

## SENTIMENT ET ÉCRITURE DE L'AUTRE EN ANTHROPOLOGIE

**Silvana Borutti *et al.***

**BSN Press | *A contrario***

**2012/1 - n° 17  
pages 71 à 91**

**ISSN 1660-7880**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-a-contrario-2012-1-page-71.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Borutti Silvana *et al.*, « Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie »,  
*A contrario*, 2012/1 n° 17, p. 71-91.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour BSN Press.

© BSN Press. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie\*

SILVANA BORUTTI

71

Parmi les sciences humaines, l'anthropologie – dans sa forme classique du « regard de loin » porté sur des cultures radicalement autres – est un cas exemplaire de savoir à propos de l'autre (d'autres personnes, d'autres cultures). Elle est un cas exemplaire en tant qu'elle a affaire à l'autre comme *hyperbole*, laquelle est elle-même relative à une *hyperbole* du moi : l'autre hyperbolique relèverait de ce qu'il est convenu d'appeler les cultures primitives, le moi hyperbolique étant quant à lui l'Occident. Or, l'horizon de possibilité et de pensabilité<sup>1</sup> d'un savoir à propos de l'autre ne peut être que l'éthique de ce savoir, qui se donne comme présupposé – au moins sur le mode optatif – l'exigence d'assumer l'autre non comme objet, comme chose, mais comme sujet compris dans une relation de sens. D'un point de vue épistémologique, cela revient à assumer un modèle spécifique à partir duquel la compréhension anthropologique n'est plus pensable selon un modèle positiviste et réductionniste, c'est-à-dire comme réduction de l'altérité à un ensemble de faits empiriques donnés objectivement, ni selon un modèle interprétatif de type subjectiviste et romantique, telle l'empathie, l'*Einführung*, l'identification, transfert vital dans le monde de l'autre. La compréhension anthropologique serait plutôt (comme la traduction, nous en reparlerons) une pratique de la différence, un retour chez soi après avoir été chez l'autre, une tentative de dire l'autre *dans notre propre langue*. On verra que cette perspective requiert que la question du savoir à propos de l'autre soit transformée en un questionnement sur *l'expérience de l'autre comme expérience de ce qui se dit et, partant, de ce qui ne se laisse pas dire*.

## Vertus et limites de l'anthropologie interprétative

Dans l'anthropologie de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le problème d'une éthique des sciences humaines a été remis à l'ordre du jour par les perspectives interprétatives, qui ont placé au centre de leur proposition épistémologique et méthodologique le projet d'un savoir non réifiant capable

\* Traduit de: Silvana Borutti, « Sentimento e scrittura dell'altro in antropologia », in *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Mario Ruggenini (dir.), Roma, Donzelli, 2003, pp. 79-99.

<sup>1</sup> On pourrait dire: l'*ethos* dans les sens indiqués par M. Heidegger de racine, domicile, siège, ouverture à un lieu (Heidegger. 1983 [1957]: 145).

d'assumer l'autre comme un ensemble de signifiants avec lesquels il serait possible d'entrer en relation. Je reconstruirai ici les traits fondamentaux et la pertinence éthique du modèle interprétatif, pour ensuite en dégager les limites liées à ce qui, dans ce modèle, reste impensé et que nous appellerons le «sentiment de l'autre».

L'approche interprétative est intéressante en tant qu'elle est principalement anti-positiviste: elle tend à *dénaturaliser* les objets du savoir anthropologique, à montrer que les faits culturels ne sont pas pensables comme des «choses» mais qu'ils sont des structures de sens qui entrent en rapport avec d'autres structures de sens. On peut rassembler les caractéristiques épistémologiques de cette approche autour de trois points saillants.

72

Premièrement, le point de vue interprétatif exclut une image réifiante des objets de connaissance: les objets anthropologiques ne sont pas réductibles à des «choses» séparées des modes selon lesquels nous les connaissons. Il s'agit en effet d'entrer en relation avec des significations et des structures de sens subjectives et sociales, les conditions de l'observation et de la conceptualisation ressortissant elles aussi de ce domaine. La relation connaissante suppose proximité et coimplication ainsi que distance méthodologique et métalinguistique: on ne peut, en d'autres termes, parler d'objets en tant qu'institutions et productions de sens émanant d'individus sans se mettre en relation avec ces derniers dans un *processus de parole* et sans faire interagir les différents horizons d'appartenance historiques et socioculturels, différentes formes de vie. La scène de la connaissance a la forme d'un échange dialogique et *advient donc dans le langage et dans le temps*. Il s'instaure ainsi une relation compréhensive que l'interprétativisme oppose à la méthodologie de l'explication. «Expliquer» revient ainsi à reconduire les phénomènes aux structures formelles d'une théorie et donc à les considérer

<sup>2</sup> Un événement expliqué par une loi est abordé au travers de l'opposition entre le particulier et l'universel. Il est par conséquent pensé comme un individu indépendant du signifié et de la finalité de l'ensemble auquel il appartient, selon la fiction méthodologique qu'est l'analyse du complexe par l'élémentaire, ce que Hans Jonas appelle l'«abstinence», adoptée par les sciences naturelles, de l'ontologie des sujets, de leur téléologie et de leurs horizons culturels de sens (Jonas 1990 [1979]: 140-141).

comme des événements qui sont autant de cas anonymes d'une loi universelle. Dans une science naturelle, un objet n'est en ce sens pas un objet spécifique, individuel, mais le cas d'une loi: il a les propriétés décrites par celle-ci et les partage avec les autres objets appartenant à la même classe<sup>2</sup>. L'interprétativisme oppose à cette conceptualisation le problème de la spécificité d'objets considérés comme des structures de signification. Mais que signifierait aujourd'hui l'objectif des sciences humaines en tant qu'il viserait à comprendre des significations? L'herméneutique contemporaine a pris ses distances face à l'idée romantique et historiciste de l'individu conçu comme

unité psychologique irrépérable et donc face aux méthodologies diltheyennes du comprendre, entendu comme un re-vivre (*nach-erleben*) empathique. Le problème des objets dans les sciences de l'homme est désormais envisagé davantage comme le problème de la *spécificité différentielle des significations*; les méthodologies qui visent la connaissance cherchent conséquemment à se transformer en direction d'un comprendre qui conserve la dimension de l'autre en tant que différence. Un anthropologue ne doit pas devenir l'autre de manière empathique: s'il devient un natif, son comprendre devient alors participation immédiate et a-réflexive à un «être». Son voyage est alors sans retour compréhensif, puisqu'il a gommé l'écart et la différence ontologique entre sa propre forme de vie et celle de l'autre; il a perdu la distance comme lieu de transaction et de perturbation réciproque qui est la condition de la représentation de l'autre. En anthropologie, on comprend par contraste.

73

Deuxièmement, dans les situations interprétatives, le *sujet connaissant* n'est pas un sujet neutre sans temps et sans lieu qui aurait à sa disposition des instruments méthodologiques construits dans un langage idéal. Au contraire, il connaît à partir de son propre être historique et de sa propre appartenance à une tradition et à une communauté<sup>3</sup>. Le comprendre est une structure de *précompréhension*, une anticipation de sens médiatisée par un fonds de schèmes, de modèles, d'horizons interprétatifs qui sélectionnent et orientent le mode de voir. Le sujet du savoir anthropologique est une *figure de l'appartenance* à un horizon de contraintes conceptuelles et instrumentales: les instruments de son comprendre ne sont pas des méthodes neutres et universellement applicables mais constituent son «fond»; ils sont des signes, des traces, des structures linguistiques chargés de significations dérivées d'une tradition et d'un intertexte de discours et de conceptualisations.

Le troisième trait qui distingue les approches interprétatives concerne la *mode configurant de la connaissance*: l'acte connaissant est considéré non comme une inférence logique au sens étroit (inductif ou déductif) mais comme reconfiguration d'un champ problématique de données dans une synthèse de sens. C'est ce que Ricœur appelle la «redescription poétique», valorisant le caractère constructif et configurant de la connaissance comme réinvention du monde, en soi informe, des données, à travers le support iconique de métaphores et de modèles interprétatifs (comme par exemple les modèles du «récit», du «texte», du «dialogue»). Il s'agit de la procédure compréhensive que Wittgenstein appelle «voir comme» et Peirce «invention abductive d'hypothèses»: non pas une induction à partir d'une collection de données particulières, ni

<sup>3</sup> C'est ici le thème gadamérien de l'historicité de la compréhension dérivée du thème heideggerien de la compréhension entendue comme catégorie ontologique de l'existence et a priori formel et méthodologique.

une déduction à partir de la généralité de la loi, mais plutôt la capacité à faire émerger dans les événements, par la médiation de métaphores et de modèles, une forme, une configuration signifiantes.

Certes, l'approche interprétative est importante mais limitée: elle a enseigné une éthique de la connaissance de l'autre, qui est en dernière instance une éthique du comprendre mais, en la limitant à des événements essentiellement verbaux (dialogues, échanges linguistiques, transcriptions textuelles), elle a négligé la passion de l'autre. En d'autres termes, elle a omis le fait que l'expérience de l'autre faite par l'anthropologue sur le terrain n'est pas pure compréhension linguistico-verbale mais relève plutôt d'une véritable histoire émotive, passionnelle, qui défie une idée intellectuelle et idéaliste du comprendre, tout comme elle la complique à travers l'expérience de la limite, de l'indicible, de l'intraduisible.

74

L'approche textualiste de Clifford Geertz (2000 [1973]; 2002 [1983]) est à ce titre exemplaire. Pour cet auteur, les faits ethnographiques (actions, mythes, institutions, rituels) doivent être traités comme autant de manuscrits lacunaires et elliptiques qu'il s'agit de déchiffrer et de reconstruire afin d'en extraire des modes d'être et des mondes de significations. La connaissance en anthropologie est en ce sens une construction qui montre le texte, c'est-à-dire une construction discursive cohérente dans un ensemble de comportements sociaux<sup>4</sup>. Un textualisme de ce type, qui congèle l'autre dans des systèmes de significations statiques et fermés, néglige de fait les problèmes posés par les modes relationnels, processuels, contextuels et affectifs de la connaissance en anthropologie ainsi que la complexité des niveaux et des formes dans lesquels l'anthropologue façonne ses propres objets. Il souffre donc d'un *défaut logocentrique*, celui de surestimer épistémologiquement et ontologiquement le langage verbal comme s'il était le lieu exclusif de la compréhension. C'est un *défaut idéaliste* que de se fonder sur un optimisme connaissant et herméneutique qui néglige l'opacité de l'autre sujet, comme si ce dernier n'était que langage et gra-

<sup>4</sup> «Traduction» ne signifie pas simplement le réaménagement, avec nos paroles, de la manière dont les autres expriment les choses [...] mais mettre en lumière [*displaying*] leur logique avec nos paroles, conception qui se veut de nouveau beaucoup plus proche de ce que fait un critique pour illustrer un poème que de ce que fait un astronome pour décrire une étoile.» (Geertz 2000 [1973]: 14).

phie, et comme si le langage était le lieu idéal d'une compréhension exhaustive de l'autre. De cette façon, le modèle interprétatif se révèle être une idéalisation et une abstraction puisqu'il finit par omettre les dimensions non verbales, incarnées du sens, (comportements, actions, regards, affects). Il finit par occulter l'enracinement passionnel de la compréhension qui se révèle dans les pratiques effectives de cette dernière et de la communication sur le terrain.

Ainsi, l'expérience que l'anthropologue fait sur le terrain apparaît comme une véritable déconstruction émotive de ses présupposés et de sa posture cognitive: l'anthropologue sur le terrain découvre des racines émotionnelles et affectives aux aspects intellectuels de son propre savoir; et cette expérience-là investit son travail de traduction et de transcription scripturale de l'autre. J'analyserai d'abord quelques points de l'expérience du comprendre de l'anthropologue: les événements du terrain, la pratique de la traduction et ses limites, l'écriture de l'autre. Je consacrerai ensuite quelques brèves réflexions finales aux rapports entre le savoir anthropologique et sa volonté d'objectivation de l'autre ainsi qu'à l'autoréflexion de l'Occident.

### Rencontre et émotions sur le terrain

Le « terrain », c'est-à-dire le séjour de l'anthropologue auprès de l'autre, est la base empirique de son travail en tant que lieu de récolte des données. Or le terrain n'est pas, à proprement parler, un lieu naturel qui existerait comme réalité indépendante du travail de l'anthropologue et n'est pas non plus un lieu neutre d'observation. Il relève d'une expérience artificiellement construite dans sa possibilité et dans ses conditions. Le terrain est donc une expérience-en-lien, une véritable « expérimentation »; mais, à la différence des expérimentations en sciences naturelles, elle se déroule comme un processus temporel non répétable. La première tâche de l'anthropologue est précisément d'instituer et de légitimer le « terrain » comme espace-temps de la recherche: le « terrain » naît de la construction discursive d'un contexte pragmatique, vital et souvent émotif d'échanges communicationnels dans lesquels des événements de parole surviennent. L'anthropologue sait aujourd'hui très bien qu'il doit s'insérer lui-même dans ses propres constructions théoriques comme partie prenante des procédures d'observations; il sait qu'il doit prendre en charge l'expérience pragmatique et communicationnelle à travers laquelle il cherche la légitimation de sa propre présence sur le terrain. Il doit parvenir à se construire un environnement communicationnel et connaissant, affectif et intellectuel qui se donne toujours au travers de malentendus, de compromis, de négociations, de rituels interactifs (comme l'observation de l'observateur)<sup>5</sup>.

Le terrain est dans ce sens un horizon pragmatique et affectif où la compréhension de l'anthropologue ne part pas d'un dialogue transparent mais des malentendus et de l'opacité qui investissent nécessairement le rapport: *l'observation sur le terrain n'est pas une contemplation passive mais une altération du soi par l'autre*. Sur le terrain, l'opacité et les effets de distorsion inhérents à la relation sont les conditions de la connaissance. De fait, l'anthropologue est souvent contraint de reconsidérer sa précompréhension et ses modèles. Par exemple, Mondher Kilani (1992: ch. 1) doit reconsidérer sa propre conception de « document » et

<sup>5</sup> Fabietti (1999: ch. 2).

de «production de documents historiques» pour étudier l'image que la société de l'oasis d'El Ksar (sud Tunisien) se fait de sa propre histoire. L'anthropologue cherche vainement à associer les documents cités par les locaux dans le but de justifier leur généalogie, pour les confronter avec les récits et corriger les incongruences. L'accès à ce qu'il pense être des «documents» (dans son acception évidemment occidentale, positiviste et objectiviste) lui est refusé. L'anthropologue se trouve alors dans une *impasse* aussi longtemps qu'il persiste à assimiler les formes de la mémoire locale à la forme du savoir historiographique occidental, aussi longtemps qu'il ne se rend pas compte que les controverses sur l'identité entre les groupes du village mettent en jeu diverses formes de constructions rhétoriques de la mémoire et de l'oubli. Les choses changent lorsqu'il réalise qu'il est lui-même cité, avec son intérêt pour les reconstructions généalogiques et chronologiques, dans les controverses sur l'identité entre les groupes de l'oasis. En d'autres mots, il est lui-même devenu producteur et transmetteur du *corpus* de la mémoire généalogique. Comme en analogie à une trace écrite, il se trouve intégré à une construction rhétorique différente de la mémoire et de l'oubli. Cette expérience ainsi que d'autres, relatées par les anthropologues, montrent que la construction interprétative commence sur le terrain et se conjugue avec leur modèle temporel faillibiliste. La rencontre sur le terrain est souvent l'occasion de crises et de suspensions de sa propre précompréhension: à Remo Guidieri qui demande des informations sur une technique de polissage de la pierre, l'informateur natif répond par le récit mythologique<sup>6</sup>, montrant ainsi que la question est de fait irrecevable dans la culture fataleka, parce qu'elle présuppose une compréhension des faits de type technique et causale.

Jeanne Favret-Saada (1977) fait elle aussi l'expérience de ce genre de réorientations. Au début de son enquête sur la sorcellerie dans le bocage normand, l'anthropologue, en distribuant des questionnaires sur la magie, n'obtient aucune information jusqu'à ce qu'elle se rende compte que, pour être acceptée et pouvoir mener son étude, elle doit accepter de devenir sujet et objet de pratiques magiques dans un processus dialogique qui constitue une véritable mise en crise de sa propre identité<sup>7</sup>. Les anthropologues sont contraints de *reformuler et renégocier leur programme de recherche* à partir des pas-

<sup>6</sup> Guidieri (1980: 401-2).

<sup>7</sup> Sur le dialogue comme mise en jeu (risque) de soi, voir: Ruggenini (2003).

<sup>8</sup> Sur ces thèmes, voir les articles de Giordano (1998) et de Rodighiero (1998).

sions qui rendent la rencontre sur le terrain dynamique et en rapport avec les distorsions et l'opacité qui s'imposent: les modèles et les programmes de recherche sont mis à l'épreuve «falsifiante» de l'interaction<sup>8</sup>. En ce sens, le terrain, avec sa qualité d'expérience-en-lien constitue la condition pragmatique de la compréhension.

Or, le textualisme, trop concentré sur la métaphore littéraire de l'invention du texte de l'autre, risque de négliger le temps et le lieu dans lequel advient l'interprétation et d'escamoter le processus affectif et temporel du comprendre dans l'opération d'écriture. Au fond, les modèles herméneutiques du texte et de la fusion des horizons surestiment la possibilité donnée à l'interprète de comprendre et de reconstruire scientifiquement ce dont il a fait l'expérience, *comme si le texte de l'autre était quelque chose qui pouvait toujours être écrit* à la fin d'un processus sans heurts dans lesquels le voir-observer devient directement une recomposition compréhensive de l'autre dans un ensemble de significations. En ce sens, le texte culturel idéalisé et le problème interprétatif posé par les textes verbaux et écrits sont rendus homogènes. Ils sont, pour ainsi dire, réduits au problème du sens et des modes représentatifs – comme si l'autre était uniquement langage et graphisme et non pas également affect, opacité, passion, distance impossible à combler, corps vivant inconnaissable dans l'informe de sa souffrance, de ses émotions, de son désir, de sa félicité.

77

Si on ne tient pas compte des conditions pragmatiques de l'observation de terrain, on finit par céder à un modèle de l'observation contemplative et à sens unique. Cette même perspective interprétative semble paradoxalement maintenir et confirmer un modèle empirico-passif de l'observation : connaître est vision et recomposition de la vision dans un récit (texte, narration, mythe) qui rend compréhensible l'expérience, comme s'il y avait une transition linéaire et pacifique de l'ordre du visible à celui de la représentation mentale et idéale, du voir au dire. Il manque alors dans cette perspective un *concept phénoménologique de « regard »*. En anthropologie, comme dans chaque science humaine, ce qui se voit n'est pas un spectacle qu'il suffit de réorganiser, mais relève d'un vécu, d'une expérience. En d'autres termes, ce n'est pas quelque chose qui se présenterait sous la forme d'un espace figuratif plat mais qui bien plutôt émerge dans un contexte pragmatique et vivant dans lequel se rencontrent des phénomènes durablement intenses. Dans la rencontre avec l'autre, on ne peut passer directement de la vision à la représentation verbale puisque le temps du regard n'est pas celui de la chose vue. « Voir » n'est pas une observation neutre guidée par des taxinomies déjà prêtes, ni une identification empathique. Le voir devient, dans la rencontre anthropologique, *un regard qui rencontre un autre regard et qui en est modifié* : il n'y a pas de symétrie entre voir et être vu. L'être vu change le voir. Le regard est un échange de regard : c'est voir et être vu (Affergan 1987 : ch. 2). L'attention portée à la complexité phénoménologique du regard sur l'altérité – qui est en même temps un voir intentionnel et désorienté, un voir qui tient l'autre à distance et qui le rapproche – est fondamentale pour ne pas réduire la représentation anthropologique à l'interprétation-dévoilement du sens caché d'un texte. Entre visible et représentation s'opère une médiation interprétative



plus complexe que ce que montre le modèle du texte, lequel tend toujours à répéter le préjugé du phénoménal comme représentation, présence à la conscience, et à présupposer la maîtrise rationnelle et consciente d'un matériau qui arrive en dernière analyse à prendre en charge le statut de la parole. Ce qui est oublié est le phénoménal comme affect, auto-affectation de la subjectivité, c'est-à-dire cet horizon d'opacité dans lequel s'inscrit, et duquel vit le rapport à l'autre.

### Traduction et intraductibilité ontologique

78

La condition de la connaissance dans les sciences de l'homme relève de l'irreprésentable et l'informe, c'est-à-dire la non-transparence de l'objet (Borutti 1999: chap. 2, par. 14). L'objet à penser et à comprendre, l'autre, ne se laisse pas dire en tant que présence thématique, donnée de l'observation mais se donne dans un échec, dans une résistance, dans un silence, dans des traces non intellectuelles mais vitales. Il se donne donc dans un horizon éthico-ontologique avant de se donner dans un horizon cognitif<sup>9</sup>. En anthropologie, le problème de l'irreprésentable se pose littéralement et originairement comme le problème de l'intraduisible. Or, si l'«intraduisible» est le problème ontologique et éthique de l'anthropologie, il ne signifie pas l'échec du passage d'un code linguistique à un autre, l'impossibilité de restituer un terme ou un message équivalent dans une autre langue; il signifie plutôt un *rapport ontologique asymétrique* qui constitue la base de la production de la connaissance anthropologique. Ce rapport fait en sorte que la connaissance soit signée du présupposé du non-représentable en tant que limite de la mise en discours de l'autre. Toutes les procédures connaisantes de l'anthropologue se construisent sur la non-transparence de l'objet; c'est ce que nous pouvons appeler l'intraduisible ontologique.

Le travail de suture de l'informe que l'anthropologue opère déjà au niveau initial de la description est exemplaire: les ébauches de descriptions ethnographiques qui se trouvent dans les premiers carnets de l'anthropologue, sur le terrain déjà, montrent de

<sup>9</sup> Mario Ruggenini (2002a: 18) parle de l'«inapparent de chaque existence», de son «incommensurabilité». Les thèmes de ce paragraphe, qui cherchent à donner un fond éthique et ontologique aux questions épistémologiques de la connaissance de l'autre, ont également partie liée avec le cadre théorique de l'herméneutique de la différence et de la finitude de Mario Ruggenini. Voir aussi: Ruggenini (2002b).

vraies constructions interprétatives et résultent d'interactions discursives. Il n'existe pas de degré zéro de la représentation descriptive, une reproduction neutre des données: les documents graphiques hétérogènes (notes, transcriptions et enregistrements de dialogues, tentatives de traduction, cartes, esquisses, commentaires) dans lesquels l'anthropologue transpose la rencontre sur le terrain sont déjà des intuitions et des constructions interprétatives. La langue de description utilisée par l'anthropologue (loin d'être une nomenclature qui étiquette un

monde déjà composé en référents discrets) est en soi une schématisation, puisqu'elle se trouve devoir inscrire des événements dans l'espace du texte et réinventer des interactions pour les introduire dans l'ordre linéaire et délimité de l'écriture. L'anthropologue décrit à partir des contraintes et des possibilités offertes par le corps dynamique et flexible de sa langue naturelle ainsi qu'à partir de l'horizon réglé posé par la langue scientifique de la communauté à laquelle il appartient. Il met en œuvre une compétence linguistique (grammaticale et lexicale) et une compétence encyclopédique du monde enrichie d'une précompréhension scientifique. En ce sens, il réinscrit dans un modèle des référents déjà composés et classés à d'autres niveaux de taxinomie et d'organisation<sup>10</sup>. (D'ailleurs, l'étymologie de «décrire» est «écrire en extrayant (d'un modèle)»<sup>11</sup>. La description coïncide avec une opération complexe de traduction, qui n'est pas uniquement linguistique (grammaticale, lexicale) ni uniquement représentative de référents donnés (sémantiques). En d'autres termes, il s'agit d'une opération qui n'est pas simplement le transfert d'un texte original dans un autre corps signifiant à partir de classes d'équivalences lexicales et syntagmatiques; elle est plutôt une *production dialogique, polyphonique du texte*, un processus qui reconstruit les significations en les intégrant dans des contextes d'agrégation du sens<sup>12</sup>. La traduction (comme l'a montré Quine)<sup>13</sup> n'est pas une confrontation d'unités de significations, mais une reconstruction des schèmes perceptifs, conceptuels et culturels dans lesquels un terme devient compréhensible. Traduire, c'est reconstruire et intégrer afin de configurer.

En ce sens, l'opération initiale de l'anthropologue n'est pas tant une représentation qu'une configuration objectivante, une mise en forme des événements dialogiques et contextuels de la rencontre dans un «monde» doté d'une forme cohérente. Il s'agit donc d'une simulation de l'ensemble des significations et des actions de l'autre, opération qui comporte des transformations, des résidus, des compromis liés nécessairement à, d'une part, l'opacité de l'autre et, d'autre part, à la volonté (occidentale) de l'anthropologue de connaître le sens, c'est-à-dire de capturer le discours vivant d'une autre culture dans une encyclopédie de significations et de définitions objectivantes. Le compromis n'est toutefois pas à entendre comme un échec. Il est plutôt le signe de la distance et de l'asymétrie qui est la condition nécessaire de la connaissance anthropologique. Il est la marque du double lien, inhérent à

<sup>10</sup> Borel. (1995 [1990]). Voir aussi: Hammon (1993).

<sup>11</sup> Devoto (1968). Ndt: cela est valable pour le français également, le mot latin étant à l'origine du français *décrire* et de l'italien *descrivere*.

<sup>12</sup> «La traduction ne consiste jamais à substituer un mot à un autre mais toujours à traduire globalement une situation [...] Traduire consiste à *définir un terme grâce à une analyse ethnographique*, c'est-à-dire à le remplacer dans sa situation culturelle, à l'intégrer à la classe des expressions de la même famille, à l'opposer à ses antonymes, à en faire une analyse grammaticale, et surtout à l'illustrer par un grand nombre d'exemples bien choisis [...]» (Malinowski 1974 [1935]: 246 et 252)

<sup>13</sup> Quine (1977 [1960]: ch. 2).

80

chaque activité de traduction, entre la participation à des actes vitaux (dans l'interaction sur le terrain) et l'assomption nécessaire d'une distance objectivante (dans l'écriture du texte ethnographique), entre le sens incarné dont on fait l'expérience, d'une part, et sa forme objectivée, d'autre part. La distance traductive ontologique est le lieu de la compréhension et de l'interprétation. Traduire est donc exemplaire du comprendre anthropologique, précisément parce que *le traduire comporte le maintien de la distance*. En d'autres termes, comprendre l'autre n'est pas le transfert vital dans son nom, le devenir autre; il s'agit plutôt de traduire, *über-setzen*, porter au-dessus et au-delà<sup>14</sup> et retourner chez soi après être passé chez l'autre. La compréhension de l'autre comme l'apprentissage d'une langue exige certes l'immersion dans une forme de vie, un ajustement qui soit à la fois linguistique et social et qui mette l'anthropologue dans la condition de pouvoir participer aux jeux linguistiques. Cependant, de la même manière qu'une traduction est le transfert dans son propre corpus linguistique des significations de l'autre texte, la compréhension anthropologique est un apprentissage dont la finalité de dire l'autre n'implique pas que l'on devienne l'autre: *c'est une pratique de la différence, non pas de l'identité*. Un anthropologue qui n'est pas revenu de son voyage, un anthropologue qui ne raconte pas à sa propre tribu ce qu'il a vécu n'est plus un anthropologue, mais quelqu'un qui est devenu un natif. C'est pourquoi la connaissance doit être, pour les anthropologues, métaphoriquement et réellement, un voyage aller-retour. La prise en charge du point de vue des indigènes doit donc rester un effort conscient et réflexif de simulation et de traduction, un processus de «simulation ontologique», non d'identification. Comprendre n'est pas devenir l'autre, mais simuler l'autre à partir de soi.

De fait, dans le dialogue avec l'informateur, l'anthropologue est présent comme altérité et comprend à travers la distance. En d'autres termes, il confronte l'horizon des significations et des formes d'action inscrites dans la langue des natifs avec sa propre précompréhension (c'est-à-dire avec l'horizon de sens inscrit dans sa propre langue) et avec les idées reçues qui constituent son savoir scientifique (savoir sur les généalogies, terminologies de parentés, organisation du territoire, formes de propriétés, etc.). La description qui en dérive est un compromis connaissant qui découle d'un manque de complétude et de transparence, lié à l'intraduisible ontologique. On peut penser l'intraduisible dans le sens kantien ou wittgensteinien de la «limite» (*Grenze*); limite non comme barrière qui sépare d'une raison inconnaissable, mais comme fond qui

<sup>14</sup> Rappelons le thème romantique de la potentialisation de sa propre langue à travers la langue de l'autre. Voir: S. Borutti. (2001 [1991]: première partie, ch. 3).

délimite un horizon de pensabilité, ouvrant de l'intérieur un espace d'expérience possible. Sans cette limite, sans le fond (*Hintergrund*, dans les termes du *De la certitude* de Wittgenstein) qui nous enferme dans notre culture, nous

n'aurions pas de point de vue et de comparaison possible, nous n'aurions pas d'expérience de l'altérité.

En se confrontant avec l'intraduisible, la traduction est exemplaire du court-circuit entre l'appropriation possible et ses «limites» intrinsèques qui en sont également les conditions. Pour conserver et restituer les formes de conceptualisation indigènes, l'anthropologue doit solliciter sa propre langue jusqu'aux seuils de l'impossibilité et de l'intraductibilité; selon un exemple de Remo Guidieri (1980: 25-34). On ne peut comprendre la représentation fataleka (Mélanésie) de l'univers et de l'origine du monde qu'à travers des notions constitutives de notre imaginaire spatial et de notre ontologie (comme les notions de «limite» ou d'«histoire») et à travers des termes qui sont à l'origine de notre culture (comme le thème grec d'*apeiron*) mais que nous n'arrivons pas à rendre transparents, y compris pour nous-mêmes. On ne peut pas comprendre le «hau» maori si ce n'est à travers des notions comme «prix», «don», «profit», «paiement» et à travers des oppositions du type «utilité/gratuité», «échange/don», autour desquelles se jouent nos propres conflits culturels et qui se trouvent dans notre forme de vie au cœur de l'articulation entre éthique, économie, justice et politique (Guidieri 1990: 21)<sup>15</sup>. Pourtant ce sont précisément ces écarts et ces blancs qui constituent l'espace (et le temps) dans lequel la connaissance travaille: *l'intraduisible, la limite n'est pas simplement limite connaissante en rapport à un idéal de connaissance transparente, c'est ainsi la limite ontologique qui définit les extrêmes de notre expérience de l'autre, expérience qui devient possible en contraste à nous-mêmes et qui contribue simultanément à notre autocompréhension.*

Le thème de l'intraduisible ontologique nous permet en fin de compte de déterminer la notion d'altérité comme *altérité asymétrique, non réciproque*. On peut penser l'autre parce que l'autre n'est pas comme moi; on comprend l'autre non parce qu'il nous reflète comme un *alter ego* spéculé, mais parce qu'il nous altère. Une altérité qui nous altère (qui nous regarde) ne peut être pensée à travers un simple concept de «différence». Le rapport d'altérité sous-entendu par la connaissance anthropologique ne peut être pensé au travers d'une catégorie trop symétrique de différence, qui enfermerait dans une alternative insoluble entre relativisme et objectivisme. Si d'une part, différence signifie «indifférence des alternatives», c'est-à-dire une interchangeabilité et une équivalence des

<sup>15</sup> Ainsi l'espace indéterminé fataleka devient concevable en comparant et en modifiant simultanément notre conception de «limite» et d'«illimité» à la leur. Ainsi, l'indécision de Mauss, qui, dans son fameux essai («Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» in Mauss (1950)) présente le don comme un hybride entre échange et réciprocité, entre prestation gratuite et échange utilitaire, peut faire la lumière sur l'obligation occidentale du don comme démesure et comme «génération», comme l'ouverture d'une dette et d'une temporalité sans retour.

signifiants culturels et des règles, on finit dans des formes de relativisme qui disent peu ou rien de la rencontre entre les ontologies qui sont en question en anthropologie. Le relativisme radical ne comprend rien parce qu'il verrouille chaque culture dans un horizon incommensurable à celui de l'autre. Le relativisme caritatif comprend trop parce qu'il prétend que, pour comprendre sans réserve l'autre qui est comme moi, il suffit d'en reconstruire le contexte. Si d'autre part, la différence renvoie aux membres d'une classe homogène, il s'agit alors de dépasser les différences inhérentes aux modèles, catégories, méthodes neutres de quantification, de classification, de comparaison en dégageant des dénominateurs communs. Toutefois, l'idée de différence fragilise le concept d'altérité, « désidentifie puisqu'elle égalise » les identités en jeu (Affergan : (1987 : 226) et en vient à les livrer à une perspective objectiviste et universalisante.

82

Si par contre on pense la connaissance anthropologique comme un *dialogue des altérités*, on ne dit précisément pas que l'autre est mon égal. On présuppose plutôt que je ne suis pas l'autre et que je le comprends (et me comprends moi-même) en tant qu'altérité, me mettant en dialogue *selon un principe d'éthique de l'asymétrie ontologique et selon un principe contrastif et dialogique de l'identité*. Comme l'écrit Francis Affergan, « si je peux les observer c'est parce qu'ils ne sont pas comme moi »<sup>16</sup>. L'autre n'est pas comme nous puisqu'il n'est pas notre altérité **spéculaire** et symétrique. La connaissance de l'autre n'advient pas dans un rapport de réciprocité empathique, à travers une relation duelle narcissique dans laquelle je me réfléchis dans l'autre comme dans un autre moi-même puisque le rapport avec l'autre serait alors un rapport d'empathie ou de charité dans lequel ce dernier serait une répétition de moi-même selon une ontologie de l'identité. La connaissance anthropologique est en revanche exemplairement non empathique. S'il veut comprendre l'autre, l'anthropologue ne peut le penser comme son égal, ni d'un point de vue objectiviste (pour lequel l'autre est égal à moi parce qu'on participe tous deux des universaux de la nature humaine), ni d'un point de vue relativiste radical (pour lequel l'autre est mon égal dans le choix indifférent d'un ensemble de significations). L'expérience anthropologique commence au contraire avec *l'ouverture au regard de l'autre comme tiers* : courbe asymétrique et hétéronome de l'espace social qui ouvre la possibilité de relations, avant même toute *societas* déterminée. L'autre n'est pas mon *alter ego* mais mon « tiers ». En d'autres termes, je ne suis pas l'autre et je le comprends (et en même temps me comprends moi-même) précisément en tant qu'altérité asymétrique. On peut bien sûr parler de *dialogue d'altérité* mais dans le sens local de la négociation, de la traduction, du compromis et non dans le sens idéaliste de la fusion des horizons et de l'intégration à un niveau supérieur de sens (selon le thème herméneutique de Gadamer), ni dans le sens de l'autotranscendance et de l'émancipation des

<sup>16</sup> Affergan (1987 : 228).

sujets dans la communication (selon le thème de la situation communicationnelle idéale de Habermas).

Le rapport avec l'altérité est constitutif de « nous-mêmes » précisément en tant que contraste et asymétrie. Francesco Remotti (2009 [1990]) et Ugo Fabietti (1998) parlent d'un travail continu de remodelisation d'un « nous » entre assimilation et différenciation. En ce sens, le savoir anthropologique est vu non tant comme une question de typologie que comme un problème exemplaire de « traduction » et donc de « transformation » dans le passage-au-travers et dans l'hybridation interculturelle. On pourrait penser le travail anthropologique comme un travail de comparaison qui ne cherche pas à trouver l'humain dans sa généralité mais plutôt la reconnaissance contrastive et asymétrique de soi : « nous, primitifs », comme dirait Remotti. Le savoir anthropologique ne trouve guère de catégories universelles et essentielles mais ce que Maurice Merleau-Ponty appelle l'« universel latéral »<sup>17</sup> : une sorte d'universel strabique, un universel dérivant d'une activité locale de traduction et de comparaison, non pas l'universel d'en haut, lieu de l'essence et de l'objectivité. À ce propos, les études dites postcoloniales ou « ethniques » sont significatives. Elles ont attiré notre attention sur les perturbations et les secousses réciproques causées par la rencontre et l'empiétement des cultures, contre la rhétorique multiculturelle et politiquement correcte (Daniele 1996). Je pense par exemple à la critique de l'orientalisme comme invention de l'Occident et à l'analyse de l'« être palestinien » d'Edward Saïd, ou aux écrits d'autres auteurs emblématiques, non anthropologues au sens stricte du terme : leur double appartenance culturelle les amènent souvent à traiter de questions anthropologiques avec une écriture hybride, à la fois théorique, narrative et idéologique. De ces formes d'écriture émergent les modes fluides et relationnels selon lesquels se construisent les identités<sup>18</sup>, modes qui montrent que l'identité n'est pas un plein, un être donné, un ensemble de qualités et de propriétés essentielles, mais est au besoin une démarche de fabrication de soi à travers l'accentuation de signifiants, de métaphorisations spatio-temporelles, de dialectiques intérieur-extérieur, de signifiants migratoires. Un « se faire » qui exige, pour être compris, des concepts non objectivants et non réifiant, concepts comme l'exil, l'être hors-lieu, l'être-entre (*Zwischen*). Ces analyses répondent à une logique métisse, à des regards croisés entre anthropologue et altérité, à une pensée de l'ouverture et de l'hybridation culturelle. Elles aident profondément à critiquer une représentation homogène et peu soucieuse de la différence ethnique. Par la perspective du décloisonnement transculturel, on demande à l'Occident de suspendre la fétichisation de l'autre, associée au primitivisme de l'origine et aux cultures subalternes on demande de se libérer

<sup>17</sup> « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in Merleau-Ponty (1960 : 150).

<sup>18</sup> Saïd (2005 [1978]); Ghosh (1994 [1992]); Naipaul (1981).

de la victimisation liée au concept homogène de tiers monde. L'altérité doit être pour l'Occident non seulement un intérêt pour la connaissance mais aussi une voie pour accueillir le germe du conflit et ainsi se laisser perturber par l'autre comme par son double mimétique qui dirait de nous quelque chose que nous ne voudrions pas dire (que nous ne voudrions pas savoir). L'autre nous perturbe (il est *unheimlich*), non parce qu'il est étranger mais parce qu'il est familier: il nous regarde, regarde notre «propre».

### Écrire l'autre

84

L'expérience de l'autre est pour l'anthropologue simultanément l'expérience de ce qui se dit et de ce qui ne se laisse pas dire, c'est-à-dire de l'horizon affectif et inconscient du dire. Cela se montre dans sa pleine évidence au moment final du passage à l'objectivation qu'est l'écriture du texte ethnographique, passage par ailleurs inscrit dans *la volonté de savoir de l'Occident*: puisque chaque description est immédiatement une description configurante, l'anthropologie est aussi d'emblée une expérience qui tend à devenir écriture. Dans les termes de Paul Ricœur (1986: 188-9), la transcription ethnographique transforme une situation référentielle et ostensive (expérience, parole orale) en un ensemble de modes d'être (récits, textes), montre dans l'événement un monde de signifiants et reconstruit le *texte* dans le *discours*. Or, dans le parcours *du discours au texte* s'efface une grande distance et une grande fracture: l'écriture anthropologique place à une distance temporelle et spatiale un autre présent (la présence de l'autre, quelque chose qui a été vécu dans un corps et dans un temps). Elle en fait une forme de passé en la construisant dans le présent comme raison compréhensive<sup>19</sup>. En ce sens, l'écriture traite du temps et de l'espace et passe sous silence pour le comprendre l'oralité et la corporéité de l'autre. L'écriture anthropologique comme lieu d'objectivation a ainsi une forte valence éthico-politique: elle est un rapport de pouvoir ou, plus précisément, un retour fondationnel par l'Occident du corps oral, affectif, érotisé de l'autre à une constitution objectivante et scripturaire de soi.

Un rapport asymétrique de pouvoir se montre d'emblée dans le mythe fondateur de l'anthropologie: le voyage occidental chez l'autre dans le but de développer un savoir et qui, dans le regard du voyageur-ethnographe se transforme en pensée et écriture. Dans

<sup>19</sup> Sur l'écriture comme forme de construction de l'espace-temps de l'autre, voir: M. de Certeau (2002 [1975]); Fabian (2006 [1983]); Maffi (1998).

<sup>20</sup> «Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry», in M. de Certeau (2002 [1975]).

un texte sur Jean de Léry<sup>20</sup>, Michel de Certeau nous offre une belle lecture de ce mythe. Il analyse *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publié en 1578 par Jean de Léry, le français réformé exilé à Genève et parti de là pour fonder au Brésil un refuge calviniste. Entre 1557 et 1558, Léry erre à travers le Brésil parmi les Tupinamba pendant trois mois, pour ensuite retourner exercer en tant que

pasteur en France. Le résultat de son voyage est l'ethno-graphie, ou coaction scripturale des choses insensées vues et entendues: «Le sauvage devient la parole insensée qui ravit le discours occidental, mais qui, à cause de cela même, fait écrire indéfiniment la science productrice de sens et d'objets.» (Certeau 2002 [1975]: 283)

L'ethnographie naît comme pratique historique de l'Occident moderne conquérant qui «inscrit» sa propre identité dans le présent de l'écriture, la mettant en rapport, en contraste avec la distance spatio-temporelle et culturelle de l'autre, le «sauvage». L'Occident trace sa propre histoire sur le corps de l'autre: ainsi M. de Certeau commente un dessin allégorique de 1619 dans lequel, en cuirasse orné d'une croix sur le vaisseau qui rapportera des trésors en Occident, l'explorateur Vespucci portant les «armes européennes du sens» se tient debout en face de la femme indienne «America», étendue, le corps nu dans un espace de végétation et d'animaux exotiques (Certeau 2002 [1975]: 9). M. de Certeau souligne la fracture entre l'esthétisation de l'autre (perçu comme corps de plaisir non scriptibles, plaisir de l'œil, plaisir du goût, plaisir de l'écoute, plaisir du corps nu) et sa traduction dans le corps scripturaire et lisible du texte. *Si la parole de l'autre est fable, la traduction transcrit ce que la fable occulte en quelque chose d'intellectuellement communicable et audible pour l'Occident.* L'anthropologie naît au fond de la collision des systèmes de sens oral (esthétisé) et écrit (abstrait): le voyage de Léry est un voyage auprès de la parole de l'autre (qu'il perçoit comme insensée et érotisée, inséparable du corps esthétisé et affectif du sauvage) pour importer un objet littéraire (parole écrite, manipulable, qui évoque une écoute non affective, inscrite dans un horizon discipliné et éthique). C'est un voyage qui met en scène tous les thèmes fondateurs de l'anthropologie: *oralité, spatialité, altérité, inconscient versus écriture, histoire, identité, conscience.* L'écriture de l'anthropologie (Fabietti et Matera 1997) transforme ces thèmes en un processus conscient et réflexif à travers lequel l'Occident se constitue une identité. En d'autres termes, l'Occident institue un système textuel contre le temps et l'oralité, système qui permet le retour à soi après avoir achevé un détour à travers l'autre. On montre ainsi, dans la textualité anthropologique, *le lien entre l'Occident et l'écriture comme lieu de savoir et de pouvoir.* L'écriture rend assimilable par l'Occident et par son présent ce qui a été projeté, dans un «grand partage», dans la distance spatiale (géographie du dedans/dehors comme éloignement imaginaire de l'autre) et dans la distance temporelle (primitivité comme construction politique du temps de l'autre). On entre-aperçoit ici un thème que je reprendrai en conclusion: une généalogie de l'anthropologie doit nécessairement faire référence aux formes de temporalisation et d'autoreprésentation de l'époque moderne; elle ne peut que se donner une identité relationnelle, ou un regard strabique et rétrospectif (Remotti 1998).



Le processus d'objectivation de l'autre, qui passe du dire sur le terrain au dit et à l'écriture, est, à tous ses niveaux, *une procédure d'invention à double sens*: la culture n'est pas «quelque chose» dont on parle, mais le lieu à partir duquel on parle, on est parlé et altéré par les autres. En anthropologie, on ne parle pas des autres cultures sur un mode classificatoire, comme si elles constituaient un ensemble de différences silencieuses et neutres mais on parle aux «autres» qui parlent de «nous». Comme le souligne Roy Wagner (1975), l'anthropologue qui pense la culture mélanésienne l'invente à partir de la sienne propre et en même temps, à travers le culte du Cargo, il est lui-même réinventé dans la propre culture occidentale par les Mélanésiens, dans un processus d'invention réciproque traductive et contrastive. Je parlais précédemment d'un «strabisme» de la théorie anthropologique contemporaine, occupée à substituer à un regard de l'autre, qui va à la recherche d'essences universelles, un regard qui traverse les frontières et accède à des régions hétérogènes de sens, à la recherche d'un «universel latéral». Cela signifie souligner le caractère processuel et dynamique de la modélisation interprétative: comme les cultures se font et se défont, par des processus qui offrent des mises en scène, des mises en question de leur propre ontologie, des moments de construction et des moments de crise (Remotti 2003; Allovio et Favole 1996), ainsi *les modèles de l'anthropologue doivent savoir se mettre en déconstruction*. Ils doivent, en d'autres termes, savoir montrer leur caractère d'artifice, de variations possibles hors du lien avec un monde auparavant donné en présence, leur caractère de *traversée figurale et traductive*.

### **Anthropologie et autocompréhension de l'Occident**

Comment alors penser le dialogue d'altérité qui sous-tend la connaissance anthropologique que nous avons vu prendre la forme d'un lien éthiquement ambigu entre le moi hyperbolique de l'Occident, qui répète sa volonté d'identité et d'objectivation, et l'autre hyperbolique des cultures dites primitives, toujours à nouveau éloignées dans leur extranéité? À la conception de l'altérité comme différence symétrique (les autres sont comme nous et l'anthropologie devient donc collection classificatoire relativiste des autres «nous-mêmes»), nous avons opposé l'asymétrie ontologique de l'autre: puisque les autres ne sont pas comme nous, on ne peut qu'entreprendre *toujours à nouveau* un rapport de renégociation et de compromis traductif. Ce compromis est constitutif de l'anthropologie, mais regarde en même temps plus radicalement notre identité d'Occidentaux. Il s'agit là du thème inépuisable de l'objectivation de l'autre.

Le thème du compromis traductif est au fond une façon de donner une configuration possible au problème de l'autre comme objet en évitant l'alternative, qui apparaît aujourd'hui insoluble, entre objectivisme et relativisme. Le problème peut être formulé ainsi: comment puis-je comprendre l'autre dans sa différence si je finis par

l'objectiver? D'autre part, comment puis-je le comprendre sans recourir à des procédures de distanciation et d'objectivation? La réponse-compromis dit à peu près ceci: on ne peut penser à la comparaison positiviste comme méthode du passage généralisant à l'objectivation, puisque l'objet anthropologique, en tant qu'ensemble de signifiants subjectifs, ne supporte pas les procédures abstraites. On peut en revanche penser l'éclairage que proposent les possibles passages traductifs entre nous et les autres, en tant que le problème de l'autre est constitutif de nous-mêmes. On envisage donc des formes possibles d'objectivation de nous-mêmes. Le compromis exige que soit conservé le rapport à l'altérité, c'est-à-dire le sentiment de l'autre dans toute sa complexité. Le problème que le compromis veut essentiellement éviter est celui de la formulation théorique d'une alternative rigide entre une idée d'objectivité comme recherche d'un absolu interculturel et un relativisme qui ramène tout au contexte (pour autant qu'on reconnaisse d'une part l'inévitabilité de l'objectivation, le fait qu'on ne peut connaître l'autre sans l'objectiver et sans le rapporter à des schèmes universalisants, ce qui est souligné par le rationalisme<sup>21</sup>, et, d'autre part, la nécessité d'une utopie de la connaissance, c'est-à-dire d'une volonté de conserver la dimension de différence ontologique, ce qui est souligné par le relativisme<sup>22</sup>). Cependant, cette alternative nous confronte avec une question de fond, *celle du double lien insoluble avec l'altérité comme problème de l'Occident et du concept d'Occident*.

87

Pour le dire plus explicitement, les incertitudes épistémologiques de l'anthropologie ne seraient autres que l'autoréflexion ontologique de l'Occident<sup>23</sup>. Elle l'a d'ores et déjà été de fait dans la forme de l'exotisme et de l'orientalisme qui constituaient des modes de distanciation et d'élaboration critique du soi sous le regard de l'autre. Cette autoréflexion est ensuite devenue plus radicale lorsque l'ethnographie a commencé à s'interroger sur le sens de ce regard sur l'autre. En cela, l'anthropologie témoigne, et porte à la lumière, la volonté occidentale de savoir, *la volonté de l'Occident de se savoir à travers l'autre*, sans jamais réussir à ne trouver autre chose que soi. L'anthropologie comme forme de l'exégèse fournit à l'Occident moderne un mode d'articulation de son identité en rapport avec le passé, avec le futur, avec

l'étrange, avec la nature. L'anthropologie contemporaine se reconnaît également comme une forme d'autocompréhension de l'Occident: nous, primitifs, qui retournons au nous-même de l'autre, nous qui pouvons franchir la distance qui nous sépare de l'autre seulement après avoir pris de la distance par rapport à nous-mêmes<sup>24</sup>. Toutefois, simultanément, l'anthropologie se trouve dramatiquement prise dans un problème éthico-politique: *l'impossibilité de*

<sup>21</sup> Gellner (1973 et 1982).

<sup>22</sup> Winch (2009 [1958]).

<sup>23</sup> «Occidente», in Esposito (1993); Todorov (2001 [1989]).

<sup>24</sup> C'est le thème à travers lequel Lévi-Strauss lit dans *Les Confessions* de Rousseau la fondation moderne des sciences de l'homme. Voir: Lévi-Strauss (2007 [1962]).

*maintenir séparés la volonté de savoir occidentale et le rapport de pouvoir qu'engage l'Occident.* L'épisode raconté par Amitav Ghosh est à ce titre particulièrement éloquent : l'anthropologue et écrivain indien Ghosh est contraint à une dispute insoluble avec un ex-guérisseur d'un village égyptien, désormais converti à la médecine moderne et qui l'entraîne dans une discussion piégée, laquelle consiste à débattre du primat technologique de leurs pays respectifs tous deux en voie de développement. Le pont culturel est ici devenu radicalement impossible pour deux cultures, l'indienne et l'égyptienne, engagées dans une décolonisation et dans le vide ouvert par l'Occident. Ces deux cultures se parlent principalement au travers de la violence assimilatrice occidentale. Dans cette dispute, écrit Ghosh, nous étions, « l'imam et moi, délégués de deux civilisations dépassées, rivalisant l'un avec l'autre pour établir notre priorité dans la technologie dans la violence moderne [...]. Nous voyagions, lui et moi : nous voyagions en Occident » (Gosh 1994 [1992] : 209). C'est bien d'un Occident traducteur qu'il s'agit, oui, mais dans un sens bien différent de celui, rationaliste et optimiste, pensé par Gellner. L'énormité de ce problème montre à l'évidence combien l'entreprise connaissante de l'anthropologie continue de témoigner combien l'Occident est toujours en voyage chez l'autre à la recherche de lui-même. **a**

Traduit de l'italien par Claude Welscher et Marco Motta

**Références**

- AFFERGAN Francis (1987), *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- ALLOVIO Stefano et Adriano Favole (dir.) (1996), *Le fucine rituali. Temi di antropopoesi*, Turin, Il Segnalibro.
- BOREL Marie-Jeanne (1995 [1990]), «Le discours descriptif. Les savoir et ses signes», in *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, J.-M. Adam et al. (dir.), Lausanne: Payot, pp. 21-64.
- BORUTTI Silvana (1999), *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Milan, Bruno Mondadori.
- BORUTTI Silvana (2001 [1991]), *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*, Lausanne, Payot.
- CERTEAU Michel de (2002 [1975]), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Folio.
- DANIELE Daniela (1996), «Multiculturalismo e teorie postcoloniali», in *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, D. Izzo (dir.), Rome, La Nuova Italia Scientifica, pp. 131-84.
- DEVOTO Giacomo (1968), *Avviamento alla etimologia italiana*, Florence, La Monnier.
- ESPOSITO Roberto (1993), «Occidente», in *Nove pensieri sulla politica*, Bologne, Il Mulino, pp. 207-231.
- FABIAN Johannes (2006 [1983]), *Le temps et les autres: comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis.
- FABIETTI Ugo (1998), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Rome, Carocci.
- FABIETTI Ugo (1999), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Rome/Bari, Laterza.
- FABIETTI Ugo et Vincenzo MATERA (1997), *Etnografia. Scrittura e rappresentazioni dell'antropologia*, Rome, La Nuova Italia Scientifica.
- FAVRET-SAADA Jeanne (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ Clifford (2000 [1973]), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.
- GEERTZ Clifford (2002 [1983]), *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- GELLNER Ernest (1973), *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres/Boston, Routledge & Kegan Paul.
- GELLNER Ernest (1982), «Relativism and Universals», in *Rationality and Relativism*, M. HOLLIS et S. LUKES (éds), Oxford, Blackwell, pp. 181-200.
- GHOSH Amitav (1994 [1992]), *Un infidèle en Égypte*, Paris: Seuil.
- GIORDANO Christian (1998), «Dal punto di vista del progetto. Dinamiche etnografiche in un contesto di «sviluppo»», in *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, U. FABIETTI (dir.), Rome, Carocci, pp. 77-101.

- GUIDIERI Remo (1980), *La route des morts*, Paris, Seuil.
- GUIDIERI Remo (1990), *Voci da Babele*, Naples, Guida.
- HAMMON Philippe (1993), *Du descriptif*, Paris, Hachette.
- HEIDEGGER Martin (1983 [1957]), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne.
- JONAS Hans (1990 [1979]), *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la société technologique*, Paris, Flammarion.
- KILANI Mondher (1992), *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor et Fides.
- LÉVI-STRAUSS Claude (2007 [1962]), *Race et histoire*, Paris, Gallimard.
- MAFFI Irène (1998), «I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo: due esempi etnografici», in *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, U. FABIETTI et V. MATERA (dir.), Rome, Carocci, pp. 103-124.
- MALINOWSKI Bronislaw (1974 [1935]), *Les jardins de corail*, Paris, Maspero.
- MAUSS Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1960), *Signes*, Paris, Folio.
- NAIPAUL V. S. (1981), *Crépuscule sur l'Islam. Voyage au pays des croyants*, Paris, Albin Michel.
- QUINE W. V. O (1977 [1969]), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.
- REMOTTI Francesco (1998), «Per un'antropologia della storia. Apporti di W. Benjamin», in *Fra antropologia e storia*, S. BORUTTI et U. FABIETTI (dir.), Milan, Mursia, pp. 56-74
- REMOTTI Francesco (2003), «De l'incomplétude», in *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, F. AFFERGAN et al. (dir.), Paris, EHESS, pp. 19-74.
- REMOTTI Francesco (2009 [1990]), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Turin, Bollati Bonninghieri.
- RICŒUR Paul (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- RODEGHIERO Lucia (1998), «L'antropologo e la sua ombra. Il ruolo dell'informatore nella costruzione della rappresentazione etnografica», in *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, U. FABIETTI (dir.), Rome, Carocci, pp. 19-37.
- RUGGENINI Mario (2002a), «Il tempo della parola», in *Tempo, evento, linguaggio*, L. PERISSINOTTO et M. RUGGENINI (dir.), Rome, Carocci.
- RUGGENINI Mario (2002b), «La parola della responsabilità e il tempo dell'interpretazione», in *Tempo e interpretazione. Esperienza di verità nel tempo dell'interpretazione*, L. PERISSINOTTO et M. RUGGENINI (dir.), Milan, Guerini e Associati, pp. 11-30.
- RUGGENINI Mario (2003), «Il tempo del discorso. Possibilità e impossibilità della comunicazione», in *La comunicazione: ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Rome, Donzelli, pp. 3-24
- SAÏD Edward W. (2005 [1978]), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

TODOROV Tzvetan (2001 [1989]), *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

WAGNER Roy (1975), *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

WINCH Peter (2009 [1958]), *L'idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard.