

## Introduction

L'idée est encore communément acquise de voir dans l'anthropologie une pratique exotique, à la recherche de contrées lointaines, où se donnent à voir des pratiques traditionnelles. Or, le mouvement de globalisation actuel du monde vient non seulement bouleverser cette idée mais pose un nombre important de questions à une discipline qui traverse, encore durant les années 1990, une crise importante.

Dans ce contexte, nous souhaitons mener une réflexion épistémologique sur la discipline au départ d'une interrogation autour de l'« objet » anthropologique. En effet, l'Autre lointain à la rencontre duquel a longtemps exclusivement été l'anthropologue se rapproche progressivement de lui. La distance « exotique » entre les deux parties n'est plus généralement admise. S'agit-il alors de remettre en cause le bien fondé de la discipline en considérant son objet - les sociétés « traditionnelles » ou « primitives » - comme disparu ? Ou s'agit-il plutôt d'entamer une réflexion sur la discipline et ses modes de pensées, afin de lui donner un souffle nouveau ? De l'enjeu de la réponse apportée à cette question – entre autres - dépend finalement l'avenir même de la discipline. Pour ce faire, nous avons parcouru des auteurs qui apportaient, à n'en pas douter, des réflexions allant dans le sens d'un renouvellement de la pensée anthropologique.

Précisons d'emblée que les auteurs choisis l'ont été de manière aléatoire. Novice dans la discipline, nous avons tenté de relier certains auteurs au fil de lectures, mais surtout de les interpréter à la lumière de notre modeste bagage anthropologique. Des aspects importants du problème traité seront certainement omis. Il n'en reste pas moins que nous tenterons ici de présenter une réflexion au départ du constat suivant : une crise encore récemment vécue par l'anthropologie a fortement remis en cause son objet d'étude, et par là, la légitimité de son savoir.

Notre développement sera divisé en trois points principaux. Dans le premier, nous rappellerons les tenants de cette « crise anthropologique », en nous attardant surtout sur les remises en cause autour de l'objet de la discipline. Nous verrons comment l'Autre a fait, et peut toujours faire, l'objet d'une représentation tenant davantage du rêve que d'une réalité observée. Nous introduirons dans ce point à certaines interrogations pour, dans le deuxième

point du travail, apporter des pistes méthodologiques dans le but de repenser l'objet en anthropologie. Dans un troisième point, nous élargirons la réflexion à la discipline de manière plus générale. Nous présenterons une considération plus personnelle concernant la manière dont nous pensons pouvoir, à l'avenir, penser la discipline.

## I. La « crise anthropologique »

Les années 1990 représentent incontestablement le point culminant d'une crise traversée par l'anthropologie<sup>1</sup>. Cette crise apparaît alors généralisée à la discipline, comme en attestent les dires de divers auteurs. Kilani affirme, en 1994, que «le savoir anthropologique, ses objets et son discours sont assurément en crise aujourd'hui »<sup>2</sup>. Quelques années plus tard à peine, Luc de Heusch écrit : « (...) nous réussissons de moins en moins à nous mettre d'accord sur l'essentiel. L'anthropologie est devenue incertaine de son objet comme de son esprit ». Aussi poursuit-il : « Comment se dissimuler que l'anthropologie vit une crise généralisée ? »<sup>3</sup>. Ce constat constitue le point de départ de notre analyse. Si la remise en cause de l'objet anthropologique, trop longtemps entaché de considérations « exotiques », nous intéresse particulièrement, notre propos s'étendra inévitablement, et de manière légitime, à la discipline anthropologique (savoir, méthode) de manière plus générale.

### Contexte de la crise

La remise en cause de l'enquête ethnographique - que ce soit de sa méthode, de son objet, de ses objectifs - n'est pas, selon Christian Ghasarian, arrivée par hasard. En effet, c'est à un moment où l'on ne peut plus pratiquer l'ethnographie sans se poser de question qu'un mouvement critique -interne et externe - émerge. En ce sens, l'évolution de l'anthropologie s'inscrit dans une histoire marquée par le processus de globalisation. Ainsi, l'auteur déclare :

« Nous vivons désormais dans un monde ouvert et il est illusoire de penser qu'une communauté, aussi enclavée qu'elle puisse paraître, se reproduit sans relation aux univers englobants. Dans ces conditions, l'idée d'une altérité radicale de l'objet, en raison de son éloignement et de sa pureté par rapport à toute forme de modernité, n'a plus grand sens. L'anthropologue n'est plus confronté à cette étrangeté de l'ailleurs qui faisait rêver les émules de Malinowski et autres Evans-Pritchard »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous ne reviendrons pas sur le début de la crise au sein de la discipline, déjà bien présente dans les années 1970 et dont un article paru dans la revue *Recherches Sociologiques* rend bien compte [DOUTRELOUX (A.), *Anthropologie sans frontières*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 7-14].

<sup>2</sup> KILANI, *L'invention de l'autre*, Paris, 1994.

<sup>3</sup> De HEUSCH (L.), *Maintenir l'anthropologie*, in *Le Débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 129-146.

<sup>4</sup> GHASARIAN (Ch.), dir., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, 2002, p. 36.

Alors qu' « ils n'ont même plus d'autres préoccupations que les nôtres (...) le mythe de l'altérité en prend un vieux coup » !<sup>5</sup>.

Monder Kilani nous parle pour sa part d'une véritable « crise de la représentation » que connaît l'anthropologie. Cette crise se traduit par une perte de confiance dans le discours scientifique de l'anthropologie et dans ses grands récits. Car si le vaste débat dans lequel se trouvent pris les anthropologues est certes dû au processus de décolonisation et à la disparition des terrains traditionnels de la discipline, « (...) il relève également, et surtout », note l'auteur, « de la question de savoir ce que signifie "objectiver" au sein d'une discipline comme l'anthropologie, vouée à l'étude des faits de culture, créés par l'homme, à la fois sujet et objet »<sup>6</sup>.

Par ces propos, Kilani situe plus justement, selon nous, la « crise anthropologique ». En effet, il ne s'agit pas moins, pour l'anthropologie, de s'adapter à un contexte mondial changeant que de remettre en cause les « vérités » et considérations qu'elle a jusqu'alors formulées. Dans cet ordre d'idées, Georges Balandier nous confie son « insatisfaction à l'égard d'une ethnographie ou d'une ethnologie qui idéalise son objet (...) et le décontextualise (...) »<sup>7</sup>. Ce qui l'aurait, « très tôt » déjà, conduit à une position critique vis-à-vis de l'ethnologie et de l'anthropologie françaises<sup>8</sup>. Deux « modèles » dominent ces dernières durant les années 1950 et 1960. Ils pratiquent, à leur manière, l'évitement du facteur historique : d'une part, l'Ecole de Griaule par la considération exclusive du symbolique, des représentations et des invariants culturels ; d'autre part, les Structuralistes, par la considération dominante du structural, des systèmes, des logiques sociales<sup>9</sup>. Nous ne reviendrons pas sur chaque courant spécifiquement mais tenterons de montrer comment des auteurs « repensent » l'anthropologie, avec ou contre les théories « fondatrices » de la discipline<sup>10</sup>. Avant cela, nous souhaitons surtout mettre en exergue la conception de l'« Autre » qui fait, notamment, l'objet d'une remise en cause radicale par un courant critique qui s'affirme, certainement, dès les dernières décennies du siècle passé.

---

<sup>5</sup> GHASARIAN (Ch.), dir., *op. cit.*, p. 37.

<sup>6</sup> KILANI, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>7</sup> BALANDIER (.), *L'anthropologie à l'épreuve du temps*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXIII, n° 2, 2002, p. 1-5.

<sup>8</sup> Ces propos nous conforte dans l'idée que le courant critique en anthropologie s'enracine dans un mouvement de plus longue durée.

<sup>9</sup> BALANDIER (.), *op. cit.*

<sup>10</sup> Précisément dans le point II de ce travail.

## L' « Autre lointain »

Si nous sommes, à l'heure actuelle, les héritiers d'un patrimoine disciplinaire éclaté, c'est surtout l'objet même de l'anthropologie qui, selon Luc De Heusch, est devenu problématique<sup>11</sup>. Or, c'est précisément sur ce point que les « grands » de l'anthropologie - à quelque école qu'ils aient appartenus - avaient, à tout le moins, fait exister un certain consensus. Revenons un instant sur ce dernier.

De manière générale, « cet objet se trouvait au loin, le plus souvent outre-mer, dans les anciennes colonies européennes, là où vivaient des peuples que l'on appela tour à tour "sauvages" ou "naturels", ou primitifs ou, pour améliorer leur statut, "archaïques"(...)»<sup>12</sup>. Une fois ce discours évolutionniste abandonné, un nouveau consensus est trouvé pour qualifier ces peuples lointains, « radicalement différents de la société occidentale, comme d'autres civilisations dites "historiques" »<sup>13</sup>. L'idée subsiste qu'il faut « aborder ces sociétés exotiques sans écriture, fondées sur la tradition orale, comme des ensembles culturels plus ou moins stables, où l'économique, le politique, le religieux étaient étroitement imbriqués »<sup>14</sup>. Ainsi sont formulés quelques-uns des éléments caractéristiques des sociétés dites « traditionnelles ».

De cette manière, ce qui différencie l'approche anthropologique de l'analyse sociologique, par exemple, est que, contrairement à la seconde réservée à la société occidentale, la première « (...) est un radical dépaysement intellectuel et moral ; un rite initiatique caractérisé par un arrachement à soi et une tentative de compréhension de ce qui apparai[t] comme l'altérité absolue »<sup>15</sup>.

Monder Kilani nous énonce également cette règle de « distanciation - dépaysement » qui se pose véritablement en « vertu méthodologique » chez nombreux de nos prédécesseurs<sup>16</sup>. Selon lui, la pratique de terrain est dès le départ rendue légitime par le postulat de la différence entre l'observateur et l'observé : « C'est parce qu'ils ne sont pas comme moi que je peux les observer »<sup>17</sup>. Dans cet ordre d'idées, si *Le regard éloigné* de Claude Lévi Strauss

---

<sup>11</sup> De HEUSCH (L.), *op. cit.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> KILANI, *op. cit.*, p. 37.

<sup>17</sup> AFFERGAN (F.), *Exotisme et altérité*, Paris, 1987, p. 228

postule avant tout la position d'extériorité de l'anthropologue par rapport à son objet d'étude mais aussi par rapport à lui-même, il n'en représente pas moins le besoin de diriger son regard vers des sociétés « fort éloignées de celle de l'observateur »<sup>18</sup>. Telle semble être la condition pour une meilleure connaissance de l'homme.

Une telle appréhension de l'altérité n'est certes pas l'apanage de l'ethnologue. Ce dernier se pose plutôt comme l'héritier d'une lignée de voyageurs, entrés tôt déjà au contact de l'« Autre ». Francis Affergan déclare que dès l'Antiquité, l'Autre « (...) est prédiqué de deux valeurs opératoires essentielles : le *lointain* (...), et le *merveilleux*, sous ses deux valences fondamentales : le monstrueux d'une part, la bonté et la beauté paradisiaques d'autre part »<sup>19</sup>. L'auteur poursuit en affirmant que « cette double prédication analytique de l'altérité va forger les symboles emblématiques sous lesquels l'Autre sera aperçu et conçu, à savoir qu'il est toujours exotique puisqu'il provient d'un ailleurs par définition inconnu, et qu'il est dès lors porteur de fonctions traditionnellement accrochées à cette modalité »<sup>20</sup>. Cette double et contradictoire marque de l'exotisme - à savoir le fait d'accorder à l'autre des qualités nécessairement ambivalentes - se retrouve non seulement durant toute l'histoire des découvertes mais marque l'Autre de stigmates utilisés pour les besoins de l'anthropologie naissante<sup>21</sup>.

Par conséquent, l'anthropologie aurait d'emblée porté son intérêt sur un « Autre » construit et en partie imaginé. Sans rentrer dans le détail historique de cette approche anthropologique de l'Autre, il convient d'en rappeler quelques tenants afin de saisir au mieux la portée et l'enjeu du débat plus récent touchant l'« objet » anthropologique.

## L'Autre rêvé, exotisé

---

<sup>18</sup> LEVI-STRAUSS (C.), *Le regard éloigné*, Paris, 1983.

<sup>19</sup> AFFERGAN (F.), *op. cit.*, p. 27.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

## « *L'invention de l'Autre* »

Cette expression, reprise de l'ouvrage de Monder Kilani (Paris, 1994), pose d'emblée la question de l'Autre comme une construction, une projection, et repose la question de l'objet anthropologique en termes critiques. Nous souhaitons ici insister sur la notion historique de cette construction<sup>22</sup>. Il n'apparaît en effet pas obsolète, d'après divers auteurs, de s'interroger sur la manière dont la découverte du « nouveau monde » a été vécue par ses témoins et dont « (...) il a été reconnu dans sa singularité radicale »<sup>23</sup>. Car, comme le souligne Kilani, « réfléchir sur cette question, c'est se pencher sur l'émergence de la modernité, cette nouvelle conscience du monde qui nous guide depuis bientôt cinq siècles. C'est également se pencher sur le regard né de la rencontre et de l'affrontement de l'histoire européenne avec les autres histoires »<sup>24</sup>.

Dans un premier temps, Monder Kilani souligne que « c'est dans [une] suite de comparaisons que réside proprement l'invention de l'autre ». En effet, face aux nombreux signes de la radicale nouveauté rencontrée sur les territoires conquis par les Européens (le propos est situé au XV<sup>e</sup> siècle, lors de la découverte des Amériques par Christophe Colomb), le besoin de décrire, de raconter se fait sentir. Dès lors, les choses vues sont « rapportées à des choses "connues" et expérimentées dans l'Ancien »<sup>25</sup>. Ce qui, d'après Nicholas Thomas, donnera lieu à la formulation de « *pré-requis anthropologiques* » qui construisent des types et des différences systématiques<sup>26</sup>. Dans un deuxième temps, même la description sur le mode de la ressemblance-différence apparaît limitée pour communiquer la nouveauté que le voyageur observe. Et, « pour surmonter ses limites et parvenir à un sens, le regard doit assumer une part préconstruite de lui-même qui l'accompagne dans son voyage »<sup>27</sup>. De la sorte, Monder Kilani affirme que tout contact est précédé d'un discours construit :

« C'est la structure du mythe – non l'observation proprement dite- qui va organiser les données et contribuer à les rendre plus crédibles, qui va être la source de la description. »<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Nous ne faisons qu'échos à la posture de divers auteurs, tels KILANI (M.), *op. cit.* et AFFERGAN, *op. cit.*

<sup>23</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 63.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>26</sup> THOMAS (N.), *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Berlin, 1998, p. 63-64.

<sup>27</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p.64.

<sup>28</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 66.

Il poursuit en affirmant que :

« Lors du contact de cultures émerge donc des deux bords une description de l'autre qui permet de l'incorporer dans son univers, dans un corps de représentation mythique et familier. L'autre est ainsi apprivoisé, neutralisé par la médiation de la culture. Par sa différence maîtrisée, l'autre va renforcer ou réalimenter le système de signification et l'identité propre. (...) La codification de l'autre ne relève pas d'un arbitraire total mais d'un travail d'association qui obéit à des règles culturelles codifiées. La tonalité exotique ne surgit pas du contenu intrinsèque de l'objet décrit, mais elle est créée par le mode expressif utilisé pour le représenter. Le sentiment du divers et de l'exotique présuppose la conscience de la différence que l'on va observer ou peindre (...) L'altérité exotique est moins le résultat que le pré-requis de la quête du divers »<sup>29</sup>.

Si l'appréhension de la réalité n'est jamais directe, elle est donc toujours médiatisée par les images véhiculées par la culture. Dès lors, qu'il soit celui des explorateurs d'antan ou anthropologue contemporain, le regard sur l'ailleurs « possède assurément un caractère culturel ». L'autre est toujours et déjà rêvé ou imaginé avant d'être découvert. Ainsi, « le réel n'est qu'apparent »<sup>30</sup>. Le « voir » dont le récit rend compte est « (...) nécessairement une narration empruntant des ingrédients imaginaires, de derrière le réel, d'un invisible qui seul peut rendre visible le réel »<sup>31</sup>.

### ***Une « idéologie de l'exotisme » ?***

La critique apportée par l'ouvrage publié sous la direction de Jean-Loup Amselle s'adresse, de manière plus virulente – et à l'instar, même, d'un manifeste – à notre société occidentale. Par un titre déjà évocateur- *Les sauvages à la mode* -, c'est bien l'affirmation que « ces sauvages ne sont qu'une idée » qui est véhiculée<sup>32</sup>. Marc Augé s'insurge de la sorte contre une « anthropologie du rêve » qui participe à l'invention de « nouveaux sauvages ». Ces derniers seraient définis négativement, c'est-à-dire comme « non atteints par tout ce qui nous réprime » : sans illusions, sans pouvoir, sans complexe, etc. Et, à cause de la récupération du discours anthropologique par certains philosophes, le « fantôme d'une société primitive » se serait dressé<sup>33</sup>. L'auteur dénonce aussi le mauvais usage, terriblement réducteur

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 66 et 71.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 74 -75.

<sup>31</sup> AFFERGAN (F.), *op. cit.*, p. 105.

<sup>32</sup> AMESSELLE (J-L.), dir., *Le sauvage à la mode*, Paris, 1979, p. 25.

<sup>33</sup> AMSELLE (J-L.), dir., *op. cit.*, p. 25.

et abstrait, du symbolisme primitif, dès lors qu'il est considéré avant tout comme l'expression d'un certain état d'évolution :

« Ont-ils [Deleuze et Guattari] d'autre but, en feuilletant la littérature ethnographique, que de suivre les déplacements supposés de l'oedipe et, ce faisant, au terme d'un parcours supposé de l'humanité entre deux hantises(...), de caractériser le non-sens de l'Etat capitaliste actuel ? Cette distribution rétrospective du sens de l'histoire n'assigne-t-elle pas aux sauvages un lieu et un rôle en réalité inexistant : utopie d'un état de sauvagerie condamné à l'impureté dès qu'il est objet de contact, complexité vaine d'un échaffaudage symbolique dont seul l'effondrement libérerait le sens ? »<sup>34</sup>.

En d'autres termes, l'Autre serait d'emblée reconnu en tant que porteur d'un ailleurs irréductible, et la découverte de l'altérité ne se ferait « (...) qu'à travers une prescience nostalgique et un profond désir d'être soi-même troublé et de retrouver ainsi ses propres origines »<sup>35</sup>. Mais en faisant de cet Autre le témoin et porte-parole de nos propres hantises, des hommes ne se sont-ils pas soumis « au plus grossier des ethnocentrismes »<sup>36</sup> ? Si la rencontre de l'Autre est constitutive de notre propre identité, son maintien dans un état de « sauvagerie authentique » doit certainement être interrogée. En effet, n'est-elle pas, au-delà d'un déni certain de la situation réelle, l'expression d'une peur liée à la perte d'un référent important dans la construction de notre propre identité ?

C'est peut-être ce que certains auteurs sous-entendent en avançant l'importance de la notion de crise. Ainsi, Francis Affergan soutient que cette notion est « (...) essentielle à comprendre (...) pour saisir ce désir de fuite constitutif de toute pratique exotique (...) ». Alors que durant un temps sont projetés sur l'Autre à la fois ce qui est attirant et ce qui est répugnant, l'Autre fait, « (...) à l'aune des années 1970 et en pleine crise de l'impérialisme », l'objet d'une certaine éloge<sup>37</sup>. Notons que, d'après Copans, ce « besoin d'éloge de l'autre » - « une éloge du "primitif", du retour à la nature »<sup>38</sup> - est, d'après l'auteur, jusqu'à cette époque servi par le discours structuraliste, « dans la mesure où celui-ci construit consciemment une image de son regard et de son objet »<sup>39</sup>. Dans cet ordre d'idées, la pensée straussienne nous fournirait une « idéologie de l'exotisme »<sup>40</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> AFFERGAN (F.), *op. cit.*, p. 103-104.

<sup>36</sup> AMSELLE (J.-L.), dir., *op. cit.*, p. 25.

<sup>37</sup> AFFERGAN (F.), *op. cit.*, p. 43.

<sup>38</sup> AMSELLE (J.-L.), dir., *op. cit.*, p. 32. [L'auteur montre le lien fort entre les pensées de Claude Levi Strauss et de Rousseau].

<sup>39</sup> AMSELLE (J.-L.), dir., *op. cit.*, p. 30.

<sup>40</sup> *Ibid.*

Bref, l'anthropologie a certainement contribué à la construction de représentations autour de l' « Autre ». Il s'agit bien d'une « représentation » puisque, comme Amselle nous le rappelle, « nul n'est sauvage en soi » et « point de sauvage sans son montreur »<sup>41</sup>. Dans cet ordre d'idées, l'anthropologie aurait couvert du « sceau de sa science objective les opérations douteuses mais nécessaires » à la production de la représentation, notamment, du « sauvage »<sup>42</sup>.

### ***Quête d'authenticité, d'exotisme, d'identité : quel « touriste » est l'anthropologue ?***

En procédant à la caractérisation de l'autre et à sa représentation – le « sauvage », l'indien ou encore le paysan roumain -, l'anthropologue n'a-t-il pas participé à nourrir une recherche non seulement d'exotisme, mais aussi d'authenticité ? N'a-t-il pas quelque peu nourri le voyageur, le touriste en quête d'« étrangeté » ? N'a-t-il pas lui-même été bercé, tel un touriste sur les routes, par le rêve exotique ?

L'exotisme s'inscrit très tôt déjà comme motif au voyage et sa diffusion dans des sphères plus larges de nos sociétés occidentales participe à la construction de l'Autre lointain. Si l'exotisme est déjà inhérent à quelques personnages littéraires ou encore à la mode des chinoiseries, c'est certainement le Romantisme qui va en permettre l'exaltation. En effet, nombreux sont les peintres et écrivains, tout particulièrement, qui cultivent des « penchants exotiques ». De Théophile Gautier, fondateur de l'esthétisme exotique, à Baudelaire et son désir de s'évader « anywhere out of the world », on retient particulièrement les descriptions d'un Chateaubriand qui mettent en scène caravanes et palmiers, et véhiculent l'image fantastique d'une terre lointaine<sup>43</sup>. C'est en réaction à ce « tropicalisme exotique et marchand » que Victor Segalen, au début du siècle dernier, nous offre une définition nouvelle du terme « exotisme ». Le projet de l'auteur est celui d'un « autre voyage », celui qu'effectueront une minorité de « voyageurs-nés » qu'il nommera « exotes »<sup>44</sup>. L'exotisme est pour lui « tout ce qui est Autre » et « Jouir de lui *est* apprendre à déguster le Divers ». Le Divers est ce qui est différent de moi, c'est-à-dire l'expérience même de l'altérité. Et, note Philippe Chanson, « le triple exercice coinjoit de l'Exotisme, du Divers, de l'Altérité est une

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 185-186.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>43</sup> « Exotisme », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, t. 9, p. 163-166.

<sup>44</sup> CHANSON (Ph.), *Variations métisses. De Victor Segalen à François Laplantine, dix métaphores et pensers du métissage de ce dernier siècle. Descriptif analytique et perspectives*, Louvain-la-Neuve, 2007 (Épreuve de Jury), p. 13.

condition sine qua non d'une existence joyeuse » chez Segalen. Ce dernier écrit en effet : « C'est par la Différence, et dans le Divers, que s'exalte l'existence »<sup>45</sup>.

Cependant, certains pointent le danger d'un tel relativisme. En effet, cette quête à tout prix du Divers, nécessaire à une existence exaltée, ne risque-t-elle pas de cautionner ces « opérations douteuses » dont nous parlait Amselle ? Un auteur comme Todorov souligne les dangers – nationalistes, par exemple – d'une élogé du divers<sup>46</sup>. De la même manière, nous pouvons souligner les dangers d'une recherche – qui a pu être cautionnée par l'anthropologie, même à son insu – d'« authenticité » chez un peuple, un individu.

En effet, juger de l'authenticité revient à attribuer une échelle de valeur au groupe, à la personne étudiée. En d'autres termes, c'est une manière de chercher à s'assurer de la véracité d'un propos, d'un geste effectué par un individu, conformément aux caractéristiques attribuées au groupe auquel il appartient. Or, cette soi-disant « authenticité » n'est-elle pas uniquement rendue possible par la distance maintenue entre l'observateur – touriste, anthropologue – et l'observé, faisant de ce dernier celui qu'on lui demande d'être, c'est-à-dire « très évidemment autre et très évidemment nôtre (...) » ? Confiner quelqu'un dans les limites d'une catégorie qu'on lui attribue – celle de l'indien, du paysan, ou encore du Belge ou du Français – n'est-ce pas nourrir un essentialisme inquiétant ? Les frontières délimitées par ces « concepts » ne sont-elles pas devenues d'autant plus obsolètes dans le contexte actuel de redéfinition de la géographie mondiale sous le coup de la mondialisation ?

L'apport de Laplantine nous apparaît ici important à mentionner. L'auteur, dans son ouvrage intitulé *Je, nous et les autres*, met en garde, notamment, contre la notion d'identité, d'appartenance<sup>47</sup>. Cette notion « floue », parce qu'elle consiste dans la reproduction de ce qui distingue et particularise, représente selon lui une entrave aux possibilités d'ouverture sur la pensée d'autrui. Elle fait croire en l'existence d'une vérité qui fait fi de la temporalité. Or, l'identité a non seulement représenté un moyen de revendication – nationaliste, par exemple – mais aussi d'investigation<sup>48</sup>. De la sorte, Laplantine lance largement le débat sur le rôle de l'anthropologue dans la représentation de ces identités.

---

<sup>45</sup> SEGALANT (V.), *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers (1904-1918)*, Montpellier, 1978, p. 45 cité par CHANSON (Ph.), *op. cit.*, p. 14.

<sup>46</sup> TODOROV (T.), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* Paris, 1989 cité par CHANSON (Ph.), *op. cit.*, p. 18.

<sup>47</sup> LAPLANTINE (F.), *Je, nous et les autres*, Paris, 1999.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 83.

Cet aperçu des aspects critiqués du discours « sur » l'autre nous permet de poser quelques-unes des questions centrales à nos propos ultérieurs. De manière générale, nous pouvons déjà supposer que l'altérité même pose problème. En effet, de quelle manière un discours « sur » l'altérité a-t-il une raison d'être ? Par là, nous ouvrons la piste à une première interrogation : quelle place accorder aux concepts, à la théorisation en anthropologie ? Ou, pour reprendre l'interrogation de Monder Kilani, « l'universalisme qui sous-tend la démarche anthropologique a-t-il été suffisamment explicité en tant que cadre pratique et théorique à partir duquel se construisent les objets et le savoir des anthropologues ? »<sup>49</sup>. Mais une deuxième interrogation nous apparaît, déjà posée par les aspects énoncés ci-dessus. En effet, qu'en est-il de la dimension historique dans l'anthropologie quand Clifford Geertz souligne que Claude Lévi Strauss « place son objet en dehors de l'histoire, afin de mieux parler à sa place », et ce, par la mise au point d'une « machine infernale de la culture [qui] annule l'histoire » ?<sup>50</sup>. Ces quelques interrogations nous guiderons, en partie, dans le deuxième point de ce travail.

---

<sup>49</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 265

<sup>50</sup> AMSELLE (J.-L.), *op. cit.*, p. 60.

## II. « La fin de l'exotisme » ? : Des pistes pour repenser l'objet anthropologique

Altérité et exotisme ont en commun d'être défini, en partie, par la notion de distance. En effet, l'exotisme est le caractère de ce qui est exotique, c'est-à-dire « ce qui n'appartient pas aux civilisations de l'Occident, (...) qui provient des pays lointains »<sup>51</sup>. L'altérité est, quant à elle, « ce qui n'est pas le même, ce qui est distinct (...), d'ailleurs, d'autre part »<sup>52</sup>. Or, cette distance a-t-elle encore un sens ? D'une part, nous avons souligné combien cette distance a contribué à l'élaboration de catégories à propos de l'Autre. D'autre part, ces définitions ne se modifient-elles pas à l'heure où nous portons, utilisons, nombreuses choses autrefois qualifiées d'« exotiques », et que l'Autre n'est plus assimilables à l'éloignement géographique ? Autrement dit, n'est-il pas temps, comme le suggère Christian Ghasarian, d'« en finir avec le privilège accordé à la distance et à l'exotisme » ?<sup>53</sup> Dans ce point, nous verrons comment, par une remise en cause de la discipline, certains proposent de penser autrement son objet d'étude, afin d'opérer, en fin de compte, un « retour vers le réel »<sup>54</sup>.

### Préalable : un nécessaire « retour vers le réel »

De manière générale, nous constatons que c'est au nom d'un « retour vers le réel » qu'est formulée la remise en cause de l'objet anthropologique. Alors que Christian Ghasarian déclare nécessaire d'« en finir avec le privilège accordé à la distance et à l'exotisme », Alban Bensa propose ouvertement – et là réside, selon nous, l'apport principal de son ouvrage intitulé *La fin de l'exotisme* – de dissiper « le malentendu de l'altérité »<sup>55</sup>. Pour ce faire, l'auteur déclare nécessaire de s'écarter d'une triple déni, responsable de « l'imagerie théorique et finalement politique du Grand Parage » : le déni du réel, le déni de l'histoire et le déni de l'acteur<sup>56</sup>. Se posant pour l'arrêt de cette « fascination de l'altérité », l'auteur envisage la « fin » de l'exotisme – nous entendons par là l'abandon même de la notion – comme une

<sup>51</sup> « Exotisme », in ROBERT (P.), *Le nouveau Petit Robert*, Paris, 2006, p. 999.

<sup>52</sup> « Altérité », in ROBERT (P.), *Le nouveau Petit Robert*, Paris, 2006, p. 73.

<sup>53</sup> GHASARIAN (Ch.), dir., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, 2002, p. 37.

<sup>54</sup> Expression reprise de BENSA (A.), *La fin de l'exotisme*, Paris, 2006.

<sup>55</sup> BENSA (A.), *La fin de l'exotisme*, Paris, 2006, p. 13.

<sup>56</sup> *Ibid.* Notons que ce constat nous servira de fil conducteur tout au long de cette deuxième partie.

nécessité afin de ne plus déréaliser le social et, donc, l'appréhender comme un monde historique.

C'est de ce monde historique, et donc du cadre même dans lequel se donne à voir l'altérité, que traite Marc Augé. Ce dernier propose un nouveau regard sur la discipline anthropologique au départ des modalités contemporaines et des réalités nouvelles dans lesquelles elle tend à s'exercer. Selon lui – et dans le même ordre d'idée qu'Alban Bensa –, la nécessité s'impose de revoir la discipline anthropologique « en l'affrontant enfin au monde », et ce, « en renonçant au mirage de la fuite, de l'exotisme »<sup>57</sup>! Un monde qui – nous le rappelons - connaît une grande complexification : « Notre modernité crée du passé immédiat, de l'histoire, de façon débridée, comme elle crée de l'altérité, alors même qu'elle prétend stabiliser l'histoire et unifier le monde »<sup>58</sup>. C'est là que réside selon nous l'apport original de l'auteur dans la réflexion sur l'objet changeant de l'anthropologie. En effet, Marc Augé nous précise combien l'altérité et la différence ne tendent pas à s'estomper, au contraire, mais doivent être envisagées dans un monde qui tend, lui, à une plus grande unité. En cela la modernité, selon lui, pose une même question à l'anthropologie et à l'histoire : « Comment maîtriser la diversification sans précédent d'un champ de recherche qui implique pourtant à tout coup l'ensemble de la planète ? », « Comment penser ensemble l'unité de la planète et la diversité des mondes qui la constituent » ?<sup>59</sup>

La réponse à cette question est primordiale pour l'avenir de la discipline anthropologique. En effet, l'ampleur de modernisation actuelle du monde représente une situation tout à fait inédite, à laquelle les considérations de Victor Segalen par exemple, à savoir son éloge du Divers, ne font plus face. Car, alors que « la planète rétrécit, l'information et les images circulent et, du même coup, la dimension mythique des autres s'efface »<sup>60</sup>. Les autres ne sont plus si différents ou, « (...) plus exactement », précise Marc Augé, « l'altérité demeure mais les prestiges de l'exotisme se sont évanouis »<sup>61</sup>. Il convient donc de reconnaître ce nouvel état du monde caractérisé, selon l'auteur, par une accélération de l'histoire et un rétrécissement de la planète. Bref, il convient désormais de prendre en compte le mouvement,

---

<sup>57</sup> AUGÉ (M.), *Anthropologie du contemporain*, Paris, 1994, p. 61.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>61</sup> *Ibid.*

dans le temps et dans l'espace. Là semble résider l'enjeu d'une nouvelle définition de l'objet anthropologique et par là, une légitimation nouvelle de la discipline.

## Réintroduire la dynamique au cœur de la démarche anthropologique ou l'« épreuve du temps »<sup>62</sup>

Toute posture critique en anthropologie semble devoir partir du constat suivant : « L'autre change »<sup>63</sup>. Or, l'image véhiculée des sociétés étudiées par l'anthropologie a souvent été contraire à cette affirmation. Rappelons dans un premier temps les tenants de l'image « stable » - d'un point de vue temporel d'abord - des sociétés longtemps étudiées par l'anthropologie – sociétés dites « primitives » ou « traditionnelles » - , et ce, pour montrer en quoi cette image – construction purement occidentale - doit être dépassée.

Ces sociétés sont longtemps considérées comme stables et sans histoire, à l'inverse de nos sociétés occidentales<sup>64</sup>. Ces « sociétés exotiques » - c'est-à-dire « non vraiment modernes » - auraient une conception cyclique du temps. Par là est écartée toute conception, tout vécu individuel du temps au profit d'un temps collectif vécu au rythme d'un calendrier<sup>65</sup>. Mais l'existence même de toute historicité au sein de ces sociétés a longtemps été niée, comme si le temps y était « suspendu »<sup>66</sup>. Chacune d'entre elles serait en outre marquée par sa propre conception du temps qui ne serait, comme l'affirme Evans-Pritchard en 1968, que « pure répétition »<sup>67</sup>.

Les conceptions d'une telle stabilité servent, d'après Bensa, à « légitimer certaines positions théoriques majeures de l'ethnologie ; elles autorisent en effet à miser sur la simultanéité des phénomènes, c'est-à-dire à fortifier la notion anhistorique de la représentation collective et à privilégier l'idée que les attitudes de parenté, les pratiques religieuses ou les mythes doivent nécessairement faire système »<sup>68</sup>. Or, le fait de reléguer au second plan la logique temporelle a pu servir les intérêts de certains grands théoriciens de l'anthropologie, tel le structuraliste Claude Lévi-Strauss. Alban Bensa reprend comme exemple significatif la conception anthropologique « classique » du mythe. Ce que l'auteur

<sup>62</sup> BALANDIER (G.), *op. cit.*

<sup>63</sup> JOHANNES Fabian, cité par AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 77.

<sup>64</sup> Nous insistons une fois de plus sur la construction purement occidentale de ces considérations.

<sup>65</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 157-159. Ainsi l'auteur nous présente la pensée de Durkheim.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 162.

reproche à cette dernière – que nous allons de suite expliciter – vise principalement à montrer que ces sociétés dites « primitives » n’ont jamais cessé de se transformer<sup>69</sup>. Elle aurait induit une vision simpliste - et non dynamique - des contacts entre les cultures.

Le mythe – tout comme la religion et le langage, d’ailleurs – apporte, d’après des auteurs tels Durkheim, Mauss, Levi Strauss ou encore Evans-Pritchard, la preuve d’une inaptitude des sociétés observées à toute conception historicisée du monde<sup>70</sup>. Or, un tel constat fait complètement fi d’un nombre important d’observations ethnographiques.

Dans un premier temps, qu’en est-il des conditions d’énonciation du mythe ? Divers auteurs démontrent que le mythe est à comprendre comme un acte de langage<sup>71</sup>. Pour sa part, Alban Bensa affirme que « les mythes sont des pensées en actes qu’il est vain de vouloir déconnecter de l’histoire et du temps. Il faut donc les traiter comme des récits, « ici et maintenant »<sup>72</sup>. Par là, l’auteur s’oppose à une ethnologie décontextualisante.

Dans un deuxième temps, comment intégrera-t-on le vécu quotidien dans une conception anhistorique de la réalité ? En effet, le quotidien ne relève pas plus d’un temps « ritualisé » que d’un temps communément vécu et partagé par un soi-disant ensemble sociétal et culturel homogène. De cette manière, « constituer le temps en catégorie impersonnelle, en forme a priori de l’expérience, c’est le priver de sa dimension essentielle, à savoir de la temporalité elle-même »<sup>73</sup>. Certains proposent dès lors de se tourner vers l’étude des formes les plus courantes – quotidiennes - de la communication. N’est-ce pas parfois un détail minutieux – un geste, une parole prononcée, un regard – qui peut donner toute sa dimension et son épaisseur de sens à une situation donnée, à un moment donné ?

Une fois réhabilitée l’idée d’une dynamique inhérente à la notion même de temps – « l’action fait le temps »<sup>74</sup> - , il devient possible de s’opposer à la mise en scène de la culture qui offre certes un terrain propice à la notion de structure, mais au prix d’une sorte d’*arrêt*

---

<sup>69</sup> L’auteur prend comme exemple les sociétés kanaks qui, sans le « choc colonial », n’auraient pas mis un terme à la dynamique de diversification linguistique propre aux sociétés sans pouvoir central. Leur nombre de langue n’aurait ainsi cessé de croître [BENSA (A.), *op. cit.*, p. 135].

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>71</sup> Notamment : VEYNE (P.), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983 ; DUBUISSON (D.), *Mythologies du XX<sup>e</sup> siècle*, Lille, 1993 ; BENSA (A.), *op. cit.*

<sup>72</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 130.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>74</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 182. Le temps est ainsi « ce qui dans les effets de toute pratique n’est jamais vraiment abouti ; il est l’avenir perpétuel des choses » [Ibid., p. 168].

*sur image*. Dans son ouvrage intitulé *L'exotisme est quotidien*, Condominas semble nous relater ce nécessaire passage, pour l'anthropologue, d'une recherche d'exotisme au partage de la vie quotidienne, tout « simplement », de ses hôtes au Vietnam. Une phrase reprise par l'auteur de Saint Exupéry est assez éloquente :

« ...Je ne crois pas au pittoresque. J'ai sans doute trop voyagé pour ne point connaître combien il trompe. Tant qu'un spectacle nous amuse, et nous intrigue, c'est que nous le jugeons encore du point de vue de l'étranger. C'est que nous n'avons pas compris son essence. Car l'essentiel d'une coutume, d'un rite, d'une règle du jeu, c'est le goût qu'ils donnent à la vie, c'est le sens de la vie qu'ils créent. Mais, s'ils possèdent déjà ce pouvoir, ils n'apparaissent plus comme pittoresques, mais comme naturels et simples... »<sup>75</sup>.

Prenons maintenant l'exemple du rite – longtemps considéré comme l'expression de la pensée mythique -. Ne doit-il pas être envisagé comme un acte qui fait sens dans un univers particulier, à un moment donné ? Une telle posture induit, d'une part, de remettre en cause toute volonté catégorisante, mais aussi, d'autre part, de rendre à l'individu toute sa place et tout son rôle dans l'action en présence. Car, comme le note Bensa, mettre l'accent sur la temporalité revient à mettre l'accent sur l'individu<sup>76</sup>. Nous reviendrons précisément sur ces aspects plus loin dans ce travail, nous cantonnant pour l'instant à la logique temporelle même.

En revenir à une étude plus minutieuse du quotidien en anthropologie revient certainement à considérer à nouveau la notion d'évènement en sciences sociales. C'est là que semble résider l'enjeu d'un retour vers un « réel ». Précisons d'emblée que nous entendons par là, non pas l'obtention d'une objectivation scientifique – totalement obsolète selon nous -, mais bien la compréhension respectueuse d'un vécu, d'un « évènement », dans toute la complexité du moment et du lieu dans lequel il se donne à voir, et compte tenu de l'ensemble des acteurs – physique ou non – en présence. Dans ce cas, comment envisager, définir l'évènement ? Quelques auteurs nous apportent des éléments de réponse.

Alban Bensa propose de concevoir l'évènement « comme une action qui arrache ses protagonistes à une situation, à un contexte, à une temporalité »<sup>77</sup>. Nous entendons par là l'évènement comme la manifestation présente, arrachée au passé et pas encore « à venir ». Envisagé comme une ligne de partage sur la longue durée de l'histoire, l'évènement servirait

---

<sup>75</sup> A. de Saint Exupéry, *Un sens à la vie* cité par CONDOMINAS (G.), *L'exotisme est quotidien*, Paris, 1965, p. 487.

<sup>76</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 184.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 142.

à donner sens – parmi des séries d'évènement –, mais à la seule condition de dépasser la stricte évidence de sa manifestation<sup>78</sup>. En ce sens, « l'évènement n'est pas important pour ce qu'il est mais pour ce qu'il dit »<sup>79</sup>. Dans le même ordre d'idée, Georges Balandier se pose pour des recherches où se manifesterait « la capacité créatrice mise en œuvre dans le présent », en réponse à des situations et des défis conjoncturels qu'il qualifie de « très "mobiles" »<sup>80</sup>.

Ces auteurs proposent ainsi une « réconciliation » des sciences sociales avec l'évènement, longtemps, d'après Jean Bazin, ignoré par ces dernières<sup>81</sup>. Ils valident par la même occasion un plein retour au cœur même du contemporain, abandonnant par là toute vision atemporelle de la réalité et s'opposant à toute anthropologie « décontextualisante ». Car, si l'anthropologie s'assigne comme tâche la compréhension des faits sociaux, il convient de les considérer comme « fonction de leur temps »<sup>82</sup>. En effet, ne convient-il pas de concevoir tout acte comme défini « par un ensemble d'autres actes qui se passent en même temps » ou, comme nous explique l'avoir compris Georges Balandier, de donner « (...) toute sa place à la dynamique sociale, à la production continue des formes sociales et des configurations culturelles, aux temporalités et aux effets de l'évènement, aux situations critiques »<sup>83</sup> ? Pour l'auteur, cette lecture « dynamiste » de la réalité, clairement différenciée de la lecture logico-structurale, s'est « précisée par la pratique du terrain, par l'observation et l'interprétation de ce qui s'accomplit dans le présent »<sup>84</sup>.

Nous ne pouvons terminer ce propos sur la nécessaire « mise à l'épreuve du temps » de l'anthropologie sans rappeler que la discipline est elle-même le fruit de son temps. Toute

<sup>78</sup> Bazin soutient la même idée : « L'évènement, ce n'est pas qu'il se passe *quelque chose*, quelque important que soit ce fait, mais plutôt que quelque chose *se passe* – un devenir » [BAZIN (J.), *Qu'est ce qu'un évènement ?*, in *Terrain*, 38, mars 2002, p. 6-20]. ; François Laplantine, pour sa part, affirme qu'« une trop d'attention aux signes nous détournerait du sens » [LAPLANTINE (F.), *op. cit.*, p. 89].

<sup>79</sup> BENZA (A.), *op. cit.*, p.171,183 et 195. En cela l'approche de Bensa est originale : elle réintroduit l'étude du quotidien, de l'évènement, en d'autres termes, l'étude du « présent », mais en se gardant bien de retomber dans les travers d'une anthropologie purement encyclopédique.

<sup>80</sup> BALANDIER (G.), *op. cit.* Un exemple de recherche allant dans ce sens donné par l'auteur est notamment celle sur la naissance de mouvements messianiques et prophétiques des Kongo du Congo-Brazzaville. Ce genre de phénomènes sont selon lui « révélateurs du travail effectué collectivement et individuellement pour produire le social et ses significations » [ *Ibid.* ]

<sup>81</sup> L'auteur part du constat que « la description ethnographique privilégie la banalité quotidienne, ou s'attache à la répétition rituelle, tandis que, en miroir de l'ethnologie, l'anthropologie oublie volontiers la temporalité ». La sociologie, pour sa part, « s'interroge plus souvent sur les logiques générales, et non particulières, sur des structures, et non des fêlures » [BAZIN (J.), *op. cit.*]

<sup>82</sup> Bazin nous rappelle que l'Occident n'a pas l'apanage de l'évènement –seulement peut-être davantage de sa médiatisation [BAZIN (J.), *op. cit.*]

<sup>83</sup> BALANDIER (G.), *op. cit.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

pratique anthropologique est en effet historicisée, et reflète les pratiques et schèmes de pensées propres à son temps. D'abord, l'anthropologue est marqué par son époque, et se trouve « historiquement et culturellement situé par les questions qu'il pose à son terrain et par la manière dont il cherche à comprendre le monde ». De la même façon, souligne Monder Kilani, que « (...) les réponses données par les informateurs résultent elles-mêmes d'interprétations médiatisées par leur culture et leur histoire »<sup>85</sup>. De cette manière, l'anthropologie pourrait être envisagée comme « la modalité moderne et particulière de la relation historique que l'Occident ne cesse d'entretenir avec les autres »<sup>86</sup>.

### Vers la fin d'une essentialisation des cultures

Il nous reste à envisager deux autres composantes importante de la remise en cause de l'objet anthropologique. Notons que ces dernières viennent comme une suite logique après avoir replacer la dynamique temporelle au cœur de la démarche. D'une part, le concept même de culture, et par là, la tradition universalisante de l'anthropologie, va être remis en cause. D'autre part, il va être question – comme nous l'avons suggéré – de replacer les acteurs, ici et là, au cœur de la démarche. Envisageons tour à tour ces deux propositions.

Nous aurions pu commencer notre développement par là : a-t-il un jour été légitime de procéder à une catégorisation des cultures, des sociétés ? Alban Bensa nous affirme-t-il que « la culture ne doit sa survie qu'au déni de la temporalité : elle est au principe de toutes les interprétations anhistoriques selon lesquelles des règles transcendantes aux pratiques définiraient un ordre symbolique contraignant »<sup>87</sup>. Selon lui, c'est l'évènement même qui invite à reprendre d'une manière critique – plutôt qu'à les congédier tout à fait – des catégories telles que la culture. Mais que se joue-t-il là en matière de relation à l'autre ?

La catégorisation des cultures par l'énoncé de leurs caractéristiques propres pose problème. La théorisation autour d'identités culturelles vise, au départ, la formulation d'un ensemble d'oppositions telle celle des sociétés « simples » contre les sociétés « complexes », à savoir les sociétés occidentales. La logique muséale participe d'ailleurs à classer les objets des sociétés étudiées tels des pièces à conviction d'un certain état de primitivité. Les choses sont réduites à des mots, à savoir au « moule standart de la structure, du mythe, du rituel, de

<sup>85</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>87</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 183.

l'objet bororo ou bouriate »<sup>88</sup> ! Or, affirme Alban Bensa, « l'observation de longue durée montre à l'inverse que tout n'est que variations »<sup>89</sup>. C'est à la même analyse des « dynamiques » sociales qu'appelle Nicholas Thomas quand il dit de ce genre d'approche classificatoire qu'elle résulte d'une « totalisation ethnographique » et d'un « effacement de l'histoire »<sup>90</sup>. Mais, plus encore, ce sont « nos catégorisations les plus évidentes, ou les plus routinières [qui] sont à mettre en suspens, par méthode au moins »<sup>91</sup>.

Dans un premier temps, le « Grand Partage » - ou l'opposition des sociétés « simples » aux sociétés « complexes », à savoir les sociétés occidentales – pose problème pour son oubli évident de la contemporanéité des cultures<sup>92</sup>. Dans un second temps, nous pouvons reprocher au relativisme culturel d'avoir fabriqué des ensembles culturels étanches. D'abord, certains affirment qu'« une étiquette simple et univoque ne peut convenir parfaitement pour désigner un phénomène complexe »<sup>93</sup>, comme le système de parenté ou encore la religion. Ensuite, le relativisme culturel formulé à son extrême laisse supposer que les cultures sont autant de mondes fermés sur eux-mêmes, qu'il serait vain de ne pas voir s'entrechoquer. Des auteurs tel que Nicholas Thomas pointent le danger d'une telle approche classificatoire<sup>94</sup>. L'auteur y voit en effet une porte ouverte aux idéologies<sup>95</sup>. Or, n'est-il pas venu le temps de clamer haut et fort que « rien de ce qui est humain ne saurait être étranger à un autre humain »<sup>96</sup> ? Alban Bensa nous propose, en lieu et place d'une conception relativiste des cultures, un « universalisme non entaché d'exotisme »<sup>97</sup>.

## Les acteurs au cœur de la démarche anthropologique

La remise en cause de cette approche catégorisante des entités culturelles ouvre la porte à une autre critique adressée à l'anthropologie : l'oubli récurrent des acteurs qui *font* la culture ! En effet, l'anthropologie s'est trop souvent intéressée à la collectivité, davantage

---

<sup>88</sup> BENSA (A.), *op. cit.*, p. 149.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> THOMAS (N.), *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>91</sup> DOUTRELOUX (A.), *Anthropologie sans frontières*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 7-14.

<sup>92</sup> BENSA (A.), *op. cit.*

<sup>93</sup> DOUTRELOUX (A.), *op. cit.*

<sup>94</sup> THOMAS (N.), *op. cit.*, p. 78.

<sup>95</sup> Notons, par exemple, le danger de voir dans le relativisme culturel, qualifié d'« essentialisme inquiétant », une affirmation des nationalisme politiques [BENSA (A.), *op. cit.*, 137-138].

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

qu'aux acteurs individuels. Or, Francis Affergan – comme beaucoup d'autres – note combien la préséance du concept sur le sujet représente un « obstacle majeur » à l'anthropologie<sup>98</sup>. D'ailleurs, si – comme nous l'avons déjà souligné - mettre l'accent sur la temporalité induit de mettre l'accent sur l'individu, il faut, dans cette perspective, repenser la place des acteurs en présence – en ce compris celle de l'anthropologue. Considérons plus amplement cette proposition au travers de l'exemple du rite.

Nombreux anthropologues ont souvent vu dans le mythe un ensemble de gestes répétitifs. De la sorte, ils y ont vu l'expression d'une permanence, caractéristique d'une entité culturelle. Or, à la lumière des propos énoncés jusqu'à présent, cette conception du rite nous apparaît insatisfaisante.

Albert Piette, par une analyse microsociologie du rite, est amené à mettre en évidence le caractère non « clos » du rite. La même idée est aussi retrouvée chez Catherine Rémy<sup>99</sup>. Ces auteurs, par leur attention accordée aux petits gestes des acteurs du rite, nous montre combien le rite est composé d'un ensemble de « va-et-vient » au sein d'un espace temps particulier et délimité. De la sorte, ils montrent que le rite n'est non seulement pas caractérisé par une logique de continuité mais met en exergue des ruptures permanentes au sein de ce dernier. Les acteurs retrouvent alors une place centrale dans cette conception du rite.

Alors que la logique proposée vise à rendre aux acteurs « observés » toute leur place dans l'étude d'un fait social, l'acteur « observant » doit lui aussi reprendre la sienne. En effet, nul besoin n'est de rappeler qu'il est vain de voir dans la personne de l'anthropologue une personne totalement extérieure à la réalité qu'il étudie, mais qu'il convient au contraire de le considérer comme un acteur central de la réalité qu'il perçoit. D'abord, sa seule présence représente un élément modificateur de la situation qu'il tend à observer. D'ailleurs, « l'observateur ne peut être dissocié de l'observé : il n'observe que les comportements qu'il lui est donné d'observer et ne relate que ce qu'il a entrevu sur le terrain. Sa présence peut d'ailleurs gêner, perturber une situation donnée et même créer une situation nouvelle, qui peut

---

<sup>98</sup> AFFERGAN (F.), *op. cit.*

<sup>99</sup> Catherine Rémy propose également, par étude microethnographie des rites - notamment, l'analyse d'une messe catholique et d'un culte luthérien -, d'accorder son attention non seulement aux continuités mais aux fractures dans le rite [REMY (C.), *Fictionnalité, singularité et liturgie : micro-ethnographie d'une messe catholique et d'un culte protestant*, in *ethnographie.org*, n° 4, novembre 2003 [en ligne] <http://www.ethnographiques.org/2003/Remy.html> (consulté le 17 décembre 2007)].

favoriser la connaissance des phénomènes sociaux. Observateurs et observés sont constamment engagés dans des processus dialogiques et s'effacent l'un l'autre»<sup>100</sup>.

Ensuite – et c'est là que son rôle d'acteur prend certainement tout son sens –, l'anthropologue rend compte de ses observations au travers de l'écriture. Or, si la réalité sociale que l'anthropologue cherche à saisir et à construire est *hors* de lui (et non en lui), elle n'a cependant de sens que *par* lui, dans la même mesure où « (...) c'est l'objet qui est perçu, mais le sujet qui perçoit... »<sup>101</sup>. Dans ce cas, le moment de l'écriture est central quant au rôle joué par l'anthropologue dans la « représentation » de l'Autre. Il convient donc de s'arrêter quelques instants sur ce moment de l'écriture.

## L'anthropologue comme auteur

Différents auteurs nous montrent les limites d'un discours objectif de l'anthropologie. À partir d'une observation minutieuse, certains ont pensé pouvoir donner sens au réel, passer « du signifié au signifiant » par le biais du langage. Or, d'après François Laplantine, cette croyance relève de la fiction, et résulte d'un discours représentationnel qui est toujours « sans risque ». Il affirme en ce sens que le langage est écart, tout comme le corps –au travers du regard – se pose entre l'anthropologue et la réalité observée. Peut-on dès lors considérer un écrit anthropologique, ethnographique comme simple transcription, un simple décodage de la réalité ?<sup>102</sup>

Il apparaît plus judicieux de considérer l'anthropologue comme un traducteur. En effet, « le discours anthropologique, même quand il se veut descriptif, est toujours en situation de traduire », souligne Monder Kilani. « (...) [E]n transportant une culture étrangère par le biais de sa propre écriture, on la transforme, la traduction n'étant jamais en définitive une copie fidèle, mais toujours une modification de l'original »<sup>103</sup>. L'anthropologue ne peut donc prétendre dévoiler l'essence d'une culture mais seulement donner une version de sa réalité<sup>104</sup>. Car il procède ainsi à une démonstration de la logique de représentation de l'Autre mais selon

---

<sup>100</sup> GHASARIAN (Ch.), *op. cit.*, p. 16.

<sup>101</sup> LAPLANTINE (F.), *op. cit.*, p. 98.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 89-90-91.

<sup>103</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 14.

<sup>104</sup> GHASARIAN (Ch.), *op. cit.*, p. 13.

ses propres manières de s'exprimer. Autrement dit, le discours anthropologique est une construction avec pour outil le langage<sup>105</sup>.

Une fois admise cette double temporalité - et donc laissée de côté la croyance en un présent propre à la discipline<sup>106</sup> -, reste à soulever la question de la subjectivité de l'anthropologue. En effet, certains n'ont-ils pas mis en évidence la part biographique au sein même de la monographie<sup>107</sup> ? Car, si l'anthropologue, comme l'anthropologie, est non seulement marqué par son temps et son lieu d'origine, il porte également en lui ses affects et ses propres schèmes de pensée.

Pierre Bourdieu pointe également l'influence importante jouée par le milieu scientifique duquel est issu l'anthropologue, à savoir par la « position particulière » d'un anthropologue « dans le microcosme des anthropologues » et donc du poids du « Nous » académique - ou « des présupposés inconscients inhérents aux catégories (nationales) de l'entendement - derrière toute pratique anthropologique. Il propose d'ailleurs une méthode – l'« objectivation participante » - qui se donne pour objet d'explorer les conditions sociales de possibilité de l'expérience vécue et, plus précisément, de l'objectivation -. Par là, il s'agit non pas d'objectiver l'anthropologue lui-même mais « le monde social qui a fait l'anthropologue et l'anthropologie »<sup>108</sup>. Augé nous fait remarquer que cette théorie – avec d'autres – reste cependant très marquée par le souci de « sauver la position de l'observateur », et donc, de l'objectivité théorique<sup>109</sup>. D'autres propositions nous apparaissent plus plausibles et adéquates dans le contexte actuel dans lequel l'anthropologie est amenée à s'exercer.

D'abord – et parce que le style de « représentation » nous apparaît comme énoncé, obsolète - Kilani propose de reconnaître « (...) la nécessité de marquer dans le texte la trace des événements situés à l'origine des interprétations »<sup>110</sup>. C'est donc dans la restitution des circonstances générales de l'enquête que résiderait cette nouvelle forme d'objectivité. Ensuite,

<sup>105</sup> LAPLANTINE (F.), *op. cit.*, p. 98.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>107</sup> Notons par exemple Judith Oakley, qui ose raconter son histoire personnelle vécue sur le terrain [OKELY (J.), *Anthropology and autobiography*, London, 1996]. Georges Balandier note en ce sens que « (...) la pratique savante n'est dissociable ni de qui l'exerce, ne de l'époque durant laquelle elle a été exercée. Elle ne résulte pas seulement de l'histoire et de la nécessité interne propres au développement du savoir scientifique. Elle ne se situe pas en position de pure neutralité. Je l'ai affirmé à plusieurs reprises : en toute œuvre savante se manifeste la présence de son auteur, se cache une part d'autobiographie, d'histoire personnelle » [BALANDIER (G.), *op. cit.*]

<sup>108</sup> BOURDIEU (P.), *L'objectivation participante*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, décembre 2003, p. 43-58.

<sup>109</sup> AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 27.

<sup>110</sup> KILANI (M.), *op. cit.*, p. 32-33.

plutôt que de continuer à justifier un discours « sur » l'Autre, ne vaut-il pas mieux envisager l'anthropologie comme une rencontre, une « relation dialogique » avec l'Autre<sup>111</sup> ? Cette proposition permet d'ailleurs de repenser la relation de réciprocité inégale qu'a souvent été celle entretenue par l'anthropologue avec ses informateurs. En effet, faisant des autres un objet de description et de réflexion, l'anthropologue court le risque de ne considérer ces autres que comme une source d'informations, et exclure ainsi « tout véritable dialogue avec eux -au sens où le dialogue implique contemporanéité et égalité des locuteurs - (...) »<sup>112</sup>. Tel nous apparaît un véritable défi pour l'anthropologie contemporaine : tendre à un réel dialogue avec l'Autre, à plus de réciprocité entre un l'anthropologue et son « sujet » d'étude, bref, à une relation d'Homme à Homme. Cette considération devient surtout nécessaire dans le contexte actuel qui, par une « accélération de l'histoire et une rétrécissement de la planète », tend chaque jour à diminuer davantage la distance de laquelle l'anthropologie s'était placée de son « objet ». Nous sommes ainsi amené à une réflexion plus large sur le rôle même de l'anthropologue et de sa discipline aujourd'hui. C'est d'ailleurs à une telle réflexion que nous élargissons notre propos dans la troisième et dernière partie de ce travail.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 69.

### III. Quel objet pour quelle discipline de demain ? Réflexions et mise en perspective

La réflexion énoncée jusqu'ici nous amène à formuler deux constats. D'abord, il apparaît clairement qu'une remise en cause de l'objet anthropologique est indissociable d'une réflexion sur l'anthropologie elle-même, ses méthodes, ses objectifs, sa pratique. Dans un deuxième temps, et dans une suite logique, nous pensons à ce stade du développement qu'une réflexion en terme stricte d'« objet » semble dépassée. En effet, les propos précédemment énoncés autour de l'exotisme nous laisse penser qu'une réflexion sur la *manière* de penser la relation à l'Autre est plus pertinente. Nous voudrions donc, d'une part, revenir sur les limites d'une réflexion en terme d'objet au travers de deux « postures » anthropologiques nées de la crise anthropologique. D'autre part, nous rendrons compte d'un regard personnel sur les tenants qui nous semble être ceux d'une anthropologie de demain – ce, à la lumière de ce que nous avons jusqu'à présent développé - .

#### Entre ethnohistoire et anthropologie postmoderne : penser une anthropologie « dynamique » ?

Quand les pays du Sud connaissent de profonds changements dès le courant des années 1960, certains voient pointer la fin de l'anthropologie. Au cœur même de la discipline, ceux-là se rabattent sur une ethnohistoire, pensant pouvoir au mieux traiter les informations récoltées jusque-là par leurs prédécesseurs. Les sociétés « traditionnelles » entrant alors peu à peu dans la modernité, certaines ne les reconnaissent plus telles qu'ils se les étaient *représentées*. Or – et nous l'avons largement démontré -, une telle attitude au sein de la discipline représente un déni de la réalité – historique -, et une complaisance dans une anthropologie « du rêve », renonçant à une réflexion sur sa posture et ses systèmes de pensées.

D'abord, en quoi un « type » de société - « primitive », « traditionnelle » - aurait-elle plus à nous apprendre sur l'Homme<sup>113</sup> ? Et donc en quoi répondraient-elle davantage à l'objectif de compréhension « des » logiques humaines que s'assigne l'anthropologie ?

---

<sup>113</sup> Cette question est posée dans le livre publié sous la direction d'AMSELLE (J.-L.), dir., *op. cit.*

Ensuite, et nous l'avons largement discuté, ce type de courant naît d'un refus de faire face aux évolutions – certes interpellantes dans le contexte disciplinaire de l'époque - et de considérer que la « matière de l'anthropologie, qui, de fait, avait été primitive », affirme M.Singleton, « ne l'était pas foncièrement »<sup>114</sup>. Cette posture revient à refuser la dynamique pourtant inhérente à toute nature humaine - d'ailleurs, nombreux affirment que l'avenir de la discipline se joue en partie dans sa capacité de réconciliation avec l'histoire<sup>115</sup> - et à s'enfermer dans les frontières et les catégories de la discipline.

À l'inverse de la tentation de l'ethnohistoire, certains ont tourné leur attention sur nos sociétés occidentales. Cependant, si cette anthropologie « postmoderne » est la preuve du dépassement de la posture énoncée ci-dessus, elle semble aussi devoir se prémunir de certains écueils.

D'abord, il va s'agir de ne pas considérer non plus que tout se joue désormais ici, comme si l'ensemble de la planète avait rattrapé et adopté notre rythme de vie effréné, dans un large mouvement d'uniformisation mondiale. Au contraire, le monde semble plutôt revêtir un caractère plus que jamais hétérogène et complexe<sup>116</sup>. Bref, c'est davantage à des formes inédites d'organisation sociales, de fonctionnement que l'on assiste de tout côté plutôt qu'au partage d'un mode de vie homogène. Des penseurs – les plus optimistes -, tel que Jean-Loup Amselle, nous affirme d'ailleurs que, loin de voir les spécificités culturelles disparaître, il y aurait plutôt un « maintien et peut-être une renforcement de ces dernières au sein d'une sorte de libre-échange interculturel »<sup>117</sup>.

Ensuite, certains s'inquiètent de voir les anthropologues partir ici à la recherche de terrains « exotiques », ou, autrement dit, des terrains à « (...) caractère anthropologique : [avec] de la cohésion sociales, de la parenté, des mythes (...) »<sup>118</sup>. En effet, ne serions nous pas tenté de nous intéresser, sur notre terrain d'origine, à des groupes semblables à ceux traditionnellement étudiés, développant des rites ou perpétuant une certaine forme de tradition ? En prendre conscience nous met au moins en garde contre toute perpétuation du « rêve exotique ».

---

<sup>114</sup> *Présentation*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 1-6.

<sup>115</sup> REYNIER (A.) et SERVAIS (O.), *op. cit.*; De HEUSH (L.), *op. cit.*; BENZA (A.), *op. cit.*; etc.

<sup>116</sup> *Là-bas*, où tradition et modernité se superposent ; *Ici*, où de plus en plus de gens aspirent à des formes d'organisation sociales largement révolues et intègrent des pratiques venues d'ailleurs.

<sup>117</sup> Cité par CHANSON (Ph.), *op. cit.*, p. 81.

<sup>118</sup> AMSELLE (J.-L.), *op. cit.*, p. 94.

Pour en finir, justement, avec le « malentendu de l'altérité » - énoncé, nous le rappelons, par Alban Bensa -, ne faut-il déjà pas commencer par abandonner la recherche d'une catégorisation des objets d'investigation « en bon ou mauvais, en pertinent ou négligeable »<sup>119</sup> ? Tel est l'un des objectifs d'une anthropologie prospective qui tend à redéfinir la discipline en terme de projet et de démarche spécifiques, et non en terme d'objet. Consciente d'un nécessaire dépassement des frontières, principalement identitaires- qu'il s'agisse de l'objet d'étude, de l'anthropologue ou encore de la discipline -, cette anthropologie renoue ainsi de plein fouet avec l'idée de dynamisme, visant avant tout la compréhension de toute forme sociale de sens.

« Toute cloison étanche supprimée, surtout celle qui nous séparait des Autres (comme si eux et nous appartenions à des humanités différentes), le projet pourrait être de saisir les dynamismes de notre commune humanité et de nous confronter physiquement au plus concret de l'objet d'investigation. Resterait à comprendre comment les cultures interprètent et formalisent les dynamismes repérés et comment ces processus débouchent sur la multiplicité des organisations et des conduites humaines »<sup>120</sup>.

Cependant, nous partageons l'idée qu'une telle anthropologie ne va pas de soi et demande un effort constant à celui qui tend à l'exercer. En effet, sommes-nous jamais dénué de tout apriori sur l'Autre ? Pouvons-nous si facilement appréhender une réalité en cherchant à en saisir le sens dans les termes et schèmes de pensées de nos interlocuteurs ? De la même manière, ne sommes-nous pas tous, mêmes anthropologues, motivés par un part de rêve ? À ce propos, A. Doutreloux déclare qu'il ne s'agit pas de « briser nos rêves, nos moteurs aussi trompeurs qu'indispensables, mais d'en saisir les ressorts cachés pour... mieux nous en servir et remédier, peut-être, à leurs inévitables déviations »<sup>121</sup>. Selon lui, « le rêve est nécessaire à l'anthropologue et ses projections aussi inévitables que chez ceux qu'il approche et, pour lui comme pour eux, en prendre conscience ne les supprime pas, mais est susceptible de les améliorer pour des applications plus pertinentes »<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup>DOUTRELOUX (A.), *op. cit.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

## Une anthropologie métisse dans un monde ouvert et pluriel ?

L'état actuel du monde nous pousse plus que jamais à une réflexion sur notre manière d'être à l'Autre, qui constitue le cœur même du métier d'anthropologue. En effet, si les remises en cause formulées par les auteurs parcourus s'adresse aux courants « classiques » de la discipline, elles prennent d'autant plus leur sens au moment même où nous parlons, alors que notre monde se transforme à une vitesse sans précédent.

Dans les espaces urbains tout particulièrement – désormais largement investis par l'anthropologie –, il est encore moins possible de considérer ses interlocuteurs « comme l'expression indifférenciée d'une culture particulière (...)», mais bien nécessaire de « (...) tenir compte aujourd'hui du fait que chacun d'entre eux est au croisement de divers mondes ou divers vies (vie locale, vie familiale, vie professionnelle) »<sup>123</sup>. Nous sommes face à un ensemble d'espaces de dialogue, où chacun construit son « identité vis-à-vis des autres en préservant l'autonomie de chacun de ces espaces »<sup>124</sup>. « Que le monde contemporain soit déjà unifié et pluriel, que les mondes qui les constituent soient hétérogènes mais reliés, c'est ce qu'il nous faut revendiquer pour essayer de la comprendre », affirme Marc Augé<sup>125</sup>. Et, « si la curiosité peut encore animer les praticiens de l'ethnographie », note pour sa part Christian Ghasarian, « elle aura pour objet non pas le terrain entendu comme un site fermé, à l'écart de l'historicité mondiale, mais des *situations* où interfèrent des investissements culturels parfois très hétérogènes. On peut y repérer des modes de circulation du sens qui interdisent d'identifier l'objet de l'ethnographie au seul *site* de la recherche »<sup>126</sup>. Dans ce contexte, l'anthropologie est amenée à dépasser non seulement les frontières qui définissaient son « objet » d'étude, mais aussi celles érigées autour de sa discipline. Nous apprécions en ce sens l'idée d'une anthropologie « métissée ». Expliquons-nous.

Les frontières qui, autrefois, permettaient à chacun de se positionner quant à son identité semblent chaque jour devenir un peu plus obsolètes. En ce sens, certains nous parlent d'une « crise identitaire » au cœur de laquelle se donne à voir une crise plus profonde, à savoir une « crise d'altérité »<sup>127</sup>. Or, n'est-ce pas là où, à la croisée des nouveaux mondes, se

---

<sup>123</sup> AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> GHASARIAN (Ch.), *op. cit.*, p. 37.

<sup>127</sup> AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 130-131.

fait sentir un « déficit » de « sens » que se doit d'intervenir, en toute légitimité, l'anthropologue<sup>128</sup> ? Par ce que nous sommes de cet avis, nous souhaitons nous arrêter sur deux « pistes » dans lesquelles nous pensons pouvoir nous frayer un chemin vers une « anthropologie de demain ».

La première concerne l'objet même de l'anthropologie. Nous apprécions l'idée - proposée par certains « penseurs » du métissage<sup>129</sup> - d'un « objet » d'étude de par nature métisse. En effet, et comme Laplantine nous montrait déjà les limites des notions d'identité et d'appartenance<sup>130</sup> - penser l'autre comme situé au « branchement »<sup>131</sup> de différentes cultures, n'est-ce pas déjà reconnaître la pluralité de l'être dans son devenir<sup>132</sup> ? Cette idée des « branchements » de toute culture à d'autres nous apparaît utile, voire nécessaire, à la réflexion anthropologique dans notre monde contemporain. Jean-Loup Amselle souligne qu'« il faut à n'en pas douter soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures, autrement dit s'appuyer sur le postulat d'ouverture à l'autre de toute culture et donc sur celui d'une interculturalité ou d'une universalité potentielle de chacun d'entre elles »<sup>133</sup>. Ce regard - nécessairement décentré - nous semble désormais important à adopter par tout un chacun, et d'autant plus par l'anthropologue. En effet, parce que ce dernier tend à la compréhension de l'humain, il ne peut laisser pour compte, par exemple, les acteurs centraux de notre monde que représentent les migrants. Or, pour appréhender la réalité de ces derniers, un anthropologue doit selon nous faire cet effort constant pour décentrer son regard, et ainsi saisir les divers mondes auxquels ces acteurs appartiennent.

La deuxième piste de réflexion sur laquelle nous sommes entraînés amène à penser l'anthropologie comme un travail de médiation. C'est une idée que nous partageons avec divers auteurs, et acteurs de la discipline<sup>134</sup>. En effet, nous voyons aujourd'hui dans la personne de l'anthropologue un médiateur qui tenterait de poser des ponts entre les individus, de combler « ce qui », cependant, « ne le sera jamais vraiment »<sup>135</sup>. En d'autres termes, et comme nous l'avons déjà souligné, l'anthropologue devrait chercher à formuler et à mettre en

---

<sup>128</sup> AUGÉ (M.), *op. cit.*, p. 131. Ces lieux sont l'individu, les nouveaux phénomènes religieux et la ville.

<sup>129</sup> Entre autres François Laplantine et Jean-Loup Amselle.

<sup>130</sup> Cf. p. 11-12 de ce travail.

<sup>131</sup> AMSELLE (J.-L.), *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, 2005.

<sup>132</sup> LAPLANTINE (F.), *op. cit.*, p. 71.

<sup>133</sup> AMSELLE (J.-L.) cité par CHANSON (Ph.), *op. cit.*, p. 79.

<sup>134</sup> Notamment : KILANI (M.), LAPLANTINE (F.), l'APAD.

<sup>135</sup> LAPLANTINE (F.), *op. cit.*, p. 103.

exergue ce que certains nomment notre « commune humanité ». Car, alors que différents codes de références sont amenés, dans des espaces quotidiens, à s'entrechoquer, l'anthropologue est selon nous appelé – avec d'autres – à favoriser le dialogue, outil par excellence du médiateur. Ce dialogue devient alors pour cet anthropologue un véritable outil méthodologique.

Mais l'anthropologue, dans ce contexte, est aussi amené à dépasser les frontières mêmes de sa discipline. C'est ce que – entre autres choses – certains soutiendront derrière l'idée d'une anthropologie métissée<sup>136</sup>. En effet, il semble tout à fait essentiel de reconnaître la nécessaire interdisciplinarité entre toutes les branches, qui, à leur manière, tentent de comprendre l'homme, dans son comportement, ses réalisations. S'il ne s'agit pas de confondre les différentes disciplines des sciences humaines et sociales, il s'agit à tout le moins de ne pas les placer les unes contre les autres. Écouter ce que l'histoire a à nous dire sur le passé des hommes ne peut-il pas nous aider à mieux saisir leurs modes actuels de fonctionnement, avec leur part d'héritage et de devenir perpétuel ? De la capacité d'écoute mutuelle dépend peut-être l'avenir de toute discipline, engendrant une capacité plus grande à la réflexion sur elle-même. Il s'agit en effet de remettre sans cesse en branle ce que nous considérons comme acquis, sans pour autant tout jeter de l'héritage passé de notre discipline.

---

<sup>136</sup> Notamment REYNIER (A.) et SERVAIS (O.), *op. cit.*

## Conclusions

Arrivés au terme de notre exposé, nous pensons avoir bien davantage posé de questions qu'apporter de réponses. Au départ d'un constat, à savoir la remise en cause de l'objet anthropologique, nous avons été amenés à ouvrir de nombreuses portes sur des aspects autant pratiques que théoriques ou encore éthiques de la discipline. À défaut d'avoir pu tout développer, notre démarche a montré combien une remise en cause de la discipline est non seulement inévitable, mais nécessaire dans le contexte contemporain.

D'abord, un aperçu de la crise traversée par l'anthropologie a avant tout permis de mettre en exergue qu'il est vain de chercher à définir un objet pour la discipline, et davantage opportun de revoir la pertinence même d'une définition. De la sorte, nous avons montré qu'à force de catégories, de structures et de définitions, l'anthropologie risquait de perpétuer une représentation « rêvée » de l'Autre, et par la même occasion passer outre de son objectif principal : comprendre l'homme et le sens de ses manifestations.

Nous avons ensuite montré que, afin de tenter un « retour vers le réel », certains auteurs ont proposé une approche plus « dynamique » de l'Autre, en le considérant enfin dans la temporalité inhérente à toute existence humaine. Dépassant ainsi les limites structurantes et caractérisantes de la discipline, cette anthropologie abandonne peu à peu le cadre strict d'une aire spatiale, d'un peuple, pour repenser l'Autre dans son individualité propre, dans une temporalité vécue et un espace ouvert, bref, dans toute sa complexité. De cette manière, l'anthropologie semble enfin pouvoir, comme le suggère Alban Bensa, « améliorer » son regard sur lui<sup>137</sup>.

Enfin, nous nous sommes posés pour une anthropologie regardant au-delà des frontières érigées autour de, et par, la discipline. Des auteurs d'une pensée métisse nous ont ouverts à une conception plurielle de l'Homme. D'autres nous proposent une discipline elle-même métissée, et intégrée dans une démarche de participation avec l'ensemble des disciplines tendant au même objectif qu'elle : participer à l'élaboration d'une science de l'homme et du social.

---

137

De la sorte, nous concluons à la légitimité du savoir anthropologique. D'une part, parce que les auteurs parcourus nous offrent des éléments solides pour une remise en cause constructive et donc, une réflexion effervescente au cœur même de la discipline. D'autre part, parce que ce qu'elle a à nous dire et à nous apprendre sur le sens de l'Homme peut pertinemment prétendre à être entendu par tout un chacun. En effet, ne sommes-nous pas tous concernés, au-delà du cercle de la discipline, par une amélioration de notre sens des Autres et du dialogue, particulièrement dans ce contexte mondial d'échanges?

Pour terminer, notons que ce travail ne peut que nous inviter à investiguer les nombreux horizons, réflexions et pans de la discipline auxquels il nous a ouvert. Comment la discipline investit-elle les nouveaux lieux de la modernité ? Comment l'anthropologie et l'histoire évoluent-elles côte à côte, comment tendent-elles concrètement à une réconciliation ? Quel récit produire pour rendre compte d'une relation dans le dialogue, quelle place pour la co-construction ? Quel auteur se doit d'être l'anthropologue ? Bien des questions persistent en nous. Laissons-nous penser que le temps y répondra...

# Bibliographie

## Travaux

- AFFERGAN (F.), *Exotisme et altérité*, Paris, 1987.
- AMSELLE (J.-L.), *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, 2005.
- AMSELLE (J.-L.), dir., *Le sauvage à la mode*, Paris, 1979.
- AUGÉ (M.), *Anthropologie du contemporain*, Paris, 1994.
- BENSA (A.), *La fin de l'exotisme*, Paris, 2006.
- CHANSON (Ph.), *Variations métisses. De Victor Segalen à François Laplantine, dix métaphores et penses du métissage de ce dernier siècle. Descriptif analytique et perspectives*, Louvain-la-Neuve, 2007 (Épreuve de Jury).
- CONDOMINAS (G.), *L'exotique est quotidien*, Paris, 1965.
- GHASARIAN (Ch.), dir., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, 2002.
- KILANI (M.), *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, 1994.
- LAPLANTINE (F.), *Je, nous et les autres*, Paris, 1999.
- LAPLANTINE (F.) et NOUSS (A.), *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, 1997.
- LEVI-STRAUSS (C.), *Le regard éloigné*, Paris, 1983.
- THOMAS (N.), *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Berlin, 1998.

## Articles de revues

- BALANDIER (G.), dir., *L'anthropologie à l'épreuve du temps*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXIII, n° 2, 2002, p. 1-5.
- BAZIN (J.), *Qu'est ce qu'un évènement ?*, in *Terrain*, 38, mars 2002, p. 6-20.

- BOURDIEU (P.), *L'objectivation participante*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, décembre 2003, p. 43-58.
- CIARCA (G.), *Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon*, in *Terrain*, 37, septembre 2001, p. 105-122.
- COQUERY-VIDROVITCH (C.), *L'anthropologie, ou la mort du phénix*, in *Le Débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 114-128.
- De HEUSCH (L.), *Maintenir l'anthropologie*, in *Le Débat*, , n° 90, mai-août 1996, p. 129-146.
- DOUTRELOUX (A.), *Anthropologie sans frontières*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 7-14.
- *Présentation*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, p. 1-6.
- REYNIER (A.) et SERVAIS (O.), *Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique...*, in *Recherches Sociologiques*, vol. XXXII, n° 1, 2001, p. 41-54.

## Table des matières

<u>Introduction.....</u>	<u>1</u>
<u>I. La « crise anthropologique » .....</u>	<u>3</u>
<u>Contexte de la crise .....</u>	<u>3</u>
<u>L' « Autre lointain ».....</u>	<u>5</u>
<u>L'Autre rêvé, exotisé.....</u>	<u>6</u>
<u>« L'invention de l'Autre » .....</u>	<u>7</u>
<u>Une « idéologie de l'exotisme »? .....</u>	<u>8</u>
<u>Quête d'authenticité, d'exotisme, d'identité : quel « touriste » est l'anthropologue ? ...</u>	<u>10</u>
<u>II. « La fin de l'exotisme » ? : Des pistes pour repenser l'objet anthropologique.....</u>	<u>13</u>
<u>Préalable : un nécessaire « retour vers le réel » .....</u>	<u>13</u>
<u>Réintroduire la dynamique au cœur de la démarche anthropologique ou l' « épreuve du temps ».....</u>	<u>15</u>
<u>Vers la fin d'une essentialisation des cultures.....</u>	<u>19</u>
<u>Les acteurs au cœur de la démarche anthropologique.....</u>	<u>20</u>
<u>L'anthropologue comme auteur .....</u>	<u>22</u>
<u>III. Quel objet pour quelle discipline de demain ? Réflexions et mise en perspective .....</u>	<u>25</u>
<u>Entre ethnohistoire et anthropologie postmoderne : penser une anthropologie « dynamique » ?.....</u>	<u>25</u>
<u>Une anthropologie métisse dans un monde ouvert et pluriel ?.....</u>	<u>28</u>
<u>Conclusions.....</u>	<u>31</u>
<u>Bibliographie.....</u>	<u>33</u>

