes et de faire abstraction des biopolitiques pour revenir, par-delà trois siècles, aux théories sur les constitutions et nationalismes politiques. Les enquêtes de terrain que j'ai pu mener et que j'essaie encore de mener, couplées avec les observations directes des tensions politiques, me conduisent à dire que, d'une part, les communautés ethniques le sont devenues par les technologies des transportations, par les mesures ségréguées du code de l'indigénat, par les administrations des populations pénales et civiles et par les contrats de travaux forcés pour l'économie du nickel et que, d'autre part, le mouvement de montée en puissance du peuple kanak, qui revendique depuis 1985 sa souveraineté nationale, oblige l'anthropologie à considérer ce moment critique dans toute sa complexité.

On assiste à un double mouvement contradictoire et superposé, la constitution du peuple kanak qui convertit les pays et groupes autochtones en peuple national et l'ensemble des communautés que l'administration coloniale a catégorisées en matricules puis en communautés ethniques qui constituent progressivement le

peuple calédonien. Pourtant, les technologies de pouvoir, qui se sont appuyées et qui, dans une certaine mesure, s'appuient encore sur les sciences sociales (démographie, statistique, sociologie et, on l'a vu, ethnologie), administrent en les régulant les populations. L'héritage de ces régulations se manifeste actuellement avec le point névralgique qu'est la polémique actuelle autour des inscriptions des citoyens dans le corps électoral qui sera consulté par le référendum dit de sortie de l'accord de Nouméa.

Le premier exercice est de dénouer ou de déconstruire pour dissocier les jeux des superpositions entre les théories implicites de la souveraineté qui motivent l'écriture de l'accord politique de Nouméa et les nouveaux paradigmes des actions des acteurs politiques — par acteurs, j'entends les sujets humains — idée sur laquelle je reviendrai en conclusion. Les technologies de pouvoir mises en œuvre mériteraient une enquête généalogique pour comprendre les transformations qui ont eu lieu, du code de l'indigénat aux rituels et mécanismes juridiques électoraux.

Les théories de la souveraineté, implicites à l'accord de Nouméa, héritent des philosophies et théories politiques qui reprennent notamment à Rousseau le concept de contrat social pour résoudre l'équation suivante : comment construire une communauté humaine au singulier en composant un rapport citoyen pouvant devenir nationalité entre une double légitimité, celle du peuple kanak et celle des communautés calédoniennes incluant au fur et à mesure les migrants nationaux français. Au point de vue technique, l'équation politique est traduite par la citoyenneté et les périphéries du corps électoral qui délimitent des frontières au sein de l'ensemble des citoyens nationaux français dont la durée de résidence est suffisante en Nouvelle-Calédonie pour prétendre être citoyen de la Nouvelle-Calédonie. Par ailleurs, l'équation parie sur la durée. Le processus dure vingt ans et correspond aux séquences des quatre mandatures de cinq ans des assemblées de provinces. L'accord joue sur la durée et parie sur le fait que les «populations intéressées » puissent composer ensemble une « communauté humaine » et décider de leur propre souveraineté. L'équation repose sur un paradoxe anthropologique difficile à surmonter pour ne pas dire insoluble. Il s'agit de la part des sujets humains de composer un ensemble qui excède les ensembles. Comment ces ensembles qui sont dans des rapports conflictuels sur la question de la souveraineté peuvent-ils composer un ensemble et partager ensemble une souveraineté nationale?

Ce n'est pas tout. Cette même souveraineté nationale est à construire dans des normes juridiques et économiques délimitées par le traité politique. Les mises en œuvre des transferts évolutifs et progressifs de la souveraineté sont indexées par les logiques économiques de marché dont le nickel est la ressource principale. Les techniques de gouvernementalité normalisent les processus d'intégration des populations autochtones et allochtones dans une démocratie formelle et les règles compétitives de l'économie de marché. Au niveau politique, les structures de parenté kanak, qui articulent rituels et jeux d'échanges dans les coutumes, produisent une économie parallèle à l'économie de marché. Ce parallélisme ne signifie pas absence de croisements, une partie de l'apport salarial est redistribuée dans les circulations des coutumes. Par ailleurs, les structures hiérarchisées des clans en chefferies — faute de mieux, j'utilise ces catégories normées par le droit



dit coutumier — composent avec les règles formelles des représentations des démocraties parlementaires. J'avais essayé de démontrer à travers les études des trajectoires nationales de leaders charismatiques comme celles de Jean-Marie Tjibaou et d'Éloi Machoro comment la souveraineté de Kanaky reprenait les modèles des interdépendances des clans et des chefferies pour les reformuler au niveau des pays kanak et comment l'ensemble des pays kanak se reconnaissait sans pour autant qu'ils y soient dilués dans l'identité nationale de Kanaky (Mokaddem, 2005; 2013).

La Nouvelle-Calédonie se trouve dans une situation compliquée de mouvements parallèles et paradoxalement parfois croisés qu'on est tenté de dénommer « mondes pluriels ». Le monde pluriel clivé en deux, dénommé « Kanaky » et « Nouvelle-Calédonie » par les acteurs qui se trouvent être confrontés à une relation d'inclusion avec la France. J'entends bien la critique de la Logique des Mondes du philosophe français Alain Badiou (2006); nous vivons dans un même monde. Cependant, ce même monde n'est pas donné en partage. Dans ce cadre précis, les « sujets humains », le peuple kanak et les communautés plurielles calédoniennes, essaient de penser le monde selon leur volonté et leur représentation ou, pour le dire plus simplement, le monde comme leur monde. Il n'est pas étonnant que les démographies et statistiques aient dû tenir compte des catégories ethniques pour recenser les populations en mettant en valeur la question du « sentiment d'appartenance à une communauté ».

Nous pouvons tirer deux conséquences. D'une part, les acteurs kanak et calédoniens produisent de nouveaux paradigmes d'actions. D'autre part, on doit être attentif à la complexité et expliquer comment la superposition ou indexation de la souveraineté aux contraintes normatives du dispositif politique mis en place par la France en Nouvelle-Calédonie oblige à exercer une autre pratique ethnographique. L'anthropologie doit chercher à comprendre comment les acteurs composent avec les nouvelles règles de la mondialisation des échanges et expliquer les raisons qui motivent leurs implications, leurs décisions, leurs actions et leurs représentations.

En effet, la souveraineté exprime, certes, la puissance absolue du pouvoir organisé par les structures sociales. Les structures des chefferies kanak essaient de composer avec les structures formelles des modèles démocratiques. Mais la souveraineté signifie également la puissance de devenir souverain de la part des acteurs pluriels. J'entends, par acteurs pluriels, les acteurs pris, investis, impliqués par les rapports sociaux à un moment donné du temps, la séquence d'événements contemporaine de l'accord de Nouméa, les contraignant à agir selon plusieurs paradigmes. Par exemple, un acteur kanak est impliqué par la double contrainte normative des règles coutumières et des règles économiques et politiques de l'économie de marché.

Il s'agit pour l'enquête anthropologique de comprendre, *au* point de vue des acteurs, leurs représentations du monde en ethnographiant leur trajectoire. L'ethnographie des trajectoires n'est ni un récit de vie ni une trajectoire sociale. L'ethnographie des trajectoires permet de comprendre les inscriptions des sujets humains dans les trajectoires collectives et le sens d'être ou de devenir calédonien. Les revendications affichées aux appartenances ethnico-culturelles, pour ne pas

dire «genrées» et «raciales», font leur apparition tout récemment. Beaucoup se revendiquent appartenir à la communauté arabe, indonésienne, vietnamienne, calédonienne européenne, calédonienne métropolitaine. Ces jeux d'inscriptions ne se comprennent que par le rapport en miroir au monde culturel kanak et à la montée en puissance du nationalisme kanak des années 80. Les communautés ethniques se constituent en tant que telles par rapport à la montée en puissance du nationalisme du peuple kanak mais on doit ajouter par l'histoire des technologies de transportation. Comprendre comment par exemple les transportés algériens du XIXº siècle, soumis aux mêmes conditions drastiques que les indigènes et qui ont subi les affres de l'exil, sont devenus, par les contraintes normatives du dispositif colonial, des colons en passe de devenir des Calédoniens «arabes». De manière stratégique, la communauté ethnique cherche à composer un rapport de citoyenneté avec le peuple kanak pour conserver sa place dans l'espace politique en cours de constitution. Pour comprendre ces logiques d'inscriptions et de placements, il est hors de question de plaquer une analyse de l'extérieur. Il s'agit de comprendre les raisons et conversions des trajectoires collectives en ethnographiant les trajectoires des acteurs pluriels. On n'ethnographie pas les vies exemplaires de Marc Aurèle, de Sénèque ou de De Gaulle. On étudie la vie d'individus ordinaires qui composent le peuple calédonien dans leur rapport ou non-rapport avec le peuple kanak. Il s'agit de comprendre par le bas le devenir souverain et de décrire et expliquer comment une souveraineté est en train de se constituer ou non à un moment critique.

Les conditions de possibilité d'une anthropologie du sujet humain

Pour conclure, je reviens sur les catégories de moment critique et de sujet humain. L'équation politique conçue par les hauts fonctionnaires missionnés par l'État oublie, d'une part, que les sujets agissent par voie détournée et de manière oblique (Affergan, 2012 : 198-208; Balandier, 2007) et, d'autre part, que la communauté se fonde sur une fiction ou sur la constitution d'un imaginaire institutionnel.

Pour le dire autrement, à l'intérieur des communautés ethniques composant la communauté humaine, les dissensus ne s'exercent pas qu'entre un «je» et un « nous » mais par les compétitions ritualisées de reconnaissance et par l'ordre du discours. Le performatif « Les Calédoniens » ne fait fonctionner un « nous » pluriel que par l'entremise de pactes provisoires. Déjà en 1774, James Cook (1998), fin observateur, avait pu remarquer ce point en décrivant les rituels hiérarchisés de parole et les silences ponctués de murmures d'approbation à l'écoute d'un orateur. La communauté ne se constitue que par des pactes ponctuels incessamment renouvelés par les rituels coutumiers organisés autour des échanges. Les orateurs Tjibaou et Yéiwéné Yéiwéné ont été réduits au silence par un autre orateur privé de parole ou ayant le sentiment d'avoir été exclu des accords de Matignon, Jubelli Wéa dans l'île d'Ouvéa. L'État en tant que multiplicateur des réseaux de pouvoir unifié autour de monopoles (violence, symbolique) essaie de se reproduire au travers des institutions mises en place et est relayé au niveau local par la production des carrières politiques qui reproduisent ces mécanismes et bureaucraties. C'est pourquoi la catégorie de communauté de destin ou de destin commun n'a d'existence que par la fiction d'une communauté réunie autour d'un partage de



souveraineté entre Kanaky et Nouvelle-Calédonie avec la France. Dans les logiques mondialisées, l'expérience de la Nouvelle-Calédonie est regardée par l'ensemble des outre-mer qui y voient un air de famille avec leurs propres situations locales. On oublie que la France a découvert l'existence des Kanak et des Caldoches lors de la période de la révolution nationaliste du peuple kanak (1984-1988), période que l'on continue de dénommer par l'euphémisme d'événements. L'idée de souveraineté traverse de part en part les logiques déviées et obliques des décentrements des rites et pratiques des acteurs qui sont avant tout des sujets humains. Or, par définition, les sujets humains sont limités par des destinées structurées par la temporalité sociale. On ne cesse d'activer des projections qui diffèrent et suspendent la constitution d'une souveraineté en pariant sur le fait que les acteurs concernés résolvent en si peu de temps ce que la colonisation a mis en place depuis plus de 150 ans. La colonisation concerne autant le peuple kanak à qui la souveraineté a été confisquée que les colonisateurs malgré eux, les communautés transportées par les administrations mercantiles de l'État. Les sujets humains agissent dans ces contraintes et normes instituées, avec lesquelles ils essaient de jouer, au sens de composer avec les règles.

Située à ce moment critique, l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie doit renouer avec son objet, les sujets humains pris par leurs diversités culturelles et par les mondes pluriels. On peut continuer à décrire les structures sociales kanak traditionnelles. Il est possible de sociologiser le monde rural « caldoche ». Mais on en resterait à des études ethnographiques et sociographiques certes excellentes mais peu performantes pour nous éclairer sur les logiques des actions des sujets humains pris par les devenirs et les contraintes des systèmes sociaux. Il ne s'agit pas de comprendre la globalité du monde à travers la localité d'un terrain. Il semble utile de voir avec les yeux des acteurs pris par leurs angoisses, leurs espérances, leurs devenirs, leurs rapports humains et de recentrer l'anthropologie sur le décentrement. L'exemple de la Nouvelle-Calédonie me semble être une situation exemplaire dans la mesure où la complexité que j'ai essayé de décrire de manière concise oblige l'anthropologie à renouveler sa pratique et à s'impliquer de l'intérieur pour comprendre comment les sujets humains déploient leur destinée par des actions plurielles parfois clivées par des modèles difficilement compatibles. Je ne désire pas le retour à un humanisme qui réhabiliterait la catégorie de sujet aux dépens des structures et des normes. Je dis que l'anthropologie construit son enquête à partir des catégories de perception et des logiques d'actions des sujets humains qui sont pris de part en part par un devenir. Par ailleurs, l'anthropologie ne doit pas être distancée par les sciences politiques sous prétexte que la politique est réduite à des calculs électoraux ou des compétitions de prestige. Je pense que l'injonction de l'œuvre de Francis Affergan de pratiquer autrement l'anthropologie trouve un écho en Nouvelle-Calédonie. Il y a un air de parenté entre une pratique de l'anthropologie à la Martinique et l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie.

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.

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

Affergan F. et al.,

2003, Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, avec Borutti S., Calame C., Kilani M. et Remotti F., Paris, Éditions de l'EHESS.

Atkinson J.J.,

1903a, « Primal law » in Lang A., *Social origino*, London, Longmans, Green and Co : 209-293. 1903b, « The natives of New Caledonia », *Folklore*, 14/3 : 243-259.

Badiou A.,

2006, Logiques des mondes. L'être et l'événement 2, Paris, Seuil.

Balandier G.,

1983, « Préface » à Affergan F., *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques : XIII-XV. 2007 (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

Bensa A., Kacué Goromoedo Y. et Muckle A.,

2015, Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : La guerre kanak de 1917, Toulouse, Anacharsis.

Bensa A. et Leblic I. (dir.),

2000, En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie, Paris, Mission du Patrimoine Ethnologique, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Ethnologie de la France », 4).

Césaire A.,

1990, « Pour Jean-Marie Tjibaou » in Boulay R. (dir.), De Jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak, Paris, Réunion des musées nationaux : 15.

Cook J.,

1998 (1977), Relations de voyages autour du monde, 1768-1779. Choix, introduction et notes de Christopher Lloyd, Paris, Éditions La Découverte.

Deleuze G. et Félix G.,

1980, Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II, Paris, Les Éditions de Minuit.

Freud S.,

1993 (1912-1913), Totem et tabou, quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés, Paris, Gallimard.

Foucault M.,

2004, Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil.



Guiart J.,

1992 (1965), Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud, Paris, Institut d'ethnologie.

Hau'ofa E.,

1993, « Our sea of islands » in Hau'ofa E., Naidu V. et Waddell E. (eds.), *A new Oceania : rediscovering our sea of islands*, Fiji, University of the South Pacific, Beake House : 1-11.

Lambert P.,

1976 (1900), Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens, Nouméa, Publications de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, 14.

Leenhardt M.,

1980 (1930), *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 8.

1985 (1947), Do kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard.

Michel L.,

2006 (1884), Légendes canaques, Paris, Cartouche.

Mokaddem H.,

2001, « La scène primitive en Nouvelle-Calédonie » in Faessel S. et Pérez M. (dir.), Éros et Thanatos dans le Pacifique sud, Nouméa, Nouvelle-Calédonie, Publications de l'Université de la Nouvelle-Calédonie : 131-137.

2005, Ce Souffle venu des ancêtres...L'œuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), Nouméa-Koohné, Nouvelle-Calédonie, Expressions-Province Nord.

2007, « D'un usage kanak des sciences sociales » in Naepels M. et Salomon C. (dir.), Terrains et destins de Maurice Leenhardt, Paris, Éditions de EHESS, 39 : 139-157.

2013, « Éloi Machoro (1946-1985). Recherche d'anthropologie politique sur une trajectoire », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 : 181-193.

2015, « Devenir citoyen dans un moment postcolonial : la citoyenneté en Nouvelle-Calédonie, une singularité universelle » in Counet J-M. (dir.), *La Citoyenneté*, Louvain-la-Neuve/Leuven-Paris-Bristol, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Peeters : 539-553.

Naepels M.,

2010, « Les enjeux du changement social en Nouvelle-Calédonie » in Faugère E. et Merle I. (dir.), La Nouvelle-Calédonie vers un destin commun?, Paris, Karthala : 245-258.

2013, Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie), Paris, Éditions de l'EHESS.

Rau É.,

2005, (1944), Institutions et coutumes canaques, Paris, réédition L'Harmattan.

Sahlins M.,

1989 (1985), Des îles dans l'histoire, Paris, Gallimard-Le Seuil.

Salaün M.,

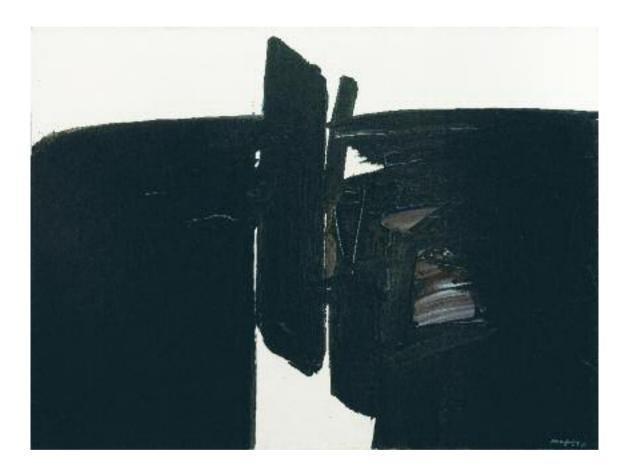
2013, Décoloniser l'école ? Hawai'i, Nouvelle-Calédonie. Expériences contemporaines, Rennes, PUR.

Tjibaou J.-M.,

1996, La présence kanak, Paris, Odile Jacob.

/ Poèmes

Aux fruits aux eaux la nature toujours reconnaissante
Un effondrement des frondaisons ne tardera plus
Maintenant que je vole parmi les pins comme un
Feu dans un ciel d'étoffe raclée
Là-bas une poussée d'oiseaux invite à une veille
Pathétique d'effluents
Ici le fervent courroux des landes
C'est l'éveil enfin!
Aux prairies affectées de liesse
La nature toujours redevable







La nature encore

Ce désarmement chorégraphique

Qui pullule entre les stries

D'auvents vertigineux

Qui rebondit en à-pic de

Sphère en édicule

Qui rompt le battement reptilien

Du sphex

Les biches meurent-elles pour autant

Par asphyxie ? En heurtant des chênes

Invisibles encapsulés de massifs noués

Autour de leurs ombres

Ces biches aux yeux tardifs

Crêpés de houle nocturne

Elles effacent leurs traces

Les lapant de bave frémissante

Abolissent les indices de leur passage

La nature encore se joue en course-poursuite

En proie aux prédateurs enfiévrés

Les arbres une fois intimidés

Il y a des trouées par le nord
Et des déversées de sable
C'est l'été fiévreux des aigrettes
En vol d'encellulement du peu
De ciel qui rêvent l'infamie de
Dieu en veulent d'être nées
Immergées et la conversion des
Rivages en accores finit de percuter
Le paysage semé de combats
Eau vent pluies la vie des morts
Très mêlés à eux-mêmes
A la lumière s'enflamme liquide
La vue des morts à leurs yeux jaunes
C'est l'attache de sang qui y pourvoira
En effritant le monde de ses vaisseaux





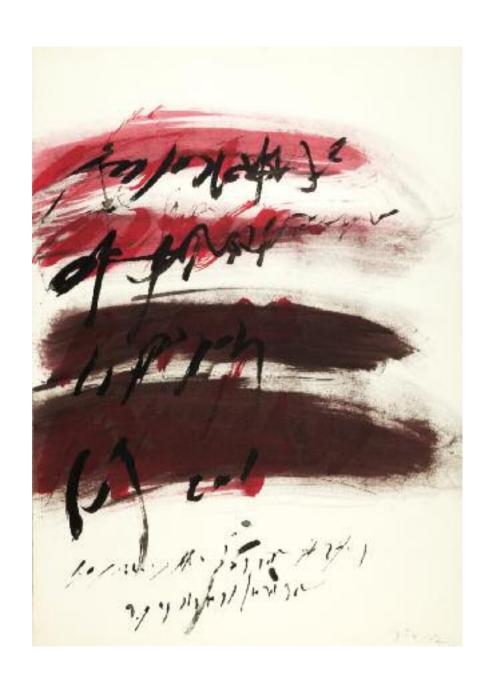




Sanglés les bourreaux aux suppliciés
Qu'ils font devenir autres jusqu'aux
Pierres qui seront cloisonnées de
Silence le spectacle de la mer luit
Maintenant qu'il fait froid cette mer
Qui a beaucoup d'eau et maintenant
Que l'invisible la chevauche ensemble
Nous serons mieux morts
Dans le non-savoir de la pluie
Des routes de bruine s'enlacent
Autour de l'alcôve du vent
Car la parole est sans titulaire

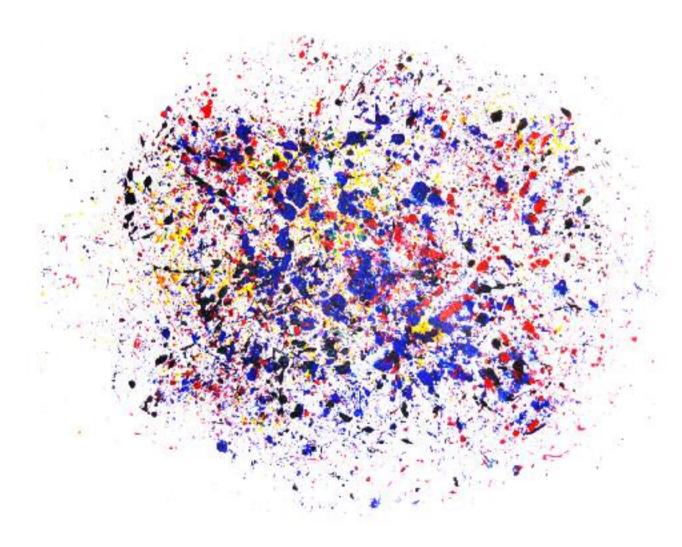
Empêché aux ombres
quand la bulle lunaire éclate
Et qu'il faut tenir en laisse
Les vaisseaux du passé
Je me réveille avec mes manques
Une nuit d'érable sans fin comme
Aux suppressions d'étain
Cela servirait-il à faire vaciller ?
Le ciel s'éclaircira peut-être en fin de journée
En vain





Quand les savoirs s'éteignent
Le son des eaux qui se brisent
Feux pâles une prière pour
Perdre la peur à l'affût des
Bancs d'orge feuilletés de vent
Roux terrestre tout juste sorti
D'un cercle complet les couleurs
Sont hébergées dans l'encoignure
Les feuilles diluées dans l'humus
Parsèment encore avant les pluies
Grises de Novembre

Ployé sous la voûte ombreuse
Du jour d'après préservé dans
Des enclos de feuilles dégradées
Circulaire d'un vers au sein de
Sables aurifères et d'acacias vénéneux
Jusqu'au toucher des pierres
Qui ne soit concerné par l'embâcle
Des longs fauves et de leur lent
Pas d'air ce sont les grands-parents
Des choses une voierie incandescente
De mots délabrés
Bref un fléau





Description du soleil

Les yeux étranglés fourrés de miel De lumière c'est Ce que le soleil excise tel une Veillée d'armes et là tapie Il y avait une vue pleine de fleurs Comment renaître alors au continent Caché ? Eprises de cendres Les fraises de l'hiver montent Au ciel bouillant dénudé peau par peau Ce sont les pattes grêles de suie écarlate C'est l'équerre du touchant de soleil Vu de la gorge un univers fou Ces balcons qui n'arrivent qu'une fois C'est en tant que le silence du soleil Est fracassant ce sont Mes scènes de lie fangeuse et d'ouragan tiède

« en faisant bruire les soies » Tsvetaieva

Il aurait fallu à l'aube un nouveau

Jet de jour surtout lorsque
la steppe s'embrase tout cela
pour des nuits d'apprêt enlacées
de nœuds mous
imaginons un jour sans soir
imaginons une nuit sans aube
noués de leurs seules traces
exposons alors nos ombres
dans un œil fou et créer des poèmes
distant de la nuit peu enclins à
reproduire le carnage de la terre moussue de
l'horizon vert c'est comme si l'heure
des singes avait sonné





Diocèse de tes yeux

L'homme est acharné à se décharner vif
En explosions d'émeutes de soies
Empennées car le ciel était
en partance bleu giclant où
Il faudrait l'adhérence à soi sertie des rêves
Infructueux c'est ici que je me souviens
Non dans les palais fermentés du passé retenu
Mais dans les recoins interstitiels des pliures
De peau celle reconduite de l'enfance
En vue de s'étreindre dans l'insaisissable
Là où j'ai vécu froid on s'adonne à la mort
Ainsi par frise du silence par le sec des feuilles
Je viens de la voix celle de ma mère

Illustrations

Page: 121

André Marfaing, Août 71.50 - 97 x 130 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page: 122

Michèle Affergan, Sans titre (2006)

© Michèle Affergan

Page 125

André Marfaing, Janvier 83 - 73 x 60 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page 126

Etienne Viard, Six lames horizontales acier noir

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page 129

Jean Degottex, Hagakure EV (1957)

Peinture sur papier marouflé sur toile - 80 x 106 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page 130

Jean Degottex, Écriture ET (25.04.62)

Peinture sur papier marouflé sur toile - 105 x 75 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page 133

Michèle Affergan, Sans titre (2008)

© Michèle Affergan

Page 134

Michèle Affergan, Sans titre (2006)

© Michèle Affergan

Page 137

André Marfaing, Juillet 72.10 - 116 x 89 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès

Page 138

Jean Degottex, Le Bec (1954)

Bretagne - Aquarelle et encre de Chine sur papier

© Galerie Berthet-Aittouarès

4^e Partie / Poétiques





Nadège Mézié est post-doctorante PNPD à l'Université Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brésil) et membre du laboratoire CANTHEL. Elle travaille actuellement sur les questions de violence extrême.

Mots-clés: revue Traverses — Antilles françaises — altérité — exotisme — fugues anthropologiques

Une anthropologie par traverses et par bas-côtés

Nadège Mézié,

PPGAS-université Fédérale de Rio Grande do Sul (Porto Alegre)

Que reste-t-il à penser ?
Francis Affergan, « Atomes et microbes ».

On se prend à imaginer.
Francis Affergan, « Calendaire d'exote ».

Il est des chemins droits, des chemins tordus, des chemins qui mènent à ▲Rome et d'autres qui ne mènent nulle part, il est des chemins de contrebande, et des chemins de traverse, ceux qui nous conduisent dans des ailleurs, aussi lointains qu'ils peuvent être ici moites, sinistres, confus, déroutants, qui vont explorer ce qui était inexploré, imaginer ce qui était inimaginé et penser ce qui était impensé¹. Ces chemins-là, au milieu des années 70, une revue va les tracer, plutôt sans cordeau, et les arpenter; comme une évidence, elle prend pour nom Traverses. Entre 1975 et 1987, Francis Affergan y livre huit articles. Les premiers sont écrits alors qu'il n'a pas encore soutenu sa thèse de doctorat de troisième cycle d'ethnologie, le dernier est publié la même année que son ouvrage Exotisme et altérité (1987b). Ce sont ces huit articles que je voudrais examiner, parce qu'ils sont parmi les premiers textes publiés2 de celui à qui nous avons rendu hommage au cours de ce colloque et qu'ils n'ont pas ou peu fait l'objet de commentaires par la suite, et parce que c'est aussi l'occasion d'évoquer cette entreprise collective, par trop méconnue, qu'a été Traverses.

¹⁻ Je remercie vivement Erwan Dianteill d'avoir eu l'idée d'organiser ce colloque sur l'œuvre de Francis Affergan, celui que je considérerai à jamais comme mon professeur.

²⁻ Au cours de ces 12 ans, Francis Affergan publie, non seulement dans *Traverses*, mais aussi un article dans *L'Homme et la société* et un dans *Les Temps Modernes*. Sa thèse, sous forme d'ouvrage, *L'anthropologie à la Martinique*, est publiée en 1983.

Très peu, en effet, a été écrit sur la revue *Traverses*. Pour trouver des éléments sur les protagonistes, la politique éditoriale, les relations de plusieurs de ses contributeurs au Centre international de sémiotique et de linguistique d'Urbino et à l'Université de Californie de San Diego, on peut se reporter à la biographie de Michel de Certeau par François Dosse (2002) et à l'ouvrage collectif dirigé par Valérie Guillaume intitulé *Jean Baudrillard et le Centre Pompidou* (2013).

La revue Traverses naît en 1975 au sein du Centre de Création Industrielle (CCI) qui était devenu, en 1973, un département du Centre Georges Pompidou. Elle doit en être un instrument de recherche, d'investigation, d'analyse. Elle s'éteint en 1989 après 47 numéros. Au printemps 1992, elle réapparaît, sous une nouvelle formule, mais à peine un an et demi plus tard, elle disparaît définitivement. Plusieurs noms lui sont étroitement associés, en premier celui de Jean Baudrillard, qui est considéré comme sa figure de proue. Membre du comité éditorial de 1975 à 1988, il a marqué de son empreinte la politique éditoriale de la revue, les thématiques de plusieurs des numéros constituent des objets de recherche qui lui sont chers et sur lesquels il n'a cessé de réfléchir, à l'exemple du numéro sur le simulacre ou de celui sur la séduction. Paul Virilio, Gilbert Lascault, Michel de Certeau ont également été membres du comité éditorial de Traverses et des contributeurs réguliers. François Dosse rappelle que Michel de Certeau a été très impliqué dans l'aventure du Centre Beaubourg et qu'entre lui et Jean Baudrillard, les sujets de discorde étaient plus nombreux que les sujets de concorde. Pour l'un et l'autre, néanmoins, les articles publiés dans Traverses sont les lieux de formation et d'élaboration d'analyses qui sont reprises dans les livres qui les suivent. Les contributeurs à Traverses peuvent tout aussi bien être universitaires qu'artistes: Guy Hocquenghem, Mario Perniola Georges Vigarello, Georges Duby, Pierre Soulages, Sophie Calle, ou encore Michel Deguy sont de ceux qui ont figuré au sommaire. Chacun des numéros est abondamment illustré par des photographies³ ou des peintures. Plusieurs des numéros ont été l'objet de présentation publique au Centre Pompidou.

Dans le numéro consacré à l'Obscène, publié en 1983, on trouve le court texte de Michel de Certeau « L'extase blanche » qui a été repris, par la suite, dans La faiblesse de croire (1987), et qui a été qualifié par Guy Petitdemandge (2003) d'« extravagant », de « fusée » sans avant ni après. Le moine Syméon livre à son visiteur de Panoptie ses pensées fiévreuses, presque hallucinées, sur le « voir dévorant ». Autre texte de ce numéro, celui de Louis Marin, qui a également été membre du comité éditorial : c'est une prosopopée, un monologue intérieur démystificateur du roi de France qui dit son dégoût et son malaise, alors qu'il dépèce par le regard le corps d'un courtisan qui fait son éloge, alors qu'il voit, sous l'effet grossissant du regard qui décortique,

³⁻ Baudrillard avait un goût prononcé pour la photographie, il écrivait autant sur elle qu'il ne la pratiquait.



les humeurs (une goutte de sueur qui perle sur le front, la salive qui fait écume à la commissure des lèvres) de celui qui « en fai[t] trop », qui « en rajoute » (Marin, 1983 : 72). Le spectacle du pouvoir est réduit, par le regard scrutateur, à la mécanique d'un corps « canaux et tuyaux, liquides et sérosités, os et pustules » (ibià. : 76)

Voilà qui laisse entrevoir ce qui s'est frayé un chemin dans *Traverses*: des éclats syncopés d'écriture, des effractions aux conventions académiques, des fugues littéraires et des échappées méditatives, des pesées de l'événement présent, des incursions dans la matière métallique et cimentée, dans le virtuel machinique et des scrutations des surfaces étincelantes et des replis grimaçants ou abjects. Comme il était rappelé en exergue de tous les numéros, la *traverse* est une route particulière, plus courte que le grand chemin, ou menant à un lieu auquel le grand chemin ne mène pas.

Ces traverses, Francis Affergan les a empruntées à ses commencements et, loin de se résumer à du pur récréatif, ses contributions donnent de premières vues théoriques sur des objets d'étude qui vont s'imposer dans les écrits anthropologiques et épistémologiques, qu'ils soient contemporains ou plus tardifs. Mais c'est aussi un laboratoire propice à l'exploration de lieux et de lignes de fuites où se joue et se dé-joue le vécu martiniquais et où se déploie l'expérience de la rencontre entre un moi et l'Autre.

Les trois premiers articles, « Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles » (1975), « Mode et dépossession » (1976a) et « De la relégation à la réclusion : le bestiaire aux Antilles françaises » (1977), révèlent ce qui va prendre corps dans la thèse de doctorat. Ils témoignent du fait que, dès les premiers instants, Francis Affergan explore le réel martiniquais à partir de topiques qui ont, le plus souvent, été délaissées par l'anthropologie classique antillaniste, que ce soit par inadvertance, par occultation volontaire, ou encore par aveuglement théorique.

Le premier article rend compte de comment la mort investit les expériences et les pratiques quotidiennes aux Antilles, comment elle est vécue affectivement, corporellement, symboliquement dans l'amour, dans la conduite « à tombeau ouvert », dans le carnaval. Francis Affergan fait déjà montre d'un intérêt pour les pratiques langagières orales, il rapporte un conte et une chanson troublés par la mort et les morts.

L'écriture est travaillée (à moins qu'elle ne soit davantage instinctive), désarrimée des conventions académiques, libérée, elle se précipite dans et fait collision avec le réel, avec l'histoire. Je cite les premières lignes : « Éviter le maître, et non l'affronter ; le contourner et non l'aborder de front ; dissimuler, et non étaler ses sentiments ; occulter, et non ouvrir sa révolte : telles furent les pratiques courantes de la servitude dans sa survie face au maître. La dissimulation de soi revient aussi à dissimuler ses plans. Plans de Bataille. Plans de soulèvement. Plans de révolte. Dissimulation à double

face : pour se cacher et pour cacher un projet. Pour cacher sa propre misère et la négation de cette misère. » (Affergan, 1975 : 81)

Le second article pense ce qui s'opère sous les dehors de la mode. Pratiques vestimentaires et discours, pris dans les rets du processus de colonisation et d'assimilation, sont caractérisés par l'aliénation et la diglossie. Francis Affergan avance quelques-uns des éléments constitutifs de l'identité clivée du colonisé martiniquais (rapport déchiré au monde, fissure du moi, délire discursif, survalorisation de l'instant), lesquels éléments vont être considérés plus amplement dans son article publié la même année dans L'Homme et la société et intitulé « Études sur quelques rapports psychosociaux en Martinique » (1976b). Il propose, dans cet article, une symptomatologie qui dit comment certains signes en Martinique, parce qu'ils sont enfermés sur eux-mêmes en raison de l'impossibilité que l'homme a à se réaliser, ne font pas sens, ils ne sont rien d'autre que des signes, les symptômes de l'impossibilité à se réaliser. La mode est de ceux-là. Dans Anthropologie à la Martinique (1983), la catégorie de symptôme va être de nouveau convoquée, défaite, cette fois, de toute connotation pathologisante, pour dire le malaise de la Martinique et les écarts dans les comportements d'individus assimilés. Comme souvent chez Francis Affergan, le politique et l'histoire sont traversés, troués, perforés par des réactions et des investissements affectifs, désirants et pulsionnels. Les premières publications témoignent d'un certain attachement à la psychanalyse, et, en particulier, à celle qui donne la parole au corps désirant. La psychanalyse irrigue, de manière souterraine plus qu'elle ne constitue un socle épistémique, les réflexions sur la séduction, les relations amoureuses, la frime, les conduites dangereuses, la folie. Outre à Pierre Fedida, Pierre Kaufmann ou encore Pierre Legendre, c'est à Freud qu'il est fait le plus souvent référence. Freud donne à Francis Affergan de quoi penser les corps désirants, de quoi conjuguer, et inscrire dans l'analyse du vécu martiniquais, érotisme et principe destructeur. De la théorie freudienne, c'est sans doute le principe de la sublimation qui a pu le plus impressionner, dans le sens de marquer un esprit en formation, Francis Affergan. Plusieurs indices le laissent à penser, comme son article dans L'Homme et la société, qui se conclut sur un « projet de géographie des institutions » qui prendrait en considération les projections et les fantasmes dont seraient l'objet la fête, la femme, le corps, la famille, la folie. De sublimation, appréhendée depuis Platon et Freud, il est aussi également question abondamment, dans le livre d'Alphonso Lingis, L'ivresse des profondeurs et autres excès (1997), auquel Francis Affergan a consacré un compte-rendu élogieux (1998), un livre d'ailleurs publié originellement en 1983 tout comme Anthropologie à la Martinique, mais qui n'a été traduit en Français qu'en 1997. Alphonso Lingis est un philosophe américain qui consacre une partie de son temps à de longs voyages dans des terres lointaines (Inde, Java, Nouvelle-Guinée, etc.). Son



livre L'ivresse des profondeurs exalte le travail des pulsions et de l'érotisme dans les cultures et dans la rencontre de l'altérité dans un ailleurs.

Avec la sublimation, Freud pense l'émergence de la culture depuis la libido et s'interroge sur le procès de symbolisation qui est intrinsèquement lié au faire culture. Les produits de la culture seraient le résultat de tours, de détours, de déviations, de dissimulations, de déguisements d'une libido d'autant plus frustrée qu'elle serait inventive. Ce qui fait symbole, ce qui se fait symbolique, ce qui se joue dans la symbolique, dans le jeu des transformations et des créations humaines qui départent la nature de sa nature pour la rendre culture, nous avons là des interrogations, aujourd'hui délestées de la psychanalyse, auxquelles Francis Affergan accorde une place essentielle dans sa réflexion.

Mais je me demande si une autre des sources de ce qu'il nomme, dans Anthropologie à la Martinique, les analyseurs situés dans la mouvance psychoaffective ne pourrait pas être trouvée chez Mauss, je pense évidemment à ses considérations sur la triade physiologique-sociologique-psychologique qui compose le phénomène social total et, plus encore, aux considérations, du Mauss de la dernière manière, sur « l'homme total ». Il est assez surprenant de constater dans les premiers écrits de Francis Affergan une absence presque totale de références à l'œuvre de Mauss, quand dans les derniers écrits, il devient incontournable, et ce à mesure que, chez Francis Affergan, le symbolique s'impose comme objet d'étude anthropologique fondamental à repenser⁴.

Le troisième article publié dans *Traverses* et consacré aux Antilles explore, en recourant entre autres une nouvelle fois à des contes et des histoires de rue, ce qui fait signe chez les animaux qui sont enserrés dans et symbolisés par la culture antillaise. Le chien, le lapin et le coq tracent, pour Francis Affergan, les significations du comportement humain, mais ils permettent aussi d'appréhender la relation complexe et d'engendrement réciproque entre la nature et la culture. L'analyse sur le coq comme animal de combat va être développée neuf ans plus tard dans un article pour la revue *Cahiers internationaux de sociologie* (1986b). Les deux articles, celui de *Traverses* et des *Cahiers*, vont être repris et remaniés dans son dernier ouvrage sur la Martinique (2006). À la fin de l'article de *Traverses*, l'analyse se fait critique sociale. Par un déplacement du regard, elle trouve la bête dans l'homme, non que l'homme soit une bête mais le procès de l'esclavage a ravalé à ce rang l'Autre asservi quand la colonisation poursuit, par les discours et l'exotisation fantasmée, la bestialisation de l'Autre colonisé.

Il y a donc, dès les premiers moments de l'œuvre de Francis Affergan, un pas de côté, une sortie de route, une déviation sur des tracés à l'écart des

⁴⁻ Voir le chapitre « Pour une anthropologie [du] post-symbolique » dans Le moment critique de l'anthropologie (2012) et son texte « Le symbole et son commentaire. Marcel Mauss et la théorie des états mentaux » dans l'ouvrage collectif Marcel Mauss, en théorie et en pratique, dirigé par Erwan Dianteill (2014).

autostrades. Mais on aurait tort d'y voir de l'excentricité ou encore une certaine affectation à faire original; ce dont il est question, c'est trouver une prise sur ce qui se refuse, se dérobe, se dissimule et ce qui se refuse, se dérobe, se dissimule, c'est le réel martiniquais. Francis Affergan entame son article de 1976, publié dans la revue L'Homme et la société, que j'ai cité plus haut, en appliquant, comme il était consacré de le faire à l'époque, la théorie marxiste aux rapports sociaux et au procès économique qui s'opère à la Martinique. Que constate-t-il? Que nombre d'éléments contreviennent et manquent (le terme de « manque » est employé à plusieurs reprises dans l'article) pour définir sous le vocable de capitaliste le mode de production à la Martinique. Mais, plus radicalement, c'est tout l'édifice marxiste qui s'écroule faute de correspondances empiriques, c'est une place vide qui attend chaque catégorie marxiste : « où sont l'industrie, le prolétariat, le capital stable, le procès de travail matériel? »; « qui exploite? Quel est le visage du capitalisme martiniquais? Et où se trouve-t-il? » et un peu plus loin, on lit: « L'exploitation elle-même se dissimule à ce point derrière une idéologie autoritaire mais populiste et chrétienne, que personne ne sait plus où se situer » (Affergan, 1976b : 217-218). Il ne peut donc que conclure qu'il est « difficile, pour ne pas dire impossible, d'enfermer la réalité martiniquaise dans une analyse de classe » (ibid. : 223). Plutôt que de distordre le réel pour le conformer à la théorie marxiste, il va accepter le « caractère aberrant de la réalité martiniquaise » (ibid.: 223) et s'enquérir d'une autre approche, d'une autre modalité d'appréhension de ce réel déconcertant : il se propose « d'interroger le réel martiniquais à travers ses expériences multiples » (ibid. : 221). C'est donc le réel même qui produit les catégories qui vont servir à l'analyser, à l'interpréter. L'article se détourne alors de la théorie marxiste et fait surgir le vécu martiniquais à travers la description d'une « scène », c'est le terme employé par Francis Affergan, une scène de querelle marquée par l'emphase, la parole délirante, la gestuelle débridée, les insultes et les moqueries où il est question de sexe (*ibid.* : 224-225).

Cet intérêt pour le vécu incarné, la parole corporelle, charnelle (ce n'est jamais sur du matériau mort, décharné, désincarné que travaille Francis Affergan) et cette catégorie de scène qui vient organiser le réel et, aussi, dire que ce réel se structure fondamentalement autour du regard, de la théâtralisation, des jeux de dissimulation laissent penser à une affinité, dès les commencements, avec la phénoménologie. La phénoménologie est embrassée avec conviction par la suite comme en témoignent le titre de la thèse de doctorat [é]léments pour une théorie de l'altérité et de la différence. Essais d'anthropologie phénoménologique à la Martinique mais aussi son incorporation, à travers des références à Husserl et à Merleau-Ponty en particulier, dans les écrits qui vont suivre, qu'ils soient anthropologiques ou épistémologiques.



Dans Anthropologie à la Martinique, c'est aux « bas-côtés » que Francis Affergan en appelle. Dans le prologue, il y a cette citation de Jacques Berque placée en exergue : « Ces bas-côtés où peut-être se blottit l'essentiel » (Affergan, 1983 : 4). Ces « bas-côtés » doivent permettre de rendre compte du réel martiniquais dans sa singularité. Anthropologie à la Martinique est le livre de l'expérience d'une pensée anthropologique à l'épreuve de chausse-trapes, de subterfuges et d'esquives. Il y a, nous dit Francis Affergan, du rétif, du réfractaire, de la dérobade dans le terrain martiniquais, la dissimulation et les jeux de masque s'opèrent à tous les niveaux de la vie sociale. Il eût pu, dès lors, acter de la faillite du raisonnement anthropologique et en appeler à la défaillance du discours et de la raison. Mais, fidèle à une anthropologie solidement ancrée dans la raison sans, pour autant, qu'elle se berce d'illusions positivistes, Francis Affergan va faire en sorte que son discours soit travaillé au corps par le réel martiniquais, il s'agit de plier au réel l'anthropologie et non que le réel se plie à elle. Incontestablement, chez Francis Affergan, la production du savoir anthropologique est inséparable de son expérience de terrain, l'anthropologie se doit d'imaginer de nouvelles catégories, de nouveaux concepts à l'épreuve du terrain. Le titre de l'ouvrage en est l'expression. Ce « à » d'Anthropologie à la Martinique n'est pas une afféterie. Comme le dit Georges Balandier dans sa préface à l'ouvrage, «le titre donne la clef». L'élection de la préposition « à », au détriment du « de », ou plutôt contre le « de », signale une position épistémologique et théorique. Les grammairiens nous rappellent que les prépositions rendent possible une relation, elles mettent en rapport deux éléments, le support d'avant et le support d'après et leur incidence est bilatérale. En l'occurrence, la préposition «à » met l'accent sur ce que la Martinique fait à l'anthropologie, sur ce qu'il arrive à l'anthropologie quand elle fait de la Martinique son terrain d'étude. Du terrain d'enquête, l'anthropologie autant que l'anthropologue ne sort pas indemne, ils sont tous deux affectés, transformés et le discours anthropologique est le produit de cette affection, de cette transformation.

Dans les articles publiés dans *Traverses*, il n'est pas seulement question de la Martinique. « Passages du ciel. Pour une anthropologie atmosphérique », publié en 1985, illustre les explorations, selon une logique de l'écart si caractéristique d'un Michel de Certeau, auxquelles se prêtaient ceux qui gravitaient autour de la revue. Le champ d'investigation s'élargit à la faveur de sciences sociales et humaines turbulentes et buissonnières, indépendantes du paradigme structuraliste. Vécu quotidien, expériences existentielles, affects catalyseurs constituent de nouvelles terres à défricher. Francis Affergan y esquisse, se référant aussi bien au peintre Bonnard, à Alfred Métraux, à Nietzsche ou encore à la Bible, les grandes lignes de ce que pourrait être une anthropologie des sensibilités, des humeurs et des comportements liés au temps, au climat, au ciel gris ou bleu, au ciel annonciateur des pires menaces ou porteur d'espoir.

Deux textes vont aborder la thématique du numéro à travers une œuvre littéraire. Pour le numéro sur le secret publié en 1984, Francis Affergan écrit « Critique de la transparence ou l'éloge du secret ». Il réfléchit, à partir de 1984 de George Orwell, à la nature du pouvoir et à sa relation au langage, au dit et au tu et défend le secret contre l'obscénité du « dire tout ». Le secret est principe d'irréductibilité et condition de l'autonomie de la pensée.

Pour considérer la notion de dégoût qui fait l'objet d'un numéro en 1986, Francis Affergan examine dans son texte « Atomes et microbes », à l'aune de la tradition matérialiste occidentale, et d'Épicure en particulier, la langue clinicienne du Céline pamphlétaire et épistolaire. Cette langue est une langue-corps, une langue-matière, sonore, physique qui annule le sens et la pensée. C'est la matière indépassée, la matière réduite à elle-même, sans autre perspective qu'elle-même qui débouche sur le dégoût. L'écriture chez Céline s'exerce comme une médecine chirurgicale, elle fouille et triture le vivant organique, le corps-viande, elle scrute la décomposition. Le corps-matière, purulent et microbien, c'est l'Autre dégoûtant, le Juif haï.

Deux textes publiés dans *Traverses* n'ont pas encore été abordés, quoique publiés à neuf ans d'intervalle, je les rapprocherai néanmoins. « Loin de l'histoire », publié en 1978, amorce une réflexion, qui est tout à la fois épistémologie et histoire de l'anthropologie, sur l'altérité et l'identité dont Francis Affergan fait du voir le pivot. Cette réflexion se continue au cours des années 1980 et 1990 et les livres *Exotisme et altérité* et *Critiques anthropologiques*, qui date de 1991 et dans lequel apparaissent déjà de nouvelles orientations, on peut observer un effacement progressif de la question de l'altérité au profit de considérations sur l'universel, l'universalisme et les cultures au pluriel.

Dans le texte « Loin de l'histoire », l'analyse porte sur les discours sur et les représentations de l'Autre par l'Occident colonisateur. Francis Affergan appréhende l'histoire occidentale conquérante sous l'angle de la dévoration. L'Occident phagocyteur en incorporant l'Autre le rend semblable et lui refuse une existence alter, une existence qui ne se rapporte pas à lui, à son système de pensée, à ses valeurs, à ses croyances. La logique de totalisation qui prédomine dans l'action différenciatrice et assimilationniste bute sur ce qu'elle se refuse à voir et à penser. Il y a toujours du quelque chose qui se fait la malle, qui ne se réduit pas, qui déborde, dans l'en-deçà ou dans l'audelà, c'est ce que Francis Affergan qualifie de reste, de reste sauvage qui a échappé à la mort symbolique. C'est par le reste, l'inassimilable, l'irréductible, depuis le reste que l'Autre perce, se disperse et, par ruses et détours, exerce sa souveraineté. Ce reste, c'est la parole, la chair, les rituels, les gestes, les regards, les insultes, injures et onomatopées, le délire. Cette grammaire du reste, c'est celle qui a toujours occupé Francis Affergan en



vue de constituer l'Autre, ce « non-moi » et ce « oui-autre », ce « lui-autre », comme ce qui devrait être la préoccupation principale de l'anthropologie. Au cours des années 1980, Affergan réaffirme à plusieurs reprises que l'anthropologie n'a pas fait grand cas du problème de l'altérité, au même moment, en 1983 plus précisément, Johannes Fabian dans Le temps et les autres (2005) dresse le même constat à partir de l'examen de la temporalité dans le discours anthropologique. Dans la mesure où l'anthropologie a été productrice d'un discours allochronique, l'Autre en a été évacué. Dans Exotisme et altérité Francis Affergan déclare amèrement : « L'anthropologie culturelle [...] a pris son essor, s'est construite théoriquement et a empiriquement évolué sur une étrange tache aveugle : le problème de l'altérité » (1987b : 7). Déjà dans Anthropologie à la Martinique, il affirmait que l'anthropologie avait trop longtemps pensé l'Autre sous les termes de la différence aboutissant, de ce fait, à faire de l'autre un autre-moi et que c'est, je le cite, « l'altérité qu'il s'agit désormais d'examiner ». C'est pourquoi la préposition «à » du titre doit être aussi entendue comme un opérateur grammatical qui réalise une incise dans l'anthropologie permettant à l'Autre de surgir dans son autonomie. Cette préposition que nous avons dit être l'expression d'une position théorique et épistémologique apparaît maintenant également comme une affirmation éthique, quoiqu'implicite, on ne rencontre, en effet, chez Francis Affergan aucun développement qui concerne spécifiquement l'éthique. Cependant, on trouve à plusieurs reprises des références à Emmanuel Levinas; ainsi dans Exotisme et altérité, Levinas est cité par trois fois et l'anthropologie dialogique promue par Francis Affergan témoigne d'un « souci de l'autre » qui a peu à voir avec des règles déontologiques et un code éthique. Il ne s'agit pas de dresser des barrières pour protéger ceux que l'anthropologie considérerait comme ses objets d'étude mais de considérer le terrain comme le lieu et le moment où se configure un monde commun entre l'anthropologue et ses interlocuteurs.

En 1987, « Calendaire d'exote » paraît dans *Traverses*, c'est le dernier texte de Francis Affergan publié dans la revue. C'est un court texte et, par sa forme, le plus littéraire. C'est le journal d'un voyage et d'un retour sans date autre que « première journée », « deuxième journée », « troisième journée » « et toutes les autres journées ». Un homme prend l'avion quitte un lieu pour un autre lieu, pour un ailleurs et, dans ce mouvement, se quitte et devient autre, il devient exote, celui qui est hors de soi; dans un ailleurs, il voit, mais voit-il ce qui est hors de lui ou ce qui lui est intérieur? À son retour, nostalgique, il pense. « Penser est exotique », Francis Affergan cite Heidegger. Et, pensant, cet homme convoque ce qu'il a vu et se demande ce qu'il a vu.

Dans ses textes pour la revue *Traverses*, la pensée de Francis Affergan n'est ni balbutiante, ni à tâtonnements. Il est remarquable, au contraire, d'y voir s'accomplir un geste sûr. Ces textes sont le fruit de l'accouplement d'une pensée déjà ferme, et néanmoins en mouvement, avec une écriture libre des contraintes académiques. Des objets de pensée, théoriques, empiriques, à l'essai, viennent peupler l'œuvre des débuts et n'auront de cesse, par la suite, d'être repris et retravaillés, déployés dans de nouvelles directions, toujours, selon des chemins de traverses.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1975, « Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles », Traverses, 1 : 80-88.

1976a, « Mode et dépossession », Traverses, 3: 140-150.

1976b, « Études sur quelques rapports psycho-sociaux en Martinique », L'Homme et la société, 39-40 : 217-243.

1977, « De la relégation à la réclusion : le bestiaire aux Antilles françaises », Traverses, 8 : 53-59.

1978, « Loin de l'Histoire », Traverses, 12: 117-129.

1983, Anthropologie à la Martinique, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.

1984, « Critique de la transparence ou l'éloge du secret », Traverses, 30-31 : 30-39.

1985, « Passages du ciel. Pour une anthropologie atmosphérique », Traverses, 35: 118-126.

1986a, «Atomes et microbes », Traverses, 37:50-56.

1986b, « Zooanthropologie du combat de coqs à la Martinique », *Cahiero Internationaux* de Sociologie, LXXX : 109-126.

1987a, «Calendaire d'Exote », *Traverses*, 41-42 : 125-128.

1987b, Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF.

1998, « Compte rendu de Alphonso Lingis, L'ivresse des profondeurs et autres excès, Paris, Belin,

1997 », Esprit, Juin: 208-209.

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

2012, Le moment critique de l'anthropologie, Paris, Hermann.

2014, « Le symbole et son commentaire. Marcel Mauss et la théorie des états mentaux » in Dianteill E. (dir.), *Marcel Mauss, en théorie et en pratique, Anthropologie, sociologie, philosophie,* Paris, Archives Karéline : 59-74.

Certeau M. de.

1987, « L'extase blanche » in *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil : 315-318.



Dosse F.,

2002, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris, La Découverte.

Fabian J.,

2005, Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet, Toulouse, Anacharsis.

Guillaume V. (dir.),

2013, Jean Baudrillard et le Centre Pompidou. Une biographie intellectuelle, Paris, Éditions Le bord de l'eau, INA, Centre Pompidou.

Lingis A.,

1997, L'ivresse des profondeurs et autres excès, Paris, Belin.

Marin L.,

1983, « Du sublime de l'obscène : pensées royales », Traverses, 29 : 69-77.

Petitdemandge G.,

2003, « "Extase blanche". Un texte de Michel de Certeau », Études, 398/3 : 292-296.

Illustration

Page: 142

Jean Degottex, Le Bec (1954)

Bretagne - Encre de Chine sur papier - 49x32,5 cm © Galerie Berthet-Aittouarès





Erwan Dianteill est un anthropologue et sociologue français, professeur d'anthropologie culturelle à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales-Sorbonne (université Paris Descartes). Ses recherches portent sur les théories anthropologiques et sociologiques de la religion, sur les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux, sur les ressorts symboliques de la domination et de la résistance. En 2015, il a coordonné avec Francis Affergan le dossier « Les symboles et les choses » de la Revue Européenne de Sciences Sociales et publié en 2014 Marcel Mauss, en théorie et en pratique. Anthropologie, sociologie, philosophie (Archives Kareline).

Mots-clés: anthropologie — phénoménologie — philosophie — poésie — Affergan

« Nous voici enfermés les uns dans les autres ». Position de la poésie dans l'œuvre anthropologique de Francis Affergan

Erwan Dianteill, université Paris Descartes/CANTHEL

« Dans la problématique de l'identité, je peux être à moi-même mon propre proche sans pour autant me connaître. De même que je peux être à moi-même mon propre lointain, et dans une fulguration inédite, m'accoster et me conquérir. » Affergan (1987 : 281).

epuis son premier article, « Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles » (1975), l'œuvre de Francis Affergan s'est développée dans deux directions, parfois parallèles, parfois en croisement. Deux ouvrages et de nombreux articles ont fait de notre ami un spécialiste très reconnu de la Martinique, interprète d'une culture insulaire très particulière, pointant ses ambivalences et ses contradictions, et ethnographe de faits culturels importants et pourtant négligés par les antillanistes, comme le combat de coqs ou le magico-religieux. D'un autre côté, on peut aussi lire dans certains de ses textes une interrogation sur les conditions de possibilité de l'anthropologie culturelle. La question fondamentale posée par Francis Affergan dans ses quatre ouvrages épistémologiques est simple, même si la réponse est complexe : comment comprendre l'Autre ? Être « Autre », dans le vocabulaire afferganien, c'est être une personne dans une autre culture. Or, aussi étonnant que cela puisse paraître aujourd'hui, l'anthropologie classique, qu'elle soit d'inspiration évolutionniste, fonctionnaliste, structuraliste ou marxiste, a évité cette question ou, plutôt, s'est trouvée dans l'impossibilité épistémique de la poser clairement. Certes, il existe dans l'histoire de la discipline de brillantes exceptions : Mauss, Leenhardt, Leiris ou Bastide se sont penchés sur la question de la personne exotique, mais Francis Affergan montre que ce sont les présupposés positivistes et scientistes — et spécifiquement la notion de différence, gouvernant la comparaison, et conduisant à la *hiérarchisation* des cultures — qui sont à l'origine de cet angle mort. Pour l'anthropologie culturelle et sociale, «autrui», au sens de la phénoménologie de Merleau-Ponty, est inexistant : seules les « civilisations », les « fonctions sociales », les « structures » ou les « infrastructures » ont un statut ontologique dans l'histoire de l'anthropologie. Le sujet, son rapport à son propre corps, aux autres, à ses proches et aux étrangers, son intentionnalité, ses visées et son monde vécu n'ont pas fait l'objet d'une saisie effective par les anthropologues.

Les deux questionnements — l'un particulier, l'autre universel — ne sont pas restés séparés l'un de l'autre. En effet, la culture martiniquaise pose des problèmes tout à fait originaux en ce qui concerne le rapport à soi et à l'autre culturel. Les Martiniquais ont cet « autre » culturel en eux-mêmes puisqu'ils sont francophones, citoyens français, bénéficiant des mêmes droits et soumis aux mêmes devoirs que les métropolitains, tout en ayant des ancêtres africains qui leur ont donné des traits phénotypiques distincts de la plupart des métropolitains, tout en ayant des ancêtres esclaves, tout en vivant à six mille kilomètres des côtes hexagonales et tout en parlant le créole. La relation à l'altérité en Martinique constitue donc pour Francis Affergan un laboratoire paradoxal de ses réflexions sur l'exotisme et la différence. Les Martiniquais sont des Français « comme les autres », tout en étant différents des métropolitains par leur langue, leur histoire, leur culture. Cette dialectique de l'identité et de l'altérité est très originale, et elle permet à Francis Affergan de penser des situations beaucoup plus simples, d'une certaine façon, comme celle de la rencontre de deux cultures complètement séparées, comme ce fut le cas lors de la conquête des Amériques au XVIe siècle. L'anthropologie de la Martinique, qui prend pour objet une forme d'imbrication identitaire, l'intériorisation de l'autre culturel en soi, dans un rapport d'amour et de haine pour la France, facilite ainsi la constitution d'une anthropologie générale de l'altérité : qui peut penser le plus difficile à penser, peut concevoir le moins difficile à concevoir !

La formation théorique de Francis Affergan l'a aussi bien sûr aidé dans son travail sur l'identité martiniquaise. La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave se lit par exemple en filigrane de certains passages de son Anthropologie à la Martinique. La dialectique hégélienne de la lutte à mort pour la reconnaissance fournit des outils théoriques pour comprendre la domination coloniale associée à la traite des Noirs et la réduction en esclavage. L'esclave noir qui se soumet en préférant la sujétion à la mort tout comme le maître blanc qui domine, mais dont l'existence dépend entièrement de la relation servile, enclenchent un processus d'aliénation réciproque : l'esclave incorpore la langue et la culture du maître, le maître est conduit à une altération de sa culture et de sa langue au contact de l'esclave. Ceci dit, Francis Affergan ne voit pas de fin heureuse à cette dialectique. Les Martiniquais conservent un clivage subjectif entre leur identité française et leur monde créole : lutter contre la domination culturelle, c'est lutter contre soimême. Francis Affergan adopte ainsi une dialectique très éloignée du Marx de la maturité : c'est en termes de désir de reconnaissance, de dépendance et d'indépendance de la conscience de soi, d'être pour un autre, de domination et de servitude qu'il faut comprendre la société et la culture martiniquaises, non en termes de mode de production esclavagiste ou de capitalisme périphérique. Il y a ainsi dans l'œuvre « martiniquaise » de Francis Affergan une sorte d'hégélianisme pessimiste, ou, dit autrement, une dialectique négative du maître et de l'esclave, dont personne ne parvient jamais à s'extraire victorieux, car le Martiniquais est à



la fois l'un et l'autre. Pour notre anthropologue, il n'y a pas d'*Aufhebung* antillais... comme si la créolité avait conduit non à un dépassement, mais au cercle infernal de l'autodomination : le Martiniquais est « à la fois la plaie et le couteau¹ ».

Mais comme chacun le sait maintenant, Francis Affergan a aussi publié depuis 2009 trois livraisons de poèmes : «Sinon des forçats d'eau » (2009), «Souffle accouru » (2012a) et «Vingt poèmes » (2015). Ces livraisons décalent et renouvellent le regard que l'on pouvait avoir sur l'œuvre, tant ces textes sont distincts de ce qui les a précédés. La question à poser est donc la suivante : comment comprendre la poésie dans l'économie générale de cette œuvre ? Est-elle sans rapport avec l'anthropologie, qu'il s'agisse de l'interprétation de la culture martiniquaise ou de la critique épistémologique de la discipline ? C'est envisageable. Mais mon hypothèse est plutôt que la poésie occupe la place d'une anthropologie fondamentale, ou radicale — au sens premier du terme —, restituant un socle ontologique humain antérieur à la vie culturelle et sociale. Cette anthropologie des « racines » de l'être humain est annoncée à plusieurs reprises dans certains ouvrages.

La poésie comme émergence subjective

Peut-on se contenter de l'ethnologie pour comprendre l'être humain? Dit autrement, l'interprétation d'une culture épuise-t-elle tout le sens de l'existence humaine? La réponse est négative. Les règles, les codes, les normes, les grammaires doivent être enregistrés et décrits, mais cela ne brosse qu'une partie de la réalité humaine. En marge de l'« homme » tel que le décrit l'ethnologie, Francis Affergan énonce qu'il en existe un autre, qui ne respecte pas les codes, un être qui « tisse la toile muette de sa propre individuation ». Reprenons la citation :

« L'anthropologie n'a pas toujours remarqué qu'autrui est celui-là même qui excède les signes et les symboles utilisés pour le circonscrire, et qu'il se situe à côté, avant ou après, celui dont elle parle. Deux autres finissent par coexister : celui identifiable des textes ethnologiques et celui, elliptique et transgressif, qui tisse la toile muette de sa propre individuation. » (1991 : 155)

N'est-ce pas justement ce que l'on perçoit dans la poésie de Francis Affergan? En dehors de la contrainte culturelle et sociale, le lecteur perçoit un sens *en constitution*, dans un tumulte de mots et de sons. Il n'y a aucune notion abstraite dans ces poèmes, ils sont faits de mots se rapportant à des sensations et des perceptions (voir, toucher, entendre) qui semblent *originaires*. Ces poèmes tissent la trame d'un sujet en émergence, dans une concaténation d'*impressions* qu'expriment les mots et les phrases.

Si l'on estime que l'affirmation du sujet passe par la position d'un pronom personnel, alors la poésie de Francis Affergan est presque a-subjective, ou mieux, prosubjective en ce que ce langage est celui du sujet en création. C'est pourquoi les pronoms personnels sont assez rares dans le corpus publié. Pour cinquante-cinq

¹⁻ Extrait de « L'Héautontimorouménos », cette formule aurait-elle été inspirée à Baudelaire (1999) par sa maitresse Jeanne Duval, belle mulâtresse des Antilles ? Rien n'empêche de penser que c'est elle qui parle à la première personne dans ce poème, d'autant plus que l'on y lit : « C'est tout mon sang, ce poison noir ! / Je suis le sinistre regard / Où la mégère se regarde ». Ajoutons que Térence, auteur de la pièce de théâtre dont le titre est repris par Baudelaire, était un esclave africain affranchi... Au-delà de la Martinique, la condition de l'esclave affranchi, de la mulâtresse et de ses descendants est peut-être toujours celle du « bourreau de soi-même ».

poèmes publiés, combien d'occurrences des pronoms personnels? Un décompte rapide donne les résultats suivants :

```
« Je » : onze fois;
« Tu » : trois fois;
« Il » (hors tournure impersonnelle et pronom mis pour une chose) : sept fois;
« Elle » : deux fois;
« Nous » : douze fois;
« Vous » : quatre fois;
« Ils » : une fois;
« Elles » : aucune occurrence;
« On » : seize (dont certains mis pour « nous »).
```

La position d'un sujet parlant dans ces poèmes (la première personne du singulier) est donc explicite dans moins d'un poème sur cinq. Ce « je » est donc rare, il faut être attentif à ses brèves manifestations poétiques. « I celebrate myself », écrivait Withman, « Je chante ma naissance », pourrait proclamer Francis Affergan. Car le sujet n'est pas absent, mais il semble apparaître dans cette poésie pour la première fois. Il se profile plus qu'il ne s'affirme. Ainsi, dans la sélection de poèmes faite par Clémence Boué², les verbes sont tous conjugués au conditionnel ou au futur; le seul verbe conjugué au présent exprime un souhait:

```
Procurez-moi quelque chose
À quoi je serais inhérent
Comme une descente de nuit
(2015 : 94);
Je voudrais créer une chose qui existe comme
Déjà des cubes blancs d'été c'est juin
(2015 : 96);
... je veux prendre un bain
De ciel je vais te mourir
Je te mourrai en feu à chaque
Effleurement de flammes
Tombant comme une entaille
(2015 : 95).
```

L'effectivité du sujet parlant est donc en constitution, son action dans le monde est annoncée, mais elle n'est pas réelle. Dans le reste du corpus, on remarque que les verbes conjugués à la première personne du présent de l'indicatif présentent des caractéristiques spécifiques :

```
Car j'entends bien le château ailé
Du dédit
Ne rien dire du tout
(2009 : 49).
```

« Entendre » est un verbe de perception passive et, en outre, il est complété par le dédit et l'absence de parole.

²⁻ Sélection de poèmes réalisée pour lecture dans le cadre du colloque.



...j'ignore à quoi rêve La caverne en amont de toutes Les ruines réunies (2015 : 94).

Le sujet avoue aussi son impuissance à connaître le « rêve » de la « caverne », dans laquelle ondoient certainement les ombres platoniciennes. Il n'y a pas ici d'affirmation de savoir, tout est évanescent (« le rêve ») ou détruit (« les ruines »).

Le passé est un autre pays Muselé j'en ai suivi l'étouffement (2015 : 97).

Ici, le verbe prend bien une forme active, mais le sujet est *muselé* et son passé est *étouffé*. Dans les vers précédents, il est bien difficile de concevoir ce sujet comme un individu plein, sûr de lui, s'affirmant dans le monde. Le « je » afferganien n'est pas l'ego cartésien, héroïque et conquérant. La seule fois, sauf erreur de ma part, où ce « je » est vraiment actif est la suivante :

Poutres puis je passe à l'autre rive d' Embruns un fragment d'acier (2009 : 47).

Voilà donc le « je » afferganien passer effectivement d'un rivage à l'autre : c'est le sujet d'une anthropologie des traverses. Seule apparition d'un sujet réellement agissant, c'est précisément dans le passage entre deux espaces séparés par l'eau que ce sujet s'affirme au présent de l'indicatif. Sans aller trop loin dans le sens d'une psychanalyse poétique, il faut remarquer que Francis Affergan a vécu deux déplacements décisifs dans son existence : d'Algérie vers la métropole, puis de la métropole vers la Martinique. Ces deux passages sont néanmoins asymétriques, car il n'y a pas eu de retour à Oran, alors que notre ami est rentré à Paris après son long séjour à Fort-de-France. Est-ce une clef d'interprétation de cette poésie? Je ne peux l'affirmer, mais il reste que le « je » poétique est ici seulement effectif par le transfert maritime, comme si le sujet était né dans ce passage.

Le corps, la sensation

Le sujet naissant n'est pas une simple position grammaticale, apparaissant sous la forme d'un pronom personnel. On l'a vu plus haut, « je » est fort peu présent dans la poésie de Francis Affergan. Ce n'est pas une poésie lyrique, où s'épancherait une subjectivité sentimentale. C'est en revanche une poésie du corps perceptif plus qu'actif — même si la phénoménologie nous apprend que toute perception est active, toute perception n'a pas nécessairement d'emprise sur le monde. On peut percevoir activement sans changer en rien ce qui nous entoure.

Le premier vers publié par Francis Affergan débute par le mot « corps » :

Le corps qu'il manque Des voix depuis des millénaires Est vers ce qu'il croit être Ses propres terres... (2009 : 42). Et dans cette même livraison, le deuxième poème reprend le même mot, cette fois au pluriel, comme si les corps faisaient obstacle à l'action :

Être âgé s'intitule à la vue de sa peau Unique acharnement à dissiper l'histoire Qui naît des corps ils font embûche (2009 : 43).

Et le troisième poème est celui du corps brisé par des caresses douloureuses, qui marquent et entaillent la peau :

Une longue pratique du corps demeure Mis en morceau par des caresses Pleuvant en vrille et procuraient de la douleur Il reste sur la peau des marques de carreaux Toujours ébréchée la caresse là-bas d'amour Où une entaille faite (2009 : 43).

Le corps souffrant ou jouissant et la peau caressée ou marquée sont en fait la bordure, la membrane liminaire, à la fois la porte et la limite entre le monde extérieur — composé de choses, de végétaux, d'animaux et d'humains — et le milieu intérieur du sujet. Toucher les choses, respirer les odeurs, entendre les sons, les voix, « les remous de la musique », voir « une région claire », la perception passe bien sûr par les sens. On peut noter l'absence du goût, mais non du dégoût :

... tel ce dégoût Des os attenant à toute bouche (2012a : 23).

La sensation, c'est aussi la sensation du corps par lui-même; ainsi le sang qui circule dans les veines :

Le sang mêlé à lui-même
Bat l'oreille par
Giclées d'à-coups
Petits peuple des soutes
Il participe de l'eau
Et de l'air et demeure
Debout sur les flots
D'une mer qui dispose
Dans ses coursives de
L'antidote à la survie
Des hauts-fonds
(2012a: 25).

Ce monde vécu est donc d'abord un espace de sensations, de perceptions du monde dont le corps fait partie; pourtant, l'anthropologie radicale de Francis Affergan n'est pas solipsiste. L'« être ensemble » y a sa place.



Tu, vous

Autrui, ou plutôt son «monde», dans l'anthropologie théorique de Francis Affergan, est à la jonction entre la culture qui lui permet de faire sens, et le projet qui le porte vers l'avenir. Entre cet héritage et cette intention, le monde de l'autre est *une limite*. Le monde de l'autre, « avant de se composer en système fermé, écrit-il (1991 : 217), se comporte de telle sorte qu'il fuit en amont vers la constitution de son sens, et en aval vers l'intention de son geste ».

Qu'en est-il de la figure d'autrui dans la poésie? Il y a plusieurs figures de l'altérité dans la poésie de Francis Affergan, que l'on peut repérer aussi — comme la position subjective — par l'occurrence des pronoms personnels. Distinguons classiquement avec Benveniste³ — «je » et «tu » (et leurs pluriels) de «il(s) » et « elle(s) ». La première et la deuxième sont à proprement parler des « personnes », alors que, selon Benveniste, la troisième personne est une « non-personne », car elle sert quand la personne n'est pas désignée, notamment dans les formes dites impersonnelles («il pleut ») et échappe à la relation d'homme à homme impliquée nécessairement dans le couple je/tu.

Comment apparaissent donc le « tu » et le « vous » (ce dernier pronom étant selon Benveniste une amplification et non un *pluriel* de « tu »)? Le poème qui me semble le plus significatif de la relation *interpersonnelle* dans la poésie afferganienne est le suivant :

On serait de vieux morts
Saisis par la fente de nos os
Étourdis de cotations bleuies
Toi à la lumière
Assourdis-moi pour ne plus
Revivre sous les saisons
Il y a peu tu tombais encore
Sous les roues des paons
Où traversant un pays à voie
Fêlée je veux prendre un bain
De ciel je vais te mourir
Je te mourrai en feu à chaque
Effleurement de flammes
Tombant comme une entaille
(2015:95).

Cela commence par un « on » qui est en fait un « nous », puis le poème se poursuit par un impératif : le locuteur s'adresse à une personne en lui ordonnant de l'« assourdir »; cette personne à qui le locuteur s'adresse « tombait sous les roues des paons », tandis que le locuteur souhaite « prendre un bain de ciel ». L'emploi transitif du verbe « mourir » — inédite en français — en fait un équivalent de « tuer », comme si ce meurtre incluait aussi le locuteur, et relançait le cycle initié par le premier vers : « On serait de vieux morts ». La relation interpersonnelle est faite de heurts, d'impacts charnels, de blessures : on se blesse et s'assourdit, et « on

³⁻ «Structure des relations de personne dans le verbe » et « La nature des pronoms », 1966 : 225-236 et 251-257.

se meurt ». C'est ainsi que le «je » et le «tu » coexistent dans ce poème, mais ne peut-on généraliser ce constat à toutes les évocations de l'interpersonnalité dans le corpus ? Les caresses mettent ainsi le corps en pièces, comme on l'a lu plus haut.

Le «vous », comme «tu » amplifié, apparaît peu, mais quand c'est le cas, c'est aussi sur le mode de l'impératif, comme un appel au choc, à l'explosion, dans la tension nerveuse et l'appel au sang :

```
Allez aux éclats

Pour saisir un bourbier de tuiles

Vous ferez ensuite un bruit de

Nerfs serrés

...

Soyez un peuple de premier sang

(2015 : 95).
```

La relation à autrui est bien avant tout physique, presque organique. Ce qui apparaît dans cette poésie avait déjà été écrit d'une autre façon sous la plume de Francis Affergan. Autrui n'est pas l'objet d'un décodage, comme si chacune de ses actions ou de ses paroles était soumise à une analyse consciente de sens :

« Les cultures sont compréhensibles aussi par des phénomènes symboliques dont la traduction ne présente aucun caractère automatique ou binaire : le regard, les postures non rituelles du corps, la visagéité, les gestes non utilitaires. Pourquoi ces événements ne rendraient-ils pas compte aussi par un biais non aléthique, de l'altérité d'une culture? Le code et à travers lui les modalités de nomination de la filiation et de la parenté ne recouvrent pas à eux seuls le monde vécu et les jeux de langage. L'horizon contextuel englobe aussi le hors-code. » (1991 : 217)

Conclusion

À la différence de son œuvre scientifique, la poésie de Francis Affergan refuse de placer l'homme dans une culture et une société bien identifiée. Rien ou presque ne permet de dire où et quand se situent les scènes présentées dans les poésies publiées. C'est une poésie de la nature, et de l'homme dans la nature, mais restituée dans sa valeur absolue. Le contexte historique, social et culturel est volontairement hors champ, mis en suspens. Voilà pourquoi cette poésie est une anthropologie radicale, un regard porté sur les profondeurs existentielles.

La poésie de Francis Affergan n'est pas métaphorique, et encore moins symbolique, au sens où les mots y évoqueraient autre chose que les paysages, les êtres vivants et les sensations/perceptions/actions qu'ils désignent. Il n'y a donc pas de sens caché dans ces textes. Rien n'y est crypté. S'inspirant de Husserl, Francis Affergan écrit justement : « En deçà du savoir réflexif de la représentation, est tapi un arrière-fond préréflexif qu'il devient urgent de scruter » (1991 : 216). En tant que poète, Francis Affergan s'est ainsi fait scrutateur de ce monde vécu, dont il reconstitue l'« ossature et les veines dérobées par notre propre histoire » (loc. cit.).



Références bibliographiques :

Affergan F.,

1975, « Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles », *Traverses*, 1 : 80-88.

1987, Exotisme et altérité : essais sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF.

1991, Critiques anthropologiques, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

2009, «Sinon des forçats d'eau », Poésie, Belin, 127: 41-49.

2012a, « Souffle accouru », Poesie, Belin, 141: 18-26.

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

2014, «Vingt poèmes », Poesie, Belin, 149-150: 85-94.

Baudelaire C.,

1999 (1861), Les fleurs du mal, Paris, Gallimard.

Benveniste É.,

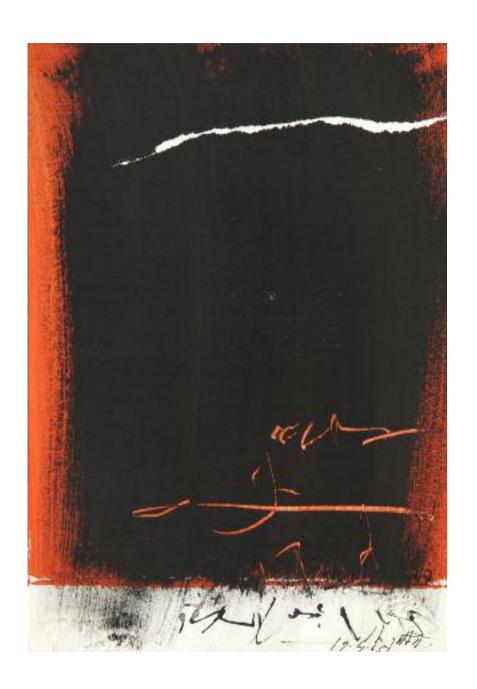
1966, Problèmes de linguistique générale I, Paris, Gallimard.

Illustration

Page: 154

André Marfaing, Juillet $72.24 - 116 \times 89 \text{ cm}$

© Galerie Berthet-Aittouarès





Michel Deguy est poète et philosophe. Professeur émérite de lettres à l'université Paris VIII - Vincennes Saint-Denis, il préside de 1989 à 1992 le Collège international de philosophie et, de 1992 à 1998, la Maison des écrivains. Michel Deguy est en outre rédacteur en chef de la revue *Pocsoie*, qu'il a créée en 1977, dans laquelle ont été publiés les poèmes de Francis Affergan.

Philosophie et poésie de Francis Affergan

Michel Deguy, université Vincennes Saint-Denis

Pour Francis Affergan

Ce texte est un extrait de la communication faite à l'occasion du colloque Penser l'exotisme, l'altérité et la pluralité des mondes (11 e 3 12 mai 2015). Entre ces deux moments, le liminaire et le clausulaire, de son intervention, Michel Deguy a disposé en regard, quasi en parallèle, certains aspects de sa théorie du culturel et certaines interrogations de l'anthropologue critique sur les cultures. Le côté lacunaire et non systématique de cette rencontre en appositions hasardées l'a amené à décider, faute du temps de réécriture nécessaire, de reporter cette entrevue à une publication ultérieure.

Francis, par où prendre l'honneur que vous me faites de me compter parmi vos colloquants, moi qui ne suis pas anthropologue et dont le « terrain » a plutôt été la terre, et survolée, même si d'un regard philosophique et poétique, stupéfait, amoureux et terrifié. Il y a quelque temps, je veux dire pas très loin d'un demisiècle, vous avez été mon élève. Je ne dis pas mon étudiant puisque c'était au lycée, en classe de philosophie. Avant ma propre mutation en littéraire à l'université. Où vous nous avez rejoints, mais dans une « discipline » de cousinage un peu éloigné...

Vous mettez assez en question dans vos livres la « discipline » académique pour que je n'y entende ici que son sens en Gaffiot, c'est-à-dire chez César : « in disciplinam conveniunt, in disciplina permanent », « ils s'assemblent pour apprendre, ils demeurent dans l'étude ».

Votre fidélité à votre vieux professeur devenu ami au cours des décennies, dans une réciprocité à la fois discontinue et fidèle, assez rare pour être remarquable dans la vie qui sépare plus qu'elle ne rapproche, fait que je me retrouve ici avec vous et vos collègues amis, associé, confiné par la philosophie et la poésie. Ce n'est pas en effet dans le labeur d'anthropologue, d'ethnologue ou de sociologue que nous voisinons, mais dans le recul philosophant — et l'accompagnement poétique — puisque la vie accompagne la poésie plutôt que l'inverse. Donc plutôt par mes questions à leur égard — dont je vais vous faire entendre quelques-unes, attachées à votre Moment critique de l'anthropologie (2012) et à votre Souffle accouru (2015).

Le moment est critique, dans tous les sens de l'expression, et c'est sans doute la conscience aiguë de cette phase de mutation où nous en sommes aujourd'hui, littéralement postmoderne — puisque la mutation régnante repousse le Moderne si loin en arrière (comme ce qu'on appelle encore l'ART le manifeste clairement) qu'il est impossible de ne pas parler de « postmodernité » —, qui commande ce régime critique de nos questions anthropologiques au sens le plus littéral, et celui de nos poèmes, dans la mesure où c'est celui de la poétique, qui met en question la poésie en attendant le poème, dont il est question aujourd'hui. Peut-être est-ce l'anxiété éco-logique dans le sens le plus extensif et intensif possible, où le langage s'insinue dans vos pages, qui rapproche ces deux régimes et me justifie à répondre à votre invitation d'ami. Vos poèmes voisinent, confinent, bien distincts, bien secrètement apparentés, avec vos ouvrages de sciences humaines, et c'est ce que cette alliance, parfois alliage, secrète, soulève d'intense problématique, qui me permet d'apporter un faible éclairage latéral à nos discussions.

Comment faire pour saluer ici l'inlassable lecteur d'un siècle et demi de travaux anthropologiques dans l'immense bibliothèque sociologique, ethnologique, mais aussi *philosophique*... et celle des philosophies récentes qui sustentent et suspendent l'anthropologie générale, lui dérobant son sol comme Atlas à Antée, et comme fait le transcendantal avec l'empirique.

Je ne peux certes pas disputer au sujet de telle enquête ou tel résultat « positif » de vos travaux — et pour cause. Je l'ai dit : la difficulté de prendre une vue d'ensemble, ou, disons, une lecture passable, de votre « travail » (comme on dit) redouble — ou plutôt se dédouble, en strabisme divergent puisque le corpus se dilate, se déforme, jusqu'à composer avec le corps du poème. Qu'est-ce que le corps du poème a à faire avec le corpus universitaire d'une critique de l'anthropologie? Le double corps d'un auteur Affergan nous jetterait dans le trouble d'une homonymie? La disjonction est forte. Les deux écritures (« écriturations ») se doublent, mais leur hiatus est tel que leur dialogue, leur « réciprocité de preuves » (Mallarmé), ou échange symbolique (?), disloque ici mon exposé. (J'y reviendrai pour finir.)

Mon salut ne peut être qu'un salut, un toast eût dit Mallarmé, fait de quelques notes, elles-mêmes disjointes, pareilles à des apartés griffonnés çà et là dans vos marges; et, de plus, triées sévèrement pour la brièveté d'un hommage. J'ai donc accroché au flanc de tel ou tel de vos développements — et, bien sûr, non systématiquement, mais au gré de mes préoccupations proches et récurrentes — quelques questions, aux fins de participer à l'esprit de recherche ouverte, radicale, ébranlante, de ce que Jeanne Delhomme appelait «la pensée interrogative ». Je viens en intellectuel à qui rien de ce qui est intelligible ne devrait rester étranger — prétention qui ne fournit elle-même qu'une faible excuse à la paucité de mes remarques. L'anthropologie pense; la poésie pense — quand bien même cet énoncé n'est pas de facture heideggérienne —, c'est de penser-avec qu'il s'agit bien ici.

Je ne suis pas parvenu à relier (rapprocher, articuler) votre écriture d'anthropologue critique à votre opération poétique. Et cela me soucie. J'eusse aimé proposer une tentative de lecture. C'est difficile (et infaisable dans la



circonstance) et d'abord parce que le poème est difficile. Scellé sur lui, il recèle son dit. Obscur, et comme tout poème et comme écriture poétique moderne aggravant la complexité.

Le titre que vous aviez d'abord choisi, Émarger/nuit¹, est équivoque/multivoque : est-ce une parataxe apposant un infinitif (émarger) et un nom commun dans le rôle soit de complément transitif soit de notation adverbiale temporelle (la nuit). Est-ce une locution (classique en français) où un infinitif est sujet d'un indicatif (comme sur nos paquets de cigarettes où « Fumer tue »); ... est-ce que le fait d'émarger est nuisible ? La glose en serait interminable puisqu'émarger (rentrant dans son étymologie) peut signifier soustraire en marge ou les marges, ou les remplir (sans parler d'une acception vulgaire : « un prélèvement financier fait du tort »...).

Ni description, ni définition, le poème tresse, fait une vannerie de ces deux; tisse ou maille des syntagmes (eux-mêmes arbitrairement déponctués, solubles)... qui pourraient passer, celui-ci pour descriptif, celui-là pour définitionnel (axiomatique), logion. Comme si une particularité accouchait immédiatement de sa généralité. Surimpression et montage, ces deux techniques modernes sont comme surconcentrées et sur-condensées dans l'accélération postmoderne. Vannerie d'isotopies dont les unes sont paraphrasables comme si elles décrivaient, moins (d'ailleurs) un visible-donné (ou paysage) qu'une «image » ou une peinture, une picturalité (ekphrasée) de tel paysage; et d'autres, des sentences d'art poétique, en art de vivre (ou inversement), shiftées d'un JE qui en réfère à Francis Affergan ou fait parler le « poète » (un poète) (Affergan, 2015. 152, 187) qui construit le livre des poèmes²...?

Le poème postmoderne ne se refuse rien.

La construction est tantôt paratactique tantôt logique, en «si p — alors q» (ibið: 56).

Tantôt l'exergue ou épigraphe — ou épitaphe ? – repris dans le poème, l'éclaire (ibid : 53). Certains sont audibles dès la récitation.

Des lexiques spécialisés enrichissent la langue. Des néologismes y contribuent — parfois même en quasi-calembour comme quand (*ibid* : 53) nous lisons « s'amble »... Souvent par des syntagmes à la Du Bartas (*ibid* : 52, « couleur-foudre »), où l'asyndète fraye une singularité.

Le plus souvent possible, le bel alentissement d'un vocable (tel « recrudescence », ibid : 122), alentissement d'un mot se faisant chose (et non pas « image » ou illustration) fait à l'auditeur-locuteur natif (filial) (« Ouï-Dire ») jouir du parler de sa langue — ce qui est le but.

Le recueil fut d'abord intitulé Émarger/nuit, avant de paraître sous le titre Souffle accouru, (2015).

²⁻ « Je bâtis ma demeure », disait Edmond Jabès.

Références bibliographiques

Affergan F.,

2012, LeMoment critique de l'anthropologie, Paris, Hermann.

2015, Souffle accouru, Paris, Belin.

Illustration

Page: 154

Jean Degottex, Écriture-déchirure (19.04.65)

Peinture sur papier marouflé sur toile 42 x 29,5 cm

© Galerie Berthet-Aittouarès



Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles

Francis Affergan Réédition de 1975, *Traverses*, 1 : 80-88.

« le mort qui se souvient encore des baisers sur son front, sur ses lèvres, le mort se met à parler. Mais dans la bouche du mort, que la terre encombre comme un polder, le mot, c'est de la dérision. »

Vincent Placoly (La vie et la mort de Marcel Gonstran).

'esclavage et la mort

Trois siècles d'esclavage aux Antilles ont déterminé des attitudes et des comportements qui peuvent paraître anomiques ou anhistoriques à un esprit occidental qui n'a jamais subi le colonialisme.

Éviter le maître, et non l'affronter; le contourner, et non l'aborder de front; dissimuler, et non étaler ses sentiments; occulter, et non ouvrir sa révolte : telles furent les pratiques courantes de la servitude dans sa survie face au maître. La dissimulation de soi revient aussi à dissimuler ses plans. Plans de bataille. Plans de soulèvement. Plans de révolte. Dissimulation à double face : pour se cacher et pour cacher un projet. Pour cacher sa propre misère et la négation de cette misère. Impossible d'affronter le maître, non parce qu'il est trop fort, mais parce qu'on le soupçonne d'être le plus fort de toutes les façons. La lutte directe est à éviter parce que le maître joue symboliquement une série de rôles indépassables : il est le « père », le garant du travail, le tenant de la vie et de la mort, celui qui donne et reçoit; enfin, il est la virilité même puisqu'il engrosse les femmes esclaves. Celui qui fait peur. Il « travaille », l'esclave, mais symboliquement, au niveau du fantasme. D'où les pratiques contournées pour conjurer le maître : prières, appels magiques, rites mi-païens mireligieux. Seuls les « nègres-marrons », mais ils furent peu nombreux, se révoltèrent franchement en attaquant le maître et ses subordonnés, physiquement, au cours d'affrontements et de combats sanglants. Les autres, tout en se pliant à l'ordre interne de la plantation, inventaient des modes d'évitement de la terreur, des espèces de sorties de secours.

Le maître donne. Mais la mort aussi. Selon plusieurs modalités : pendre, fouetter jusqu'à extinction du souffle, abattre d'une balle dans la tête ou au cœur, supplicier. Dans la plupart des cas, ce « travail », n'était pas exécuté par le maître lui-même - ce dernier aurait perdu son caractère d'intouchable - mais par les géreurs (contremaîtres) ou par d'autres esclaves. Ainsi la fréquentation de la mort devint-elle publique et populaire. La mort par la souffrance physique. La mort d'épuisement, de fatigue. La mort comme disparition lente des forces vitales.



Le code strict de l'enterrement



La mort s'accompagne des valeurs de sociabilité



la parole et l'échange



La mort encourage



On se presse au cimetière pour fêter le mort



La densité de la foule va au-delà de l'hommage rendu au mort

© Francis Affergan (1975)



De ce fait, elle ne revêtait plus le caractère de la surprise, de la soudaineté, de la terreur donc, ou de la panique; mais s'encastrait dans la réalité comme un moment de cette réalité. Non qu'il n'y ait pas eu technique d'évitement de la mort, mais sa vue et son odeur devenaient un mode d'environnement habituel. La mort était inscrite dans la vie même de l'esclave. Un prix à payer, comme l'effort et les coups. Elle était l'enjeu de l'effroyable échiquier sur lequel se déroulait la partie de misère et de reconnaissance entre le maître et l'esclave.

Ces comportements ancestraux ont creusé des dispositions psychiques et somatiques chez les Antillais aujourd'hui. Nul n'a été esclave impunément. Ces traces ont marqué les corps et les caractères. En premier lieu, la bravade de la mort. Cette dernière joue le rôle du maître qui dissuade par son rôle toute intervention violente contre lui. La mort sera affrontée comme une substitution au pouvoir qui manque. Elle demeure de ce fait la seule mesure de l'existence de l'esclave. Elle est son référent et détermine son degré de valeur; mais elle est aussi le signe, qu'elle soit victorieuse ou vaincue, que l'esclave a encore un rapport au monde. Il l'affronte le monde à travers la mort. Elle est le lieu de médiation entre la nature et la pratique humaine. Les modalités de la mort sont par conséquent multiples et nombreuses. Et puisqu'elle est une instance de reconnaissance possible entre les autres (autres esclaves, maître) et soi, le dominé ira jusqu'à intérioriser cette mort, jouant ainsi le rôle que le maître veut lui faire jouer : celui d'un «autre », maître. Le plus bel exemple est sans doute celui de la danse-combat que l'on nomme : « belair », ou « damier ». En dansant, l'esclave jouait sa vie face a un autre esclave. Danse entrecoupée de violentes détentes du corps vers le trou, la faille dans la stratégie de l'autre. Les coups portés dans les parties faillibles étaient généralement mortels. Pratique qui s'est perpétuée à travers l'affrontement des « majors ». Le « major », est une figure exemplaire aux Antilles : détenteur de la force physique la plus puissante de son quartier ou de son bourg, il provoquait systématiquement un autre major pour asseoir son autorité. Inutile de dire que seule la mort prouvait l'infaillibilité de l'un des antagonistes. Ces coutumes furent interdites par les autorités il y a seulement quelques années. Elles constituaient un danger pour «l'ordre public ». Deux choses sont à relever : l'esthétique de cette mort et la subversion qu'elle porte en elle. Négation, cette mort est ce dans quoi l'esclave se réalisera. Autant dire qu'il a toutes les chances de disparaître en se réalisant. Tel est l'effrayant paradoxe. Mais tel est le prix de la liberté. Telle est enfin la situation psychique conflictuelle qu'un pareil enjeu peut créer. En second lieu, l'apparente indifférence vis-à-vis de la mort. Comprise comme un événement normal, logique, mécanique à la limite. Elle n'est jamais perçue comme une irréalité anomique. Son effet de surprise se trouve de ce fait biffé dans la plupart des cas. On peut mourir, quels que soient l'âge, le métier, le mode d'existence, à tout instant. Plutôt que de s'y attendre — car cela voudrait dire que la mort est une extériorité qui entre en effraction dans la vie —, on s'y prépare inconsciemment, puisqu'elle accompagne tous nos gestes. Elle est le bord invisible de nos actions. L'ombre qui double toute réalité perceptible. Elle dessine ainsi, en filigrane, le contour de l'existence au même titre que la vie. Verso d'un inéluctable recto. Seule par conséquent une vision de la totalité empêche de considérer la mort comme une faille, une souillure ou un accident.

Enfin, une certaine recherche esthétisante de la mort qui n'est pas incompatible avec la seconde attitude : l'apparente indifférence. Puisque la mort est bravée, elle sera provoquée avec les attitudes les plus stylisées. Autant affronter l'ultime moment dans les meilleures conditions pour laisser une image de marque. La mort sera ainsi perçue par autrui comme le signe de ce que fut la vie de l'individu. D'où les soins qu'on apporte à mourir. D'où les sollicitudes dont le mort est entouré.

Les objets de la mort

La caractéristique essentielle des objets de la mort est qu'ils ne détiennent pas la mort et ses signes (comme la tombe ou le cimetière), mais seulement la potentialité de la mort. Ils portent la mort en eux, symboliquement, mais ne la contiennent pas. Les objets de la mort sont ceux-là mêmes qui ne renferment pas la mort, mais la représentent sur un mode fantasmatique. Se caractérisant par le rapport ambivalent qu'ils entretiennent avec la mort, ils la frôlent, la frisent toujours en son bord extérieur. En tant que symboles, ils sont ce par quoi la mort sera risquée.

La moto est l'objet le plus parlant à ce niveau. Elle est investie non seulement d'un rôle virilérotique, mais de plus, d'une fonction de transgression de la vie. Elle est ce par quoi la vie s'excède; aux confins de l'existence, là où celle-ci se ressent avec le plus d'acuité; antithétiquement, là où déjà la mort s'annonce. Objet de la mort (on l'appelle souvent en Martinique « avis de décès »), la moto en constitue aussi un lieu. Elle donne envie qu'on meure et qu'on y meure. Comme machine, elle symbolise une instance qui dépasse l'intelligibilité humaine. Par sa complexité, sa masse, son volume, sa forme élancée, elle est l'objet de confiance dans la mort. L'homme est prêt à mourir sur sa moto, mais aussi pour sa moto. Traversée des affects les plus désirants, elle se métamorphose en supermarchandise. Objet de désir et objet de mort. Fétichisée à ce point, elle est valorisée à la place du conducteur. Lorsqu'une moto passe dans son bruit mat et continu, c'est elle qui est admirée et enviée, jamais son chauffeur. Elle a pris la place de l'homme. Ce dernier se retrouve réifié et ravalé au rang d'objet inanimé. Ce qui bouge, vit, palpite, c'est la moto: autonome moteur. Ce qui se meut même. L'homme joue l'appendice, l'accompagnateur. Les regards parfois semblent vouloir éliminer le conducteur pour s'emparer de la machine. Comble de la marchandise, signe suprême de la valeur d'usage, la moto acquiert de ce fait le double caractère de représenter le désir (Eros) et la mort (sous la forme de l'excès de la vie).

À l'automobile est conféré un statut de réceptacle du risque et de la mort. Nulle part ailleurs qu'ici, la formule « la voiture comme tombeau ouvert », ne prend plus de sens. Le « tirage », sur les grandes routes et les autoroutes consiste à se donner rendez-vous, la nuit, aux alentours d'une heure ou deux heures du matin, et à faire la course à plusieurs voitures, mais en accumulant à chaque étape franchie de nouveaux obstacles. Jeu suicidaire, il s'accomplit comme seul rapport social à l'autre. Non seulement il s'agit de gagner, ce qui est en l'occurrence assez plat, mais de se faire reconnaître comme le meilleur dans tous les autres domaines. Vaincre à la course devient synonyme de bien faire l'amour : donner le maximum, déchirer le mur du son, forcer les limites des possibilités. L'automobile est donc vécue comme un lieu solitaire où doit s'ériger l'instance de reconnaissance. L'autre me regarde gagner : il m'admire en train de mourir. Il doit admirer ma mort. La civilisation antillaise est une civilisation du regard.



Toute sortie en voiture est accompagnée de fantasmes morbides : le secret désir de tout conducteur est de « s'éclater », au volant. Le frôlement intime de la mort est constitutif du risque et du danger qui seuls peuvent donner un caractère esthétique à cette mort.

Esthétique de la mort. Esthétique du mort

Toute mort se doit d'être stylisée. On disparaîtra en en traçant un contour ciselé. La mort doit s'apercevoir et se regarder comme un spectacle où les acteurs joueraient à la perfection. Mal mourir est un affront : à soi et à autrui. Mourir en pinaillant, surpris, ou dans la faiblesse, est une insupportabilité. Il y a lieu de se bien tenir partout : même mort. Le mort doit être fort parce qu'il est la nécessité même. C'est pourquoi celui qui disparaît doit disparaître en beauté. Pour l'amour (la mort?) de l'art. Sans cela, comment laisser sa trace? Son empreinte? Seule une mort étonnante frappera les esprits. On en parlera encore longtemps. Aux Antilles, on choisit son mode de mort, car on a le temps. La mort en effet est une nécessité inscrite sur un calendrier : on en préparera les fastes et les atours. L'homme s'y prépare dès cette prise de conscience collective que la mort nous attend à tous les coins de mots. Autant donc la travailler, l'embellir. Il est courant que le disparu laisse à ce point une marque dans les consciences, qu'il devienne un héros. À un virage particulièrement dangereux sur une route du sud de la Martinique, un homme s'est tué en voiture. À chaque fois que ses amis passent devant ce lieu, ils lèvent le bras en signe d'amitié (même plusieurs fois par jour) et hurlent son nom. Interrogés, ils répondent que leur plus grand souhait est de mourir comme lui. La mort n'est donc pas neutre, blanche. Elle est tout un style. On se doit de s'en parer comme d'une rhétorique. On meurt dans la redondance, dans la prétérition. Cerné par les figures de ce discours qu'est la mort, l'homme parle. La mort parle en l'homme plutôt. Elle fonctionne comme un fantasme.

La contribution apportée à la mort par ses environnements ajoute à son caractère esthétique. L'odeur en particulier. La mort est circonscrite par de multiples pratiques qui renvoient pour la plupart à l'odorat. Ainsi il est de coutume, lorsqu'on veut exorciser ou atteindre quelqu'un à distance (« quimboiser »), de répandre de l'encens. Ce qui signifie que la mort rôde, environnante, proche. L'encens crée l'ambiance. D'autre part, la cendre est le symbole de l'évaporation, de la disparition, de l'extinction de la vie. Par exemple, elle peut être saupoudrée lors d'un quimbois (pratique magique qui consiste à faire du mal à distance, mais surtout à créer une ambiance d'angoisse et parfois de terreur dans laquelle le quimboisé ne se sent plus en sécurité). Autre exemple : le zombi. C'est un être irréel, nocturne et polymorphe, qui rôde et détermine des espaces morbides. L'homme a intérêt à ne pas le voir, à ne pas l'entendre; à s'enfermer et à user de pratiques d'évitement : cercle de sel ou retournement des vêtements sur son corps. Éviter non pas la mort, mais son environnement le plus répressif. La mort s'annonce, et ce sont ces signes avant-coureurs que l'on craint et refuse : pas la mort en elle-même. Ce qui est insupportable, c'est cette atmosphère d'anxiété où la mort semble pouvoir venir à tout moment de partout, ou jamais.

Mais la mort se promène aussi. Aux Antilles, il existe ce qu'il est commun d'appeler des Amicales (ou Concordes) auprès desquelles les individus vivants s'inscrivent et cotisent toute leur vie pour avoir une tombe et un enterrement décents. Cette pratique crée un lien entre les participants. Ils se

réunissent périodiquement, évaluent la caisse, et organisent, avec les bénéfices, des fêtes, banquets ou défilés. Ainsi la mort alimente la vie, en ce que cette dernière a de plus emphatique et de plus spectaculaire. Les défilés s'organisent en général les samedis ou les dimanches, fanfare en tête, les inscrits derrière : toujours fort bien vêtus, respectueux de la bonne marche de l'organisation. Comme si l'on suivait un enterrement sans mort. Qui enterre-t-on? Personne. On s'entraine aux enterrements. Toujours ce besoin indéfectible d'être prêt et de faire que tout moment soit le meilleur possible. La mort est vécue quotidiennement sur le mode le plus sérieux et le plus dérisoire en même temps. Pour que la mort ne s'abîme pas, il y a lieu de la protéger et de la couver. Cette préparation invite à un respect teinté d'humilité, avec préséance et rituel. La suprême nécessité qu'est la mort ne doit en aucun cas se souiller de contingences. La mort se balade grâce aux pensions dont elle bénéficie. Elle est l'objet-absent entouré des égards les plus brillants. Mais ne perd pas pour autant son caractère mystérieux. Bien au contraire. De cette plus-value de signes qui l'entoure, elle sort agrandie et encore plus inconnue dans ce qu'elle occulte même. L'emphase esthétique, et parfois hermétique, dont elle est gratifiée la rend plus désirable, parce que plus belle.

Le mercredi des Cendres, troisième jour gras de Carnaval, est à ce sujet éloquent. On enterre Vaval. Vêtus de gris, de noir et de blanc, les gens se précipitent dans la rue en dansant et s'interdisent absolument de porter d'autres couleurs. Le personnage central est Vaval, diminutif de Carnaval, qui a intensément fait vivre la Martinique durant les lundis et mardis gras. On l'enterre donc, mais gaîment. On le pend, le noie, le brûle, toujours en effigie. Il faut que cette fin soit le signe d'une renaissance. Car tous les ans, on recommence. Mort qui est une fête. Où le génie populaire accumule les manifestations corporelles et psychiques les plus fantasques. Vaval accepte tout. C'est la liberté même. Désincarnée bien sûr. Phénomène anarchisant aussi, car c'est l'occasion ou jamais de déverser tout le trop-plein d'agressivité accumulée. Ainsi en profite-t-on pour brûler les effigies des personnages à qui on en veut particulièrement. Mais c'est aussi le moment mi-ludique mi-tragique de régler sérieusement son compte à un ennemi. Pratique qui disparaît à cause de la répression des autorités. Mais il fut un temps où il était fait d'une pierre deux coups : le masque servait d'alibi. Le jour de la mort, on tuait son ennemi. Tous les deux masqués. C'est l'inconnu même qui frappait. À Saint-Pierre, avant l'éruption de la Pelée, les choses se passaient couramment ainsi. Le politique renaît donc ce jour-là, sous forme toujours ludique. L'ennemi politique sera puni. Celui qui est trop loin pour être touché sera détruit en effigie. Instant libérateur et extatique, antiautoritaire, le jour de la mort de Vaval symbolise l'exutoire des révoltes et des violences rentrées durant une année. La mort porte en elle la libération. Elle allège en représentant le lieu d'une décharge psychosomatique. On y détient un pouvoir dont on est privé par ailleurs. Peut-être le seul pouvoir possible. La seule pratique aussi. Celle par laquelle l'homme est enfin reconnu.

Quel plus grand vol que celui de la mort? Puisqu'ici elle n'est pas vécue comme négation, mais comme un bien. Elle n'a pas à être dépassée : elle est la fin même. D'où le fait qu'elle est sans cesse provoquée. L'effet de la mort, en Occident habituellement phobique, parfois psychotique, est ici conjuré par l'affrontement. Les Antilles : espace de la connaissance des limites, du pourtour de la mort. Ce sont ses bords qui nous apprennent son illusoire contenu. Elle est d'autant moins effrayante qu'elle est investie d'une charge égalitaire. Le béké (blanc créole qui détient la plupart du temps les



moyens de production) mourra comme l'ouvrier agricole. À ce niveau-là, il n'y a pas de différence. La mort est donc perçue comme le lieu où toutes les différences s'abolissent dans le même acte. Là enfin, le marin pêcheur n'a rien à envier à l'entrepreneur. Il peut avoir la même chose que lui, s'il le veut. Vision très peu occidentale des choses : la preuve en est que l'Eglise catholique a dû lutter avec la détermination la plus entêtée contre cet inconscient collectif. La mort est prise comme fin en soi, ultime limite derrière laquelle ne se profile aucun salut. Le christianisme eut du mal à s'implanter dans une ambiance aussi païenne. Chez le petit peuple des campagnes en particulier, la mort demeure toujours l'indifférenciation des différences.

Or, là pointe une contradiction essentielle : la mort, pourtant fin ultime, revient sous la figure du mort.

Lieux et passages de la mort

Comme partout ailleurs, le cimetière est un lieu privilégié de la mort. Mais il symbolise ici un supplément d'être (et non un manque d'être) : lieu de vie, de promenade, de dérive, de spectacle et de dérobade.

Le premier novembre, jour de la Toussaint, fête des Morts, tous les cimetières s'illuminent à partir de la tombée de la nuit. Les bougies sont placées sur les tombes prenant parfois l'allure de véritables demeures spacieuses et habitables. Vus des collines qui surplombent Fort-de-France, les cimetières donnent un effet surréel : ils paraissent flotter dans un air tremblotant et à peine bruissant. De près, on remarque que tout le monde s'y promène et côtoie tout le monde : on y fait des rencontres étonnantes. L'oncle qu'on n'avait pas vu depuis l'année passée. Le voisin jusqu'alors surveillé comme un ennemi. Les rapports se détendent. On prend la blague (expression créole). On rit, se raconte les pires histoires jusqu'à minuit. Dans le même temps, c'est le jour de licence. Les adolescents ont la permission de minuit, parfois même du petit matin. Alors, chose extraordinaire, les jeunes se donnent des rendez-vous furtifs et éloquents. Et toute une partie de la nuit, entre les tombes, ils se frôlent, se caressent ou s'agressent. Ils flirtent, au milieu de la mort. La jeune fille lorgnée depuis tant de mois est enfin approchée et presque conquise. Eros s'éveille là. Et les tombes deviennent lieux de jouissance. Rendez-vous est pris pour plus tard : au pire l'année prochaine. Les parents ne voient rien ou font semblant. Ils permettent en tout cas. Interdire quoi que ce soit le jour des morts serait vouloir s'attirer les foudres du mort. Car les morts, eux, pendant ce temps, ne cessent de rôder.

Lors de l'enterrement, autre lieu traditionnel de la mort, ils sont aussi là. On enterre tous les jours. L'après-midi pour les Martiniquais « de couleur », le matin pour les békés. Mais l'enterrement n'est pas le défilé classique qui accompagne le mort jusqu'à sa dernière demeure. Il est aussi et surtout l'occasion de montrer le costume et « d'envoyer de belles paroles ». Le défilé est la monstration de son orgueil et de son insertion sociale : c'est l'anti-misère. On arrive dans les automobiles les plus reluisantes. On se range. Prend sa place. Occupe ses lieux. Véritable occupation des rues, du bourg. Il faut que tout le monde sache, même à son corps défendant, qu'un tel est mort. Mais surtout, l'enterrement commence la veille, avant la mise en bière et en terre. Le soir de la mort de l'individu, les « conteurs » arrivent. Ils sont généralement accompagnés des batteurs de tambour

les plus éminents de la région. C'est la veillée. Les conteurs improvisent toujours les histoires. Jamais les mêmes. Leurs discours sont fortement scandés et rythmés par des onomatopées : « cric » et « crac ». Après chaque épisode, ou pour reprendre souffle, le conteur demande un acquiescement en criant « cric »; les invités doivent obligatoirement répondre « crac ». C'est le signe de l'entêtement de leur écoute et de leur participation. Parfois, au milieu de l'histoire, le conteur jette : « La cour dort ». On doit répondre, faute d'offense : « Non, elle ne dort pas ». Ce qui signifie que tout le monde suit. Car il n'est pas facile de suivre un conte qui peut durer quatre ou cinq heures d'affilée. Rien n'y est dit. Ou tout. Long défilé de signifiants, de fantasmes collectifs, entrecoupés d'événements personnels ou populaires. Dans le même temps, on boit force rhum et consomme beaucoup de boudin. Ça discute dans les coins. Puis le moment de laver le mort arrive. Ce travail est toujours accompli avec un amour et une dévotion infinis. On pousse l'honnêteté jusqu'à enfoncer un citron dans l'anus du mort pour ne pas qu'il « lâche ». Il se retrouve non seulement beau et propre, mais plus beau que nature. Entre temps, le conteur lui parle : « Comment vas-tu ? Alors comme ça, tu nous as quittés ? Pourquoi ? Tu n'étais pas bien avec nous ? Ah, Maîtr' Jérôme ! Tu seras toujours avec nous... », etc. Toujours des paroles gaies. Jamais morbides.

Ces contes sont vécus comme accompagnement nécessaire, mais aussi comme détournement de la mort. Signe que la coexistence avec la mort est toujours une jouissance : un principe de plaisir.

Exemple d'un conte fantastique : « Le petit monstre » (« Ti monsse » en créole) : « Une épicière de Fort-de-France était fort achalandée et l'on faisait courir le bruit qu'elle avait un petit monstre dans sa chambre.

Voici comment on procède quand on veut avoir un petit monstre chez soi. On prend un œuf pondu le vendredi saint et on s'impose l'intolérable contrainte de le tenir sous son aisselle jusqu'à éclosion. Ce n'est pas un poulet qui finit par en sortir, mais un petit animal difforme qui n'appartient à aucune espèce définie. On le garde dans sa chambre. Il prend place sous le lit et on le nourrit de viande crue. On ne l'entend crier — mais alors, sans arrêt — que lorsqu'il a faim, lorsqu'on a laissé passer l'heure de son repas. Pour le faire taire, il faut vite lui donner son morceau de viande.

La personne qui possède un petit monstre réussit dans toutes ses entreprises. Elle se fait épouser de qui elle veut, son commerce est prospère. Bref, la fortune ne cesse de lui sourire; elle va de succès en succès. Mais que le petit monstre disparaisse ou meure, que quelqu'un, par jalousie, le dérobe à sa maîtresse (sans pouvoir, d'ailleurs, en tirer lui-même aucun profit, le petit monstre favorisant uniquement la personne à laquelle il doit la vie), le charme est aussitôt rompu. »

C'est seulement après la mise en terre que la figure du mort, lentement, commence à devenir terrifiante. Il a disparu de la vue, du toucher et de l'odorat de ses proches. Il est passé à l'inconnu. Tout peut désormais arriver. Il est ainsi devenu le maître. Il a le pouvoir. À ne pas contrarier. Il détient les clés de ce monde d'où l'on ne sort plus, mais d'où l'on parle, pour que la vie ait un sens. Le mort devient donneur de conseils. Le fâcher serait catastrophique. Même le coup de cercueil à la sortie de la demeure ou à l'entrée du cimetière est soigneusement évité. On raconte qu'il serait mortel. Donner un coup de cercueil à quelqu'un, c'est lui donner un coup de mort : c'est le coup du mort.



Errant sans espace ni temporalité, le mort est donc toujours là, pénétrant intimement le monde des vivants pour le régir et parfois l'assumer. Cette figure absente fonde tout le sens de l'existence de la cellule sociale. Dans son absence même, le mort est bouffi de présence. Il donne sens en portant conseil, en ordonnant, en réprimant. Il fait partie de l'ambiance répressive. Qui n'a pas « vu » son père ou son oncle mort depuis dix ans, au détour d'une porte de la demeure familiale? Il « est » toujours là, investi de ce savoir d'outre-parole : d'où il est, on sait. Nous, vivants, au monde, nous sommes dans l'inscience. C'est pourquoi le mort est si respecté et si craint. Il serait insultant en Martinique d'éteindre le poste de radio juste au moment où sont diffusés les avis d'obsèques ; et ce, trois fois par jour. Un véritable culte y est porté.

Cette contradiction entre une mort que l'on côtoie gaîment et un mort terrifiant éclate dans l'amour.

L'excès caractérise toute pratique érotique. Si la violence et l'agressivité manquent, l'amour est incomplet. La femme n'est pas pénétrée, elle est déchirée. Autrement, que faire de sa puissance? Mais la frigidité est souvent la réponse féminine. Autrement, que faire de sa révolte?

Ainsi, hystérie et catatonie sont des figures courantes de la pratique amoureuse. Autant dire que la mort est frisée. Présence toujours dérobée. Dans l'expérience érotique, c'est la maladie qui charrie la mort. L'amour est morbide, parce que néantisé. Comme si l'existence ne recouvrait son plein sens, dialectiquement que tout près de la mort. Comme si le jeu de la mort et de l'amour se traduisait par l'épuisement, l'extinction de toutes les expériences possibles. Dans l'amour, la mort est vécue comme le mode de vie des limites. L'être n'est plein que de mort : les expériences-limites que sont l'angoisse, la psychose ou la crampe somatique. La mort joue le rôle de l'ultime figure exceptionnelle de l'amour qu'il y a lieu de parcourir pour clôturer la totalité. L'amour devient le principe d'autodestruction et de destruction de l'autre. L'expérience de la mort passe par le principe de jouissance et la pratique de la jouissance passe par la combustion des limites.

La mort est ainsi l'objet consommé, consumé et retourné à l'inanité. Elle est assignée comme le statut du négatif par lequel le corps existentiel doit passer pour être.

Prenons cette chanson lesbienne:

« Dans la rue de Turenne on m'appelle la femme vicieuse, chères;
Dans la rue de la Loi on m'appelle la femme scandaleuse, chères;
Dans la rue de Nozières on m'appelle la femme sorcière, chères;
Si j'ai fait de la sorcellerie, j'en ai fait pour
celle que j'aime;
Si j'ai fait de la sorcellerie, j'en ai fait pour
celle qui me satisfait.

Refrain

La tendre amie que vous m'avez prise, rendez-la moi, chères.
Sinon, c'est la mort pour vous et le bagne pour moi. »

C'est que l'amour est surveillé... par les morts. Ils reviennent tous. Parfois au pire moment. Pour comprendre cette présence morbide dans l'amour, il faut remonter à l'esclavage. L'histoire, depuis, semble être bloquée. La dialectique maître-esclave ne marche plus. L'esclave ne s'est pas révolté. La maîtrise poursuit sa maîtrise. N'est-ce pas la mort qui semble enrayer l'histoire? Et si le maitre n'est pas renversé, n'est-ce pas qu'il incarne le pouvoir de l'inconnu? Comme la mort? La mort, comme le maître, sont le non-transgressable même. La mort serait donc le visage de l'Autre. Tous deux incarnent un pouvoir de fascination non-renversable. Par leur « beauté » ils excluent toute atteinte. Simple hypothèse : la mort, n'est-ce pas le maître? Le maître, n'est-ce pas la mort? Mais jusqu'à quand?

Bibliographie

Francis Affergan

Bibliographie Francis Affergan

Livres

- 1983, Anthropologie à la Martinique, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques (Introduction de Georges Balandier).
- 1987, Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, Paris, PUF. Traduit en italien : 1991, Esotismo e Alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia, Milan, Mursia (Introduction de Francesco Remotti).
- 1991, Critiques anthropologiques, 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.

Direction de numéros de revues et d'ouvrages

- 1999, Construire le savoir anthropologique, Paris, PUF.
- 2002, « Outre-mers : statuts, cultures, devenirs », Ethnologie française, 32/4.
- 2003, avec Borutti S., Calame C., Kilani M. et Remotti F., *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- 2012, avec Dianteill E., «Sociologie et anthropologie : Convergences, croisements et dissonances », L'Année sociologique, 1/62.
- 2015, avec Dianteill E., « Les symboles et les choses : une approche anthropologique », Revue Européene des Sciences Sociales, 53/2.



Articles dans des revues, contributions dans des ouvrages collectifs et comptes rendus

- 1975, « Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles », Traverses, 1 : 80-88.
- 1976, « Mode et dépossession », Traverses, 3: 140-150.
- 1976, « Études sur quelques rapports psycho-sociaux en Martinique », L'Homme et la société, 39-40 : 217-243.
- 1977, « De la relégation à la réclusion : le bestiaire aux Antilles françaises », Traverses, 8 : 53-59.
- 1978, « Loin de l'Histoire », *Traverses*, 12 : 117-129.
- 1983, « Je est-il un autre ou l'identité déplacée », Les Temps Modernes, 441-442 : 2038-2047.
- 1984, « Critique de la transparence ou l'éloge du secret », Traverses, 30-31 : 30-39.
- 1985, « Passages du ciel. Pour une anthropologie atmosphérique », Traverses, 35 : 118-126.
- 1986, « Atomes et microbes », Traverses, 37:50-56.
- 1986, « Zooanthropologie du combat de coqs à la Martinique », Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXX: 109-126. Traduit en anglais en 1994, « Zooanthropology of the cockfight in Martinique » in Dundes A. (ed.), The cockfight. A casebook, Madison, University of Wisconsin Press: 191-207.
- 1987, «Calendaire d'Exote», Traverses, 41-42: 125-128.
- 1988, « Crise de l'induction et altérité : le cas de la Martinique », Revue de l'Institut de Sociologie, 3-4 : 63-68. Republié en 1994 dans Gosselin G. (dir.), Les nouveaux enjeux de l'anthropologie, Paris, L'Harmattan : 63-68.
- 1988, «Les marqueurs de l'Autre dans Robinson Crusoé. Contribution à la genèse de l'anthropologie de l'altérité », Les Temps Modernes, 507 : 22-45.
- 1989, « Éléments pour une anthropologie du magico-religieux à la Martinique », Cabiers Internationaux de Sociologie, vol. LXXXVII : 265-281.
- 1990, « Louis Massignon : un anthropologue de l'altérité », Poessie, 53 : 69-76.
- 1992, «L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon», *Question de*, N° 90 : *Louis Massignon. Mystique en dialogue*, Albin Michel : 142-150.
- 1992, «Langages d'acculturation et langages d'identité : le cas de la Martinique », Études Créoles, 15/2 : 56-62.
- 1993, « Les conditions d'exclusion de l'exclusion de l'Autre », Le Croquant, 13 : 69-74.
- 1993, « Éléments pour une théorie anthropologique de l'universalisme relationnel » in Berthoud G., Centlivres P., Giordano C. et Kilani M. (dir.), *Universalisme et Relativisme*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg : 1-18.
- 1994, « Normes et règles en ethnologie », Langues et Langage, 4 : 303-315.
- 1994, «Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », *Communications*, 58:31-44.
- 1995, Compte rendu de Richard Pottier, *Anthropologie du mythe*, Paris, Éditions Kimé, 1994, dans *L'Ethnographie*, CXXXVII, 91.1/117 : 169-172.

- 1995, avec Oriol M., « L'altérité et les différences culturelles » in Camilleri C. (dir.), Différence et cultures en Europe, Strasbourg, Les éditions du Conseil de l'Europe : 13-33.
- 1998, Compte rendu de Alphonso Lingis, L'ivresse des profondeurs et autres excès, Paris, Belin, 1997, dans Esprit, Juin : 208-209.
- 1998, « Per una antropopoietica dell'evento » in Borutti S. et Fabietti U. (eds.), Fra antropologia e storia, Milan, Mursia: 115-135.

 Traduction d'un texte tiré de F. Affergan, 1997, La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie, Paris, Albin Michel.
- 1999, « Préface » in Affergan F. (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF : 7-29.
- 1999/2000, « Ethnologie, anhistoricité et spatialisation », *Anales del Caribe*, Centro de Estudios del Caribe, Casa de las Americas, 19/20 : 9-23.
- 2000, « Les Antilles françaises : nationalisme et torsions identitaires » in *Questions régionales et citoyenneté européenne*, Liège, Éditions de l'Université de Liège : 183-191.
- 2001, « La mascarade des couleurs : contribution à une anthropologie du métissage » in Bonniol J-L. (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques : 27-40.
- 2001, « Une mise au point de Francis Affergan. D'un certain ton adopté dans l'université », *L'Homme*, 157 : 239-242.
- 2001, Compte rendu de Jaarsma S. R. et Rohatynskyj M.A. (eds.), *Ethnographic Artifacts. Challenges to a Reflexive Anthropology*, Honolulu, university of Hawai'i Press, 2000, dans *L'Homme*, 160: 276-278.
- 2002, « Vers une anthropologie du postcolonialisme ? », *Ethnologie française*, 4/32 : 581-588.
- 2003, « La fabrique du texte ethnologique : stratégies et modèles », in Berthelot J.-M. (dir.), Figures du texte scientifique, Paris, PUF : 107-141.
- 2003, « Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie.

 Une introduction » in Affergan F. et al., Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS : 9-16.

 Traduction de l'ouvrage en italien, Affergan F. et al., 2005, Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia, Rome, Meltemi editore.
- 2003, « La valorisation des types et les formes de la comparaison » in Affergan F. et al., Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS: 101-126.
- 2003, « Les modèles anthropopoiétiques des masques » in Affergan F. et al., Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie, Paris, Éditions de l'EHESS : 255-277.



- 2004, « Entretien avec Francis Affergan », réalisé par Dittmar P-O. et Jolivet V., *Le philosophoire*, 23 : 19-28.
- 2006, « Caraïbe : logiques de la diversité ou sociétés impossibles », L'Homme, 179 : 219-225. À propos de Christine Chivallon, La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe.
- 2007, «L'anthropologie cognitive existe-t-elle?», L'Homme, 184:85-106.
- 2008, « Institution de la sociologie et naissance de l'ethnologie : une filiation en question » in Valade B. (dir.), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Paris, PUF : 125-150.
- 2008, Compte rendu de Philippe Chanson, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008, dans *Gradhiva*, 8 : 143-145.
- 2008, « Pour Richard » in Lao A., Du Tao à la Sorbonne. L'ethnologue Richard Pottier, Paris, L'Harmattan : 51-53.
- 2009, « L'humain est-il encore un objet anthropologique ? » in Dittmar P.O. et al., Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 279-310.
- 2009, « Y a-t-il eu un moment romantique dans l'histoire de l'anthropologie ? » in Née P. et Lançon D., L'Ailleurs depuis le Romantisme. Essais sur les littératures en français, Paris, Éditions Hermann : 19-35.
- 2010, « Universalité de l'environnement et cultures particulières : une approche anthropologique » in Zarka Y.-C. (dir.), Le Monde émergent. Les nouveaux défis environnementaux. Vol. 1 : Lieux, Paris, Armand Colin : 183-195.
- 2010, Compte rendu de Raymond Massé, Détresse créole. Ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2008, dans Anthropologica, 52 : 220-221.
- 2012, «Introduction » avec Dianteill E., L'Année sociologique, 1/62 : 11-22.
- 2012, « Le Japon à fronts renversés. Stoetzel *versus* Benedict », *L'Année sociologique*, 1/62 : 23-39.

 Traduit en anglais sur le site cairn : http://cairn-int.info/resume.php?ID_ARTICLE=E_ANSO_121_0023.
- 2012, « Le présent et le contemporain : quelques pistes anthropologiques », *Mondes contemporains*, 1 : 7-16.
- 2012, « La culture : une boussole épistémologique » in Dianteill E. (dir.), *La culture et les sciences de l'homme. Un dialogue avec Marshall Sahlins*, Paris, Archives Karéline
- 2013, «"Il s'agit de reproduire la vie indigène". Remarques sur un texte paradoxal : le Manuel d'ethnographie de Marcel Mauss » in Dianteill E. (dir.), Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple, Paris, PUF : 17-32.
- 2014, « Le symbole et son commentaire. Marcel Mauss et la théorie des états mentaux » in Dianteill E. (dir.), *Marcel Mauss, en théorie et en pratique, Anthropologie, sociologie, philosophie,* Paris, Archives Karéline : 59-74.

Entrées dictionnaires

- 2002, « Compte rendu de Jean-Michel Berthelot, Épistémologie des sciences sociales » in Encyclopaedia Universalis.
- 2003, « Les voies nouvelles de l'anthropologie » in Encyclopaedia Universalis.
- 2004, « Compte rendu d'Odo Marquard, Des difficultés avec la philosophie de l'histoire » in Encyclopaedia Universalis.
- 2004, « Ethnocentrisme », « Notions » in Encyclopaedia Universalis.
- 2005, «Mythes et mythologie », «Sapir », «Frazer », «Evans-Pritchard », «Radcliffe-Brown » in Borlandi M., Boudon R., Cherkaoui M. et Valade B. (dir.), Dictionnaire de la Pensée sociologique, Paris, PUF.
- 2006, avec Valade B., « Altérité », « Écriture et Sciences Humaines », « Discipline » in Mesure S. et Savidan P. (dir.), Le Dictionnaire des Sciences Humaines, Paris, PUF.
- 2011, « Anéantissement » in Marzano M. (dir.), Dictionnaire de la violence, Paris, PUF.

Poésie

- 2009, «Sinon des forçats d'eau », Poesie, n°127: 41-49.
- 2012, « Souffle accouru », Poesie, n°141: 18-26.
- 2014, «Vingt poèmes », Poessie, n°149-150: 85-94.
- 2015, Souffle accouru, Paris, Belin.

La revue cArgo remercie la Galerie Berthet-Aittouarès,
Marie et Didier Marfaing,
M. Dominique Bollinger
M. Étienne Viard.

Photographies: Bertrand Hugues

L'HOMME

Revue française d'anthropologie



avril/juin 2016

Éditorial

Cléo Carastro & Caterina Guenzi – Anthropologie et sciences sociales

Daniel Fabre in memoriam

Jean Guilaine - Chemins croisés

Agnès Fine - Daniel Fabre, "mon parrain et mon compère"

Jean-Claude Schmitt - La voix qui manque

Chiara Bortolotto & Sylvie Sagnes – Daniel Fabre et le patrimoine. L'histoire d'un retournement

André Mary - L'énigme de la disparition

Nicolas Adell – L'anthropologie ou les promesses du crépuscule

Études & Essais

Laurent Dousset – La sorcellerie en Mélanésie. Élicitation de l'inacceptable

Ashley Lebner – La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern

Caroline Humphrey – Placing Self Amid Others. A Mongolian Technique of Comparison

Matei Candea – De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale

Débat

Aurélien Gros – Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale. Le mythe hésiodique des races

Pierre Judet de La Combe – Le mythe hésiodique des races, œuvre de langage. Jean-Pierre Vernant et après

À Propos

Bruno Karsenti – L'anthropologie comme science sociale (À propos de G. Lenclud, *L'Universalisme ou Le pari de la raison*)

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES VENTE au numéro en librairie 20 euros – DIFFUSION Volumen RÉDACTION Laboratoire d'anthropologie sociale, 52 rue du Cardinal-Lemoine 75005 Paris Tél. (33) 01 44 27 17 30 ou 34 – redaction.lhomme@ehess.fr

*MUSÉE DU QUAI BRANLY



GRADHIVA



25 mai 2016

Collections mixtes

À partir de la fin du 18ème siècle, la démocratisation et la spécialisation croissante des musées ont signé la fin des cabinets de curiosité. Conjointement au développement des institutions muséales, les sciences naturelles puis les sciences sociales se sont disciplinarisées et professionnalisées. L'influence des premières sur les secondes est bien connue: le modèle naturaliste fournit en effet plusieurs paradigmes ou notions (collecte, inventaire, typologie, nomenclature) aux chercheurs en sciences sociales. L'existence de collections mixtes, regroupant à la fois des objets de la nature et des artefacts, a moins retenu l'attention. Ce dossier propose donc d'interroger les pratiques de collecte, de collection et de mise en exposition à la rencontre entre le domaine des sciences naturelles et celui des sciences sociales (archéologie, ethnologie, histoire, histoire de l'art). En focalisant sur les espaces de connexion entre collections naturalistes et collections ethnographiques, archéologiques ou artistiques, il s'agit de décrire les brouillages ontologiques, les emprunts méthodologiques et les conséquences épistémologiques de ces collectes et collections mixtes. Poser la question des pratiques plutôt que celle des modèles permet d'analyser les affinités ou les interférences à l'œuvre sur le terrain des collectes, dans le fonctionnement des musées et dans l'intimité des collections privées. Ce dossier propose une perspective interdisciplinaire sur les collectes et collections mixtes, en privilégiant les approches historiques et anthropologiques.

DOSSIER

COORDONNÉ PAR JULIEN BONDAZ, NÉLIA DIAS ET DOMINIQUE JARRASSÉ

Collectionner par-delà nature et culture

Julien Bondaz, Nélia Dias et Dominique Jarrassé

Coquille et médailles. Naturalia et artificialia dans les collections de province autour de la Révolution
Pierre-Yves Lacour

Insectes, armes et parures. Les enjeux de la collection d'Achille Raffray (Nouvelle Guinée, 1877)
Philippe Peltier

Discipliner la science de l'homme. Les collections suisses d'outre-mer (1890-1940)

Serge Reubi

Art nouveau ou art congolais à Tervuren? Le musée colonial comme synthèse des arts

Dominique Jarrassé

Les collections d'art contemporain à l'épreuve du vivant à travers quelques cas remarquables Cyrille Bret

Ramasser le monde. Ce que les œuvres de la nature et de la culture font aux collectionneurs contemporains Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini

études et essais

Genèses de La Fin du monde d'Ernesto De Martino Carlo Ginzburg

note de lecture

Leiris, singulier pluriel Éléonore Devevey

chronique scientifique

comptes rendus

Gradhiva en ligne: http://gradhiva.revues.org 20 euros, en librairie ou sur http://www.librairie-epona.fr



Comité de direction

Frédéric Keck, Yves Le Fur, Anne-Christine Taylor

Comité de rédaction

Emma Aubin-Boltanski, Christine Barthe, Julien Bondaz, David Berliner, Julien Bonhomme, Antonio Casilli, Giordana Charuty, Michèle Coquet, Jean-Charles Depaule, Emmanuel Grimaud, Christine Guillebaud, Monique Jeudy-Ballini, Denis Laborde, Vincent Debaene, Els Lagrou, Alessandro Lupo, Johannes Neurath

Directeur de la publication

Stéphane Martin

Coordonnées de la rédaction

Département de la Recherche et de l'Enseignement musée du quai Branly 222, rue de l'Université 75434 Paris cedex 07 Tél. 01 56 61 7 53 64 gradhiva@quaibranly.fr Retrouvez les numéros de cArgo gratuitement en ligne sur : www.canthel.fr

Rédaction

cArgo - Marine Christille
Faculté de Sciences Humaines et Sociales - Sorbonne
Université Paris Descartes
01.76.53.36.36
marine.christille@parisdescartes.fr
45 rue des Saints-Pères - Bât Jacob
75270 Paris Cedex 06

n° 1 - Formes anthropologiques du conflit



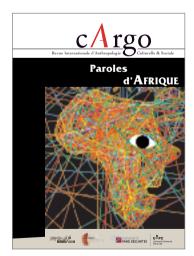
n° 3 - Métamorphoses de la tradition



 $n^{\boldsymbol{\circ}}\,2$ - Marchandises et artefacts



n° 4 - Paroles d'Afrique





L'université Paris Descartes

Avec ses 9 Unités de Formation et de Recherche (UFR) et son IUT, l'université Paris Descartes couvre l'ensemble des connaissances en sciences de l'homme et de la santé. Seule université francilienne réunissant médecine, pharmacie et dentaire, son pôle santé est reconnu en Europe et dans le monde entier pour la qualité de ses formations et l'excellence de sa recherche.



Sorbonne Paris Cité

Sorbonne Paris Cité a été le premier Pôle de Recherche et d'Enseignement Supérieur (PRES) à voir le jour à Paris. Créé par décret du 10 février 2010, il a pour objectif de renforcer le potentiel des établissements membres en matière de recherche et de formation.

Sorbonne Paris Cité associe quatre universités (Sorbonne Nouvelle, Paris Descartes, Paris Diderot et Paris 13) et quatre grandes écoles ou instituts (Sciences Po, l'École des Hautes Études en Santé Publique, l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales et l'Institut de Physique du Globe de Paris). Ces établissements renommés ont décidé d'unir leurs forces pour créer ensemble d'ici 2016 une nouvelle université unifiée.



L'université de Bordeaux

L'université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes.

La création de l'université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.

université Paris Descartes, 2016 n° ISSN 2274-1011 Dépôt légal : 2016

Achevé d'imprimer en juin 2016

1ère partie : La question antillaise

Christine Chivallon.

Interprétations caribéennes en contrepoint,

ou la richesse du « partage des divergences » avec Francis Affergan

· Pierre-Henri Castel

Anthropologie et psychopathologie antillaises

Rémadiie Ngaroné

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

2^e partie : Points théoriques

· Silvana Borutti

Quelques aspects épistémologiques de l'œuvre de Francis Affergan

· Denis Kambouchner

La philosophie de l'anthropologue : autour de La Pluralité des mondes

· Claude Calame

Anthropologie culturelle et mondialisation économiste :

la relation anthropologique comme « anthropopoiésis » distante

· Frédéric Keck

Lucien Lévy-Bruhl et l'altérité en anthropologie

· Bernard Valade

Francis Affergan et le devenir de l'anthropologie

3^e partie : Comparaisons ethnologiques : Maroc, Nouvelle-Calédonie

· Abdellah Hammoudi

Le don entre juifs et musulmans : ou comment concilier les identités opposées

Hamid Mokkadem

Le moment critique de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie

Dix poèmes

· Poèmes inédits de Francis Affergan

4^e partie: Poétiques

· Nadège Mézié

Une anthropologie par traverses et par bas-côtés

· Erwan Dianteill

« Nous voici enfermés les uns dans les autres ».

Position de la poésie dans l'œuvre anthropologique de Francis Affergan

Michel Deguy

Philosophie et poésie de Francis Affergan

Réédition du premier texte de Francis Affergan

« Esthétique de la mort et vie quotidienne aux Antilles »

Bibliographie de Francis Affergan