Francis Affergan

La pluralité des mondes

Vers une autre anthropologie



Bibliothèque ALBIN MICHEL Idées

LA PLURALITÉ DES MONDES

Bibliothèque Albin Michel
Idées

DU MÊME AUTEUR

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

Exotisme et altérité
Paris, 1987, P.U.F.

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

Francis Affergan

LA PLURALITÉ DES MONDES

Vers une autre anthropologie

Albin Michel

© Éditions Albin Michel, S.A., 1997
22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN 2-226-09406-7
ISSN 1158-4572

à Michèle et Timothée

Introduction

Ce livre est né d'un triple constat. Tout d'abord, l'anthropologie, dans la phase actuelle qu'elle traverse, se caractérise par une telle diversité d'approches qu'elle confine à un paysage éclaté dans lequel il s'avère bien périlleux de s'orienter en fonction de repères légitimes. Ensuite, la discipline, si tant est qu'on puisse employer cette notion sémantique dont le caractère prescriptif n'échappera à personne, se prête à de telle dérives interprétatives que non seulement les fragments auxquels elle donne naissance deviennent autant de segments qui se séparent et s'opposent, mais, en outre, les visions du monde qui y sont incluses — relativisme culturel, communautarisme, universalisme englobant, postmodernisme textualiste, néofonctionnalisme... —, loin de se compléter, se heurtent au contraire et finissent par se durcir sous la forme d'idéologies scolastiques dont l'aspect souvent dogmatique et sectaire a peu de chances d'affûter la pensée critique.

Enfin, il apparaît clairement que si les crises offrent parfois des issues heureuses dans les pays qui connaissent un grand essor de la discipline, il n'en va pas de même en France. Autant les bouleversements que l'anthropologie a connus en Angleterre, aux États-Unis, en Suisse et en Italie par exemple, durant ces vingt dernières années, furent les signes avant-coureurs de remises en question salutaires, autant la France semble s'enliser dans des débats sur les sorties de modèles dominants dont la répétition lassante contribue à étouffer le problème critique d'une

remise à plat épistémologique. À telle enseigne qu'il n'est pas rare qu'on entende, ici ou là, parler d'anthropologie hégémonique pour caractériser la recherche anglo-saxonne, et d'anthropologie périphérique pour stigmatiser les travaux français.

L'alarme étant entendue, il apparaissait urgent de tenter d'apporter, dans la mesure du possible, un minimum de clarté conceptuelle dans le débat d'idées, marqué trop souvent par des sous-entendus et des silences malsains. Il eût été de même malhonnête de s'en tenir là. C'est pourquoi ce livre propose des pistes d'envol et des ouvertures d'horizon dont j'espère qu'il n'est pas trop présomptueux de penser qu'elles prémuniront les chercheurs contre toute tentation d'en revenir aux dogmes paresseux et aux imitations serviles.

Les écueils qui obstruent le développement de l'ethnologie et de l'anthropologie sont d'autant plus faciles à repérer que, par un renversement que seule une histoire de la pensée conceptuelle parviendrait à éclairer, ils indiquent en creux leur propre figure oppositionnelle en révélant les manques dont ils sont issus.

L'histoire de l'Occident chrétien aurait pu être une occasion rêvée pour l'anthropologie de s'interroger sur ses racines, ses pratiques et sa destination.

Autant dire que les crises dues aux colonisations et décolonisations successives auraient dû servir de révélateur. Comment penser la transition risquée entre une ethnologie de l'exotisme et une ethnologie de l'endotisme ? Faut-il la recouvrir aussitôt du modèle opposant le monde du dehors au monde du dedans, le traditionalisme à la modernité ? Faut-il appliquer ici les mêmes concepts forgés ailleurs ? Et par quels procédés ? En opérant des déplacements analogiques, métaphoriques ou allégoriques ?

L'imbroglio dans lequel la discipline s'est enfermée s'aggrave en quelque sorte dès qu'on essaie de réfléchir, de manière critique, aux identités conceptuelles qu'elle fut contrainte de fabriquer pour rendre compte de ses objets traditionnels : le clan, la

tribu, l'ethnie, la parenté classificatoire... Les rares examens qui ont abouti à leur récusation ne proposèrent rien d'autre que de jeter le bébé avec l'eau du bain.

Il saute pourtant clairement aux yeux que c'est bien la notion de *personne*, et non pas seulement d'individu, qui fit les frais d'une telle fiction, et avec elle, les modalités axiologiques, performatives ou déontiques qui sont censées l'accompagner : les valeurs morales, politiques, éthiques, émotionnelles, esthétiques...

De même en fut-il de cette incapacité — oserions-nous l'appeler congénitale ? — à dresser de l'anthropologie une histoire cohérente que la concision de sa durée — un siècle et demi — n'explique pas entièrement. Ne serait-ce pas plutôt une difficulté à penser les modes complexes et inégaux selon lesquels se décline la temporalité de l'anthropologie qu'il y aurait lieu d'incriminer ? Car si les sociétés traditionnelles obéissent bien à des régimes pluriels de temporalité et d'historicité, rien n'interdit de penser qu'il en va de même des théories qui prétendent en rendre compte.

Cette impuissance à penser l'historicité à l'œuvre dans le procès constitutif de l'anthropologie ne peut manquer, *mutadis mutandis*, de se refléter dans ce qu'il est convenu d'appeler la méthodologie. Les anthropologues débattent inlassablement des modes de raisonnement propres à leur discipline. Pour les uns, dont une lecture même superficielle des travaux de Popper et de Wittgenstein aurait pu épargner l'aveuglement, seule l'induction serait encore fondée à étayer la méthode d'explication des données recueillies. Pour les autres, qu'une approche théoriciste n'effraie pas, déduire des lois à partir d'hypothèses, dont on n'interroge d'ailleurs pas l'origine, suffit à octroyer à l'anthropologie les mêmes lettres de noblesse que les mathématiques ont acquises dans leur propre champ.

Pour d'autres encore, qui n'hésitent pas à confondre tous les niveaux d'analyse, le comparatisme demeure la seule voie d'accès aussi bien aux sociétés exotiques qu'à celles dont ils proviennent eux-mêmes, oubliant sans doute que c'est l'analogie qui légitime la méthode comparative et non l'inverse, et qu'à ce

titre, il importerait de procéder d'urgence à un ménage épistémologique concernant une telle notion.

Enfin, l'ultime reflet — certes déformé — et non des moindres, de l'embarras épistémologique dans lequel se débat la discipline, se concentre en un point particulièrement sensible aux chercheurs : l'institution dans sa forme la plus aiguë, à savoir les procédures de légitimation du recrutement. Comment évaluer la recherche ? Les évaluateurs ont-ils bien tous été évalués ? Comment composer un jury non complaisant, une commission de spécialistes imperméable aux intrigues et aux pressions, un Comité national équitable et tolérant, sachant que la pratique d'un seul terrain ou d'une seule langue étrangère interdit trop souvent de comprendre les autres, et que les objets, les terrains et les méthodes ne partagent parfois rien en commun, si ce n'est l'appellation institutionnelle ?

L'absence cruelle de tentatives théoriques qui, seules, pourraient souder dans un même tissu enfin recomposé les *membra disjecta* d'une discipline disséminée, constitue, sans nul doute, l'ultime symptôme d'une crise qui, tout en refusant obstinément de dire son nom, continue pourtant à nourrir le terreau de décomposition qui l'a ensemencée.

Dans cette perspective, nous fûmes conduit à proposer la revisite de la notion même de modèle, puisque c'est sur ce socle épistémologique que la connaissance anthropologique, depuis Morgan, a pris son essor théorique. Or, un examen un tant soit peu attentif de cette catégorie confirme de telles déficiences qu'il est pour le moins étonnant qu'aucun anthropologue ne l'ait à proprement parler signalé. On confond tour à tour modèle et schéma, modèle formel et modèle fonctionnel, modèle descriptif et modèle métaphorique.

Il devenait impérieux de tenter de mettre un minimum d'ordre dans ce paysage chaotique et de proposer qu'on en revienne, pour débuter, à des problématiques simples : pourquoi aurait-on besoin de modèle pour comprendre les réalités dont s'occupe l'anthropologie ? Comment en construire de tels qu'ils puissent garantir une validité à la connaissance de ce qui, précisément, n'est pas prédicable, à savoir l'humain en général et l'universa-

lité que contient toute humanité ? Pourquoi avoir si longtemps négligé la forme de la construction du modèle : le langage par lequel il est confectionné, les marqueurs normatifs qui en bridٍent l'objectivité scientifique, le va-et-vient interlocutif qui en tisse le fil nourricier ?

Tous ces problèmes, dont le caractère d'horizon ouvert tient lieu de viatique, nous ont conduit, au travers de pistes qui, pour emprunter des voies apparemment hétérodoxes dans un travail d'anthropologie, n'en reviennent pas moins, toutes, à recouper les mêmes routes, à proposer les deux notions clés qui étayent tout l'édifice.

Nous pensons qu'il n'est pas illégitime de reconsidérer les discours ethno-anthropologiques, les objets auxquels ils renvoient comme les théories qui en façonnent les significations, à travers la notion de *fiction*, entendue au sens d'une construction artificielle, d'une élaboration schématisante, d'une fabrique expérimentale. Les médiations par lesquelles nous parviennent les données ethnologiques impliquent nécessairement l'idée d'un constructivisme de la réalité socioculturelle. Non seulement les sociétés et les cultures se fabriquent elles-mêmes, dans le déroulement discontinu de durées que les actions et les paroles scandent et dissolvent à la fois, mais les lectures et les tentatives de mises au point théoriques qu'en font les anthropologues n'échappent pas non plus à cette fabrication générale de l'humain, que nous appellerons une *anthropoïesis*, et dont le caractère labile et paradoxalement entêté signale que toute entreprise de ce genre est d'emblée vouée à une confrontation incessante avec les divers niveaux de temporalité. Notre propre expérience du terrain antillais confirmera, sur le mode de l'illustration, l'analyse de mondes fictionnels dont nous nous emploierons à dresser le schème « créole ».

Cependant, afin de restituer une pertinence légitime à ces niveaux et genres de temporalité dont l'anthropologie, à notre avis, ne pourra plus s'exonérer à l'avenir, il conviendrait de leur conférer les saillances et les virages, les scansions et les césures que seule la notion d'*événement* serait apte à accomplir. Une temporalité qu'une qualité lisse et neutre rendrait inopérante,

serait d'un piètre secours à une anthropologie, même abreuvée longtemps aux fontaines froides de structures stables ou nécrosées.

L'événement permet, en revanche, de repérer comment et pourquoi les agents d'une culture construisent, défont, se souviennent, pratiquent le langage, entretiennent des relations émotionnelles et posent les différents mondes dans lesquels ils évoluent. Les événements d'une culture autorisent une lecture en réseaux qui donnent naissance, à chaque nœud, à différentes routes dont la tâche consiste à conduire les multiples significations que ses agents et ses interprétants construisent.

Au-delà de la description, le langage sert à tisser de nouvelles toiles qui, ajoutées aux premières — celles-ci fussent-elles rendues muettes par l'oubli —, finissent par offrir des configurations qui rendront la comparaison moins arbitraire et plus ouverte.

La crainte légitime de surinterprétations ou de dérives herméneutiques confinant à un délire de sens ne doit pas nous faire redouter la pratique d'une interprétation mesurée, fondée en raison et enveloppant des définitions précises des notions utilisées. Comment faire autrement puisque ce qui constitue la spécificité même de l'anthropologie réside dans ce va-et-vient constant entre l'observation des faits et leur possible théorisation dans des réseaux de significations ? Comment faire encore autrement puisque l'élaboration des hypothèses — qu'elles se situent en amont de l'observation ou bien au moment de la formulation des assertions — implique une politique du sens et, par conséquent, un savoir et un savoir-faire dans la conduite de l'interprétation ?

L'ethnologie, si elle veut éviter de s'enfermer dans un empirisme aveugle dont la seule religion des faits de terrain semble avoir légitimé l'existence, et si, par voie de conséquence, elle prétend à juste titre se hausser au niveau d'une anthropologie autant digne des humains particuliers que de l'humain universel, pourrait alors occuper la place, en ce début de troisième millénaire, d'une entreprise consistant à détecter le sens des