Fabula / Les Colloques
Frontières de la fiction (décembre 1999)

La notion de fiction dans l’anthropologie

Pierre Campion

Pour citer cet article

Pierre Campion, « La notion de fiction dans l’anthropologie », *Fabula / Les colloques*, « II. Réflexions théoriques. Frontières de la fiction (décembre 1999) », URL : https://www.fabula.org/colloques/document7592.php, article mis en ligne le 01 Décembre 2021, consulté le 08 Septembre 2026

La notion de fiction dans l'anthropologie

Pierre Campion

Depuis quelques années, et de manière plutôt inattendue, les chercheurs en sciences de l'homme s'interrogent explicitement sur l'écriture de leurs travaux. Cette tendance est tellement avérée et significative que, récemment, la revue *Communications* a pu rassembler des points de vue et des analyses théoriques sur ce problème, les uns et les autres venant de plusieurs disciplines et de plusieurs horizons. Dans cet ensemble, l'ethnologie était particulièrement représentée et on y trouvait, entre autres, un texte de Francis Affergan qui attirait déjà l'attention sur l'anthropologie comme discours et sur les figures principales de ce discours (Affergan, 1994). Dans le même esprit, ce chercheur, professeur d'ethnologie à l'Université de Nice, est revenu depuis sur l'épistémologie de sa discipline, en élargissant encore sa perspective, cela dans un livre dont le titre, *La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, pourrait bien renvoyer à Fontenelle et aux temps où « la littérature » n'existait pas encore séparément et où les Lettres se confondaient encore avec ce que nous appelons les sciences (Affergan, 1997 ; je renverrai directement les citations à la pagination de ce livre).

C'est ce travail que je voudrais présenter dans ce colloque, non pas certes dans toute sa richesse et son ampleur mais dans la mesure où F. Affergan se propose de transposer la notion de fiction, couramment utilisée en poétique, au sein de l'anthropologie, dans le dessein de renouveler sa discipline. Comme si, pour aller « vers une autre anthropologie », il fallait recourir à une notion et à une perspective venues d'un tout autre horizon, disons littéraire. Quitte pour lui, bien sûr, à aménager cette notion.

Comprendre l'événement

Quand Jacques Rancière (Rancière, 1992 et *Communications*, 1994) ou Michèle Riot-Sarcey (Riot-Sarcey, 1998) remettent en jeu et repensent la notion d'événement dans la discipline de l'histoire, cela n'est pas encore trop difficile à admettre, au moins au premier abord : car, après tout, l'événement n'est-il pas (ou ne devrait-il pas être…) le trait spécifique de l'histoire et l'objet même de l'historiographie ? Et pourtant déjà, chacun à sa manière, l'une au titre de ses travaux d'historienne du

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

politique et l'autre au nom de sa théorie philosophique du savoir historique considéré comme une pratique, bouscule sérieusement les conceptions et les méthodes habituelles de l'historiographie en les confrontant à l'irruption de la nouveauté dans l'histoire sous le nom de l'événement, à son caractère irréductible et à la nécessité comme à l'extrême difficulté de comprendre les sujets humains en tant qu'ils produisent cette nouveauté. Mais il est quand même plus surprenant que la question de l'événement puisse venir au centre d'une réflexion sur l'épistémologie de l'ethnographie.

Tout part, chez Affergan, d'une conviction, qu'il a puisée d'abord dans l'ethnologie des cultures créoles et spécialement martiniquaise[1]. Les cultures et les sociétés sont des réalités sujettes aux indéterminations, aux ruptures et aux crises, notamment parce qu'elles sont ouvertes aux autres cultures et sociétés. C'est ainsi que les événements entrent nécessairement dans la perspective de l'ethnologue, comme des phénomènes imprévisibles, irréductibles à toute causalité mécanique et à toute référence explicative, à considérer si possible dans leur avènement même :

> L'événement culturel n'est pas décodable précisément du fait qu'il tire toute sa théâtralité, et la force de son exécution, de son absence de connexion avec un réseau de cas identiques. Le rituel fait sens car il est d'emblée vécu comme une création ou l'exécution d'un faire et qu'à chaque fois, un autre épisode semble lui conférer un caractère inaugural et inédit. (p. 131.)

En somme, en termes de méthode ethnologique, et paradoxalement, les événements sont « des données qui ne seraient pas encore prêtes » (p. 130), mais à constituer : des faits opaques et qui justement ne se *donnent* pas.

En effet, les cultures sont le siège de pratiques, à considérer et à comprendre comme telles, c'est-à-dire à interpréter. Car non seulement ces cultures sont le lieu d'événements, mais aussi de discours portant sur ces événements et même constituants de ces événements. D'autre part, la rencontre de l'ethnologue avec chaque culture représente à son tour un événement, pour lui-même et pour cette culture : l'expérience du terrain comporte nécessairement des événements (car c'est « un lieu temporel où s'engagent les découvertes, les déceptions, les dialogues avortés ou encore les réussites involontaires », p. 138) ; la compréhension de cette culture représente elle-même une histoire ; enfin l'anthropologie, comme science, a ses propres événements et sa propre histoire. Bref, « c'est le croisement entre ces cultures, ces événements en gestation et la rencontre avec l'ethnologue que nous appellerons un *monde* » (p. 130), un monde dans lequel se superposent des faits

[1] Évidemment, les « mondes créoles » sont des objets ethnologiques très particuliers : situables historiquement, proches de nous et en réactions avec nous, ils renvoient d'avance à nos cultures européennes métissées. D'une certaine façon, ils sont l'avenir de nos sociétés. Cette référence explicite le projet d'Affergan et, en même temps, elle pourrait marquer les limites de sa validité.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

appartenant à deux cultures et les deux discours de compréhension de ces faits, celui de la culture sur elle-même, celui de l'ethnologue sur celle-ci. Ici (en ethnologie) comme ailleurs (par exemple quand il s'agit de l'analyse du rêve, ou de la compréhension des textes littéraires), l'interprétation représente la constitution d'un sens par l'élaboration d'un autre sens, c'est-à-dire la relation créatrice et problématique qui articule entre elles deux opérations auctoriales.

Mais cette importance décisive accordée à l'événement, à l'historicité et au caractère discursif des pratiques culturelles corrèle au moins trois autres notions, celles de personne, d'identité et de valeur. Ce que l'auteur reproche à l'anthropologie positiviste, c'est précisément de faire l'impasse sur les événements d'une culture et sur leurs agents, c'est-à-dire sur « le sujet sans lequel, pourtant, aucune théorie anthropologique ne saurait être validée[2] » (p. 29). Ainsi l'anthropologie classique privilégie-t-elle ce qui est objectivable à un moment donné dans une société et ce qui est transposable ou comparable entre des sociétés, au détriment de ce qui caractérise telle ou telle culture, c'est-à-dire « le déroulement discontinu de durées que les actions et les paroles scandent et dissolvent à la fois » (p. 11). Au contraire, il faudrait considérer « le problème sémantique de l'action et des actes de paroles par lesquels autrui se manifeste et se donne à voir et à entendre » (p. 20) et donc élaborer « des modèles épistémologiquement fondés, [à] concevoir à tout le moins comme des *mondes*, c'est-à-dire comme tout ce qui a lieu, qui peut avoir lieu ou qui pourrait avoir lieu » (p. 50). En effet, « nous [n'avons] pas affaire à un univers de production de propositions vraies ou fausses, mais à un monde où les hommes s'obligent, se convainquent, s'utilisent, se doivent de, s'engagent, qu'ils appartiennent à la société étudiée ou qu'ils fassent partie de la communauté des anthropologues, pour peu qu'on admette qu'aucune observation ne s'élabore sans réciprocité » (p. 22).

Ainsi les valeurs d'une culture ne sont-elles pas des faits, ni même des visions du monde immanentes aux conduites collectives, aux rituels et aux mythes, ou des schèmes que l'on construirait et formulerait à loisir de l'extérieur : ce sont des exigences que forment dans leurs actes, et pour qu'elles se réalisent, les acteurs de ces actions. De même l'identité de telle culture se forme justement en ce point où se conjoignent les pratiques de ces acteurs et leurs discours de ces pratiques. Cette conception de l'ethnologie comme anthropologie et de l'anthropologie comme herméneutique suppose à la fois que le chercheur se place au point de vue spécifique de la culture qu'il étudie et des agents qui la forment (avec leurs espoirs et leurs prières, leurs rites, leurs valeurs…) et qu'il n'oublie pas cependant la tension qui le sépare de cette culture pendant que son acte d'interprétation à lui participe à

[2] Une personne n'est pas un individu. Elle est le sujet d'un acte irréductible à une loi prédictive. Elle dit Je, elle est pour nous un autrui, « nous sommes en droit de pouvoir *imputer* des actes à [cet] autrui, et d'attendre qu'il puisse *répondre* de ce qu'il a fait et de ce qu'il envisage de faire et qu'il puisse *attester* » (p. 67).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

constituer ce monde : l'identité de chacun se formule au sein d'un cercle herméneutique constitué par les deux sujets[3]. Il est clair qu'Affergan invoque donc une « expérience *phénoménologique* » (p. 20) : « L'événement permet de repérer comment et pourquoi les agents d'une culture construisent, défont, se souviennent, pratiquent le langage, entretiennent des relations émotionnelles et posent les différents mondes dans lesquels ils évoluent. Les événements d'une culture autorisent une lecture en réseaux qui donnent naissance, à chaque nœud, à différentes routes dont la tâche consiste à conduire les multiples significations que ses agents et ses interprétants construisent. » (p. 12.)

Résumons :

— les « mondes » culturels sont pluriels ;

— par la diffusion universelle des modes de vie occidentaux, ils interagissent tous désormais ;

— ils entretiennent entre eux des relations conflictuelles et/ou amicales ;

— ils se définissent par des pratiques, endogènes et exogènes, et l'une des ces pratiques consiste dans les relations nécessaires et réciproques d'interprétation « ethnologique » qu'ils exercent entre eux.

Fiction contre modèle, la fiction comme modèle nouveau

Qu'est-ce que la fiction selon Affergan ? C'est une notion heuristique comme celle, classique, de modèle, et donc « une construction artificielle, une élaboration schématisante, une fabrique expérimentale » (p. 11), mais justement elle est d'abord construite contre la notion de modèle telle qu'elle prévaut encore en ethnologie. Celle-ci, en effet, fut empruntée aux mathématiques, aux sciences naturelles et à la sociologie, et elle trouve une bonne application, pour ainsi dire increvable, dans le modèle de la parenté. Or le modèle, ainsi entendu et explicité, est une structure exclusivement logique qui ne rend compte que des activités logiques et pour elles-mêmes ; elle privilégie la relation univoque de la causalité ; elle élimine le langage naturel, les pratiques individuelles qui s'y forment, et « les

[3] La méthode et la pensée d'Affergan pourraient faire penser, dans le domaine de la théorie littéraire, à celles de Jauss, à son souci de caractériser les divers horizons d'attente sous lesquels on doit situer et examiner les textes, à son orientation résolument herméneutique. D'une manière générale, les références d'Affergan sont philosophiques : Aristote, pour la notion de fiction ; Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricœur pour l'herméneutique et la phénoménologie ; Vico, pour la philosophie de l'histoire…

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

saillances et les virages, les scansions et les césures que seule la notion d'*événement* serait apte à accomplir » (p. 11).

Au contraire, la fiction est l'opération pour ainsi dire naturelle d'une ethnologie qui traiterait les autres cultures comme des « mondes possibles », entendons comme des mondes culturels régis chacun par sa propre logique exprimée dans les propres récits de ses propres actions, et relevant par là d'un autre récit, celui de l'ethnographe, et des propres nécessités pour ainsi dire poétiques de ce récit :

> Si l'on admet l'hypothèse d'un mode narratif des discours ethno-anthropologiques, alors force est d'admettre que les descriptions d'états et d'événements d'un monde autre peuvent être assimilées à la description d'un monde alternatif possible. Lorsque l'ethnologue raconte un autre monde, les figures stylistiques, les métaphores, les temps verbaux construisent la fiction d'un monde possible, même si le lecteur n'est pas sans savoir qu'il existe réellement. La pluralité des mondes culturels implique *ipso facto* la prise en considération des mondes possibles dans le registre de la logique. (p. 56.)

Qu'est-ce donc que ces « mondes possibles » ? C'est, par rapport à nous, tous les mondes réels, mais tels qu'ils seraient vus, décrits, narrés, compris comme *les autres mondes* de notre monde : « Grâce aux mécanismes du schème fictionnel, nous voyons le monde — il s'exhibe à nous — comme s'il pouvait être un autre. L'altérité s'explique ainsi comme la figure contrastive de nos mondes proches[4]. » (p. 46.)

C'est cet acte de schématisation qu'Affergan appelle « anthropoïésis » et qu'il met sous le patronage de la *Poétique* d'Aristote. En effet, à l'instar du poète et à la différence de l'historien, l'ethnologue qu'Affergan appelle de ses vœux « élabore, informe, configure, arrange, agence, dispose, combine » (p. 244). Car l'événement ne se déduit pas, ne s'analyse pas, ne se démontre pas ; il se porte sur la scène où il se raconte, et c'est par là seulement qu'il se connaît. L'anthropologue fait voir les mondes possibles par une sorte d'hypotypose généralisée, ou plutôt par une sorte de théâtralisation[5]. L'un des chapitres de ce livre s'appelle « Construire et montrer », et nous comprenons qu'il s'agit de construire *pour* montrer. Les figures caractéristiques de cette poétique sont donc le *comme* ou le *comme si* en tant que ces expressions dévoilent les relations différentielles entre les cultures[6], les déictiques en tant qu'ils sont les instruments grammaticaux élémentaires de la désignation de telle culture à telle autre, mais aussi la métaphore, en ce qu'elle fait

4 S'il en est ainsi, Rousseau sera le premier de ces ethnologues, lui qui ne décrit le lointain que comme l'exact contrepoint du monde dans lequel il vit, et qu'il exècre.

5 « L'observable ne l'est qu'à travers la fiction qu'en produit un modèle. […] Le modèle [fictionnel] ne présente pas d'objets mais des tableaux ou des images qui typifient le réel par des configurations ou des états de choses. […] L'essentiel est de bien *montrer*, et, par voie de conséquence, de bien *voir*. » (p. 44.)

6 Par exemple (indiqué par moi-même), Lévi-Strauss, 1955, p. 268 : « Tout se passe comme si un contrat avait été conclu entre les morts et les vivants […]. » Cette expression superpose et distingue des modes d'organisation irréductibles, désigne l'un à travers l'autre, nomme l'un seulement à travers son exact opposé.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

voir les équivalences pour ainsi naturelles qui gouvernent les cultures telles qu'elles s'énoncent elles-mêmes, telles qu'elles se différencient entre elles, toujours de manière énonciative, telles que l'ethnologue les énonce à son tour comme des systèmes autres que les siens[7]. (Ricœur parlerait de « métaphore vive ».)

C'est pour cela qu'Affergan invoque Bakhtine :

> Le texte ethnologique s'appuie plus sur des énonciations que sur des énoncés. C'est l'hypothèse adoptée par Bakhtine non seulement pour le roman, mais aussi pour les discours que tiennent les sciences humaines : l'autre infiltre l'un en le transperçant, fondant ainsi la notion épistémologique de *frontière mobile* par laquelle le sujet se trouve toujours pris dans les jeux de langage des autres, et celle d'*exotopie* par laquelle la compréhension ne se valide que par un hors-sujet-parlant. (p. 92.)

Et c'est pour cela aussi que je rappellerais à ce propos le modèle dialogique des cultures mis en honneur par Lahontan dans ses *Dialogues* et brillamment repris par le Diderot du *Supplément au Voyage de Bougainville*. La dramatisation propre au dialogue entre le sauvage et le civilisé, dramatisation certes un peu fruste en l'occurrence mais qui oppose des énonciations et donc des personnages, des identités et des valeurs, permet la mise en scène ironique des valeurs du civilisé : deux sujets parlent, mis à distance et en évidence par un tiers sujet implicite et double, qui les fait et qui les écoute parler. Le monde du sauvage apparaît alors comme le possible et le vraisemblable du monde civilisé, suivant deux sens : la possibilité du premier dévalorise le deuxième et, en même temps, il lui oppose et propose l'image préférable et activement idéale d'une utopie.

Il est donc clair que l'ethnologie doit assumer la nature critique que révèle une telle conception. Car un monde possible n'est pas celui que construiraient *in abstracto* un anthropologue positiviste ou un dieu géomètre, mais celui, entre autres schèmes, que l'ethnologue élabore comme contretype du sien, du sien qu'il doit avouer, et dans la critique qu'il en produit.

La « poétique » de la fiction dans l'anthropologie selon Affergan

Bien sûr, le « littéraire » ne reconnaît pas immédiatement dans cette notion de la fiction l'opération de poétique qu'il rencontre au théâtre ou dans le roman comme constitution de personnages, d'un point de vue, d'une intrigue, d'une certaine vraisemblance, etc.

7 Sur la métaphore, voir F. Affergan, « Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », *Communications*, 1994.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

C'est que, d'abord, Affergan propose une question et un programme épistémologiques pour ce qui serait « une autre anthropologie » et que ses propres travaux (et certains autres) ne feraient que préfigurer. Ici, l'ethnologue ne produit pas de ses fictions ; il s'interroge et interroge sa discipline sur la possibilité et sur les conditions d'une épistémologie qui mettrait au principe de son discours la notion d'événement et la méthode critique de l'interprétation.

Ensuite, selon ce qu'il exposait dès 1987 dans *Exotisme et altérité*, Affergan insiste sur le caractère performatif du discours anthropologique[8]. Écrire, c'est dire, et dire, c'est énoncer : c'est s'étonner (de ce qu'on voit), attester et convaincre (qu'on a vu) et faire voir (ce qu'on a vu) ; mettre à distance, critiquer, juger deux points de vue, celui qu'on observe et le sien propre… Cette fonction pragmatique du langage doit venir au premier plan de l'écriture par le ton, la capacité d'évocation, la suggestion des affects de la rencontre problématique avec l'altérité, autrement dit par le style. Sous ce point de vue, le style de Francis Affergan offre en effet l'union paradoxale, et parfois difficile, de l'abstraction philosophique, de la technicité ethnologique et d'une passion, polémique et sympathique à la fois, toujours présente et toujours visible, toujours prête à s'en prendre « à une anthropologie […] abreuvée longtemps aux fontaines froides de structures stables ou nécrosées » (p. 12). Cependant le style, dans la réflexion théorique ou dans la monographie de terrain, n'est pas seulement la marque nécessaire du sujet de la connaissance : il est le lieu de tropes aussi remarquables que le style indirect libre, qui permet justement l'inscription de la parole de l'Autre dans celle de l'ethnologue (Affergan, 1999, p. 20-22). Encore faut-il entendre au sens large cette grammaire du style indirect, c'est-à-dire comme la forme et l'esprit d'un discours qui, refusant de rapporter purement et simplement l'expérience de l'Autre comme transparente et directement accessible, l'énonce en conservant les marques des deux énonciations, l'une dans l'autre, celle de l'Autre et celle de l'ethnologue[9].

Mais surtout, sous le nom de fiction, ramené à son étymologie qui mêle les deux idées de construction et d'invention et étendu à son sens le plus large (toute élaboration narrative susceptible de manifester comme vrais et de faire comprendre des faits réels autrement inaccessibles[10]), il est demandé à l'anthropologue de construire des figures cognitives qui mettent en jeu son imaginaire, sa capacité critique à l'égard de son propre monde, et principalement

8 Dès son livre de 1987, Affergan se demande comment et pourquoi on est passé des récits de découverte du xvie siècle au discours abstrait et objectivant de l'ethnologie. Dans les premiers, l'altérité est désignée comme telle par un sujet qui s'identifie lui-même à travers cette rencontre problématique et à travers le récit de cette rencontre ; dans le second, on observe, on classe et analyse des différences.

9 Par exemple encore, Lévi-Strauss, 1955, p. 268 : « Un riche héros rachète un cadavre à des créanciers qui s'opposent à l'enterrement. Il donne au mort une sépulture. […] » Pas un terme ici qui n'appartienne au lexique de l'auteur (et du lecteur) : le discours singulier de chaque monde folklorique où figurerait cette histoire subsiste, mais universalisé à travers les vocables d'un autre discours singulier, le nôtre. Encore une fois, le discours de l'Autre est désigné, de manière indirecte.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

son sens de l'événement, c'est-à-dire, selon une expression qu'Affergan emprunte à Vico, « une logique poétique, à savoir une logique contingente ou plutôt de la contingence » (p. 260). Fondamentalement, la fiction est donc le mode de constitution des faits *réels* de l'ailleurs en *possibles* de l'ici. Pour cela, l'ethnologue devrait pratiquer, par exemple, des découpages dans la durée d'une société, qui mettent en évidence un certain événement significatif tel qu'il survient dans telle culture, son caractère d'imprévisibilité et son opacité, ses acteurs considérés comme les auteurs de cet événement et de discours de cet événement, les formes d'un dialogue implicite entre ces auteurs et l'auteur du discours ethnologique.

Comment, sans faire le retour, d'ailleurs impossible et inopérant, aux voyages philosophiques et aux temps où l'anthropologie n'était pas encore séparée des Lettres, comment user pratiquement de la fiction ? En fait, de manière plus ou moins consciente, les ethnologues « classiques » en usaient déjà, et Mondher Kilani comme Affergan, le premier de manière plus concrète, le second suivant une pente plus théorique, réfèrent à des travaux qui préfigurent cette écriture anthropologique qu'ils appellent de leurs vœux, ceux de Leiris, Mead, Métraux, Malinowski, Griaule, Clastres… C'est ainsi que Mondher Kilani (« Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications*, 1994, p. 50) peut montrer, sur des exemples nombreux de monographies d'auteurs et de thèmes très divers, comment « la construction [rhétorique] du texte anthropologique commence sur le terrain ». Comme métaphore, même inconsciente, rien que l'expression et l'idée de « terrain » supportent déjà des déclarations de propriété et d'identité, des effets d'identification (de l'ethnographe à son objet, du lecteur à l'ethnographe), des effets fictionnels de totalisation et de vérité, témoin la phrase emblématique que l'auteur relève ironiquement sous la forme : « Mon terrain c'est les Dogons. »

Pour reprendre et résumer de manière concrète, voici les six grandes caractéristiques « poétiques » du texte ethnologique, telles qu'Affergan les recense lui-même (*Communications*, 1984, p. 31-32 et Affergan, 1991, p. 134-142) :

— le modèle grammatical du *discours indirect ;*

— une forme *narrative* ;

— la production de « la *croyance* qui accompagne toute lecture et qui s'appuie sur un triple dispositif : le mélange grammatical des *temps verbaux* (passé, présent…), le jeu entre *embrayeurs pronominaux* (je, ils, eux, tu…), et l'instillation de *tropes d'insistance* (« je vous assure », « j'y reviens pour la énième fois », « j'ai revu Untel », « croyez-moi », « je demande qu'on m'accorde »… » ;

10 Mondher Kilani, « Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique » (Affergan, 1999, p. 83) : « Comme dans la fiction romanesque le texte ethnographique recherche simultanément un effet de complétude et un effet de vérité. […] Pour l'ethnologue, il s'agit de persuader le lecteur que ce qu'il raconte n'est pas une fable, mais la vérité du réel. ».

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

— « l'autorité affective conférée par le terrain et rendue possible par l'utilisation de deux types de modalités : auto-implicative (« j'y étais », « je l'ai vu »…) et comparative/analogique (« ils réagissent comme les… », « cela ressemble à… ») » ;

— « une propriété *axiologique/pragmatique*, par laquelle la valeur d'une action ou d'un rite fait toujours sens » ;

— « du crédit à l'idée que le terrain appartient à l'ordre du *possible*, incitant ainsi le lecteur à se convaincre et à se persuader que tous ces mondes existent tels quels et qu'il pourrait même s'y rendre pour le vérifier (ce qui constitue un mode du possible différent de celui que confectionne le roman) ».

La littérature dans le paysage renouvelé des sciences de l'homme

Le travail de Francis Affergan prendrait donc tout son sens si l'on évoquait ici, même brièvement, quelques noms et quelques œuvres, plus ou moins récentes, qui marquent actuellement dans les sciences de l'homme.

Dans le domaine de l'histoire, et toutes choses étant différentes par ailleurs, je me permets de renvoyer à l'esprit des analyses que Ricœur pratique à propos des historiens des mentalités, et notamment de Duby. De manière significative, le philosophe n'évoque pas l'un de ses récits ouvertement narratifs et « littéraires » comme *Le Dimanche de Bouvines* ou *Guillaume le Maréchal* mais une étude apparemment classique dans l'historiographie : *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*. Il montre alors « comment l'auteur *dramatise* une structure idéologique par la construction d'une *quasi-intrigue* » (les vicissitudes de l'image trifonctionnelle, depuis ses formulations initiales jusqu'à sa disparition avec la bataille de Bouvines, en passant par certaines péripéties), pour ordonner des « quasi-événements » (ceux qui affectent cette structure à trois termes), où interviennent des « quasi-personnages » (la structure elle-même comme « personnage principal » en proie à l'histoire, les trois ordres qui la composent[11]…).

Autre exemple et dans une autre discipline, avec un livre qui vient opportunément d'être réédité : le sociologue Pierre Sansot (Sansot, 1971-1996, et aussi « Le Goût de l'écriture : une dérive épistémologique ? », *Communications*, 1994) entend traiter la ville comme une œuvre dont l'étude relèverait d'une poétique et, dans une certaine mesure, toute la vie sociale, comme « encore inconnue avant d'être réécrite ».

11 Ricœur, 1983-1985, I, p. 305-309. Dans ses *Dialogues* avec Guy Lardreau, Duby a évoqué son rapport au style et à la littérature (Duby et Lardreau, 1980).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Mais, pour évoquer spécialement le domaine de l'ethnologie, dès 1955, les *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss étaient d'un écrivain, ouvertement, et même de manière provocante[12]. Et tout récemment, dans ses « exercices d'ethno-fiction » (Augé, 1997), Marc Augé proposait de rapprocher les trois pôles et régimes de l'imaginaire individuel (où règne le récit du rêve), de l'imaginaire collectif (le domaine des récits collectifs, des mythes), de l'œuvre de fiction (le récit d'un poète). Pour faire fonctionner ces récits, aux trois niveaux où ils se forment, Augé distingue une instance active et organisatrice, identifiable comme étant à l'œuvre dans la *psyché* du rêveur, dans les évocations du chaman et, évidemment, dans l'organisation du récit de fiction : l'instance de « l'auteur », c'est-à-dire la figure qui, s'adressant à des tiers, ménage les événements de l'histoire racontée et atteste, par là, la vérité de ces événements, choses ou personnages que le rêveur ou le chaman ont vécus et rencontrés à l'occasion de leur voyage dans l'ailleurs, et que le poète a imaginés en vue de représenter la réalité des actions humaines. Enfin il pose une relation historique entre ces trois types de récit, qui les conditionne mutuellement : à un moment donné, quand l'église a eu besoin de récupérer et de réhabiliter les rêves et les visions au profit de l'évangélisation, elle a dû reconnaître la valeur de ces conduites imaginaires qui relient le monde des vivants à celui des morts et, par là, fonder la littérature autobiographique, celle dont les œuvres relatent la relation personnelle que le rêveur et le visionnaire entretiennent avec cet autre monde.

Pour l'anthropologue américain Clifford Geertz (Geertz, 1988-1996), tenant connu et d'ailleurs discuté de l'ethnographie textualiste, le déplacement de l'ethnologue constitue un voyage dans l'ailleurs, dont ce voyageur rapporte des informations et qu'il doit attester, comme « auteur », dans l'ici où il est revenu. Non sans malice, Geertz entreprend ainsi d'analyser l'écriture de quatre auteurs significatifs de voyages philosophiques : Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, qui poserait de manière éclatante et subversive la question même de l'ouvrage anthropologique comme texte (« rares sont ceux qui en terminent la lecture sans être un peu déconstruits », écrit Geertz) ; Evans-Pritchard qui inventerait un style et même toute une poétique narrative rendant absolument évident ce qui est, en réalité, rien moins qu'évident ; Malinowski qui fonderait de manière convaincante le point de vue narratif du « non seulement j'étais présent, mais j'étais l'un d'entre eux, je parle avec leur voix ». Quant à Ruth Benedict, dont Geertz accroche le portrait de famille entre Swift (et Montesquieu), Margaret Mead (son amie quelque peu abusive) et la riche descendance qu'elle a engendrée dans l'ethnologie contemporaine, elle proposerait une critique ironique de « Nous » (*us* et US) à travers les « Non-Nous » (Non Américains). Bref, en quatre études croisées de styles et de personnalités

12 J'ai étudié la poétique de *Tristes tropiques* dans un chapitre de *La Littérature à la recherche de la vérité*, Seuil, 1996. Dans un numéro récent de la revue *Critique* consacré à Lévi-Strauss, plusieurs articles saluent l'écrivain dans l'anthropologue.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

(*works and lives*), Clifford Geertz développe les quatre principes d'une épistémologie poétique : que l'autorité de l'ethnographe comme auteur tient à certains traits spécifiques et cohérents de son écriture ; que ces traits définissent un style, c'est-à-dire sa signature, témoignage et sceau d'une certaine « parole », à prendre ou à laisser ; que cette signature atteste une expérience, celle d'un passage « là-bas » tel qu'il a marqué la personne de l'ethnographe jusque dans cette parole ; que ce « là-bas », en tant qu'il constitue un objet de science absolument particulier, relève moins d'une méthode et d'une théorie, d'une épistémologie, réglées par des protocoles stricts ou même d'une description objective et scrupuleuse que d'un style qui note et qui rapporte « ici » le fait même et les marques, les événements et l'avènement, de cette extériorité.

—

En somme, on pourrait dire, dans ce colloque qui réunit des « littéraires », qu'il se passe beaucoup d'événements du côté des sciences de l'homme, et des événements qui nous intéressent au premier chef. Non pas, cette fois, que nous demandions à ces sciences des modèles de compréhension à notre propre usage : car il semble bien que ce soit le contraire. Si c'était cela, eh bien, sans prétendre évidemment à rien leur imposer, nous ne pourrions que nous en réjouir, et en tirer profit pour notre propre gouverne.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

BIBLIOGRAPHIE

Affergan (F.), *Anthropologie à la Martinique*, 1983, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Affergan (F.), *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, 1987, Paris, Presses Universitaires de France.

Affergan (F.), *Critiques anthropologiques*, 1991, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Affergan (F.), « Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », dans *Communications*, 1994.

Affergan (F.), *La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, 1997, Paris, Albin Michel.

Affergan (F., dir.), *Construire le savoir anthropologique*, 1999, Paris, Presses Universitaires de France.

Augé (M.), *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, 1997, Paris, Le Seuil.

Balandier (G.), « L'Effet d'écriture en anthropologie », dans *Communications*, 1994.

Campion (P.), *La Littérature à la recherche de la vérité*, 1996, Paris, Le Seuil.

Duby (G.) et Lardreau (G.), *Dialogues*, 1980, Paris, Flammarion.

Geertz (C.), *Ici et Là-bas. L'Anthropologue comme auteur*, trad. de l'Anglais (USA) par D. Lemoine, 1996, Paris, Métailié (*Works and Lives : The Anthropologist as Author*, 1988, Stanford University).

Kilani (M.), « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », dans *Communications*, 1994.

Lahontan, *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique* (1702-1703), rééd. Paris, Desjonquères, 1993.

Lévi-Strauss (C.), *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, rééd. Presses Pocket.

Rancière (J.), *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, 1992, Paris, Le Seuil.

Ricœur (P.), *Temps et récit*, 3 volumes, 1983-1985, Paris, Le Seuil.

Riot-Sarcey (M.), *Le Réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^{e} siècle*, 1998, Paris, Albin Michel.

Sansot (P.), *Poétique de la ville*, 1971, Paris, Klincksieck, rééd. 1996, Paris, Armand Colin.

Communications, « L'écriture des sciences de l'homme », n° 58, sous la direction de Martyne Perrot et Martin de la Soudière, 1994, Paris, Le Seuil (importante bibliographie).

Critique, « Claude Lévi-Strauss », n° 620-621, janvier-février 1999, Paris.

PLAN

• Comprendre l'événement

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

- Fiction contre modèle, la fiction comme modèle nouveau
- La « poétique » de la fiction dans l'anthropologie selon Affergan
- La littérature dans le paysage renouvelé des sciences de l'homme

AUTEUR

Pierre Campion
Voir ses autres contributions

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.