Bulletin Amades
Anthropologie Médicale Appliquée au Développement Et à la Santé

85 | 2012
85

L'anthropologue doit se méfier des marinières et des chapeaux peuls

Brèves remarques sur l'autre et le même en anthropologie

Yannick Jaffré

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/amades/1358
DOI : 10.4000/amades.1358
ISSN : 2102-5975

Éditeur
Association Amades

Édition imprimée
Date de publication : 7 juin 2012
ISSN : 1257-0222

Référence électronique
Yannick Jaffré, « L'anthropologue doit se méfier des marinières et des chapeaux peuls », *Bulletin Amades* [En ligne], 85 | 2012, mis en ligne le 07 juin 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/amades/1358 ; DOI : https://doi.org/10.4000/amades.1358

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

L'anthropologue doit se méfier des marinières et des chapeaux peuls

Brèves remarques sur l'autre et le même en anthropologie

Yannick Jaffré

NOTE DE L'AUTEUR

Ce texte répond à une demande de commenter l'évocation d'une différence entre des civilisations suggérée par un ancien ministre. Il m'a semblé inutile de « répondre » à des propos correspondant avant tout à une démarche politique cousue de fil blanc. En revanche, l'inflation lexicale suscitée par les échanges pour ou contre ces propos - « différence », « Autre », « hiérarchies »... -, m'a laissé penser qu'il pouvait ne pas être inutile de « partir » de ces propos pour s'interroger très simplement sur le travail de l'anthropologie.

1 En Bretagne, il est facile de reconnaître les touristes. Ils portent des marinières et s'asseyent à l'avant des bateaux, là où il fait froid, humide et souvent nauséeux. Les mêmes, en partance pour l'Afrique, arborent fièrement des gilets multipoches « camouflage » ou « reporter ». Au retour, parfois un chapeau peul ou un chèche touareg...

2 « Ils s'y croient » ou « ils se la jouent »... et tout cela fait rire des autres, autant que de nous-même. Qui, en effet, palpant le manche riveté d'un Laguiole nouvellement acquis dans un marché d'Aubrac, ne « s'est pris pour » un Caussenard ? Et après tout, ces mises en scènes naïves ne sont-elles pas une des multiples façons d'apprivoiser et d'apprécier le différent, « de trouver exotiques les autres, c'est-à-dire savourer l'autre et l'ailleurs [et] en même temps s'offrir soi-même aux autres comme saveur et comme aventure » (Berque, 1993 : 94) ?

3 Pourquoi pas ? Mais ce n'est pas là de l'anthropologie pour au moins deux raisons.

4 La première est que l'autre ne peut être ainsi désigné par un seul signe. Il ne peut être subsumé par une métonymie : un foulard, un chapeau, une religion, une appartenance ethnique ou un trait « culturel » supposé représenter le tout de sa personne.

5 Cette critique est heureusement maintenant bien documentée (Bazin, 1985 ; Bensa, 1996). Mais il faut rester vigilant. Il n'est pas certain qu'une certaine ethnopsychiatrie, ou anthropologie indexant des patients ou des acteurs sous quelques caractéristiques culturelles supposées homogènes et homologiques des « identités » ne prolongent cette pensée, et ne continuent, en guise d'analyse, à faire sortir de chapeaux peuls ou autres couvre-chefs, de naïves consécutions mono factorielles et autres syllogismes tautologiques[1] (Jaffré, 1996 ; Fassin, 2000).

6 La seconde raison provient de cette exacerbation narcissique d'un « je » qui à trop vouloir se mettre en scène – à paraître tel qu'il n'est pas – ne peut que s'égarer.

7 Bien sûr, il ne s'agit pas de suspecter tout texte écrit à la première personne. Nous ne sommes plus au temps des rédactions scolaires où « le "je" est toujours haïssable ». Toute une panoplie de « je » – celui de la narration, celui prit comme objet et réflexivité dans l'Ego histoire (Nora, 1987), celui désarçonné par la performativité des sorts (Favret-Saada, 1985), celui tressant l'histoire singulière avec les mémoires familiales et les violences du monde (Jablonka, 2012) – correspond au travail historique ou anthropologique.

8 Mais il y a loin de ces approches modestes et soucieuses de méthodologie à des récits mettant l'anthropologue en scène souvent sous les traits d'un intrépide aventurier[2], ou construisant l'étude en fonction des émotions et « vécus » du chercheur[3].

9 Ce ne sont pas nos choix. « L'anthropologie et la sociologie n'ont pas pour but l'exaltation de la subjectivité, ni celle des chercheurs, ni celle des populations enquêtées, même si l'intersubjectivité est au cœur des situations d'enquête. [...] L'objet de nos sciences reste la connaissance simultanément empirique et conceptualisée du social [...] (Olivier de Sardan, 2008 : 206-207).

10 L'autre est la question dont je ne suis pas la réponse, nous dit Emmanuel Lévinas (1974) – un « autre minuscule » que « tous valent et qui les vaut tous... » comme le dit Sartre – et cette posture inquiète qui pourrait parfaitement définir l'éthique de l'anthropologie, nous incite à lier la modestie de nos ego à la rigueur méthodologique de nos études.

11 L'anthropologue doit donc se méfier des marinières et des chapeaux peuls. Mais comment positivement définir ses rapports à ses terrains et à ses interlocuteurs ? Quatre points nous semblent ici être essentiels.

1 - L'estrangement

12 Sous ce terme, Carlo Ginzburg souligne combien le geste initial de l'historien est celui de l'étonnement. « Pour voir les choses, il nous faut avant tout les regarder comme si elles étaient dénuées de sens – comme des devinettes. [...] Comprendre moins, être ingénu, rester stupéfait [...]. Présenter les choses dans l'ordre de nos "perceptions" non encore contaminées par des explications causales » (1998 : 21-26-32).

13 Bref, être historien ou anthropologue c'est un peu, face au réel, reprendre le propos d'Antiochus à propos de Bérénice : « je fuis des yeux distraits,/ Qui me voyant toujours ne me voyaient jamais ».

14 C'est se mettre en situation d'être surpris grâce à un usage méthodique de procédures de réduction phénoménologique. C'est, de manière raisonnée, mettre le monde en suspens. Voir autrement le jeu des acteurs et leurs manières d'agir. L'autre n'est donc pas donné, ou rencontré. Il est construit méthodiquement comme interrogation et comme objet d'étude.

15 Il résulte de ce geste initial de multiples constructions scientifiques de l'étonnement que nous pouvons provisoirement nommer des procédures d'estrangement et dont nous pouvons donner, brièvement, quelques exemples.

16 Au plus fondamental, l'approche ethnolinguistique, en explorant de manière contrastive les différences sémantiques entre diverses langues et systèmes de sens est une première façon de « désenliser les questions [...] grâce au décalage opéré, simplement en leur faisant changer de terrain [...] en les exposant à d'autres configurations » (Jullien, 1995 : 8).

17 De même, une sorte d'attention flottante accordée au matériau historique permet de renouveler de vastes systèmes interprétatifs par le « presque rien » de pratiques inscrites sur de fragiles « bracelets de parchemin » (Farge, 2003).

18 Par ailleurs, l'usage de changement d'échelles permet « de rendre compte de la logique et de la signification des expériences dans leur singularité [...] et mieux saisir l'enchevêtrement des logiques sociales, à mieux résister aussi à la tentation d'une réification des actions et des relations ainsi que des catégories qui nous permettent de les penser » (Revel, 1996 : 12-13).

19 Décrire une situation par une analyse stratégique de groupes d'acteurs permet de repérer des forces, des clivages, des ruptures à l'œuvre dans tout ensemble social, et dessiner précisément comment ces lignes du pouvoir, de la maladie, des terroirs se croisent pour construire les figures spécifiques du social, du politique ou du sanitaire (Olivier de Sardan, 1995).

20 Et bien d'autres approches encore, qui toutes sont mises en œuvre pour produire du sens et une autre perception des logiques sociales : révélations apportées par des découpages séquentiels d'interactions (Goffman, 1991), identification raisonnée (Schütz, 2003) « description dense » (Geertz, 1998), approche par l'hypothèse de « régimes de faible intensité » (Veyne, 1996 ; Passeron, 2006)... L'autre est toujours le produit d'une opération.

21 Pour voir différemment, il suffit d'un pas de côté scientifiquement fondé. Et, d'une certaine façon, qu'importe le flacon de l'étude pourvu que la méthode choisie permette une description empirique nouvelle et cohérente du réel, que l'enquête soit rigoureusement conduite et que le résultat soit analysable.

2 - La différance

22 L'anthropologue ne s'esbaudit donc pas devant des « différences » supposées consubstantielles aux êtres. Il laisse cela aux touristes et à quelques ONG en mal de dépaysement. Il s'attache, au contraire – par la reprise théorique d'une volontaire « réduction phénoménologique » initiale – à souligner la richesse d'existences s'irisant différemment selon l'éclairage de l'enquête et des interactions.

23 Autrement dit, l'autre ne correspond ni à un phénotype, ni à une latitude géographique, ni à une origine sociale mais aux procédures que l'on utilise pour le construire, l'analyser et donc le qualifier.

24 Ce faisant, l'anthropologue ne cherche pas constituer une classe homogène d'acteurs, mais au contraire à souligner les différences de genres, de statuts politiques et économiques, de raisons d'agir, de hiérarchies... au sein d'univers de sens plus ou moins partagés.

25 Dans notre travail, nous rencontrons des personnes et délinéons leurs pratiques d'acteurs : personne et réseau politique, croyant religieux de diverses manières, être de chair et d'affects... Tout cela, de plus, regroupé en un même être irréductiblement pluriel et qui n'est que la synthèse provisoire et instable d'une multitude d'interactions.

26 Ce qui intéresse notre discipline n'est donc pas la fiction d'une unité identitaire ou culturelle (Culture, Civilisation...), mais la façon dont des ensembles sociaux d'apparence homogène correspondent, en fait, à des équilibres dynamiques, des conflits de genres, de provisoires regroupements d'intérêts, des oppositions générationnelles, etc. Plus que postuler une unité toujours imaginaire de l'objet, l'anthropologie est orientée par l'idée d'une « différance[4] » qui empêche toute totalisation « d'une culture » ou d'une société et dont les multiples jeux et dimensions construisent partout des dynamiques sociales.

27 Ces dynamiques sociales varient bien sûr historiquement. Aux confrontations coloniales clivant les acteurs (Mannoni, 1950) et articulant des « dynamiques du dedans et des dynamiques du dehors » (Balandier, 1971) ont succédé les diverses formes d'une mondialisation brouillant les distances du proche et du lointain (Appadurai, 2005 ; Assayag, 2005) et construisant les diverses épreuves d'un autre qui toujours révèle que ce qui semblait « naturel » – « identitaire » – correspondait en fait à des choix qu'il faut parfois expliciter et, pourquoi pas, défendre. Mais, comme le souligne Paul Ricœur, « sans l'épreuve de l'étranger serions-nous sensible à l'étrangeté de notre propre langue ? » (2004 : 52).

Neutralité axiologique du chercheur *versus* tolérance citoyenne

28 On le sait, Evans Pritchard partageait peu les valeurs des Nuers (1994), mais il en fit – peut-être grâce à cet éloignement – une rigoureuse description.

29 Ce n'est qu'un exemple, mais il borne rigoureusement notre domaine. Cette suspension volontaire du jugement, cette pratique de la description, véritable éthique de l'anthropologie, permet de comprendre que si l'autre n'a pas toujours, de notre point de vue, raison d'agir tel qu'il le fait, il n'agit cependant pas sans « bonnes » raisons (Jaffré, 2003). Et c'est cela qui nous importe : dénouer patiemment ce qui fonde les raisons d'agir de nos interlocuteurs.

30 Dans le domaine de l'anthropologie de la santé, où nos terrains sont souvent « sensibles », maintenir cette suspension du jugement n'est pas toujours simple. Il serait ainsi facile de « juger » ceux qui pratiquent la corruption dans les services de santé. Bien sûr et ce travail « politique » immédiat est parfois indispensable. Mais cette réponse ne permet pas comprendre les situations d'acteurs que définissent des contraintes adverses : devoir soigner le tout venant anonyme et assurer la survie de

leurs propres familles, être obligé de pratiquer une éthique relative où puisque l'on ne peut tout faire pour tous on fait tout pour certains et rien pour d'autres…

31 C'est donc au prix d'une indispensable neutralité axiologique que nos travaux se distinguent de tous les essais qui en dénonçant et jugeant hâtivement permettent plus à certains « humanitaires » ou à certains « chercheurs » de jouer aux belles âmes qu'ils n'offrent une ouverture heuristique à la complexité des situations.

32 Mais tâcher de tout comprendre en tant qu'anthropologue ne signifie pas tout accepter en tant que citoyen. Et cette neutralité, liée à notre pratique professionnelle, ne doit pas être confondue avec une absolue tolérance du citoyen envers toutes les conduites, ou une mise en équivalence de tous les choix[5]. Pour rester dans les métaphores costumières qui habillent le début de notre propos, l'important est ici de ne pas se tromper de casquette : ne pas faire passer son opinion pour une étude, se méfier que les choix politiques (ou sociétaux) du chercheur n'incitent à analyser le réel que d'un seul point de vue.

L'anthropologie comme passion du même

33 Dans ce monde bavard et en accélération, le rôle social de l'anthropologue nous paraît plutôt être de construire un espace du neutre[6] où l'on puisse analyser les logiques comportementales des acteurs – leurs raisons d'agir – et où il soit possible de construire des comparables : des équivalences sans identité.

34 C'est là, bien évidemment, l'axe du beau travail de Mireille Delmas-Marty. Accompagner les mutations du droit et organiser un espace de discussion vers « une commune sagesse » (2004).

35 C'est aussi ce que construit le vocabulaire européen des philosophies construit autour d'une différence commensurable des langues (Cassin, 2004).

36 C'est encore ce que nous faisons lorsque nous montrons que les acteurs – quelles que soient leurs origines – se comportent de la même manière face à la maladie : refuser la douleur, espérer des soins efficaces, craindre l'accouchement…

37 Semblable aussi – de la précarité africaine jusqu'aux consultations privées des « patrons » en France – la façon dont les systèmes réticulaires de « confiage » des malades sont utilisés partout où ne fonctionne pas un système expert assurant à tous une relative égalité des soins.

38 C'est, de même, ce que font nos collègues ruralistes lorsqu'ils analysent, partout dans le monde, des conflits que l'on pourrait croire sortis des romans de Balzac (Chauveau, 1997)…

39 Et que dire de cette propension largement partagée de maximaliser ses ressources que ce soit sous la forme de la corruption ou, par exemple sous nos climats, d'un « arrangement » avec les impôts (Dahou, 2002) !

40 Toutes les sociétés racontent autrement les mêmes histoires et l'anthropologie, comme la sociologie ou l'histoire, sont des sciences du « même »[7]. D'un « même » infiniment diffracté par des agencements historiques, linguistiques, socioéconomiques, politiques et écologiques différemment nommés et définis selon les auteurs – « configurations » (Elias), « situations » (Sartre), « dispositifs » (Foucault & Deleuze) – articulant diversement des pouvoirs et constituant des régimes de subjectivités spécifiques.

41 L'autre n'est qu'une étape, un moment de reconnaissance de la possibilité de positions et de choix que l'on ne partage pas forcément. Mais, le but de l'anthropologie est un travail global sur une semblable humaine condition.

42 Et cette posture nous sépare de toutes les approches promouvant un « Autre » majuscule dont on postule une irréductible différence, parfois pour s'en attribuer une sorte de droit anthropologique ou psychologique de commentaire, parfois afin de le condamner socialement et politiquement en raison de ce qui serait une irrémédiable et incommensurable différence.

BIBLIOGRAPHIE

Appadurai Arjun, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la colonisation*, Paris, Payot

Assayag Jacky, 2005, *La mondialisation vue d'ailleurs, l'Inde désorientée*, Paris, Seuil

Balandier Georges, 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF

Barthes Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil

Barthes Roland, 2002, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978),* Paris, Seuil/IMEC

Bazin Jean, 1985 « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (éd.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 87-127

Bazin Jean, 2011, (Avant-propos Alban Bensa & Vincent Descombes) *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis

Berque Jacques, 1993, *Il reste un avenir (entretiens avec Jean Sur)*, Paris, Arléa

Bensa Alban, 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, Seuil, Hautes Etudes, 37-70

Chauveau Jean-Pierre, 1997, « Jeu foncier, institution d'accès à la terre et usage de la ressource. Une étude de cas dans le Centre Ouest ivoirien », *in* Contamin B. & Memel-Fotê H. (eds), *Le modèle ivoirien en question. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala, 352-360

Cassin Barbara, 2004 (sous la dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert

Dahou Tarik, 2002, *Déculturaliser la corruption*, Les temps modernes, 620-621, 289-311

Delmas-Marty Mireille, 2004, *Les relatif et l'universel. Les forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil

Derrida Jacques, 1967, *De la Grammatologie*, Paris, Editions de Minuit

Evans-Pritchard Edward, 1994, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard

Farge Arlette, 2003, *Le bracelet de parchemin. L'écrit sur soi au XVIIIe siècle*, Paris, Bayard

Fassin Didier, 2000, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie », *L'Homme*, 153, 231-250

Favret-Saada Jeanne, 1985, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard

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

Ginzburg Carlo, 1998, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard

Gibbal Jean-Marie, 1982, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore

Goffman Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de Minuit

Jablonka Ivan, 2012, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eux*, Paris, Seuil

Jaffré Yannick, 1996, « L'Interprétation sauvage », *Enquête*, 3, 177-190

Jaffré Yannick, 2003, « La description en acte. Que décrit-on, comment, pour qui ? », in *Pratiques de la description, Enquête*, Paris, Editions de l'EHESS, 55-73

Jullien François, 1995, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset

Kolakowski Leszek, 1997, *Petite philosophie de la vie quotidienne*, Paris Anatolia/Editions du Rocher

Lévinas Emmanuel, 1974, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijoff

Mannoni Octave, 1950, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil

Nora Pierre, 1987 (textes réunis et présentés par), *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement*, Paris, Karthala

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant

Passeron Jean-Claude, 2006 (Nouvelle Edition), *Le raisonnement sociologique*, Paris, Albin Michel

Revel Jacques, 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Seuil

Rosny (de) Eric, 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, Terre Humaine

Ricœur Paul, 2004, *Sur la traduction*, Paris, Bayard

Schütz Alfred, 2003, *L'Etranger*, Paris, Allia

Veyne Paul, 1996, « L'interprétation et l'interprète », in *Enquête*, 3, 241-272

NOTES

1. Sur le mode : « le malade étant X et les X pensant que... donc notre malade pense ainsi et doit être traité ainsi ». Sur ce procédé rhétorique, nous renvoyons aux remarques de Barthes à propos des « tautologues » (1957 : 97).

2. « J'arrive fourbu à l'étape de Ballé, à peine cinquante kilomètres plus loin. (...) Le moteur se met en marche, hésite (...). J'ai beau démonter le carburateur... » (Gibbal, 1982 : 115)

3. « L'expérience terminée, nous restons tous les deux côte à côte, en silence. Mandola m'a prévenu : "vous aurez peur de voir les mauvais esprits" [...]. La nuit suivante je fais de terribles cauchemars... » (Rosny (de), 1981 : 343). Cet anthropologue vient malheureusement de nous quitter et cette controverse n'est que le signe confraternel d'un dialogue que nous aurions souhaité prolonger.

4. Au sens où Derrida définit ainsi l'irréductible tension faisant différer les choses entre elles, et l'impossible synthèse d'identités toujours plurielles (1967).

5. Sur cette question voir notamment les remarques de philosophie pratique de Kolakowski (1997).

6. Nous renvoyons bien sûr aux belles réflexions de Roland Barthes et notamment à propos de la bienveillance « qui n'est pas absence, refus du désir, mais flottement éventuel du désir hors du vouloir saisir » (2002 : 41).

7. Sur ces questions voir notamment Bazin (2011).

AUTEUR

YANNICK JAFFRÉ

CNRS UMI 3189