

---

 marc berthod
 

---

### La comparaison comme principe métaphorique de l'anthropologie

---

Une «bonne description» basée sur les observations et le questionnement ne se réalise pas en dehors des mots qui la fondent. Jouant sur la séduction, sur les critères sémantiques de légitimité, sur les affiliations théoriques et les citations, l'écriture s'inscrit dans un système normatif susceptible de formater la connaissance. Afin d'attirer l'attention sur l'importance de ce versant littéraire qui oeuvre encore trop souvent dans les coulisses du savoir, je propose ici une réflexion sur l'un des principes rhétoriques qui se trouve au coeur de la démarche anthropologique : la comparaison.

Cette réflexion est motivée par l'idée selon laquelle l'écriture des sciences sociales ajoute automatiquement du sens aux phénomènes décrits. Le texte transfigure, affecte, aménage, organise les événements. Il est une mise en scène des objets soumis à l'observation et à la description, intégrant la transcription littéraire de toute compréhension consécutive au travail de terrain à une forme de régulation sociale. Le chercheur est alors renvoyé de fait à l'herméneutique, puisque le texte est toujours le cadre énonciatif et performatif de la description.

C'est pourquoi l'agencement descriptif des phénomènes sociaux demeure avant tout une espèce de fiction, faisant de la science selon Mauss (in Tarot 1999 : 95) non pas «la contemplation des lois, [mais] une manipulation du donné.» Ce caractère fabriqué confère au texte de toute description une dimension poétique fondamentale, basée sur la métaphore du «comme» dans la science anthropologique. Ainsi, le texte n'est pas une culture à déchiffrer puisqu'il fait sens en comparant inlassablement le divers et le singulier pour en dégager des relations. Si celles-ci ne sont pas intrinsèques au phénomène, elles n'en sont pas moins exprimées à travers l'écriture : c'est cette intrusion du poétique dans l'anthropologie, dissimulé dans l'habit comparatif, qui guidera mes développements.

### La raison de la comparaison

La comparaison apparaît régulièrement comme le principe fondateur du projet anthropologique. De nombreux discours contribuent à sceller un tel concept avec une profession dont la définition n'a pourtant pas cessé de se transformer après plus d'un siècle d'existence institutionnelle. On peut donc penser que le travail anthropologique se dynamise autour de ce point stable.

De nombreux auteurs de la discipline s'y conforment d'ailleurs régulièrement, ce qu'attestent les différents commentaires du frontispice de Lafitau (Clifford, 1983; de Certeau, 1985 ; Kilani, 1999) expliquant par exemple l'origine de la pratique comparative pour la loger dans les représentations identitaires de l'anthropologie<sup>1</sup>. Cette gravure, placée au début du livre *les Moeurs des Sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps*, publié en 1724, met en parallèle des traces de l'Antiquité et d'autres ressortissant des sociétés sauvages. Lafitau joint pourtant deux termes qui n'étaient aucunement destinés à se rencontrer : tout sépare finalement l'Empire romain des Iroquois. Seul l'esprit ingénieux du père français, emboitant le pas des naturalistes classificateurs, trouvait un intérêt à cette association, puisque la comparaison répondait aux attentes cognitives nouvelles de son temps. Une société devenait le patron de l'autre et il suffisait d'observer ce qui coïncidait et ce qui dépassait, de remarquer les similitudes et les différences pour donner la clef du principe anthropologique.

La comparaison entre sociétés devint une pratique courante dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle pour classer toutes

---

<sup>1</sup> Dans une analyse stimulante, Michel de Certeau (1985 : 65) montre que le frontispice choisi par Lafitau pour illustrer son livre peut constituer l'emblème d'une nouvelle science des moeurs : «ce que met en scène la représentation donnée par Lafitau, c'est l'écriture et le temps. Dans le frontispice de 1724, leur rencontre a lieu à l'intérieur du champ clos où s'échouent les «vestiges» provenant de l'Antiquité classique ou des sauvages du Nouveau Monde». C'est pourquoi, comme l'auteur le rappelle dans le résumé de son article, «d'après ce miroir du texte, l'anthropologie est désormais une production de laboratoire dont l'écrivain est le héros : les peuples «sauvages» sont transformés en pièces disséminées d'une collection et le travail s'ordonne selon une technique de comparaison» (1985 : 63).

sortes de choses. Elle répondait à un objectif simple : faire de l'autre la mesure de soi-même, objectif dont l'exploitation philosophique la plus poussée fut sans doute donnée par Rousseau, qui associait l'homme relevant de l'utopie originelle à celui appartenant à la citoyenneté moderne. La polarisation des termes comparatifs, le Sauvage et le Civilisé, puis, dans notre siècle, les sociétés primitives et les sociétés modernes, crédite assez bien et depuis à peu près trois siècles l'intuition de Lafitau. Celle-ci perdure actuellement avec la l'opposition euphémisée de l'un et de l'autre, opposition ayant pour effet immédiat de poser l'anthropologue dans ce que Silvana Borutti (1991) nomme l'«entre-deux» culturel. Une telle position renforce le rôle de traducteur et permet de légitimer la démarche comparative.

L'ensemble de ce projet réussit à se nicher dans les sciences humaines car, selon l'heureuse formule de Nanine Charbonnel (1999 : 56), la pensée moderne «va croire qu'elle décrit réellement des existants de même genre.» Prise dans l'engrenage de cette pensée classificatrice avant toute chose, l'anthropologie s'est donc largement bâtie dans la production de groupes hétérogènes afin d'établir les termes comparatifs. Cette exigence, qui place le problème philosophique de la «ressemblance» au coeur de ce processus, a dès le début servi une discipline dont l'objectif était de déclarer des fondements pour supporter la comparaison.

Mais c'est une chose que d'invoquer la similitude ou la différence<sup>2</sup>, c'en est une autre que de les fonder. Trop longtemps soucieuse de légitimer les contours culturels et de justifier les définitions délimitant ses contenus, je pense que l'épistémologie de l'anthropologie a trop longtemps tourné le dos au problème fondamental du «faire-comme-si-cela-se-ressemblait-sur-fond-d'hétérogénéité-radical», pour reprendre encore une formule de Charbonnel (1999: 50). Une telle prise en compte de la rhétorique n'émerge que récemment à travers la valorisation du style, de la métaphore ou de la fiction dans l'écriture anthropologique<sup>3</sup>.

Cette ouverture par le flanc littéraire a déjà été provoquée par les critiques postmodernes. L'article de James Clifford (1983) assène de multiples coups contre le pacte narratif «classique» et cherche ainsi

à démasquer l'illusion représentative, en mettant notamment le doigt sur la dimension interprétative du texte : la place de la fabrication des cultures par le regard de l'observateur est désormais centrale. Par ces transformations, l'autorité ethnographique vacille.

Le débat s'oriente en conséquence vers la définition de deux dimensions fondamentales : la description et l'interprétation. Marie-Jeanne Borel (1995) refuse toute gradation et toute hiérarchie entre ces concepts. Pour cette dernière, l'objectivité se construit, de telle sorte que la description revêt une valeur démonstrative : la description serait donc pragmatique, faisant du terrain une entité construite en fonction de l'observateur. A cet endroit, c'est le rapport entre sujet et objet qui devient central dans la fabrication de la connaissance anthropologique, ce qui nous renvoie au texte important de Devereux (1980), pistant le rôle de la personnalité sur les lieux de l'enquête dans les sciences du comportement. Ce point de vue montre combien chaque description s'inscrit dans un processus complexe, dépendant autant de la subjectivité du chercheur que de la relation négociée entre celui-ci et ses informateurs.

Mais ces bouleversements n'ont toujours pas écarté

<sup>2</sup> L'ouvrage de Camille Tarot (1999: 94-95) rappelle à cet égard la place fondamentale de Marcel Mauss pour les sciences sociales. Il montre que son oeuvre, parfois injustement comprise ou occultée par celle de son oncle Durkheim, se fonde sur une comparaison non-substantialiste car, selon les mots de Mauss, les «ressemblances ne constituent pas une chose à proprement parler, une substance, dont l'essence puisse être soit devinée par l'intuition, soit atteinte par déduction.» Cette phrase de Tarot explicite cette position: «Non seulement le nominalisme de Mauss désubstantialise les faits sociaux, mais il semble dissoudre l'idée même de lois et a fortiori de lois sociologiques au profit des faits mieux construits et plus complets.»

<sup>3</sup> Le livre dirigé par Francis Affergan (1999: 11-12) témoigne de cette sensibilité à l'égard de l'écriture en anthropologie. Dans la préface, Affergan fait clairement apparaître les enjeux pour une «refondation épistémologique» de la discipline: «Si l'on souscrit à la thèse d'un texte anthropologique théorique discursif, il convient alors d'examiner comment il se construit en tant que forme rhétorique et figurative, ce qui nous conduirait à fixer notre attention sur le statut et le genre de métaphore constitutive du texte.» Cette souscription demande par conséquent une prise en compte générale de la poétique dans l'exercice anthropologique.

la comparaison du projet fondamental de l'anthropologie. En renouvelant le travail littéraire, ils permettent surtout d'intégrer le «soi» dans la monographie, le faisant apparaître comme un troisième terme entre des représentations du «nous» et du «eux»<sup>4</sup>. Ces réflexions ont par ailleurs déplacé le projet comparatif entre deux cultures vers une culture et un texte, comme le montre clairement Mondher Kilani (1994). L'anthropologue se trouve finalement à la charnière entre son «terrain» et son «texte». Quand on produit l'altérité dans la description et l'analyse, l'interrogation qui demeure est celle du degré de comparabilité entre l'expérience de terrain et la monographie qui la rapporte.

Suivre une telle optique demande d'accorder une plus grande place à la réflexivité en restant attentif au travail textuel qui soutient et autorise l'exercice anthropologique dépendant d'un régime institutionnel qui produit son lectorat. Afin d'illustrer cette idée, je prendrai brièvement l'exemple de la définition de mon terrain d'étude - la voyance contemporaine - avant d'associer l'acte comparatif à une métaphore de la dialectique inévitable de l'un et de l'autre dans le récit anthropologique. L'hypothèse contenue dans mon propos est donc la suivante : l'écriture prend appui sur un artifice catégorisant, provoquant l'effet comparatif au service de la compréhension de l'objet construit par le chercheur. Partant, mon intention consiste à valoriser l'incontournable substance poétique de la démarche anthropologique.

#### Rendre intelligible l'acte de voyance

La notion de terrain est apparue au début du vingtième siècle avec Malinowski qui, pour la première fois, la théorise après son séjour dans les îles Trobriand. L'auteur demande au chercheur de s'immiscer jusque dans l'intimité du village. Les principes méthodologiques qui découlent d'une pratique d'observation par participation provoquent alors chez lui un réflexe d'exhaustivité : un seul observateur *versus* la totalité d'une culture.

Pour équilibrer un tel rapport asymétrique, l'anthropologue fut contraint de maîtriser deux dimensions. La première est celle du territoire, illustrée par la revendication d'obtenir les sources de première

main sur les lieux de l'enquête. Il devient alors nécessaire de vivre au sein de la communauté (et d'y planter sa tente). La deuxième dimension est temporelle et se trouve exprimée chez Lévi-Strauss dans le principe suivant : premier levé, dernier couché. Le contrôle de ces deux dimensions livre aux anthropologues le sentiment de tenir entre leurs mains un objet culturel suffisamment complet pour le traduire dans une monographie. Le terrain, «leur» terrain, apparaît dès lors comme une référence pour l'anthropologue qui souhaite maîtriser les dimensions spatio-temporelles.

Il arrive cependant que ces deux dimensions n'apparaissent pas d'emblée pour le chercheur qui aspire à délimiter son objet d'étude. C'est le cas notamment de mon sujet de thèse : la voyance en Suisse romande. Les points de repères géographiques sont dispersés dans les milieux urbains ou ruraux et les pratiques divinatoires ne dépendent d'aucun cycle temporel structuré. En fait, les voyants exercent au domicile privé, à l'abri des regards inquisiteurs. Ils agissent ainsi de manière individuelle et ne partagent leurs expériences qu'au sein de petits groupes. Si les rencontres successives provoquées dans ce milieu permettent de ramifier le réseau des connaissances vers de nombreux informateurs, elles provoquent aussi un étrange sentiment de fabrication du terrain. En m'appuyant sur un hasard très généreux en adresses de médiums, tarologues, radiesthésistes et autres astrologues, le périmètre balisé par l'expérience anthropologique recèle un potentiel géométrique fortement variable. Il paraît alors difficilement défendable d'associer une culture à un anthropologue<sup>5</sup> - ou l'inverse - car l'observateur est contraint de sélectionner un certain nombre d'indi-

<sup>4</sup> Clifford Geertz (1996) présente les stratégies discursives d'anthropologues «classiques» (Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict), dans un ouvrage intitulé *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur*.

<sup>5</sup> Atkinson (1990) illustre cette idée en indiquant l'association courante qui peut s'établir entre une société et l'un de ses observateurs les plus fameux, provoquant l'équivalence suivante: *Les Nuer=Evans-Pritchard*. D'une autre manière, de la Soudière (1988) relève les expressions «faire» la Creuze, le Maroc, la Lozère ainsi que les énoncés possessifs tels que «mon» terrain ou «mes» informateurs pour montrer la place de l'appropriation.

cateurs avant de les transformer et de les ficher dans son terrain comme autant de bornes qui lui servent à construire son objet. L'effort compréhensif s'établit en fonction d'une démarche constructive (le versant descriptif), puis textuelle avec sa mise en scène (le versant littéraire).

Le premier versant englobe la découverte du terrain, l'implication auprès de personnes qui se définissent comme voyantes, le choix des lectures, la teneur des discussions : il s'agit de problématiser l'objet d'étude dans la carte culturelle du champ divinatoire. Si cette démarche se double d'un apprentissage des normes académiques, elle contribue lors d'un travail de thèse à se situer à l'intérieur de réseaux institutionnels et à prendre position face aux enjeux qui se présentent au chercheur. Mais ce n'est pas là maintenant l'objectif de ma réflexion qui cherche plutôt à mettre le doigt sur le versant littéraire.

Pour illustrer les obstacles d'une restitution textuelle du phénomène de la voyance, je développerai rapidement l'exemple d'une expérience de terrain vécue auprès d'une tarologue. Exerçant la lecture du tarot depuis deux années, cette femme reçoit chez elle des consultants selon le principe du bouche-à-oreille. Lors de notre premier entretien, j'ai ressenti un étrange sentiment de confiance réciproque, faisant tomber les réticences que j'observais à l'égard du rôle de consultant : pendant une demi-heure, la voyante a effectué un tirage de cartes me concernant, provoquant par la même occasion une forte impression relationnelle. J'étais pris dans une dynamique participative chargée d'émotions. J'ai pu dès lors mesurer cet effet au moment d'écrire mes notes de terrain, parce que je remarquai des répétitions dans notre dialogue et m'étonnai de la peine que j'avais à soutenir une dynamique constructive lors de l'interview.

Ce sentiment a fait surgir une distinction entre «richesse pragmatique» et «pauvreté sémantique». L'écart qui s'imisce ainsi peut-il être réduit sans tenir compte de la dimension littéraire et fictionnelle ? Le texte peut-il rendre compte d'un état subjectif qui traverse l'expérience de terrain, sachant qu'il constitue peut-être l'un des fondements de la démarche de la voyante ? A la lecture des contenus de l'entretien, «une bonne description» peut recons-

truire l'événement : est-ce toutefois suffisant pour restituer la compréhension du chercheur et rendre intelligible l'acte de voyance qui ne se soucie guère des contenus objectifs liés au passé, au présent ou au futur, parce qu'un tel acte privilégie l'effet relationnel ? Pour répondre à ces questions, je pense utile de peser également la dimension rhétorique du savoir et la dimension constructive de l'objet anthropologique. C'est pourquoi je souhaite revenir à présent sur quelques arguments qui intègrent la construction cognitive à une poétique du savoir.

## La rhétorique de la comparaison

Toute conceptualisation en sciences sociales est une fabrication historique des événements observés puis décrits. L'objectif qu'elle poursuit consiste à figer le mieux possible une expérience ou un objet d'étude à travers un texte, dont l'auteur sait généralement que celui-ci sera un jour ou l'autre renouvelé, sinon dépassé, voire délaissé. L'anthropologue cherche par exemple à exprimer son «terrain» dans une monographie qui le réifie momentanément.

Par ce procédé, le texte organise le sens de façon singulière. Une telle opération gère l'expressivité des événements, ces derniers pouvant être physiques, affectifs ou conceptuels. Sur ces événements, l'anthropologue tente de jeter un filet verbal, dont la prétention n'est autre que de les enfermer : mais est-il besoin pour autant de les couvrir exactement ? N'y a-t-il pas d'astuces inhérentes au langage pour restituer la connaissance construite à partir d'une observation ? Si je le pense, c'est que l'énonciation crée autant l'événement qu'elle le décrit. L'ordination du sens dépend donc de son énonciation.

Chaque expression, une fois énoncée, surgit dans le texte comme un témoignage sous la forme d'une trace ou d'un signe quelconque. Mais cette expression relève d'une intention de l'auteur. C'est pourquoi le concept d'herméneutique se trouve en lien avec l'émergence de la signification et, par conséquent, avec la construction du sens. La pratique scientifique des sciences sociales s'engage à comprendre ces multiples formes expressives afin d'en dégager leur intelligibilité. Ceci correspond à la méthode wébérienne visant à construire des idéaux-types. Mais cette démarche reste encore valable

pour Durkheim dans la mesure où, comme le rappelle William Ossipow (1998 : 257), quand ce dernier «pose sa première et si fondamentale règle de méthode, c'est au terme d'une intuition ou d'une considération interprétative bien lisible dans la terminologie même qu'il emploie : considérer les faits sociaux comme des choses», justifiant dans la foulée la pertinence de l'approche herméneutique dans les sciences sociales. L'observateur repère le semblable et l'énonce dans l'écriture<sup>6</sup>.

Puisque tout commentaire d'une expression relève également de ce même principe expressif qu'il cherche à analyser, il est nécessaire de tenir compte de la dimension poétique de l'herméneutique dans l'activité de l'anthropologue. Ossipow (1998 : 237) l'indique encore très clairement: «Il faut bien entendu comprendre ici le terme poétique dans son sens étymologique de créatif, relatif à la création, non dans son sens esthétique. Faire surgir l'intelligibilité du monde, ce qui est la vocation propre de la raison, passe donc par un moment de création qui met en oeuvre les ressources du langage.»

Chaque discours qui commente le sens d'un événement est par conséquent lui-même significatif. La dimension que je désire explorer maintenant dans ce passage est cette dimension poétique qui accompagne tout discours anthropologique<sup>7</sup>, compris comme une pratique herméneutique. Il faut alors considérer l'activité de recherche comme une action particulière, engageant non seulement notre élan, mais aussi notre responsabilité. Je présenterai succinctement quelques perspectives théoriques afin d'en démêler quelques enjeux.

#### a) L'acte de langage comme performance

«Je suis un menteur». Cet énoncé contient nécessairement un paradoxe qui dévoile le côté pragmatique du langage. Dire que l'on est menteur engendre un dilemme insoluble puisqu'on ne peut pas sérieusement croire en la vérité de cet énoncé. Par conséquent, il n'est pas suffisant de statuer sur la véracité ou la fausseté des affirmations, tentative dont le principal défaut serait d'ignorer le déguisement de la performance. Ainsi la plupart des énoncés «font» quelque chose, comme nous l'a enseigné Austin (1970) à partir de la moitié de notre siècle.

Partant, il existe de nombreux actes de langage qui ne constatent rien, mais qui exécutent. Les exemples donnés par le philosophe analytique appartiennent au «langage ordinaire», notamment ceux-ci: «je baptise ce bateau le Queen Elizabeth» ou «je vous parie six pence qu'il pleuvra demain.» En fonction des contextes dans lesquels ces phrases sont recueillies, «il semble clair qu'énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), ce n'est ni décrire ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais: c'est le faire» (1970 : 41). Ce type d'énoncés est appelé performatif par Austin qui en décortique les usages dans le langage courant.

Cette reconnaissance de l'action verbale dans le langage a ouvert la voie à l'analyse pragmatique. En anthropologie, une telle perspective a détourné l'attention des énoncés irrationnels ou illogiques vers leur pertinence au sein d'un système culturel. Le caractère performatif des énoncés se passe alors du problème logique du paradoxe, parce que la performance verbale analysée en situation ethnographique augmente le degré d'intelligibilité de celle-ci. La monographie de Jeanne Favret-Saada (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, illustre bien cette idée : qu'importe de savoir si les énoncés sorcellaires sont vrais ou faux, parce qu'ils «font» la sorcellerie et régulent bon nombre de relations sociales. Favret-Saada, insérée dans un réseau de rôles et de positions, observe ces jeux de langage dont la «force» dépendra de l'usage qu'en fera finalement ce même réseau.

Si les phrases ou les mots dynamisent l'événement, il en va de même pour le texte anthropologique.

<sup>6</sup> Il n'est pas inutile de rappeler ici l'hypothèse d'Affergan (1999 : 17) en lien avec ce caractère énonciatif de toute écriture : «l'anthropologie comme les cultures qu'elle s'emploie à observer et expliquer, ne sont-elles pas des fictions, au sens d'entités ontologisées, c'est-à-dire opaques et ossifiées qui n'auraient pour seul but que de réduire la multiplicité originnaire des contextes et des situations ?»

<sup>7</sup> L'article de Claude Calame (1999 : 50) illustre parfaitement la pertinence d'une telle approche. A travers la monographie de Bateson sur la cérémonie du Naven, Calame montre notamment comment «l'anthropologie culturelle et sociale se veut désormais dialogique autant dans ses procédures que dans sa mise en texte.»

C'est pourquoi il convient de reconnaître la dimension poétique de l'herméneutique dans notre discipline, comme la dimension performative recouvre chaque événement ou chaque situation ethnologique. Cette force ne peut cependant s'exprimer qu'en fonction de circonstances permettant la réussite du discours anthropologique. Celle-ci se réalise à travers l'institution qui gère la performativité des textes. L'un de ses critères majeurs relève de la comparaison, principe rhétorique demandant une grande part d'imagination dans la quête du similaire.

## b) L'action du discours

Non seulement les phrases, mais le discours revêt les caractéristiques de l'action. A ce niveau, Ricoeur (1975: 10) annonce la nouvelle problématique qui émerge : elle concerne «la référence de l'énoncé métaphorique en tant que pouvoir de «redécrire» la réalité. Cette transition de la sémantique à l'herméneutique trouve sa justification la plus fondamentale dans la connexion interne, et la référence, qui est son pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage.» Cette capacité discursive est également au centre de la problématique anthropologique, car une monographie doit redéfinir par l'artifice littéraire ce qui est en dehors d'elle, à savoir le «terrain». A cette occasion, on comprend que l'anthropologie ait longtemps rechigné à sa dimension poétique afin de préserver l'apparence scientifique, basée sur un projet comparatif qui demande une ontologie référentielle.

Mais le caractère construit des données anthropologiques, faisant place à l'interprétation des situations d'observations, permet d'entrouvrir la discipline à l'espace poétique. Premièrement, cela se réalise par le truchement du concept de fiction qui occupe une place de plus en plus centrale dans l'écriture des sciences humaines. Cette idée est clairement exprimée dans un article de Kilani (1999: 91) : «Le processus d'écriture de la monographie [à propos des Argonautes du Pacifique de Malinowski] accomplit donc une double invention. D'une part, l'invention des Trobriandais, ou plus précisément de la culture trobriandaise en tant que fiction collective cohérente; et de l'autre, l'invention d'un anthropologue-héros, d'une nouvelle figure scientifique faisant autorité à l'intérieur de la discipline.» Cette perspective conduit

au constat suivant : «L'écriture anthropologique produit proprement la fiction du terrain, et à son tour le terrain s'impose comme le format qui organise l'espace du texte monographique» (1999: 92).

Les implications de ces affirmations sont conséquentes : on s'éloigne d'une conception culturelle «substantialiste» ou «essentialiste» au profit d'une conception qui privilégie la culture comme une entité négociée continuellement. On insistera alors sur le fait que l'anthropologie doit privilégier la «vraisemblance», car elle n'aboutit qu'à des «inventions» de l'altérité malgré sa prétention comparative. En ce sens, le discours anthropologique relève de la performativité en contribuant à la définition des entités culturelles. Comme le dit clairement Borutti (1999: 45) : «on ne décrit pas des objets donnés, mais on invente des objets possibles, à travers des «comme si», des configurations, des schématisations, selon une fonction de *poiesis*, de mise en forme abductive, qui présente des objets à partir d'une icône.»

## c) La responsabilité de l'énonciation

Il est régulièrement fait mention d'un clivage entre objectivistes et pragmatistes. Les premiers chercheraient à résoudre le sens des événements en référence à l'objectivité. Cette vision demande de croire en une correspondance entre les choses et les mots. Une telle affinité débouche sur une conception de la vérité qui suppose une adéquation entre une vue de l'esprit et la «nature» ou l'«essence» des choses. En anthropologie, on peut supposer qu'une telle optique gouverne les théories essentialistes, considérant les «cultures» comme des objets susceptibles d'être observés. Mais il est difficile d'adhérer à cette perspective quand il est possible de montrer la nature nécessairement fabriquée de l'information anthropologique.

Par conséquent, une anthropologie réflexive pousse vers les seconds. Richard Rorty (1994 : 84) pense justement que «pour les pragmatistes, l'idée traditionnelle selon laquelle la «vérité est la correspondance avec la réalité est une métaphore périmée et sans valeur monnayable.» Cette affirmation ne mentionne pas qu'une telle correspondance serait fautive, mais elle montre plutôt que dans le jeu des métaphores, elle part perdante. Il faut alors ouvrir au discours

l'espace de la figuration expressive pour comprendre les événements en construisant leur nature. Si on acquiesce à ce principe, on admettra également que la science anthropologique se développe selon une herméneutique incluant une dimension poétique.

«L'image que nous avons de nous-mêmes ferait plus volontiers appel à des images privilégiant le faire sur le découvrir» suggère Rorty (1994 : 46), mettant ici l'accent sur le texte comme action. L'agrégation d'éléments fabriqués produit l'objectivité, de telle sorte que le pragmatiste «souhaite que la solidarité soit notre seul confort, et que l'on cesse d'y voir l'exigence d'un soutien métaphysique» (1994 : 52). Cette condition dans laquelle nous plonge finalement Rorty dérange nullement celui qui répond aux sirènes poétique et herméneutique de l'anthropologie, parce qu'elle invite à prendre en compte notre part de responsabilité dans la fabrication cognitive de l'altérité.

#### d) La métaphore de la comparaison

En brisant le concept traditionnel de «terrain», le constructivisme a rompu par la même occasion avec la dimension synecdochique de l'activité anthropologique : l'expérience, façonnée par la durée du séjour et par le degré d'accessibilité aux informations, ne se confond plus désormais avec la «culture» étudiée. Cette rupture a conduit le débat vers les stratégies discursives, en mettant l'accent sur l'aspect fictionnel et construit de la science anthropologique. Les conséquences immédiates de ces transformations sont : 1. la reconnaissance performative du discours et 2. l'engagement de notre responsabilité dans la définition de l'altérité. Ces deux aspects témoignent en faveur d'une objectivité construite dans une solidarité intersubjective<sup>8</sup>. Donc, énoncer la ressemblance entre le locuteur et l'altérité ou entre deux groupes culturels devient une action performative, parce que «dire» revient à poser la condition antécédente à toute tâche comparative. La «nappe» créative contenue dans le discours anthropologique surgit derrière le masque de toute exigence ontologique de la catégorisation<sup>9</sup>.

A partir de ce constat, la pertinence (ou l'impertinence) littéraire peut poser un problème délicat au projet

fondateur de l'anthropologie. Est-il toujours possible de concilier le travail comparatif avec une dimension métaphorique contenue dans son écriture ? Une conception jusqu'au-boutiste ne revendiquerait-elle pas le statut d'expérience littéraire et subjective pour toute monographie ? On pourrait en effet s'étonner du crédit accordé aux discours anthropologiques ; il me semble pourtant justifié. Pour arguer dans ce sens, je dirai que la comparaison est un mode rhétorique revendiqué par l'institution. Ce mode cherche à associer des ressemblances dans la construction du terrain, alors que le travail d'écriture reproduit paradoxalement une forme d'incompatibilité.

Prenons l'exemple d'un couple heuristique tel que pur/impur. L'anthropologue doit préalablement rassembler toutes les données ethnographiques afin de les comparer. Cette procédure lui permet de sélectionner un ensemble de critères «voisins» ou partageant un «air de famille». Or, l'énonciation textuelle du matériel ethnographique à travers les concepts de pureté ou d'impureté rapproche de la métaphore, puisque dans la phrase «l'événement X est impur», il faut entendre «l'événement qui a été observé en situation ethnographique est impur». Cette remarque relève de la métaphorologie, si on s'accorde à dire avec Kleiber (1999 : 102) qu'une telle figure existe quand une «déviance» sémantique est à son origine. En anthropologie, la fonction de ce détournement est centrale, car il invite le lecteur à reconnaître un écart entre le «texte» et le «terrain» : on sait bien que l'événement X n'est pas impur pour soi et dans le texte, mais qu'il l'est en situation ethnographique. Par l'écriture, on aboutit obligatoirement à cette dimension métaphorique parce que le texte fait passer des mots au vécu.

<sup>8</sup> Voir à ce propos la position de Jean de Munck (1999) sur *L'institution sociale de l'esprit*, Paris, PUF.

<sup>9</sup> Michel Deguy (1999 : 25) se demande comment il est possible d'évoquer la faculté imaginative qui permet à la pensée de s'orienter dans le rapprochement des ressemblances. La présence d'un caractère intuitif logé au cœur de la comparaison témoigne de la dimension créative. Ce qui s'exprime manifestement avec cette question: «Mais de cette endécâité ou apriorité, la «philosophie» peut-elle parler sans fable?» C'est cette interrogation qu'il convient d'importer dans le champ anthropologique.

Mais comme le note Sperber (1981 : 75), le vécu est principalement constitué d'interprétations. Si celles-ci « aident l'ethnologue à faire partager sa compréhension d'une culture », c'est bien parce qu'elles sont « différentes » de la situation originale. Sperber mentionne que le style indirect « peut entraîner des comptes rendus tout à fait différents pour un même discours » recueilli en situation d'observation. Cette « torsion » du sens par l'interprétation indique bien la présence d'un manteau métaphorique sur le corps comparatif. Par ailleurs, lorsque Sperber compare des citations d'Evans-Pritchard pour parler d'interprétation en anthropologie, il crée quelque chose de neuf dans son discours : ainsi, énoncer la ressemblance permet de construire un texte poussant le lecteur à y voir plus que ce qui est dit. L'une des difficultés restera finalement de savoir par quelle intuition les auteurs de l'anthropologie établissent leurs comparaisons.

Pour quelle raison, en effet, un « sacrifice à Dieu [...] semble être considéré comme un rachat » (Evans-Pritchard in Sperber) ? Ou pourquoi Sperber compare-t-il les extraits des pages 222 et 223 de la Religion des Nuer ? Par quelle astuce l'anthropologue établit-il le voisinage événementiel ? C'est l'intuition de la ressemblance qui ouvre le discours anthropologique à l'indispensable effet métaphorique, effet sous-tendu par l'impertinence véhiculée par la sémantique du texte. Cela s'explique par le fait que la métaphore est un processus qui recherche le « délit littéraire » comme l'affirme Kleiber (1999 : 117). Cette idée est précisée dans la citation suivante : « La déviance commune à tous les types de métaphores est une déviance de catégorisation : un terme ou une catégorie lexicale se trouve employé pour une occurrence qui ne fait a priori, ou en usage littéral, pas partie de sa catégorie. » Par là, le lecteur appréhende une monographie comme un roman, sachant pourtant que ce genre de texte relève aussi d'une autre catégorie : le « terrain ».

Dan Sperber laisse entrevoir partiellement cette thèse quand il souligne la valeur des interprétations ethnographiques. En tant que constructions, les concepts qui en sont issus, tels que « sacrifice », « chefferie » et « mariage », souffrent du manque d'adéquation empirique. C'est cependant le sentiment d'un air de famille suscité par l'anthropologue qui fait que « le

flou et la variabilité de ces termes, l'absence de portée empirique de ces constructions ne sont pas un obstacle mais, bien au contraire, sont une condition de leur utilité, étant donné l'usage particulier qui en est fait » (1981 : 86); ici, la force heuristique de la dynamique textuelle émerge.

L'enseignement général que je tire de ces remarques est le suivant : l'écriture anthropologique est un objet en soi, fondé sur l'intuition comparative afin de rendre plus intelligible les événements observés. Cet objet fonctionne selon une inconvenance générique puisque le récit, la narration, les descriptions et les interprétations d'une monographie sont « auto-suffisants ». Ils provoquent pourtant chez le lecteur le déclic du vécu. Il existe donc en anthropologie ce « quelque chose qui cloche » (Kleiber 1999 : 102) faisant de l'entreprise monographique une activité métaphorique. Dès lors, il devient central pour la discipline de concilier le travail scientifique par sa dimension comparative et le travail textuel par sa dimension littéraire. C'est pourquoi, en la matière anthropologique, les outils théoriques ressortissant à la philosophie du langage importent autant que celles relevant de la classification.

Pour cette raison, on peut penser que le « mythe » d'une anthropologie traditionnelle permet de croire en la légitimité de la comparaison, alors que dans le même temps, son écriture déploie une rhétorique fondée sur des métaphores qui n'en ont pas l'air. En d'autres termes, l'écriture de l'anthropologie dynamise les ressemblances observées sur les lieux de l'enquête, mettant l'observateur en perpétuelle situation de différenciation et d'identification<sup>10</sup>.

L'anthropologie se constitue donc par l'utilisation de la comparaison, cette dernière étant exploitée métaphoriquement par l'écriture. Et peut-être que la métaphore du texte n'est légitimée comme comparaison que lorsque l'institution la reconnaît dans le jeu décrit auparavant.

Comme reconnaître la dimension métaphorique dans l'écriture anthropologique c'est également dévoiler l'incompatibilité des objets comparés, on peut com-

<sup>10</sup> Mentionnons à cet endroit l'heureuse formule de Ricoeur, citée par Deguy (1999 : 27) : « Comparer: tenir le être-et-n'être-pas dans le être-comme. » Le projet anthropologique semble entièrement résumé dans cette expression.

prendre certaines réticences - celles-ci dépendent peut-être du système de régulation - à l'égard des perspectives postmodernes qui mettent le doigt sur le déguisement métaphorique du discours et questionnent forcément le rôle de l'intuition. Néanmoins, je pense que les théories littéraires peuvent contribuer à éclairer un versant constitutif de l'activité anthropologique dans la production d'une connaissance.

Dès lors, on pourra saisir par exemple la portée des arguments de François Laplantine (1999), développés dans un manifeste qui accorde une plus grande place à l'expérimentation dans les sciences humaines. L'auteur propose de se débarrasser de deux notions encombrantes dans la tradition anthropologique : la représentation et l'identité. Ses arguments forment un véritable cri d'alarme contre ces deux bastions d'une perspective de la vérité-correspondance. Par conséquent, «l'activité anthropologique par excellence est une activité en devenir. Elle n'a pas de point de départ ni de point d'arrivée, mais se construit patiemment à partir de la rencontre des autres et, non pas simultanément mais successivement, dans l'écriture de cette rencontre» (1999 : 145). Cet extrait résume admirablement le programme d'une anthropologie avide de négocier son champ de recherche, de le malmener afin d'en sortir toujours quelque chose de plus et de se prendre elle-même comme objet de devenir. Chaque argument, texte et discours de l'anthropologie constitue par conséquent un prétexte à l'argument, au texte et au discours suivants.

Marc Berthod  
mberthod@infomaniak.ch

## Références

- Affergan F. (dir.) (1999), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF/coll. *Controverses*, pp. 7-29.
- Atkinson P. (1990), *The Ethnographic Imagination. Textual construction of reality*, London, Routledge.
- Austin J.-L. (1970), *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- Borel M.-J. (1990), «Le discours descriptif, le savoir et ses signes», in Adam, Borel, Calame, Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Méridiens Klincksieck, pp. 21-69.
- Borutti S. (1999), «Interprétation et vérité», in Affergan (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, pp. 31-48.
- (1991), «Traduction et connaissance», in *Revue de théologie et de philosophie* no 123, pp. 369-393.
- Calame C. (1999), «La construction discursive du genre en anthropologie: le Naven de Gregory Bateson», in Affergan (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, pp. 49-65.
- Charbonnel N. (1999), «Métaphore et philosophie moderne», in Charbonnel et Kleiber (éd.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, pp. 32-61.
- Clifford J. (1983), «De l'autorité en ethnographie», in *L'ethnographie* no 90/91, pp. 87-118.
- De Certeau M. (1985), «Histoire et anthropologie chez Lafitau», in Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, pp. 62-89.
- Deguy M. (1999), «Et tout ce qui lui ressemble...», in Charbonnel et Kleiber (éd.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, pp. 17-31.
- De la Soudière M. (1988), «L'inconfort du terrain. 'Faire' la Creuze, le Maroc, la Lozère...», in *Terrain* no 11, pp. 94-105.
- De Munck J. (1999), *L'institution sociale de l'esprit*, Paris, PUF.
- Devereux G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Geertz C. (1996), *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.
- Kilani M. (1999), «Fiction et vérité dans le discours anthropologique», in Affergan (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, pp. 83-104.
- (1996), «L'archive, le document, la trace. Anthropologie et histoire», in Clavier et Müller (éds.), *Le goût de l'histoire, des idées et des hommes*, Genève, Editions de l'Aire, pp. 385-402.
- (1994), «Terrain, culture, texte. Sur la construction de l'objet anthropologique», in *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, pp. 40-62.
- Kleiber G. (1999), «Une métaphore qui ronronne n'est pas toujours un chat heureux», in Charbonnel et Kleiber (éds.), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, pp. 83-134.
- Laplantine F. (1999), *Je nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard.
- Ossipow W. (1998), «Interprétation et vérité», in *Sudia philosophica* no 57, pp. 229-275.
- Ricoeur P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Gallimard.
- Rorty R. (1994), *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF.
- Sperber D. (1981), «L'interprétation en anthropologie», in *L'Homme* no 21(1), pp. 69-92.
- Tarot C. (1999), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.