

Jury

Balises épistémologiques pour l'interprétation en anthropologie

par Lionel Galand



Tutrice : Julie Hermesse

TABLE DES MATIÈRES

<u>INTRODUCTION</u>	3
<u>I. RÉTROSPECTIVE ÉPISTÉMOLOGIQUE</u>	5
A. L'anthropologie « classique » ou le calme ...	5
B. ... avant la tempête (épistémologique et politico-éthique)	7
C. Le naufrage de l'anthropologie ?	7
1) <i>La critique postmoderne face au « miroir de soi »</i>	7
2) <i>L'ethnohistoire face à l' « évanescence » de l'anthropologie</i>	10
D. La viabilité de l'anthropologie.....	10
1) <i>Par delà « néo-positivisme » et « herméneutique libre »</i>	11
2) <i>L'anthropologie « réflexive » et « prospective »</i>	12
<u>II. INTERPRÉTER EN ANTHROPOLOGIE : AMBITIONS ET INCERTITUDES</u>	14
A. L'objectif de l'interprétation	14
B. La démarche	15
1) <i>Se mettre à la place d'autrui</i>	16
2) <i>Complexité et contextualité</i>	15
3) <i>Interprétation et empirisme</i>	16
4) <i>A la recherche de la « description dense » et à la rencontre de l' « asymétrie ontologique »</i>	16
C. La « vraisemblance »	18
D. Quelques « classiques » de la surinterprétation.....	20
1) <i>L'insuffisance des matériaux</i>	20
2) <i>La généralisation abusive</i>	21
3) <i>Un fossé entre l'acteur et le chercheur</i>	22
4) <i>L'inadéquation significative</i>	23
E. De l'incertitude heuristique au sens de la navigation.....	24
<u>CONCLUSION</u>	25
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	31

« Mais puisque je ne peux pas m'arracher à l'objectivité qui m'écrase, ni à la subjectivité qui m'exile, puisqu'il ne m'est pas possible de m'élever jusqu'à l'être, ni de tomber dans le néant, il faut que j'écoute. Il faut que je regarde autour de moi plus que jamais... Le monde... Mon semblable... Mon frère... »

Jean-Luc Godard, « *Deux ou trois choses que je sais d'elle* »

INTRODUCTION

Durant les lectures et les enseignements qui ont jalonné cette année de master, j'envisageais d'établir un certain englobement dans le développement du jury afin de constituer une feuille de route méthodologique et épistémologique d'une démarche anthropologique. Mais qui trop embrasse mal étirent ! Dès lors, la problématique de l'interprétation m'a semblé répondre le mieux à ce désir de toucher une corde épistémologique sensible tout en pouvant s'inscrire dans le cadre du jury. Si, aujourd'hui, les sciences sociales sont très majoritairement des sciences de l'interprétation, il prévaut d'en explorer les implications et de dépasser les lieux communs. Olivier de Sardan invite d'ailleurs à un « débat épistémologique plus argumenté », fondamental, incommode pour la discipline... et parfois esquivé sous le prétexte de la liberté d'opinion ! Les travaux de chercheurs et les enseignements proposés par les professeurs m'aideront à construire ce projet.

Naviguer dans les eaux de l'épistémologie et parler de l'interprétation en trente pages n'est pas une moindre affaire. Pourtant, ce risque sera pris, dans l'optique de l'exercice de la discipline plutôt que de sa mémoire. Ce travail répondra dès lors à deux ambitions : situer l'interprétation dans le vaste, complexe et incertain espace épistémologique, méthodologique et, plus succinctement, politico-éthique de la discipline ; en vue de poser des balises permettant la viabilité de la démarche interprétative en anthropologie - viabilité qui implique le comment et le pourquoi. Il sera accompagné par une métaphore maritime, prompt à évoquer une démarche en quête de vérité et de souplesse, qui connecte Je et l'Autre, qui essuie des tempêtes et dont on pronostique parfois le naufrage...

Une rétrospective, qui tiendra lieu de première partie, apparaît nécessaire à l'exploration de l'espace dans lequel la démarche anthropologique se situe et des transformations paradigmatiques majeures qui s'y sont opérées. Mais elle se doit toutefois de relativiser sa portée, face à la densité et à la complexité de l'héritage disciplinaire. A terme, l'objectif sera de poser des balises pour la viabilité de la

démarche par delà son exploration en trois temps : l'anthropologie « classique » ; son démantèlement par une tempête (épistémologique et politico-éthique) ; et les perspectives des anthropologues regroupés sous trois bannières en vertu de leur implication à l'égard de l'issue de la discipline : le postmodernisme, l'ethnohistoire et l'anthropologie « réflexive » (Ghasarian ; 2004) ou « prospective » (Singleton ; 2001).

Puisqu'il sera envisageable de naviguer par la bonne grâce de nos deux premières balises - « des réalités qui n'ont pas été produites par notre présence sur le terrain » (Godelier ; 2004) et la pertinence du terrain de l'Autre par delà ses transformations -, nous ébaucherons avec plusieurs auteurs un horizon de prospection pour l'interprétation en anthropologie. Cette dernière sera envisagée comme une démarche : posant l'altérité comme une « attitude épistémologique réversible » (Agier ; 2004) et non pieds et poings liés à un objet d'étude ; aspirant à comprendre « en puissance » la totalité du genre humain ; par la pratique de l'enquête de terrain ; et à la faveur d'un basculement de paradigme justement prompt à « consacrer » le terrain face aux abstractions et aux essentialismes par trop ethnocentriques et arbitraires : il n'est plus tant le particulier d'une « nature » antérieure au langage que le lieu d'une rencontre avec le « réel ».

Si la première partie aura déjà montré comment, en problématisant l'interprétation, certains anthropologues l'érigeront comme une indépassable condition de la recherche, la deuxième partie se chargera d'en expliciter les ambitions et les incertitudes. En effet, poser des balises permet à la fois d'envisager la viabilité de la discipline tout en restant alerte face à la complexité de l'épistémologie d'une science humaine. L'interprétation vise à comprendre (idéal jamais clôturé) l'agissement d'acteurs, le genre humain, tout en plongeant inévitablement ses racines dans l'*a priori* de la condition humaine et dans le relatif arbitraire d'une mise en écriture du réel matérialisée par la description ethnographique ; description où, justement, sa « vraisemblance » semble se jouer puisqu'elle la porte à la faveur d'une adéquation empirique. Dès lors, entre les extrêmes non désirés des « garanties néo-positivistes » et d'une « herméneutique libre », nous mènerons réflexion et prospection, sur un chemin du milieu, faisant le « terrain » même de l'interprétation, afin d'augurer en quoi une interprétation répond ou non à l'ambition de « vraisemblance » portée par la discipline. Entre chien et loup, nous plongerons (jusqu'à boire la tasse...) dans les eaux limitrophes houleuses de la description et de l'interprétation, avant d'esquisser des balises plus précises... ou d'humer l'air du large... Hissez haut!

I. RÉTROSPECTIVE ÉPISTÉMOLOGIQUE

A. L'anthropologie « classique » ou le calme ...

Cette première partie envisage d'éclairer l'espace épistémologique et méthodologique de l'anthropologie « classique » et la façon dont la problématique de l'interprétation, jusqu'alors réduite à la portion congrue, viendra transformer la discipline, aux côtés de bon nombre de réflexions critiques que nous envisagerons à l'aune de leurs issues disciplinaires.

Les professeurs R. Deliège et M. Singleton, s'accordent à dire, lors de leurs enseignements, que les « classiques » ont souvent voyagé léger sur le plan épistémologique et méthodologique, mais sans doute moins sur le plan des préconceptions. Quand Malinowski instaure l'anthropologie comme discipline scientifique, la démarche de Durkheim est pour lui une source d'inspiration. Comme le suggère F. Laplantine, l'anthropologie peut s'affirmer comme une discipline autonome vis-à-vis de l'histoire et du biologisme à partir du moment où la spécificité du social est posée (2001, 87).

Si l'introduction des « *Argonautes du Pacifique Occidental* » en est le manifeste, ce sont dans les « *Règles de la méthode sociologique*¹ » et dans l'oeuvre de Durkheim qu'elle puisera ses principes épistémologiques - principalement pour le fonctionnalisme britannique - mais aussi des concepts clés.² Le fait social, doué d'une existence indépendante des sujets conscients, considéré « comme une chose », est érigé en objet d'étude. Il est appréhensible dès lors via la démarche empirique, en particulier l'observation participante, puisque l'épistémologie « classique » facilite d'une part la définition d'un objet d'étude et importe d'autre part la légitimité du rapport au réel construit par les sciences dures. Dans ce cadre, la question de l'interprète n'a pas lieu d'être problématisée : c'est un observateur neutre ou un traducteur.

Si, d'emblée, la spécificité de l'observation participante se ressent dans le travail de Malinowski (il s'efforce de revivre en lui la subjectivité de l'Autre), sa prépondérance contraste avec la quasi absence de réflexivité à son égard. De

¹ Texte que Malinowski faisait lire à ses étudiants !

² Les notions de sacré/profane, société organique /mécanique, représentation collective...

Malinowski à Evans-Pritchard, en passant par Kroeber, c'est une réalisation personnelle, un rite initiatique qui implique simplement une rupture, une intégration, du temps, un peu de souffrance... Qui plus est, les étapes caractéristiques de la démarche anthropologique, aujourd'hui largement débattues, sont aplanies. Selon Malinowski, seuls des obstacles pratiques s'opposeraient à la connaissance et la distance qui sépare le terrain de la monographie ne serait qu'une affaire de temps et de travail³. Comme le souligne C. Ghasarian : « La participation est comprise comme une forme supérieure d'observation - scientifique - mais le processus réel du terrain et l'idée que c'est une expérience quotidienne très problématique sont négligés. Il faut attendre la fin des années 1960 pour commencer à voir une remise en cause d'une anthropologie purement « scientifique ». » (2004, 7)

Les navires « classiques » donnent l'impression d'évoluer dans un monde tranquille. Le Grand Partage trace le dessin de deux rivages bien distincts, « Je » et « l'Autre », que l'anthropologue envisage de connecter en vue de poser une « science de l'Autre » qui évolue entre les extrêmes des grandes reconstructions historiques et des relativismes plats. Au port, leur démarche jouit d'une reconnaissance scientifique ; ils s'efforcent d'imiter leurs frères des sciences empiriques dures, camouflant quelque peu leur sensibilité particulière ; peu viendront contester à leur retour la vraisemblance de leurs marchandises ; ils hissent la bannière triomphante de l'observation participante, mettent le cap vers une culture donnée afin de ramener le point de vue de l'indigène ; « dans le dessein de réfléchir sur le fonctionnement général du social et du culturel et de dégager des catégories analytiques universelles capables d'expliquer à la fois la diversité des sociétés humaines et l'unité du genre humain » d'après M. Kilani (1994, 6). Les désaccords portent souvent sur le lieu où l'ancre du navire a bon droit de se jeter pour clôturer provisoirement la démarche, plutôt du côté abstrait et anthropologique ou du côté empirique et ethnologique.⁴

Ainsi, pour Radcliffe-Brown, l'anthropologie devrait être une science naturelle de la société et de la culture qui, à l'instar de ses voisins d'empirie, met en œuvre des observations, des descriptions et des explications de fait ; cette conception échoue à saisir l'inhérente dimension interprétative de la démarche. Pour Evans-Pritchard, l'anthropologie relève plutôt des humanités en étudiant les sociétés comme des systèmes moraux établis par des représentations, des agencements ; mais cette

³ D'après un enseignement de R. Delière basé notamment sur l'ouvrage « *Bronislaw Malinowski* » de M. Panoff (1972)

⁴ Lors d'un enseignement, R. Delière raconta cette anecdote : un grand plaisir des étudiants anglais qu'il fréquenta à Oxford était de « descendre » les théories « à la française » sur base d'éléments empiriques...

conception débouche plutôt sur un relativisme qui empêche l'exercice d'une anthropologie (Sperber ; 1981).

B. ... avant la tempête (épistémologique et politico-éthique)

Le calme de la mer des navigateurs « classiques » contraste avec la virulente tempête que généreront, schématiquement, deux courants critiques, de nature épistémologique et politico-éthique, et la transformation des Autres. Force est de reconnaître que le navire « classique » n'est pas équipé en vue d'assumer le projet d'une « science de l'Autre » qui le porte : si les cales sont déjà organisées par des préconceptions (notions ontologiquement situées, privilège de l'approche synchronique, de l'originalité, de l'intemporalité, de l'irréductibilité des cultures...), où y logera-t-on l'Autre ? ; si l'observation participante constitue la panacée de la méthode, force est de constater, avec D. Sperber (1982, 15), qu'une intériorité, cela ne s'observe pas ! Et tandis que les anthropologues continuaient d'alimenter l'idée d'un Grand Partage tangible entre le rivage du « Je » et le rivage de « l'Autre », les échanges entre ces derniers s'étaient accrus, transformant radicalement leur « objet d'étude ». Les Grands Récits de la Modernité, du Primitivisme et la démarche même de l'anthropologie furent assaillis par des critiques, tant de la rive du « Je », de la rive de « l'Autre », que de certains navires. On en vient même à se demander si tous les navires des anthropologues ne s'apprêtent pas définitivement à faire naufrage... Ce paroxysme de la crise nous servira de fil conducteur pour exposer les issues envisagées par le postmodernisme, l'ethnohistoire et l'anthropologie réflexive et prospective aux côtés de laquelle nous ébaucherons les premières balises de la viabilité du projet anthropologique contemporain, un bref éclairage ayant été posé sur l'espace agité dans lequel il prend racine.

C. Le naufrage de l'anthropologie ?

1) La critique postmoderne face au « miroir de soi »

Dans ce premier temps, nous ferons honneur aux apports suscités par les tenants de ce courant, « véritablement dignes d'intérêt [...] des deux côtés de l'Atlantique » selon

C. Ghasarian (1998, 564). En fait, les postmodernes et praticiens réflexifs ou prospectifs partagent un certain « background » épistémologique et critique duquel toutefois ils ébauchent des perspectives radicalement différentes.

Globalement, les positions théoriques postmodernes se réfèrent fréquemment à trois philosophes ayant participé et ouvert la brèche, à leurs façons, à une remise en cause de la conception de la connaissance dérivant de la philosophie des Lumières, si prégnante dans l'anthropologie « classique » : Nietzsche, Heidegger et Wittgenstein. Si le discours théorique de la modernité repose sur l'idée d'une connaissance neutre, universelle et d'un ordre sous-jacent au monde physique et social que le sujet peut saisir à l'aide de la rationalité, les critiques de la modernité déconstruiront autant de « Grands Récits », remontant vers leurs bases institutionnelles, pragmatiques, ethnocentriques... Au sein des sciences sociales, les perspectives du savoir positiviste sont ainsi relativisées et contextualisées, à l'exemple du travail critique de P. Bourdieu. Ainsi, l'objet, les concepts clés et la démarche de l'anthropologie sont reconsidérés. Des notions totalisantes comme « primitivité », « culture », « communauté » sont problématisées, notamment pour leur connotation occidentale, impérialiste, ... De même, la légitimité de la démarche est posée à la lueur de son lien avec le colonialisme.

Selon C. Ghasarian, « les théories postmodernes véhiculent une sensibilité pluraliste qui a longtemps fait défaut en sciences sociales. [...] Il ne s'agit pas de savoir s'il existe une vérité, une réalité indépendante de toutes les descriptions qui en sont faites, mais plutôt de comprendre comment ces descriptions s'inscrivent dans des représentations et pratiques poétiques et politiques. » (1998, 567-568). A cet égard, « *Orientalism* » de E. Saïd, œuvre déterminante pour le postmodernisme, interpelle : la narration scientifique présuppose que le savoir utilise la forme de raison la plus élevée. Le chercheur est donc privilégié dans sa relation à l'Autre. Et dans le cas de l'anthropologie, sa voix ne permet habituellement pas à ses objets d'étude de se présenter eux-mêmes ; leur savoir est « disqualifié » parce qu'inadéquat, naïf ou insuffisamment élaboré. Cette critique politico-éthique remet en question les bons droits de l'interprète, notre navire sera hanté par le fantôme d'E. Saïd jusqu'à ce que nous répliquons.

Tandis que dans l'anthropologie « classique » l'usage du langage va de soi - considéré comme transparent puisque « les faits parlent d'eux-mêmes » -, des anthropologues inspirés par le « tournant linguistique » le problématisent, à compter desquels C. Geertz : le regard et l'écriture sont conceptuellement déterminés à travers

la médiation de l'interprète et de son ontologie, à savoir son appartenance à une communauté historique et linguistique. Prenant appui sur la distinction opérée par M. Foucault entre d'une part la « science » et de l'autre le « discours » qui atteste de l'implication d'un « auteur », Geertz positionne l'anthropologie dans ce second champ. Il n'est plus loisible de réifier et de séparer, à l'instar des « classiques », les données empiriques et leur usage puisque les objets sont donnés par la médiation langagière d'un interprète. La mauvaise presse qu'a reçue à l'époque cet intérêt pour la façon dont les textes ethnographiques sont construits est révélatrice d'un malaise épistémologique : la discipline basculerait dans un relativisme dangereux tandis que seul un travail sérieux de terrain tiendrait lieu de garantie.

Maintenant, le savoir qui est en jeu dans la construction de la réalité n'étant plus considéré comme « naturel », la distinction établie entre les faits et la fiction est réduite et l'ethnologue comme « traducteur » est parfois envisagé, selon Ghasarian, comme un « acteur à part entière de l'articulation et de la restitution de son objet » (1998, 569). Et c'est bien là que semble se jouer ou bien un « défaitisme » postmoderne, de plain-pied dans la « société comme texte », le « déconstructionnisme », ou bien une démarche anthropologique empirique maintenant l'ambition de poser un savoir vraisemblable sur l'homme et, c'est à espérer, réflexive quant à ses conditions de productions. Ainsi, tandis que certains navigateurs envisageaient de poursuivre la route, rénovant le navire et méditant la tempête, la bannière postmoderne semble avoir poursuivi le travail de déconstruction, quitte à mettre complètement en miettes les navires candidats à une anthropologie...

Nous donnons la réplique au « défaitisme » postmoderne - nous n'avons pas accès à l'autre - en vue de défendre notre première balise. Le postmodernisme semble parfois frappé d'un paradoxe embarrassant, souligné par R. Deliége lors d'un enseignement et par C. Ghasarian : s'ils « déclarent la guerre aux grandes théories explicatives, ils développent néanmoins eux aussi des positions théoriques, parfois extrêmement totalisantes » (1998, 569). De même, B. Latour reproche justement au courant postmoderne de n'avoir pu se départir de la modernité en vue de poser son savoir - ce n'en serait alors que l'appendice (1991, 83). Pour M. Godelier, « On se trouvait donc à un croisement. Car déconstruire un discours sur les autres pour en reconstruire un autre [...] plus rigoureux, c'est bien. Mais déconstruire les œuvres des anthropologues de telle sorte qu'au terme de l'opération, l'anthropologie elle-même comme discipline scientifique, soit « dissoute » [...] c'est autre chose. » (2004, 194) Et il nous offrira notre première balise, encore ténue, mais assurant

provisoirement la viabilité : l'accès aux faits. « [il n'a] pas inventé la langue que parlent les Baruya. [...] Bien sûr, c'est un Occidental qui classe la terminologie des Baruya sous le label « iroquois ». Mais ce n'est pas moi en tant qu'Occidental qui ai donné à leur terminologie de parenté une structure formelle comparable à celle de la terminologie des Indiens Iroquois. Bref, on se confronte sur le terrain avec des réalités qui n'ont pas été produites par notre présence sur le terrain, et par l'interaction, le dialogue avec les membres de cette société » (2004, 201).

2) *L'ethnohistoire face à l'« évanescence » de l'anthropologie*

Nous donnons la réplique au « défaitisme » de certains auteurs - l'anthropologie est amenée à disparaître ou à devenir une ethnohistoire puisque son objet d'étude, l'Autre, disparaît - en vue de défendre notre deuxième balise. La position d'A. Testart est que « la méthode, en tant que moyen, ne peut être que subordonnée à une finalité : l'étude d'un objet scientifique [...]. L'objet principal de l'anthropologie sociale [...] est l'étude des sociétés primitives diversement définies en fonction de l'absence d'Etat ou de l'absence d'écriture. » (1986, 139) Et face à la « disparition » de tel objet d'étude, deux issues se dessinent : faire de l'ethnohistoire, puisqu'en tant qu'« objet scientifique », ces sociétés continuent d'exister ; redéployer la méthode vers d'autres objets. Ce deuxième point frapperait toutefois la discipline « d'évanescence », et plus encore disparaîtrait « le projet même d'une science générale de la société, projet qui [...] ne peut avoir de sens que s'il prend en compte les sociétés les plus étrangères aux nôtres. » (1986, 140) Dès lors, il en appelle à la défense d'une certaine anthropologie « classique » en maintenant « en chambre » le Grand Partage !

Signer la mort de l'anthropologie à la lueur de la « disparition » des sociétés, c'est réduire une démarche de connaissance à son « objet » d'étude ; et discriminer les transformations de cet « objet » comme autant d'entrave à sa « valeur compréhensive ». Comme l'a suggéré P-J Laurent lors d'un enseignement, les transformations même sont porteuses sur le plan compréhensif. Notre deuxième balise autorise donc à la prospection de sujets d'études ici, là-bas et maintenant ! Puisque deux balises nous rendent désormais le voyage viable, il nous reste à décider du navire à emprunter. Ce sera celui qui nous assure un « chemin du milieu » par-delà les prescriptions par trop rigide d'un « néo-positivisme » et l'« anarchisme épistémologique » d'une « herméneutique libre ».

D. La viabilité de l'anthropologie

1) Par delà « néo-positivisme » et « herméneutique libre »...

Depuis la fin des années 60, une ouverture réflexive vis-à-vis de l'observation participante, initiée par l'image de l'anthropologue comme « instrument humain » (H. Powdermaker), a débouché sur des manuels pour collecter des informations, des réflexions sur l'enquête dans les sociétés urbaines contemporaines, les nouveaux styles ethnographiques réinsérant l'expérience et les émotions vécues par le chercheur sur le terrain, etc. Mais selon C. Ghasarian: « Si la référence à des « techniques de terrain » est fréquente, croire qu'il est possible de se reposer sur celles-ci induit en erreur. L'ethnographe sait en fait intimement que son travail repose largement sur des ajustements personnels continus aux circonstances [...], les anthropologues, peu inspirés par les approches quantitatives, revendiquent de plus en plus le « flou artistique » qui caractérise leur travail de recherche. » (2004, 8)

Afin de se frayer un chemin réflexif entre prescriptions et flou artistique, évoquons un parallèle intéressant qui peut être fait avec un changement de perspective dans l'étude de la cognition humaine rapporté par P. Descola (2005, 145-146) : si la connaissance a longtemps été traitée comme un système de propositions explicites organisé selon une logique séquentielle, décomposable en attributs dont on aurait appris au préalable les définitions nécessaires et suffisantes, il est maintenant admis que nombre de concepts classificatoires sont formés en référence à des « prototypes » qui condensent en un réseau de représentations associées des ensembles de cas particuliers. Aussi, l'importance des aspects non linguistiques de la cognition a également été révélée par des études portant sur l'apprentissage des activités pratiques : celles-ci ne mobilisent pas tant des connaissances explicites ou organisables en propositions qu'une combinaison d'aptitudes acquises et d'expériences synthétisées en compétence.

Cela nous encourage à penser que l'acte d'interpréter en anthropologie s'éclaire par des prises de conscience en relation même avec la pratique et nourries par la réflexivité plutôt que par des prescriptions qui agiraient, à partir d'une zone franche métalinguistique, de façon normative ou normalisante comme une « mission », toute empreinte de « néo-positivisme ». De ce point de vue, les objets des savoirs sont conçus comme quelque chose de donné naturellement à l'observation. Or, selon S. Borutti, ces objets sont des constructions interprétatives issues de processus d'objectivation, moyennant des dispositifs formels et rhétorico-argumentatifs (1999,

31). Parallèlement, à l'instar de Olivier de Sardan, nous pensons que si « on a pu vouloir réduire l'anthropologie à l'écriture anthropologique, et rabattre l'écriture anthropologique sur le lot commun des autres formes d'écritures, [...] c'est bien au prix [...] d'un oubli ou d'un déni des contraintes empiriques. » (1996, 34) Nous plaidons dès lors pour une épistémologie qui s'affirme sur base du « terrain » qu'elle entend porter, à l'invitation de C. Geertz pour lequel « l'opérationnalisme constitué en dogme méthodologique n'a jamais été d'une grande pertinence pour les sciences sociales [...] : si l'on veut comprendre ce qu'est une science, il faut se tourner en premier lieu, non vers ses théories ou ses découvertes, [...] il faut observer ce que font ses praticiens. » (1998, pp. 75-76)

2) L'anthropologie « réflexive » et « prospective »

Nombre d'anthropologues « réflexifs » s'accordent à définir la discipline en vertu de la spécificité de sa démarche plutôt que d'un objet d'étude particulier. Dans ce cadre, selon M. Agier, « l'altérité n'est pas la supposée différence absolue des peuples lointains [...]. Au contraire, le métier des ethnologues montre que l'altérité est une attitude épistémologique réversible, un jeu de distanciation intellectuelle. » (2004, 106) Et pour F. Laplantine, « c'est cette idée tenace qui proclame que l'altérité est « au dehors » et l'identité « au-dedans » qui continue à faire obstacle au mode singulier de connaissance qui est celui de l'anthropologie pour laquelle il y a du moi dans l'autre et de l'autre dans le moi » (2004, 144).

Cette méthode basée sur l'altérité s'étant émancipé des objets du Grand Partage, peut justement revendiquer un éclairage en puissance de la totalité du genre humain ; totalité qui, selon J. Copans (1996, 24), est la notion définissant le mieux la démarche et qui, d'après un enseignement de M. Singleton, doit en être l'horizon, car ne pas ambitionner de tout comprendre est une contradiction dans les termes. Pour M. Kilani « La tendance est de refuser désormais un objet unique spécifique à l'anthropologie. Celle-ci se présente et se définit désormais comme la science des diversités culturelles et sociales, et de façon générale comme la science de l'homme en société » (1994, 20). Ce faisant, nombre d'anthropologues prennent de plain-pied l'exploration des terrains hybrides, interconnectés, en mutation, de la postmodernité.

Le succès de la démarche se jouera d'autant plus à la faveur de l'expérience de terrain qu'un déplacement paradigmatique largement favorisé par la crise des Grands Récits vient l'investir d'une dimension compréhensive jusqu'alors dominée par l'approche essentialiste par trop ethnocentrique et arbitraire. Cité par A. Mary, les implications de la pensée de P. Ricoeur sont à cet égard limpides : « le symbolisme n'est

pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et *déchiffrable sur elle* par les autres acteurs du jeu social⁵» (1998, 64). En plaçant sur un même plan les phénomènes sociaux et les modes de représentations de ces phénomènes, les démarches « symbolistes » révèlent bien leur préférence de fait pour la culture, la religion, les savoirs, les principes du pouvoir, parce que l'ethnologie se contente alors, selon J. Copans (1996, 79) d'interpréter ce qui est déjà par nature une interprétation dont l'acteur fait un usage. Cela rejoint un enseignement de P-J Laurent : il dit avoir commencé à faire son métier d'anthropologue quand il n'a plus eu de projet pour autrui et, ce faisant, à entendre sa voix et ses problèmes. Selon lui, l'ethnographie ne résout pas nécessairement un problème, puisque la quotidienneté et la réflexivité du terrain sont finalement promptes à manifester le sens. Parallèlement, une illustration de M. Kilani nous évitera d'envisager l'opération comme une cueillette passive : « Quand les anthropologues choisissent pour terrain d'investigation ces « cultures » ou ces « communautés » que sont les laboratoires de recherche, il s'agit pour eux de prendre de la distance avec [...] les images que les sciences instituées se font d'elles-mêmes, pour observer, dans la quotidienneté des laboratoires, comment les objets du savoir se construisent pratiquement. » (1994, 40) C'est tout le pari de l'interprétation.

Cet empirisme réflexif participe d'un basculement paradigmatique majeur initié par la déperdition des Grands Récits. M. Singleton observait lors d'un enseignement que les anthropologues se sont souvent appuyés sur des études de cas pour mettre la main sur le transcendant, le transversal, rejoint par abstraction. Or, plus on enlève de l'épaisseur, moins il y a une réalité en jeu ! De même, A. Piette souligne l'ironie de l'activité scientifique : l'intelligible aux dépens du réel (1998, 110). Mais ce chercheur incarne une alternative en ce qu'il souligne combien des détails sans importances, des « ça va de soi », lisibles par exemple sur photographie, constituent des « indices d'humanités » porteurs. C'est tout l'esprit d'une réflexivité amorcée à l'égard de la relation au réel où sont en train de se discuter les fondements épistémologiques de l'anthropologie. Voilà bien un point de la carte maritime qui nous intéresse au plus haut point. Malgré certains défaitismes, nous pouvons hisser les voiles et voyager sur le chemin de l'interprétation puisque nous avons ébauché un espace navigable et quelques balises à l'aide de cartes et de notes de praticiens. Mais la mer s'annonce houleuse, nous allons « boire la tasse » et tel Ulysse à son mat, nous

⁵ Il serait intéressant de mettre cette réflexion en débat avec l'anthropologie cognitive

allons tenter de poursuivre le voyage tout en nous délestant du chant déconstructeur des sirènes postmodernes !

II. INTERPRÉTER EN ANTHROPOLOGIE : AMBITIONS ET INCERTITUDES

A. L'objectif de l'interprétation

Dans un certain contexte, celui de considérations épistémologiques de M. Weber ou C. Geertz par exemple, interpréter et comprendre sont synonymes ; du fait que ces deux verbes s'opposent en bloc à « expliquer » sitôt qu'il s'agit d'appréhender des conduites humaines, nécessitant un mode spécifique d'intelligibilité. G. Lenclud propose néanmoins de gratter ces deux « frères d'arme » (1996, 11-30) : on use de l'outil de l'interprétation vis-à-vis d'autrui et de ses actes aux fins de les comprendre. Hélas, on ne peut interpréter... sans compréhension préalable ! Toute interprétation (en tant qu'acte de la démarche anthropologique) est par conséquent une révision de la compréhension spontanée (condition de l'« être au monde ») poursuivant l'objectif d'une compréhension éclairée⁶ (idéal jamais atteint de clôture de l'interprétation...)

La première incertitude de l'interprétation tient donc en son caractère insaisissable : elle sert l'idéal d'une « véritable » compréhension tout en puisant inévitablement ses racines dans l'*a priori* de la condition humaine ; et, comme le suggère B. Lahire, elle « n'intervient pas après la bataille empirique », mais à tout moment de la démarche et suivant des opérations de statuts cognitifs très divers, pouvant s'appliquer à des référents et des types de données extrêmement variés. Autrement dit, si l'interprétation est clairement une condition de « l'être au monde », elle est encore de façon fort précaire et opaque une opération de la discipline anthropologique. Soit, poursuivons notre marche, il est dit que le lotus plonge ses racines dans la boue !

⁶ O. Servais présenta lors d'un enseignement l'écriture anthropologique comme un texte visant à lutter contre les stéréotypes. Face au goulet d'étranglement dans lequel E. Saïd pousse l'interprète, cela constituera notre première balise sur le plan éthique.

B. La démarche

1) Se mettre à la place d'autrui

Pour M. Weber, les sciences sociales ont affaire à l'intervention de phénomènes mentaux qu'il faut « comprendre par reviviscence », tout en écartant l'idée que l'interprétation soit une « méthode purement psychologique ». De même, G. Lenclud cite un commentaire de R. Aron : « pour interpréter une conduite, nous mettons en forme logique la délibération qui théoriquement l'a précédée et qui était peut être restée implicite. Nous devons nous mettre à la place de l'autre, établir ce qu'il savait, concevoir ce qu'il a voulu. » (1996, 21) Cela étant, l'interprète doit bien se propulser dans la tête d'autrui afin d'être à même de restituer de façon compréhensive le déroulement psychique censé y avoir pris place. Il en résulte qu'il est impossible d'évacuer la dimension psychologique de la méthode interprétative, sans quoi cela tiendrait à réduire les acteurs à des agents déterminés par des lois. Et cette psychologie serait pour l'essentiel une psychologie de sens commun.

2) Complexité et contextualité

Le nombre nécessairement réduit de désirs et de croyances explicitement attribués à autrui comme expliquant ses actions, exige d'être connecté à une trame complexe aux limites incertaines. Pour D. Sperber (1982), des interprétations peuvent constituer des données scientifiques mais à la condition d'être accompagnées d'un « commentaire descriptif », afin d'éviter que, à l'aune d'un relativisme omniprésent, les données de l'ethnographie ne puissent avoir la capacité d'être employée par l'anthropologie. Cependant qu'il met la barre plutôt haut quant aux prescriptions à remplir, eu égard à la complexité et à la variabilité des situations de terrain. Nous suivrons plutôt Olivier de Sardan pour lequel « [Le chercheur,] s'il entend ne pas se résoudre à écrire des phrases tautologiques telles que « l'action du protégé est intéressée » ou « l'action du protecteur est motivée par une attente », doit reconstituer un réseau touffu de contenus d'états de conscience pour être en mesure d'assigner *un* contenu à l'un d'entre eux et de le pourvoir d'une efficacité causale. » (1996, 28)

Puisque l'exhaustivité ne nous est pas accessible, nous devons nécessairement admettre la possibilité de saisir le sens d'un énoncé sans s'assigner le devoir de

reconstituer la totalité du réseau. Mais aucuns principes ne décident de ce qu'il convient de discriminer et de choisir. Face à l'incertitude et à l'arbitraire qui semble frapper l'interprétation : condition *a priori* de l'être au monde, usage d'une psychologie de sens commun et omniprésence d'un « choix d'auteur », l'observation participante et la description dense sont les considérations indiquées par la discipline.

3) *Interprétation et empirisme*

Il est communément admis dans la communauté des chercheurs qu'une interprétation participe d'un cadre scientifique si : elle s'appuie sur des matériaux empiriques ; se donne des procédures de vigilance méthodologique qui tentent de préserver une certaine adéquation entre référents empiriques et assertions interprétatives ; désigne les contextes spatio-temporellement situés de l'observation ; enfin, explicite les modes de fabrication des résultats à partir des matériaux produits (Olivier de Sardan ; 1996). Il s'agit bien de légitimer des énoncés interprétatifs au nom de leur « vraisemblance », à savoir d'un certain « indice de véridicité ». C'est donc l'ensemble « réel de référence », « données produites à son propos » et « usage argumentatif de ces données » qui définit le substrat empirique des sciences sociales. Mais en allant de près, nous baigner justement dans cet « ensemble », nous allons droit vers « la tasse » au vu des remous épistémologiques en présence. Nous sommes à une étape fondamentale de l'itinéraire.

4) *A la recherche de la « description dense » et à la rencontre de l'« asymétrie ontologique »*

Si la scientificité de l'interprétation en anthropologie se défend en vertu de son caractère empirique, sitôt que sont demandés plus de comptes, nous sommes invariablement renvoyés au comptoir de la description. Le point précédent conduisait en effet à l'idée d'une « épaisseur » de la réalité dont la description ethnographique doit constamment relever le défi. Mais une fois sur place, nous pressentons rapidement les mêmes incertitudes que celles frappant la notion d'interprétation : la description n'est réductible ni à une technique de traitement de données observées, ni à un moment dans le déploiement d'une recherche ou dans la construction de son compte-

rendu ; de même, on ne peut définir indépendamment de la forme d'enquête les critères de la bonne description. Nous sommes précisément au cœur du paradoxe, de la difficulté d'une « science de l'Autre » quand pour F. Gil, la description est « copie et construction, représentation indéterminée autant que présentation en « chair et en os ». Elle est une démarche paradoxale. [...] reçoit-elle sa valeur [de] sa teneur informative - [...] à l'aune de la fidélité [ou] de ses virtualités opératoires. [...] La frontière entre description et interprétation [...] est intraversable. Toute description est « chargée », sinon de théorie, tout au moins d'attentes qui en pré-déterminent l'orientation. » (1998, 130)

C. Geertz ne peut même pas faire figure de « père fondateur » rassérénant⁷, il est plutôt un « fondateur de discursivité. » Le destin ses enfants, la « description dense » et son corollaire de la « description mince » des choses dans leur littéralité, se révèle problématique. Bon nombre d'anthropologues du « tournant interprétatif » taxeront le langage de la description, même modulé par l'expérience de la densité, de participer d'une concession à l'empirisme positiviste. L'interprétation serait la condition première. Face à la « confusion des langues » V. Descombes (1998) en vient à s'interroger : « description dense » n'est-il pas utilisée comme équivalent de « description subjective » ? Tandis que d'autres refusent de s'enfermer dans l'alternative « décrire ou interpréter » et parlent de « description interprétative » ou d'« inscription », à la suite de P. Ricoeur. Quant aux ouvrages « généralistes » compulsés, l'ébauche qu'ils donnent de la description ne permet pas d'en mesurer les problématiques épistémologiques.

En fait, ces notions ambiguës, porteuses d'enjeux disciplinaires, recouvrent une « réalité de terrain » : l'écriture. Selon C. Ghasarian, « si l'ethnologue en tant que chercheur de terrain, a toujours été explicitement présent, l'ethnologue comme auteur est longtemps resté implicitement absent. » (2004, 17) Et ici, l'empirisme tend à être déconstruit, à la faveur de réflexion sur les questions de l'autorité (Clifford), de la transformation de l'objet d'étude générée par la présence de l'ethnologue (Devereux), de l'arbitraire d'une traduction (Hastrup) et de la problématique « part littéraire »⁸ de l'opération.

⁷ Sa pensée même s'est développée, et minimisant l'apport wébérien, il s'est employé à repenser les formes symboliques et leurs interprétations non pas en terme de structures mais en terme stylistique (Bonte-Izard ; 1991). Selon A. Mary, le « geertzisme est bien une ligne de pensée mais associée au refus viscéral de la ligne droite, à la complaisance pour les détours » (1998, 59).

⁸ Citons la construction d'un texte homogène qui traduit l'idée d'une réalité objective existant en dehors de l'ethnologue ; l'emploi du « nous » qui camoufle l'ethnologue ; le discours indirect par lequel on fait parler l'autre. Si la lisibilité est une forme d'autorité, ce n'est pas pour autant, selon Ghasarian, un gage de compréhension du vécu de l'Autre (2004, 18). Si ces considérations sur l'écriture dépassent le cadre de ce travail, nous plongerons néanmoins dans les mêmes eaux épistémologiques.

S. Borutti nous offre un regard épistémologique plus éloigné : la démarche n'implique pas tant une inférence logique au sens strict qu'une reconfiguration d'un domaine problématique de données dans une synthèse de sens ; opération que P. Ricoeur appelle « redescription poïétique », à savoir une réinvention du monde des données à travers la configuration narrative offerte par le récit (1999, 35). Or, en soulignant les éléments de la parole, du dialogue, du texte en tant que paradigme de connaissance, bref, en mettant la focale sur le langage dans l'accès à l'Autre, le modèle interprétatif risque de négliger les dimensions non verbales du sens, l'affect, les dimensions moins langagières de l'homme et les conditions pragmatiques du terrain. Quant aux « descriptions ethnographiques ébauchées sur le terrain [...], on ne peut pas les penser directement comme des représentations, en gardant la connotation de reproduction neutre du terme « description ». Elles sont plutôt produites par un travail dialogique et traductif fondé sur l'asymétrie ontologique. » (1999, 33) L'asymétrie ontologique, « qu'es aquo » ?

Avant de scier plus encore la branche sur laquelle nous nous sommes assis, force est de reconnaître : d'une part, que l'étai se resserre autour d'un débat sur les rapports qu'entretiennent le travail de connaissance et la « condition de l'écrivain écrivant Autrui » ; d'autre part, que la « vraisemblance » se discutera sur des eaux moins houleuses, plus aval et plus généralistes (cf. infra). C'est, dans les limites du cadre de ce travail, le lieu d'un certain divorce entre un empirisme réflexif qui pose la vraisemblance et une approche déconstructionniste qui la questionne.

C. La « vraisemblance »

La sémiologie s'est essayée à proposer les garanties de l'interprétation valide ou vraisemblable. Mais les conditions d'exercice d'une analyse sémiotique rigoureuse sont par trop impraticables sur le terrain. Parallèlement, si la métaphore de la « société comme texte » a connu une grande fortune, Olivier de Sardan se demande dans quelles conditions les chercheurs peuvent-ils soutenir que leur tâche consiste à interpréter et en même temps cohabiter sans dégât avec des théories qui ramènent tous les actes de l'interprétation à la seule conjecture ? Mais à nos yeux, il prévaut de ne pas opposer trivialement la rive du déconstructionnisme et la rive de l'empirisme réflexif tant des enseignements fondamentaux pour la démarche sont à gagner dans cette mer houleuse. Nous partageons toutefois le sentiment, avec Olivier de Sardan et B. Lahire (1996), qu'en sciences sociales, nous sommes confrontés à des interprétations plausibles,

convaincantes, et à d'autres qui le sont moins. Ce travail de « discrimination » se base sur « une épistémologie latente à la fois pratique et normative ».

Les interprétations portent ou ne portent pas sur elles la vraisemblance et il est loisible de le démontrer sur base de l'exigence d'empiricité qui accompagne l'interprétation en anthropologie ; c'est donc en faisant leur terrain que nous poursuivrons la recherche de la vraisemblance. D'autant plus qu'il n'existe pas selon B. Lahire de surinterprétation que l'on pourrait débusquer du point de vue strictement linguistique, logique ou étroitement argumentatif, mais des surinterprétations repérables au niveau des rapports que l'interprétation entretient avec les situations interprétées. Une interprétation sera dès lors vraisemblable à la faveur de sa qualité empirique. Pour Olivier de Sardan, la notion d'interprétation « invraisemblable » - de surinterprétation - évoque de prime abord un « excès » de sens imposé au réel dont on prétend rendre compte. Le chercheur sollicite à l'excès les éléments empiriques disponibles ou produit des assertions qui n'en tiennent pas compte, voire les contredisent. Parallèlement, on ne peut définir, pour B. Lahire, la surinterprétation comme « surplus » de sens par rapport aux significations que livrent les enquêtés à propos d'eux-mêmes puisque les sciences sociales dépassent le discours d'autrui, sur base de leurs propres ambitions scientifiques.

En vue de simplifier les situations interprétatives, Olivier de Sardan souligne que certains énoncés sont quasi réfutables empiriquement car leurs référents empiriques sont très circonscrits et d'ordre factuel, de l'ordre de l'ethnographie associée à la production de donnée de terrain, tandis que d'autres sont à peu près non réfutables, hypothétiques, comparatifs ou explicatifs et se réfèrent à des agrégations complexes, de l'ordre de l'anthropologie. Ces deux extrêmes, au niveau des modes interprétatifs et des référents empiriques, forment les pôles d'un continuum le long duquel se répartissent les assertions, incorporant à la fois une prise de risque interprétatif et une légitimation empirique.

La difficulté tient en fait à réconcilier le registre épistémologique abstrait et le registre critique contextuel à une ethnographie, à prendre le risque interprétatif tout en maintenant une rigueur scientifique. Maintenant, au vu de la complexité du « plaidoyer empirique », il est significatif de constater que ces deux auteurs en viennent à argumenter d'une part sur base d'une certaine tautologie, d'autre part par la négative : est interprétation vraisemblable ce qui est doué d'adéquation empirique -

c'est loin d'être une gageure (cf. supra) ; et qui dès lors, ne participe pas de telle ou telle surinterprétation.

Plusieurs balises sont toutefois suggérées pour cheminer vers le vraisemblable : l'expérience professionnelle ; la déontologie ; une traduction soignée ; le recouplement des sources ; le débat critique, car le rapport empirie/interprétation peut faire l'objet d'investigations plurielles en vertu du caractère partagé de nombreux terrains ; le contre-exemple qui somme l'imagination interprétative de produire un « modèle » plus exigeant en plausibilité empirique. La réflexivité omniprésente par rapport à ces actes interprétatifs réalisés est d'ailleurs ce qui autorise la progression dans le parcours d'un chercheur. Pour illustrer la démarche contraire Olivier de Sardan use de la métaphore du « ciseau interprétatif » : la projection excessive de préconceptions d'un côté, et la paresse méthodologique de l'autre, fonctionnent comme les branches d'un ciseau qui fait « violence aux données » et génère des surinterprétations. Exposons en quelques « classiques » qui vont d'ailleurs souvent en se combinant.

D. Quelques « classiques » de la surinterprétation⁹

1) L'insuffisance des matériaux

Les matériaux sont insuffisants pour soutenir des interprétations qui souffrent de « décrochage empirique ». Notre exemple s'appuiera ainsi sur une seule interaction verbale. Parallèlement, la multiplication des données susceptibles de servir au chercheur permet de « tisser serré » les différents fils de l'interprétation et ce pour chaque petit point d'analyse. Souvent, ce travail empirique bâclé est intimement lié à la marche d'une mécanique théorique qui propulse alors un chercheur en régime de surinterprétation. En guise d'illustration : L. Obadia entend montrer « le rôle que joue le réseau de proximité (amis, famille) dans le processus de la « conversion » [au bouddhisme] » (1999, 199-201) ; ce qui remettrait en question l'hypothèse du nomadisme religieux. Si un laïc n'est pas prédisposé à se convertir, c'est une influence extérieure qui l'y amènera. La « preuve » tient dans le témoignage d'une fille devenue bouddhiste « suite à une demande » de sa mère. Persuadés que la conversion résulte d'une démarche

⁹ Eu égard aux trente pages de navigation auxquelles nous avons droit, nous livrons ici sommairement trois surinterprétations « classiques » : le « coup » du sens caché qui libère le chercheur de toute plausibilité empiriquement fondée, la loyauté à l'égard des classiques malgré leur obsolécence empirique et la réduction à un facteur unique - celui justement dont l'auteur est l'expert...

personnelle, les sujets ne percevraient pas les processus de recrutement dont ils font l'objet. La preuve tient dans un témoignage : « Je suis asiatique, il y a tout un contexte familial [mais] j'ai pris la décision par moi-même [...] c'est ma mère qui est très fervente du bouddhisme tibétain, je la suivais de temps en temps, et, bon, il y a un processus qui s'est fait naturellement... » Le rôle des réseaux organisés serait encore plus significatif, un laïc ou un lama peuvent intervenir directement pour que quelqu'un s'engage dans une pratique régulière. La preuve tient dans l'expérience d'une adepte laïque qui n'avait pas au départ montré beaucoup d'intérêt pour le bouddhisme mais à qui un lama a demandé de devenir sa traductrice. Au sein de ces trois assertions, le « degré de forçage » est tel que la démonstration peut être taxée de surinterprétation. Qui plus est, cette manière de démontrer se reproduit à plusieurs occasions : les lamas adapteraient leurs discours en fonction de leur « terre d'élection » (1999, 155). Au final, la thèse donne l'impression de se construire hors empirie. Contrairement à celle des « *métamorphoses de la parenté* » de M. Godelier, dont l'enseignement de P-J Laurent soulignait justement la manière dont chaque « pion » est avancé à la faveur d'un éclairage empirique consistant.

2) *La généralisation abusive*

Une prise de risque interprétative est souhaitée. Mais si l'extrapolation est inévitable, elle doit se faire avec une précaution et une vigilance qui ne sont pas toujours du voyage. Le collaborateur privilégié de l'anthropologue peut vite devenir sa source quasi unique de données. Quel degré de généralisation accorder dès lors à des propos fondés sur des données qualitatives fortement localisées et circonscrites dans l'espace social de référence dont le chercheur entend rendre compte ? Si cela n'est pas systématiquement vérifiable pour un terrain donné, il en va différemment de l'extension comparative, qui parfois n'est même pas argumentée empiriquement... Ainsi, certains chercheurs n'hésitent pas à foncer sur l'autoroute de la surinterprétation à vive allure : P. Clastres étend les fruits de son travail sur des Indiens Guayaki ou Tupi-Guarani à l'ensemble des sociétés amazoniennes et même à toutes les sociétés primitives. Encore une fois, cela confronte le chercheur au problème du « saut », opération délicate et souvent polémique, quand sa discipline envisage de connecter le terrain à une problématique transversale.

De plus, tout en rappelant la nécessité d'un ordonnancement, Olivier de Sardan se montre sceptique à l'égard des « fresques symboliques grandioses », et des « tableaux ethno-scientifiques bien ordonnés », quand l'ordinaire de l'ethnologie de terrain se confronte à la multiplicité des systèmes de valeurs, aux divergences dans les propos, aux discordances entre normes et pratiques, etc. Une part du danger que représente la théologie culturelle vient précisément de notre propension à rechercher le philosophe populaire le plus savant ou encore, de prendre les pièces et morceaux présents dans la pratique rituelle et dans ce que les acteurs indigènes font et disent, et de construire à partir de ces éléments une philosophie cohérente. L'ethnologue jouerait alors le rôle de « théologien culturel ». Tandis l'exercice comparatif et la monographie même gagnent à s'interroger sur les ambiguïtés plutôt que les aplatir. C'est parfois le « sel de l'interprétation » d'après un enseignement de P-J Laurent.

3) Un fossé entre l'acteur et le chercheur

Certaines surinterprétations peuvent se caractériser par l'oubli des conditions réelles des acteurs, c'est-à-dire par l'oubli du décalage entre l'œil savant et l'œil ordinaire. Dès lors, pour B. Lahire, le chercheur projette dans l'objet le rapport intellectuel à l'objet par « un *transfert scientifiquement illégal*. [...] Il dit du mythe, de la poésie lyrique ou du texte philosophique ce que peut en dire et en faire celui qui dispose des techniques intellectuelles scripturales et graphiques contemporaines, mais pas [...] ce qu'ils sont [...] pour les acteurs de l'époque » (1996, 77). P. Veyne relève par exemple la très faible pertinence des interprétations d'un bas-relief en terme d'art de propagande impériale dans la mesure où ces images étaient invisibles par le public de l'époque ! Selon lui, le platonisme spontané est le fondement de bien des surinterprétations : les idées les plus élevées sont les plus vraies tandis que les croyances des masses sont ces mêmes idées dégradées ; une certaine tendance de la pensée désire échapper à la quotidienneté.

L'exemple participe d'un lieu chaud de l'épistémologie de l'interprétation des systèmes symboliques. L'enseignement proposé par O. Servais invite à éviter un ancrage définitif au sein d'une « dualité épistémologique », par trop braquée sur les faits contre les idées, nous poussant dès lors dans une zone d'incertitude moins confortable mais plus porteuse. Il apparaît prématuré d'évacuer par exemple la « geste d'Asdiwal » par Lévi-Strauss sur base d'éléments empiriques. Dans ce contexte, il est

porteur de prospecter sur base des incertitudes générées par des démarches voisines de l'anthropologie¹⁰ sur ce « continuum » ébauché par Olivier de Sardan (cf. supra).

4) *L'inadéquation significative*

Il importe de souligner combien la « fidélité » aux conceptions locales et à l'univers de sens des autochtones est difficile à reconstituer pour l'observateur étranger dès lors qu'il ne maîtrise pas les codes locaux. Pourtant, le respect de l'« adéquation significative » apparaît comme une condition nécessaire de toute recherche. L'incompétence linguistique, la traduction orientée (par exemple cataloguer prêtre ou guérisseur un spécialiste de séances de possessions) ou encore le « durcissement métaphysique » ouvrent la porte à des surinterprétations. A cet égard, R. Keesing (1998) souligne une lourde dérive des anthropologues à produire des fictions métaphysiques à partir de constats empiriques de métaphores conventionnelles, en bon « professionnels du marché de l'exotisme ». Selon lui, « nous avons besoin avant tout de nous attaquer à notre tâche d'interprétation en la traitant carrément comme une tâche de traduction culturelle, une tâche pleine de difficultés et de dangers » (1998, 220) Face à autant d'échecs à comprendre de manière vraisemblable le réel, le « nominalisme » de M. Singleton (2004) est un bon exemple de démarche compréhensive soucieuse d'adéquation. Ce dernier est prompt à traquer les interprétations ethnocentriques et leurs implications politiques. Comme dans cet exemple qu'il nous livra lors d'un enseignement : on dit d'autrui qu'il *croit* aux esprits mais qu'il *sait* cultiver, alors qu'autrui use du même verbe pour relater sa connaissance dans ces deux domaines !

L. Obadia nous livre un exemple de traduction orientée : une réalité empirique, la « prise de refuge » qui signe l'adhésion à la religion bouddhiste est traduite par un concept orienté : la « conversion » qui se présente, selon la thèse, « comme le résultat d'un recrutement qui a pour but d'intégrer le sujet à un groupe confessionnel. » (1999, 205) Or, sur le terrain, la « prise de refuge » est souvent demandée plutôt que proposée et son issue est pleinement laissée au soin de l'adepte. Pour ces raisons, d'autres chercheurs (Etienne, Liogier ; 2004), contestent l'indicateur de la « prise de refuge », préférant celui de la fréquentation d'un centre, plus prompt à rendre compte de l'implication d'un acteur dans le bouddhisme (Lenoir ; 2001).

¹⁰ Par exemple, mettre en perspective Viveiro de Castro et Descola ou Lévi-Strauss comme le suggérait O. Servais lors d'un enseignement.

E. De l'incertitude heuristique au sens de la navigation

Nous ne pouvons plus nous targuer d'avoir un accès privilégié à la connaissance - toujours ontologiquement située. Et l'exercice de l'anthropologie peut nous offrir justement un décentrement par rapport à notre ontologie, tout comme il peut tourner court, comme l'indiquent les illustrations de surinterprétation qu'un travail de « grossiste » peut débusquer. Nous avons auguré de la vraisemblance d'une interprétation, dans un lieu en aval où la réflexivité use de notions certes opératoires afin de poser une démarche scientifique mais tout de même ambiguë une fois que nous en faisons le terrain. En somme, l'empirisme - dans les limites de ce travail - est un discours qui se joue après la rencontre avec le réel. La vraisemblance se gagne, d'une part par l'exhortation à la responsabilité de l'interprète, d'autre part par un travail de « discrimination » de la communauté scientifique qui hisse près de la bannière scientifique les interprétations... qui ne sont pas taxées de surinterprétation ! Il s'agit maintenant de revenir plus en amont vers ce triangle des Bermudes où les prétentions scientifiques jouent leur peau !

Le paradigme interprétatif appréhende l'exercice de la discipline par la médiation langagière. Aux côtés de la réflexivité disciplinaire contemporaine, nous pouvons lui reprocher de réduire le vécu du terrain et de l'Autre à la faveur du langage. Si l'interprétation est conçue comme déchiffrement d'un texte ou d'un symbole, un passage entre deux niveaux de sens, c'est encore une fois dévaluer la problématique de la rencontre du « réel », des transformations de l'« objet » qu'elle engage et des conditions même de sa réalisation. On finit alors par reproduire le préjugé de la phénoménalité comme représentation et par se départir trop vite de cette condition épistémologique qui est la soustraction de l'origine, des fondements de l'objet par une mise en écriture du réel.

Or, pour S. Borruti, « toute démarche cognitive en anthropologie s'institue sur la non-transparence de l'objet - sur ce que nous appelons *l'intraduisibilité ontologique*. En anthropologie, l'intraduisible [...] désigne [...] le fait qu'un rapport ontologique asymétrique est la base de la production de la connaissance anthropologique. C'est à cause de ce rapport que la connaissance présuppose le non-représentable comme condition et limite de la lise en discours de l'altérité. » (1999, 38) Le compromis du langage n'est pas à penser comme un échec - ce serait ne pas vouloir faire le deuil d'un positivisme. Le langage génère la distance qui est à la fois

condition nécessaire et limite de la connaissance : transcendantal comme condition de l'expérience de l'objet et du sens plutôt que comme reproduction ; et symptomatique puisque c'est un simple re-présentant qui ne coïncide pas avec l'objet. Et c'est ici que la dimension épistémologique rencontre plus précisément encore la dimension politico-éthique.¹¹

Tel un parapluie (l'image est de M. Singleton) la cosmologie couvre le réel tout en ouvrant l'expérience d'un sujet connaissant. Et à la faveur de l'exercice anthropologique de l'altérité, ce dernier peut rendre le tissu du parapluie moins opaque, prendre conscience de ses vérités relatives, ou décider que son tissu est plus Vrai que celui de l'Autre, à telle enseigne qu'il s'agira le convertir ! A cet égard, la réflexion de M. Singleton est sans appel : « l'expert dit-il ses vérités ou La Vérité ? Dire que la réponse illustre une certaine pertinence de l'épistémologie pour l'ethnologie serait trop peu dire. Car elle montre [...] la portée immédiatement politique de la philosophie. Qu'on le veuille ou non [...] si l'expertise articule le Vrai, alors le pluralisme démocratique n'a pas de sens décisif et au mieux, [...] une dictature éclairée s'impose en toute logique » (2004, 96) Qui plus est s'il y a urgence comme les Modernes se plaisent à le prêcher¹². Pour B. Latour, « [les modernes] peuvent mobiliser la nature au cœur des relations sociales, tout en la laissant infiniment éloignée des hommes ; ils sont donc libres de faire et défaire leur société, tout en rendant ses lois inéluctables, nécessaires et absolues. » (1991, 56) C'est bien pour cette raison que M. Singleton encourage les experts à s'expertiser, afin que l'exercice de l'altérité ne serve pas à éprouver la solidité de nos Lois sur celles de l'Autre (tendance ethnocentrique) mais à mieux éclairer en quoi elles participent de la condition humaine (tendance anthropologique). Embrassant l'épistémologie et le politico-éthique, le voyage est salutaire, quelque chose a été posé qui éclaire une zone d'ombre. Nous en mesurerons plus encore les implications dans la conclusion.

CONCLUSION

L'image de l'anthropologue comme navigateur nous apparaît prompte à illustrer sa démarche, l'espace dans laquelle elle se déploie et les transformations

¹¹ Nous nous étions engagés à la tenir à vue, notre navire étant hanté par les mauvais mots d'E. Saïd sur la connotation impérialiste de l'anthropologie, face auxquels nos embryons de réponses indiquaient un travail sur le dépassement de préjugés

¹² M. Singleton évoque l'écologie profonde de H. Jonas (2004, 97)

paradigmatiques majeures ayant touché la discipline. Poser un savoir sur l'homme invite à prendre le large, à se décentrer par rapport aux certitudes et aux sentiers battus de la terre ferme, à se pourvoir d'un navire doué de solidité et de viabilité, etc. La métaphore est au service d'une démarche réflexive visant à exposer, justement, quelques balises pour l'interprétation en anthropologie. Les balises participent du paysage : elles indiquent une voie en maintenant cette ouverture sur un espace partagé. C'est au navire de savoir comment et pourquoi orienter ses voiles plutôt qu'au monde de subir des tracés et des étiquetages qu'on garde « en mémoire ». D'abord, nous avons plaidé pour un temps de consultation de cartes, avant de poser nos premières balises, d'envisager un « style » de navigation et d'arpenter les mers, entre la viabilité et la tempête, la latitude épistémologique et la latitude politico-éthique.

L'auscultation des cartes visait à explorer l'étendue dans lequel se déploie la démarche anthropologique afin de mener une réflexion rétrospective sur les eaux à arpenter. Il nous est apparu opportun de revisiter la discipline en trois étapes, prompte à témoigner d'une activité en tension : le calme des « classiques » avant... la tempête (épistémologique et politico-éthique) et les issues de l'ethnohistoire, du postmodernisme et de l'anthropologie réflexive et prospective. Les cartes de l'espace dans lequel évoluaient les navires « classiques » sont toutes bucoliques et empreintes de Grands Récits. Il leur appartient de faire une « science de l'Autre » en connectant les rivages du « Je » et de « l'Autre » réifiés par le Grand Partage. Mais force est de constater que la démarche n'assume pas le projet d'une « science de l'Autre » qu'elle porte. L'opération a des allures frauduleuses, quand les cales sont toutes chargées de préconceptions ethnocentriques et de mauvaises bouteilles qui assurent l'ivresse des navigateurs et la surinterprétation au détriment d'un exercice réflexif de l'altérité ; quand l'épistémologie importe le rapport au réel des sciences dures sans envisager pleinement la spécificité d'une science humaine. Mais une tempête (épistémologique et politico-éthique) d'une rare intensité est venue obliger au deuil de ce décor, en même temps que bon nombre de voiles se sont envolés, révélant un projet maintenant parfois sa stabilité en se protégeant artificiellement des courants de la transformation. Les tempêtes sont des lieux tout indiqués pour apprendre.

L'exercice cartographique appelle une leçon : c'est l'heure d'envisager un navire et une viabilité sur base de balises, mais il apparaît opportun d'avoir une longue vue à portée de main afin de pouvoir prendre la mesure de la tectonique au-dessus de laquelle nous aurons à évoluer et de pouvoir communiquer avec des navires plus

éloignés, notamment ceux de la bannière postmoderne aux enseignements porteurs. La cosmologie moderne est destituée par les critiques qui déconstruiront les Grands Récits, remontant vers leurs bases institutionnelles, pragmatiques, ethnocentriques. A cet égard, les conséquences pour l'anthropologie sont sans appel : l'interprétation apparaît à la fois comme condition *a priori* de la démarche et comme problématique épistémologique et politico-éthique épineuse.

Certes, la tempête fut longue et douloureuse, à telle enseigne que, sans doute précipitamment, des navigateurs « défaitistes » ont pronostiqué le naufrage de l'anthropologie. Nos premières balises devaient donc engager, encore sommairement et sans la problématiser, rien de moins que la viabilité de la démarche : un possible décentrement par rapport au Soi. Face à un supposé indépassable « miroir de soi », ou encore face à la supposée « disparition » de son « objet d'étude » sont respectivement prôné l'attitude déconstructionniste ou l'ethnohistoire. Le savoir n'étant plus considéré comme « naturel », les « postmodernes » semblent fusionner la fiction avec les faits tandis qu'avec M. Godelier nous avons rappelé une évidence : le terrain nous confronte à des réalités. Enfin, l'optique engagée par l'ethnohistoire : demeurer sur la rive du « Je » et maintenir artificiellement la tradition du Grand Partage afin de tenir le flambeau d'une anthropologie menacée par l'« évanescence » de ses « objets »¹³ d'étude nous est apparu, à bien des égards, contradictoire avec l'ambition d'une science dont il serait douteux qu'elle refuse de prendre part, ici, là-bas et maintenant aux transformations de ses « objets » d'étude.

Ainsi, quelques bagarreurs affirmaient au port le voyage inutile. Mais des navigateurs réflexifs nous ont laissé des cartes avec des routes viables pour la discipline et des notes de voyage. Elles sont difficiles à déchiffrer et invitent à un décentrement puisqu'elles ne proposent pas tant un objet d'étude spécifique sur lequel mettre cap qu'une méthode, une manière de naviguer pour « faire connaissance ». A cet égard, ces navigateurs se sont émancipés de la logique triviale des rives du « Je » et de l'« Autre » définies par le Grand Partage pour poser l'altérité comme une attitude épistémologique réflexive, prompte à jouer le jeu du décentrement et du « mystère ». Justement, en s'émancipant des « objets », la viabilité de la discipline se joue à l'échelle de la totalité du genre humain. Ce faisait, nombre de navigateurs semblent entrer de plain-pied dans les terrains hybrides de la postmodernité. Et le

¹³ Reconnaissons toutefois que l'évanescence des objets d'études nous donne parfois l'impression de plonger certains pans de la discipline dans la torpeur.

terrain devient, à la faveur d'un basculement paradigmatique, le lieu où se joue une compréhension qui, de tradition, était réservée à un travail plutôt essentialiste. Si la cosmologie et l'anthropologie des « modernes » semblent avoir privilégié l'intelligible au détriment du réel, la problématique de l'interprétation suscite un basculement considérable : l'anthropologue ne peut se départir de sa condition d'interprète situé ontologiquement.

Après avoir ébauché les eaux à arpenter et quelques balises, nous pouvions mieux choisir notre navire. La mer s'annonce houleuse, en particulier quand il faut se pencher plus précisément sur les fondements épistémologiques de l'interprétation, de son corollaire la description et des soubassements ontologiques de la démarche. Godard a ouvert ce travail en invitant à une voie du milieu, à l'écoute et au regard par delà les extrêmes de l'« objectivité qui écrase » et de la « subjectivité qui exile ». Nous avons envisagé de poser la viabilité de l'interprétation pour la discipline tout en gardant à l'œil les zones de turbulences afin de maintenir au sein de l'activité une tension salutaire entre construction et déconstruction, balises et incertitudes ; à la faveur d'une réflexivité ancrée sur le « terrain » de la démarche, entre une rigidité prescriptive qui décide de tout au port et un lâcher prise herméneutique. Comme l'interprète est toujours ontologiquement situé, il se doit d'éclairer au mieux ses conditionnements paradigmatiques et d'aller à la rencontre du « réel » qu'il entend traduire, que ce soit celui des hommes ou celui de sa pratique, puisque, autant l'acte porte son sens, autant la démarche anthropologique porte ou ne porte pas sa vraisemblance, éclaire ou n'éclaire pas ses implications. Et c'est là tout le défi de l'exercice de l'altérité.

Ce faisant, nous nous sommes engagés aux côtés de la problématique de l'interprétation en anthropologie. Partant de sa condition *a priori* d'« interprète au monde » ontologiquement situé, l'anthropologue envisage de poursuivre le travail de façon éclairée afin de satisfaire un objectif de « véritable » compréhension, de plain pied dans un paradoxe : sa science reconnaît fermement plonger ses racines dans l'*a priori* de la condition humaine ; faire usage d'une psychologie de sens commun pour se mettre à la place de l'autre ; ou encore opérer des choix d'auteur quand il s'agit de discriminer dans la complexité du réel ce qui mérite ou non de participer d'une interprétation ; en même temps qu'elle ambitionne la « vraisemblance », un certain « indice de véridicité » qui se gagne à la faveur d'une adéquation empirique. Envisager le « terrain » de cette « vraisemblance » nous conduit invariablement au

comptoir de la « description dense ». Et dans ces eaux limitrophes, nous apprenons qu'interprétation et descriptions, en ce qu'ils prennent les formes d'un grand nombre d'opérations aux « statuts cognitifs très divers » et interviennent à tout moment de la recherche, ne sont pas réductibles à une technique de traitement de données ou à un lieu précis de la démarche. Notre navire est engagé au cœur du paradoxe d'une « science de l'Autre », entre le recevoir et le construire, entre la fidélité et la virtualité opératoire. Force est de reconnaître que, sitôt que nous faisons le « terrain » des notions incertaines d'interprétation, de description, d'inscription,... elles s'affirment de plus en plus en acte comme un travail d'écriture problématique, tandis qu'elles regagneront leur consistance en aval de cette rencontre entre un interprète et un réel, par exemple au sein des discours généralistes sur les opérations.

Au final, la légitimité dont un empirisme naïf pourrait doter le « réalisme ethnographique » est mise à mal à travers un ensemble de critiques épistémologiques engageant une réflexivité à l'égard de la « part littéraire » qui donne parfois l'impression de « submerger » l'idée de science positive. A peine nous sommes nous reposés sur les lauriers de l'interprète que, allant plus loin, la déconstruction souligne les nombreuses connotations littéraires de son travail. L'interprétation au sens large, et le travail d'écriture qui la sous-tend apparaissent clairement tributaire d'une ontologie donnée, et de façon bien plus opaque comme une méthode. Nous nous sommes alors retrouvés tirillés, tel Ulysse, entre le désir de se délester du chant déconstructeur des sirènes - la mélodie de la tempête - et le désir de poser la viabilité de la démarche interprétative.

Car la manière dont la discipline discute de sa « vraisemblance » semble se jouer en aval, sur des eaux moins mouvementées, plus favorables au langage, où il est demandé aux interprétations un « certain indice de véridicité » à la faveur d'une corde qui les connecte à l'empirie. On sait maintenant que cette corde conduit à des zones de turbulence. Le « cadre » nous donne pour surinterprétation ce qui participe d'un « excès de sens » imposé au réel dont l'interprète entend rendre compte cependant qu'un « surplus de sens » est inhérent à l'ambition de faire science. Et c'est en faisant le terrain d'une interprétation donnée qu'il nous sera loisible de l'évaluer puisqu'elle porte sur elle les garanties de son empiricité. L'interprétation « vraisemblable » se hisse près de la bannière scientifique de la discipline puisque la douane ne l'a pas taxée de surinterprétation. Mais, elle partage la même eau saumâtre qui connote l'activité à prétention scientifique avec la condition de l'écriture et de l'écrivain.

Certes, avec un peu d'expérience, nous pouvons - et c'est tout le travail de la discrimination épistémologique - faire nos emplettes sur le marché de l'interprétation et critiquer des produits en « décrochage empirique », les taxer de « généralisation abusive », de « réduction à un facteur unique », pointer du doigt un « fossé entre l'acteur et le chercheur ». Suivant les propositions d'Olivier de Sardan et de B. Lahire, nous pouvons nous pourvoir d'outils comme le débat critique, le contre-exemple. Assurément, cela engagera un processus de guérison pour les symptômes les plus flagrants de nos marchandises et elles y gagneront en pertinence et en vraisemblance. Nous naviguerons habilement sur la voie de l'interprétation, par exemple en envisageant un chemin du milieu : passer des caps où habitent les menaces d'imposer un facteur interprétatif unique (celui de notre spécialité par exemple...) ou de flotter dans une mollesse contextuelle, de projeter un ordonnancement du réel ou de se contenter d'une compilation de détails ; nous « risquerons l'interprétation » sans « faire violence » aux données. Mais n'est-ce pas faire aveu d'écriture ?

Boire la tasse nous aura incité à plus d'exploration épistémologique et politico-éthique. Il nous reste maintenant à relativiser la « vraisemblance » : elle ne s'est pas tant gagnée sur le terrain de la rencontre avec le réel que sur ses conséquences en aval, quand les eaux sont moins agitées, quand le réel est déjà l'objet d'un jeu d'étiquetage et d'un compromis de la communauté des chercheurs. Or, si ce qui est en jeu, ce sont des re-présentants c'est moins le « vraisemblable »¹⁴, que le « possible-probable », l'exhibition d'une forme possible dans un ensemble informe de données qu'ils peuvent exprimer selon S. Borruti. Puisque la démarche anthropologique n'implique pas tant une inférence logique qu'une réinvention du monde des données à travers la configuration narrative offerte par le récit. Dit plus lapidairement, avec les mots de P. Ricoeur, rapportés par M. Singleton : la science est une idéologie. Certes, répondra-t-on, nous interprétons. Oui, mais en prêtant trop d'attention à « l'intelligible au détriment du réel », nous risquons de reproduire le préjugé de la phénoménalité comme représentation alors que la démarche même « d'être au monde » de

¹⁴ Soulignons l'alternative envisagée par F. Dubet (1994, 244-252) : un « retour » auprès des acteurs et juger « fausse » une analyse si elle a été rejetée comme non vraisemblable aux yeux de ceux qui sont « le mieux armé pour en discuter ». F. Dubet insiste donc sur la double destination de l'argumentation : la communauté scientifique, avec ses critères propres, et les acteurs, qui maîtrisent d'autres données. Rappelons que les terrains d'élection de ce sociologue sont les institutions. La problématique d'un retour, ou mieux, d'une co-construction des savoirs, plus incertaine en anthropologie ne sera pas abordée ici. Mais nous plaidons pour une certaine ouverture sur la pluralité des logiques engagées dans une démarche anthropologique : ce n'est pas parce qu'une démarche n'envisage pas une co-construction des savoirs qu'elle ne se réalisera pas, l'inverse étant également vrai.

l'anthropologue se base plutôt sur un « rapport ontologique asymétrique ». Cela tient à ce que le langage génère une distance paradoxalement condition nécessaire et limite de la connaissance, à l'image du parapluie qui protège du réel tout en ouvrant sur l'expérience d'un sujet. En ce sens, la démarche anthropologie crée un re-présentant, en son propre langage, de l'Autre. Qui plus est, il est demandé au descripteur une certaine opérativité et à l'interprète une certaine « plus-value ».

Difficile dorénavant d'en nier les implications politico-éthiques. Les relativiser ? Certes, mais c'est encore une fois du politico-éthique. Pour M. Singleton, « celui qui s'imagine qu'il peut agir en toute innocence de cause idéologique risque d'être aussi celui qui se fait le plus instrumentaliser par des causes qu'il ignore. » (2004,101) Plusieurs auteurs par trop extrêmes braquent alors une lumière crue sur l'anthropologie. Mais un voyage vers le sens de l'anthropologie nous a permis de digérer le fantôme d'E. Saïd qui génère une certaine forme d'obscurantisme et de replis sur soi à trop vouloir décourager l'exercice viable et salutaire de l'altérité. Selon M. Singleton, « à l'encontre de ceux qui affirment que « l'expert n'existe en réalité que comme une fonction à laquelle les décideurs font appel » (Thill, 1983 : 38), nous pensons que l'expert peut servir en principe (et parfois en pratique) « de paravent, de refuge et de caution » aux dominés. » A la faveur d'une expérience de terrain auprès d'une Maison de Jeune en difficulté, nous pensons de même. L'exercice, au-delà du chemin de croix épistémologique, prend tout son sens quand un acteur situé au cœur d'enjeu existentiel peut douer sa parole des qualités dont elle a besoin pour se faire entendre sur la scène institutionnelle ; ce, non par subterfuge rhétorique mais parce que sa réalité, en puissance, par la justesse de ses positionnements existentiels, invite au langage. D'un point de vue épistémologique, le réel n'invite certes pas à être dit - il y a asymétrie ontologique - mais tout acte de parole est politico-éthique et le réel des hommes invite dès lors à telle prise de parole *positive*. Songeons aussi aux implications politiques que B. Latour a su générer de son travail d'anthropologue : donner une voix aux « cachés » des Modernes afin qu'ils puissent participer d'une démocratie, autrement dit d'une construction cosmologique réflexive, d'une certaine liberté.

Tel un parapluie, la cosmologie couvre le réel tout en permettant l'expérience du Soi. Dans ce cadre, l'exercice anthropologique de l'altérité est doué d'un enjeu majeur : éclairer le parapluie par des prises de conscience sur notre ontologie et la condition humaine (faire l'anthropologie) ou décider que son tissu est plus Vrai que celui de l'Autre, à telle enseigne qu'il s'agira le convertir (confirmer

l'ethnocentrisme). Maintenant, la réalisation de l'altérité et une certaine plongée dans le « mystère », ce qu'il y a au-dessus du parapluie, renvoie à l'échelle de l'anthropologue et de certains fondateurs de discours. L'anthropologie est, pour F. Laplantine, « le fruit du travail d'une minorité [...] s'inscrivant pourtant dans un espace qui, lui, est un espace majeur : la science » (2001, 145). En ce sens, la condition de l'anthropologue est précieuse, par la rareté de sa réflexivité et par l'enjeu existentiel majeur où il envisage son voyage.

C'est toute la force des grands navigateurs, P. Descola (2005), M. Godelier (2004) et B. Latour (1991) de montrer, à leur façon, que derrière l'apparence naturelle des choses, il y a une ontologie à l'œuvre. Notre soubassement judéo-chrétien génère la mauvaise habitude de vouloir *en finir* une fois pour toute avec l'ordre des choses. Face à la pesanteur du monde, pour H. Heine « le poète doit placer un fou rire dans la gorge des morts ». L'anthropologue, comme le poète, est à la recherche de ce « second degré », de cet envol de parapluie qui suscite une véritable connaissance *libératrice*, fondatrice de discours, active, plutôt que rafistolant toujours plus les baleines des parapluies et convertissant ceux de ses voisins, parfois plus agréables à porter !

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN F. (sous la dir. de), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999, 144 p.
- AGIER M., *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'Oeil Neuf, 2004, 106 p.
- ASSAYAG J., *Clifford Geertz, Available Lights. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, L'Homme, n°161, 2002
- BAZIN ., *La confusion des langues*, in La description I, Enquête n°6, 1998, pp. 13-34
- BONTE P., IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, 842 p.
- BORUTTI S., *Interprétation et construction*, in AFFERGAN F. (sous la dir. de), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999, pp. 31-48
- COPANS J., *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1996, 128 p.
- DELIEGE R., *Anthropologie sociale et culturelle*, Louvain-la-Neuve, Diffusion universitaire ciaco, syllabus, 2002
- Interpréter, surinterpréter*, Enquête, anthropologie, histoire, sociologie, n°3, Marseille, Editions Parenthèse, 1996
- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Editions Gallimard, 2005, 623 p.
- DESCOMBES V., *La confusion des langues*, in La description I, Enquête n°6, 1998, pp. 35-54
- DUBET F., *Sociologie de l'expérience*, Paris, Le Seuil, 1994, 272 p.
- OLIVIER DE SARDAN J-P, *La violence faite aux données* in Intépréter, Surinterpréter, Enquête n°3, 1996, pp 31-59
- ETIENNE B., LIOGIER R., *Etre bouddhiste en France aujourd'hui*, Hachette, Paris, 2004, 288 p.
- KEESING R., *Métaphores conventionnelles et métaphysiques anthropologiques* in Intépréter, Surinterpréter, Enquête n°3, 1996, pp.211-238
- KILANI M., *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1994, 368 p.
- GAUTHIER G. (sous la dir. de), *Heureux comme bouddha en France*, Panoramiques, 1^{er} trimestre - 2001, n°51, Editions Corlet
- GEERTZ C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, 152 p.

- GEERTZ C., *La description dense*, in *La description I*, Enquête n°6, 1998, pp. 73-105
- GHASARIAN C., *L'anthropologie américaine en son miroir*, L'Homme, 1994 Vol. 34, n°131, pp. 137-144
- GHASARIAN C., *A propos des épistémologies postmodernes*, Les cadeaux : à quel prix ? *Ethnologie française*, XXVIII, 1998, 4 , pp. 563-577
- GHASARIAN C., *Sur les chemins de l'ethnographie réflexive*, in GHASARIAN C. (sous la dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 5-33
- GHASARIAN C. (sous la dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, 2004, 247 p.
- GIL F., *La bonne description*, in *La description I*, Enquête n°6, 1998, pp 129-152
- GODELIER M., *Métamorphose de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 678
- GODELIER M., *Briser le miroir du soi*, in « De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive », GHASARIAN C., (sous la dir. de), Paris, Armand Colin, 2004, pp. 193-212
- LAHIRE B., *Risquer l'interprétation*, in « Intepréter, Surinterpréter », Enquête n°3, 1996, pp. 61-87
- LAPLANTINE F., *L'anthropologie*, Paris, Payot, 2001
- LAPLANTINE F., *L'anthropologie genre métis*, in « De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive », GHASARIAN C., (sous la dir. de), Paris, Armand Colin, 2004, pp. 143-152
- LATOURET B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 210 p.
- LATOURET B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004, 382 p.
- LENCLUD G., *La mesure de l'excès*, in « Interpréter, surinterpréter », Enquête n°3, 1996, pp. 11-30
- LENOIR F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Albin Michel, Paris, 2001, 393 p.
- MARY A., *De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation*, in *La description I*, Enquête n°6, 1998, pp. 52-72
- OBADIA L., *Bouddhisme et Occident - La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 1999, 272
- OLIVIER DE SARDAN J-P, *La violence faite aux données* in *Intepréter, Surinterpréter*, Enquête n°3, 1996, pp 31-59

- PIETTE A., *Les détails de l'action*, in La description I, Enquête n°6, 1998, pp. 109-128
- SINGLETON M. (sous la dir. de), *Anthropologie prospective*, Louvain-La-Neuve, Recherches Sociologiques, vol. XXXII, n°1, 2001
- SINGLETON M., *Critique de l'ethnocentrisme*, Paris, Parangon, 2004, 252 p.
- SPERBER D., *L'Interprétation en anthropologie*, L'Homme, n°XXVI, janvier-mars, 1981, pp. 69-92
- SPERBER D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, 141 p.
- TESTART A., *L'objet de l'anthropologie sociale*, L'Homme, n°XXVI, janvier-juin, 1986, pp. 139-142
- VEYNE P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1992, 168 p.
- VEYNE P., *L'interprétation et l'interprète*, in Intépréter, Surinterpréter, Enquête n°3, 1996, pp 241-272