

Une leçon d'anatomie. Pour une raison poétique en anthropologie

POR ALAIN LE PICHON

La visite d'un musée ethnographique procure un sentiment troublant. Celui d'une mise en scène où manquerait le principal acteur. Musée de l'Homme à Paris ou de Dahlem à Berlin, l'impression tragique est la même, d'espaces solitaires où le visiteur promène avec étrangeté son ombre, double du voyageur, de l'ethnologue absent, parmi les objets épars, témoignages aseptisés, autopsiés, évoquant une autre ombre, elle-même réduite à l'état d'objet, celle de l'«homme sauvage». Le terme ne s'emploie plus qu'avec des guillemets, mais il convient encore.

Pour le comprendre, peut-être faut-il aller à Berlin ou peut-être fallait-il y aller avant que l'écroulement des régimes de l'Est ne fit écrouler avec eux le mur! Dans cette ville prise par la guerre et l'arbitraire des systèmes; dans cette île absurde saisie par les idéologies, comme en une tempête de laves figées par le temps, les Allemands ont érigé un temple au savoir anthropologique, à la vision occidentale du monde.

Elevé dans le secteur américain de Berlin, le Musée apparaît comme l'ultime aboutissement de l'itinéraire héroïque d'une pléiade des plus grands anthropologues, géographes, voyageurs, archéologues et ethnologues de l'Occident; le terme dérisoire de l'aventure et du voyage, dans cette ville encerclée d'un mur qui se voulait infranchissable.

Là, tout le savoir-faire patient et méthodique des grands collectionneurs, le génie analytique des ethnologues s'est allié au sens de la mise en scène de ces admirables muséologues que sont les Allemands.

Les dépouilles de quatre continents y sont découpées, tranchées, épinglées, reconstituées, en d'immenses vitrines. Des faisceaux lumineux, savamment orientés, illustrent les moindres objets quotidiens, les outils, les vêtements... Saisis par cette lumière d'aquarium, ils ont un peu l'air d'étranges poissons, extraits de profondeurs abyssales, arrachés aux entrailles du temps; jetés sur la grève par un pêcheur absent, ils achèvent d'y mourir, interminablement, en proie au regard des promeneurs.

Sur les murs, tout alentour, des photos de visages, extrêmement agrandis, galerie de têtes coupées, qui sourient encore pour la plupart comme des suppliciés sous l'effet d'une drogue. Indonésiens, Polynésiens, habitants des montagnes et des déserts,

des plateaux, des plaines, de la mer... Nous n'ignorons rien de leurs arts, de leurs secrets, des gestes de cueillette ou de chasse par lesquels ils survivent, des attributs de leur pudeur, ou de leur honte, jusqu'au moindre brin de paille. En arrière plan de ces tableaux de mort, où l'on croit saisir la vie, des photos panoramiques déroulent de vastes paysages de montagne, de grèves désolées, de volcans fumants, il y a un contraste étonnant entre la présentation ethnographique froide et analytique des objets et ces fresques mélancoliques, où se libère tout le romantisme allemand.

Les photos splendides procurent, à l'attention soutenue, un sentiment de tristesse indéfinissable; espaces immenses, sombres pour la plupart et déserts, qui communiquent l'irrésistible nostalgie d'un monde vierge, d'un univers sans hommes. Elles disent admirablement la mélancolie de l'ethnologue et, pour un peu, de ces sombres espaces, on croirait entendre s'élever les chants solitaires de Mahler ou de R. Strauss, ou voir surgir la figure du chevalier de Dürer.

Cet air d'opéra tragique que prend parfois dans ses pages les plus inspirées l'ethnologie occidentale, cette tristesse est-elle celle des tropiques, ou n'appartient-elle pas, intrinsèquement, à la voix et au regard de l'ethnologue.

Les tristes Tropiques ne sont-elles pas les tropiques de Cl. Lévi-Strauss, et n'est-il pas remarquable que la seule poésie qui habite parfois ces textes desséchés par l'analyse soit cette humeur sombre qui ni se repaît d'images vivantes que pour mieux prouver qu'elles seront bientôt mortes.

Un monde sans hommes... C'est peut-être à ce paradoxe qu'aboutit la démarche ethnologique (orthodoxe): sous prétexte d'étudier la condition humaine dans «ses manifestations les plus diverses» elle les réduit à n'être plus que les manifestations accidentelles des lois élaborées par les raisonnements d'une logique occidentale, contribuant ainsi à démontrer par l'absurde l'impossibilité de cette coexistence des différences culturelles que Cl. Lévi-Strauss appelle de ses vœux, et dont en même temps, il annonce la disparition prochaine. Il ne reste alors, au regard de l'ethnologue, que ces vastes paysages, déserts, vides, miroirs pour le narcissisme occidental.

Nulle part mieux qu'ici, on saisit cette double articulation contradictoire qui organise toute l'histoire de l'ethnologie et constitue comme la trame et la chaîne de ses oeuvres: l'objectivité du regard réducteur qui détaille, décrit, et analyse, et la subjectivité intrinsèque, le narcissisme qui conduit sa démarche. Dans ce narcissisme éperdu, le malheur de l'Occident est de ne jamais avoir rencontré un autre en face de soi, qui lui dit ce qu'il est. Savons nous ce que nous sommes, savons nous qui nous sommes? Sommes nous, nous aussi «différents», et cette différence touche-t-elle nos modes, nos méthodes de pensée? Sommes-nous, enfin, regardables?

LA SALLE DES MASQUES

Non loin de ces scènes amazoniennes ou africaines, il existe, à Dalhem, une «salle des masques», qui détient peut-être le secret de ces longues errances de l'homme occidental. C'est, dans la pinothèque voisine, la galerie des Rembrandt. Là, deux toiles semblent chargées d'une lourde part du mystère occidental.

La première est «l'homme au casque d'or». Quel honnête homme, en Europe, ne porte pas, dans son musée imaginaire, au fond de sa mémoire ou de son inconscient,

la marque tragique et barbare de ce capitaine héros et gardien des frontières mythiques de notre Occident. La hauteur splendide de ce frontal d'or, front de Minerve, lourd de sagesse et de science, domine un visage fermé, terne et gris dont toutes les lignes convergent vers un point intérieur invisible, «trou noir» où disparaît et s'abolit secrètement le cataclysme de ses rêves guerriers. Les paupières baissées, lourdes, cachent le regard, comme scellé par le poids des trésors qu'illustre l'or de son casque.

Toute la violence du condottiere, la convoitise du conquistador composent la désolation secrète de ce visage prisonnier des espaces dévastés de ses prochaines conquêtes. Idole abstraite, ruinant l'expression et la vie de cette face qu'elle subjugué, l'or règne par son seul éclat sur le sombre de la toile.

La fable de l'or a saisi cette tête, prise au piège du masque guerrier, cette nuque figée dans une raideur absolue, et, sous les paupières qui le voilent, le regard immobile dont l'intelligence et la lumière semblent s'être retirées, ou plutôt retournées en elles-mêmes comme la source obscure d'une énergie négative, d'une anti-matière où se confondent et s'anéantissent dans la même acuité, le rêve et la pensée.

Acuité du regard intérieur qui se livre enfin à lui-même, au terme de sa course dévastatrice, comme son propre objet, pour mieux s'anéantir. Il y a autour de cette toile une rumeur sourde et secrète, un peuple d'ombres errant dans le dernier cercle de son enfer, parmi les vaines images d'un monde dévasté par leurs oeuvres: foule mêlée des guerriers et conquérants, négociants et capitaines d'industrie, et des aventuriers de l'esprit, tous ceux «qui firent se croiser aux grandes Indes occidentales, hôtes des canonnières, voyageurs illustres, naturalistes, géographes, anthropologues, artisans des scènes voisines du musée d'ethnographie.

Mais, c'est loin derrière eux, loin des mers du Sud, des Indes et des îles, et des Continents vierges, que réside le vrai pouvoir. Rembrandt a figuré emblématiquement l'un de ces conciles, sièges suprêmes de la puissance occidentale. C'est l'assemblée des Syndicats des Drapiers qu'on peut admirer au Musée d'Amsterdam. Retranchés derrière leur comptoir, ils mènent le monde. Ils sont disposés, de droite à gauche, autour du Livre: le Grand Registre de Commerce. Le premier dit, la main gauche crispée sur le cordon de la bourse, le coude tirant en arrière, prêt à retirer, à rafler, à mettre à l'abri le précieux butin, mais le visage rond, poupin, la lèvre supérieure légèrement avancée dans une moue gourmande, la lèvre inférieure légèrement mordue, à peine, de contentement, ravi, prêt à rire, il dit: «il n'y a rien de plus satisfaisant, de plus drôle même que d'être là, tous les six, devant cette belle table, avec le pognon, les espèces sonnantes et trébuchantes —que je pourrais fair sonner—, il suffirait que je tire un peu vivement, vous entendriez rouler les écus... mais, ne craignez rien, la bourse est bien attachée, bien tenue, ils ne sonneront pas longtemps, ils iront paisiblement fructifier, de banque en banque, dans les coffres, de bourse en bourse, d'étal en étal, sur de belles draperies épaisses et molletonnées, de beaux draps de Cachemire...».

Le second dit, le visage plus rose, un peu ému, penché vers le centre de la table tenant ouvertes, les doigts en éventail, les pages du registre qu'il ne regarde pas... il ne dit pas, il regarde, il dirait peut-être de ses yeux perçants, malins: «Ne vous y fiez pas, nous sommes là, paisibles, mais nous sommes puissants, combattants, ne vous y

fiez pas, prenez garde...» il scrute, sûr de lui, mais éveillé, attentif, sûr de voir, de son regard, tout le «portentum», tout le champ du commerce possible que les Hollandais ont balisé dans le monde.

Le troisième en retrait, debout derrière la table, un peu charnu et sans le grand chapeau, si noir des autres, sur la tête, a le visage d'un vicaire, ou d'un jeune chanoine, peut-être, fin, s'amusant de comprendre, de ne rien dire et de n'en penser pas moins...

Le quatrième, au centre du tableau, est le maître sans doute. La main, posée sur le Livre, ouverte, comme tournée vers le haut, montre l'évidence: «N'y a-t-il pas là recettes bien comptées, signe absolu de notre industrie, de notre puissance? Qui oserait le contester?» Le visage lui-même, également irréfutable, dans une lumière pleine, immobilisant pour toujours les rondeurs et les affaissements qui, suspendus à l'arête, la charpente énergétique du nez, témoignent d'une vie si bien remplie.

Le cinquième se lève de son grand fauteuil, il ne se soucie pas de la table, ni du livre, prêt à bondir, semble-t-il, comme un félin, c'est l'homme fort, le capitaine d'industrie, le battant, et son regard puissant, redoutable, comme est son visage impitoyable, sonde, au-delà de l'horizon rassurant, venant de quelque encogiture, d'un détour inattendu, de l'inconnu, ou de nous qui n'y prenions pas garde, guette et débusque le risque, le danger, le concurrent possible, sur les routes des épices, de la soie, de l'ivoire et du bois d'ébène, celui qui peut toujours renaître de ses cendres bien qu'on l'ait, en bonne et due forme, réduit à quia, mis sur la paille, que ses comptoirs soient en ruine, sa famille dispersée et sa clientèle rachetée.

Le sixième, à l'écart, sur la gauche, semble las, un peu déçu, blasé, berné peut-être. Il sait bien que la terre entière est réduite à leur merci, qu'ils gouvernent, que la machine s'est mise en marche et ne s'arrêtera plus, que leurs navires écumant le monde, qu'il n'est pas de produit des cinq continents qu'ils ne contrôlent et qu'ils ne puissent acheter ou échanger, pas de comptoirs qu'ils ne recensent, pas de cour dans le monde qu'ils ne tiennent, mais il est un peu las, la journée s'achève, la goûte le fait souffrir ce soir, le temps change et puis l'automne arrive.

Quel jour somme-nous? La fête des drapiers approche, il faudra encore faire notre longue procession autour de la ville et ses pieds le feront souffrir. Mais il sera là bien sûr, tenant un cordon de la bannière... À moins que, à moins que... cette douleur dans l'épaule gauche... Vous ne savez ni le jour ni l'heure...

A cette litanie mélancolique, à cette sombre liturgie que recèle le masque de l'Homme au casque d'or, semble répondre, à quelques pas de là, sur le mur voisin, parmi les scènes juives et bibliques que Rembrandt peignit à Amsterdam, la lutte de Jacob avec l'Ange.

Un homme jeune, au corps athlétique, le visage fermé, la tête baissée, regarde le sol, obstinément, arc-bouté, dans une crispation douloureuse, il semble porter le corps de son adversaire plutôt qu'il ne lutte avec lui. L'ange sourit.

«Jacob était resté seul, un homme lutte avec lui». Jacob lutte avec l'ange du Seigneur. L'ange sourit.

Dans ces deux masques de Jacob et du Casque d'or, sont réunies par le génie de Rembrandt, deux images essentielles, visions intérieures de l'aventure occidentale.

La condottière, l'homme de la conquête brutale de l'univers, par l'or et la spéculation, et le prophète luttant avec l'esprit de Dieu. Le condottiere et le prophète.

Et si l'on voulait réduire à l'extrême la représentation qu'on peut se faire de l'Occident, on pourrait s'arrêter à ces deux images qui disent l'une l'aventure matérielle, la conquête du monde, et l'autre, l'aventure spirituelle, l'essor de l'esprit prophétique. Deux visages opposés, masques contraires de ce janus bifrons: tandis que le premier signifie la négation, la destruction de l'autre, le second, la figure prophétique de Jacob, signifie-t-il pour autant la reconnaissance de l'étranger? Si l'esprit prophétique est d'abord le pouvoir de rendre compte de l'autre, c'est pourtant le même visage fermé, le même refus obstiné qui apparaît dans le visage de l'homme au casque d'or et dans la figure de Jacob.

Et peut-être est-ce là, aussi, la marque du prophétisme occidental... tandis que le prophétisme des cultures «traditionnelles» non marquées par le sceau de l'écrit, est celui d'un regard libre, d'une parole adressée librement à l'hôte, à l'étranger que l'on accueille.

Et cependant, au-delà, ou malgré cette ambiguïté, l'histoire de Jacob, de cette lutte avec l'ange, c'est bien la rencontre et la découverte de l'autre, par un approfondissement, au corps à corps, pour le connaître, mais aussi pour se faire connaître, et pour se faire nommer. Et Jacob recevra de l'homme son nouveau nom: Israël. La bible dit que la lutte, indécise, dura jusqu'au petit matin, jusqu'à l'épuisement de Jacob, et jusqu'à cette «nomination», l'identité nouvelle qu'il reçoit de celui à qui il demandait son nom. Et cela est sans doute le propre de l'esprit prophétique, cette découverte de l'autre par un ébranlement de l'être, par un changement profond de la personne du prophète, affronté au milieu étranger.

Peut-être y a-t-il là la manifestation d'une fonction essentielle du changement dans l'histoire de l'humain. Comme, dans celle du développement de la vie cellulaire, une partie non informée, l'enveloppe est là pour assurer l'adaptation du milieu étranger, nombre potentiel et non chiffré, et dont la fonction est pareille à celle du jockey dans les jeux de cartes: compléter une série non achevée en se modelant aux contraintes du jeu et l'ouvrir à d'autres séries.

*

*

*

«Ma bibliothèque tiendrait dans une peau de veau» disait Descartes et cela devrait encore être vrai aujourd'hui d'un honnête Européen, s'il n'y avait pas le reste du monde...

Car l'élite des savants des grandes cités européennes avec qui s'entretenait Descartes, il aurait pu les réunir dans son poêle, et sa peau de veau pouvait contenir l'essentiel de leurs méditations réunies.

Mais encore? «Vitellum opertum» désignait-il le cuir, pour la reliure qu'on pourrait en faire, ou bien les entrailles exposées au regard du savant? Les deux sans dou-

te: la dépouille animale offrait une double image, des quelques livres dont elle ferait la couverture, et de l'autopsie, démarche analytique, principe scientifique par excellence.

Rembrandt, qui sut mieux que personne représenter les états de la conscience occidentale, illustra en sa *«leçon d'anatomie»* cette pratique quasi liturgique de la science: souffle suspendu, regard fasciné par sa proie, célébration de l'autopsie à laquelle fait pendant, comme une dérision cruelle, la dépouille sanglante du «boeuf écorché».

La leçon d'anatomie du Dr. Joan Deyman voisine à Amsterdam avec un grand tryptique où sont représentés le Couronnement de la Vierge et le Baptême du Christ dans le Jourdain. Le Dr. Deyman officie. On ne voit tout d'abord que ses mains. Habiles et sûres, comme les mains de Dieu, dans le tryptique, suspendues au-dessus de la Vierge couronnée ou de Jésus dans le Jourdain, les mains du Docteur replient vers l'arrière d'un geste délicat, le cuir chevelu, dégageant la cervelle, sagement partagée en ses deux hémisphères rouges sombres dont les circonvolutions semblent les plis réguliers d'une chevelure. L'assistant, un bel homme tranquille, observe, tenant dans sa main droite, un peu en retrait, la calotte crânienne bien nettoyée. Il observe, impassible et comprend, enregistre: c'est ainsi que l'homme fonctionne, c'est ainsi qu'il vit. Et la satisfaction de savoir, un peu de mépris peut-être, apparaît sur son visage.

Sur la table de dissection, un peu avachi, le ventre béant, les jambes niaisement écartées —mais un bouillonnement de linges jaunes et souillés ne permettent pas de voir si le sexe a été aussi découpé— l'homme disséqué est là, le visage étrangement présent, sage, résigné, obéissant, sous sa somptueuse chevelure de chair, si bien ordonnée en boucles et rouleaux rouges.

Le Docteur Deyman ne lui fait-il pas là, en le disséquant, beaucoup d'honneur? N'est-ce pas une faveur assez rare que de pouvoir servir à la démonstration de ce que c'est qu'un homme?

Aussi bien notre homme n'a pas l'air, un seul instant, de songer à le contester. Il semble même y mettre du sien. Il coopère. Et son visage résigné et régulier, semble plaider pour un a priori moral de bon aloi.

Depuis lors, nous n'avons cessé de reproduire, dans le reste du monde, ce rituel. Les noires silhouettes, les quelques visages qui se penchent sur l'écorché de Rembrandt portent en eux le principe de notre savoir et suffisent à dire l'histoire de la science *«Vitellum opertum»*; notre univers dans la dépouille d'un veau.

Mais voilà, il y a le reste du monde. D'autres mondes et d'autres savoirs, depuis lors, dont les sages ne tiendraient plus dans le poêle de René Descartes, ni les enseignements dans sa bibliothèque. Qu'avons-nous fait?

Comme fit Romulus, lorsqu'il entreprit de fonder Rome dans l'espace de la peau du boeuf qu'on lui avait attribuée, nous avons découpé notre peau de veau en fines bandelettes que nous avons déroulées afin d'encercler les cultures de la terre entière.

Et plus habiles, nous avons cru que Descartes, nous avons proclamé: «le monde entier, le monde des hommes avec ses langues, ses cultures et ses outils divers, tient dans notre peau de veau».

Est-il encore un loup sur terre pour répondre aux dogues qui montent la garde autour de notre peau de veau occidentale?

peau de veau, peau de chagrin,
dont nous avons encerclé l'univers.

Ils sont, en vérité, nombreux les loups qui ne veulent pas se rendre et préfèrent se vouer à l'Islam de Khomeiny ou aux esprits des autels de leurs pères, qui ne veulent pas accepter cette évidence proclamée, d'un seul côté, d'une universalité de nos sciences humaines.

Mais hélas, qui peut les entendre, et comment nous parleraient-ils? À qui donc s'adresseraient-ils?

C'est que ce «moi», l'écorché qu'entourent les silhouettes noires, notre joli moi, n'a plus guère de solidité, ni de consistance.

Dans ce désastre obscur où nous avons perdu notre âme et notre nom — chose sans nom qu'est le cadavre dans l'autopsie — croyant nommer les autres, comment pourrions-nous nous entendre nommer nous-mêmes et comment nous nommerait-on puisque nous avons institué pour cela un unique langage?

Ainsi, avons-nous perdu cet ailleurs, cette profondeur qui fait la personne et qui donne le regard de l'autre, et le nom que l'autre vous donne.

Homme sans double, sans autre, sans ailleurs, homme sans âme. Homme mort. Vitellum optatum.

LE REGARD INÉGAL

Les 25-27 mai 1987, il y a trois ans, se rassemblaient à Louvain-la-Neuve, une trentaine de chercheurs — sociologues, linguistes, anthropologues, historiens — d'écrivains et d'artistes, venus des quatre continents, qui, pour la première fois, venaient confronter les savoirs et les modes de connaissance de l'homme non européens à ceux sur lesquels la civilisation occidentale a fondé son empire. Témoigner du regard de l'autre sur l'Europe, mettre en perspective les approches, la vision réciproque que les cultures, à travers la diversité des jeux de langage, ont les unes des autres, et tenter de réduire ainsi les malentendus qui peuvent en surgir. Deux siècles après la fiction plaisante des *Lettres Persanes* de Montesquieu et suivant les innombrables versions qui, de la littérature au cinéma, ont illustré ce genre sans jamais véritablement en sortir, nous tentions d'explorer dans la réalité d'une confrontation les voies d'une connaissance réciproque. Il est sans doute remarquable que, conformément au génie français qui l'a «inventé», ce jeu (et je ne mets rien là de péjoratif, car il s'agit bien de ces jeux de langage qui sont à la fois l'âme et la structure d'une culture) soit resté, peu ou prou, dans le mode plaisant, entre les jouissances de l'imaginaire et celles de la dérision: de l'abord dérision de soi-même, bien sûr, alibi spirituel qui peut en couvrir et en autoriser, parfois, une autre.

Nous avons donc voulu faire du jeu une réalité. Nous l'avons déjà fait, à vrai dire, puisque pendant deux ans, de 1983 à 1985, à la suite d'une rencontre que j'avais organisée, avec le Président Senghor à l'Université de Bretagne Occidentale et un groupe de chercheurs sénégalais en 1982, 5 chercheurs africains et malgache avaient fait l'ethnologie de différentes régions françaises. De cette action difficile et, par cer-

tains côtés, dramatique, la presse française et européenne a largement rendu compte. La brutalité de la confrontation, les nombreux malentendus qui en surgirent, entre les institutions et les chercheurs français d'une part, les institutions et les chercheurs africains d'autre part, entre eux et le public, français ou africain, entre eux et la presse, tout cela, et jusqu'à la tension extrême des débats qui conclurent, à Bamako, cette première expérience, montra que du jeu à la réalité, il y a une grande distance, celle qui donne au regard de l'autre toute sa violence.¹

Mon propos n'est pas ici d'entrer dans le récit de cette expérience mais d'en considérer les principaux traits et l'enseignement qu'on peut en tirer.² Elle fit apparaître, d'abord, combien la situation des chercheurs africains était différente de celle des ethnologues européens sur le terrain exotique. Leur vision et leurs commentaires de la société française ne sont pas d'abord réservés, comme c'est le cas pour les anthropologues occidentaux, à leur propre culture. Ils ont pour premier destinataire et pour premier public, quoiqu'ils fassent, ceux-là même qu'ils regardent. L'interaction qui s'établit entre eux et leur objet d'étude est dès lors très différente: ce n'est précisément plus un objet mais un sujet. Relation intersubjective dans laquelle ils sont, intensément, exposés eux-mêmes au regard de l'autre.

Cette relation intersubjective est sans doute la première dimension et la première caractéristique d'une anthropologie réciproque. Plus exactement elle entraîne la contrainte d'une prise en compte de la réciprocité du regard dans la démarche anthropologique. Elle fonde, dans son principe, l'anthropologie réciproque qu'elle différencie ainsi nettement de la démarche ethnologique classique qui maintenait à bonne distance l'objet de l'étude afin qu'il restât un objet. Et peut-être agit-elle alors comme une «stratégie de la dissuasion», rétablissant l'équilibre entre le sujet et l'objet de l'observation. Sans doute compromet-elle en partie le propos des «Sciences» humaines qui est de réduire, autant que possible, l'homme, comme objet de connaissance, à cet état d'immobilité, de neutralité en le soustrayant à l'effet des relations intersubjectives.

Ce qui faisait dire à Claude Lévi-Strauss, dans sa première leçon au Collège de France sur l'Avenir de l'Ethnologie qu'il doutait que celui-ci fût dans une ethnologie des sociétés occidentales par des chercheurs venus «des sociétés qu'étudient les ethnologues». Car ils ne pourraient jamais atteindre à un degré d'indifférence à l'égard des sociétés occidentales qui en permît une étude objective, celui qu'avaient atteints, dans leur statut privilégié d'«homme blanc», les anthropologues occidentaux. Mais peut-être aussi la relation de réciprocité intersubjective se rapproche-t-elle de la réalité de la condition humaine, et des conditions de l'observation scientifique qui implique une interaction entre les positions relatives de l'observateur et de l'observé.

Exposés à l'attention critique de ceux qu'ils observent, le seul fait de la présence de ce regard non européen, ce contre-regard, quels qu'en soient la vision et le commentaire, la stratégie de la connaissance de l'homme s'en trouve profondément changée. Le regard anthropologique de l'Occident sur le monde, ne sera désormais plus le même.

«Dans les sociétés qu'étudient les ethnologues, la spécialisation professionnelle est beaucoup moins poussée que depuis des siècles, voire des millénaires, dans celle de l'Europe, de l'Orient, de l'Extrême Orient».³

C'est Lévi-Strauss, le père et le maître de l'ethnologie française qui introduit ainsi sa dernière étude *La Potière jalouse*, publiée quelques jours avant l'ouverture de ce séminaire. Cette proposition, dont l'argument n'est pas mis en cause ici, circonscrit bien le champ de l'ethnologue: c'est, traditionnellement, celui qui exclut les civilisations de l'écrit pour ne considérer que les sociétés «sans écritures», sociétés dites simples, sociétés qu'on disait sans histoire où l'homme peut apparaître dans la transparence de la synchronie, à plat, dans le simple appareil, dans la fiction de l'Homme Nu. Immobile sous l'oeil de l'observateur.

L'effet est tellement saisissant d'une double absence dans cette rencontre, de l'Homme de Science et d'histoire avec l'homme non spécialisé, «l'homme sauvage», objet instantané de l'observation, qu'il provoque souvent l'humeur mélancolique, ces états d'âme romantiques qui accompagnent volontiers la solitude de l'ethnologue: «Tristes Tropiques»!

«Solitude des âmes» qu'analysait déjà Vico, ombre portée du savoir occidental inscrit dans l'histoire et cherchant, pour se situer lui-même, la figure du «dernier île», du barbare, de l'«homme sauvage».

De cette figure du Barbare, Vico nous a montré que l'histoire, notre histoire, attend le «ricorso», «retour ou recours» comme une «espèce de témoin ou d'invariant dans les transformations historiques».⁴

Le travail de l'ethnologue est de faire apparaître, connaître, cette «partie oubliée... de l'être historique comme individu... comme apparaît un masque de la nature».⁵ «Ce masque importable, que tient l'homme historique, marchant dans la constance historique, comme un sceptre» doit rester muet. Comme la figure antique du dieu Harpocrate, le doigt sur les lèvres «ut tacerttur»... afin que l'on tût qu'il avait été un homme».

Silence, immobilité, gage de notre historicité, limite d'une récurrence du temps historique, gage aussi des mesures que nous en prenons. En entrant dans ce monde anhistorique, l'ethnologue lui-même doit s'abstraire de son temps et de son histoire. Son regard doit être le regard de Sirius. Et qu'il se plonge à la manière de Malinowsky⁶ dans un abîme de solitude ou qu'il prétende, au titre controversé de l'observation participante, se fondre dans la société dont il veut rendre compte, il répète peu ou prou cette scène que Marco Polo joua avec le Grand Khan: «Sire, je vous ai maintenant parlé de toutes les cités que je connais» — «Ne resta une disse il Kan» — «Quella?» — «Venise, la vile natale de Marco Polo».

Ainsi se manifeste une règle constante de la démarche ethnologique: afin de respecter la distance nécessaire à l'observation et de faire de l'autre un objet de connaissance en le réduisant à l'immobilité, hors du temps, il importe de s'abstraire soi-même de la communication, et de toute correspondance dans l'histoire qui pourrait faire apparaître la subjectivité relative de l'observateur et de l'observé. Et ce que l'ethnologue obtient ainsi est bien cette figure muette où le discours de l'«homme sauvage», objet de la connaissance ethnographique, n'en est plus un, puisque le propre de tout discours est d'appeler une réponse et qu'il ne peut y avoir de réponse.

Car le discours de l'ethnologue n'est en aucun cas une «parole à l'homme sauvage», et celui-ci, à son tour ne peut franchir le seuil de l'analyse par laquelle son être symbolique est *autopsié*, soumis à l'examen du regard, et *non pas écouté*.

Cl. Lévi-Strauss, par deux fois au cours de son oeuvre a, avec emphase, souligné cette impossibilité intrinsèque de la communication entre l'ethnologue et les sociétés qu'il étudie. Dans les premières pages de *Tristes Tropiques*, il décrit parmi les prémisses de sa vocation d'anthropologue, l'entretien qu'il eût, jeune étudiant, avec «une vieille dame entourée de chandails qui se comparait à un hareng pourri au sein d'un bloc de glace: intacte en apparence, mais menacée de se désagréger dès que l'enveloppe protectrice fondrait».

Cette image saisissante plus qu'aucune autre nous semble prendre compte de ce principe d'incommunicabilité absolue qui gouverne la démarche ethnologique. Tout «retour» de l'analyse vers «l'homme sauvage» menacerait de faire fondre cette enveloppe de glace qu'il convient à tout prix de maintenir, condition de l'observation. La matière —et la manière— de l'ethnologique n'est ni le cru, ni le cuit, elle est, aux limites de la décomposition, la congélation.

Une seconde fois, évoquant l'avenir de l'ethnologie, Cl. Lévi-Strauss a, d'une autre façon, rejeté l'hypothèse d'une rétroaction de «l'effet anthropologique». Constatant, dans sa première leçon au Collège de France,⁷ la réduction inéluctable du champ de l'ethnologie du fait de l'histoire et de l'uniformisation du monde par la société industrielle, il n'envisage que pour l'exclure l'hypothèse d'une ethnologie de nos cultures occidentales par des chercheurs venant eux-mêmes des «sociétés qu'étudient les ethnologues». Car, dit-il, il leur manquera, du fait des contraintes historiques que nous leur avons fait subir, cette distance faite d'éloignement et d'indifférence qui permet d'instituer l'«homme sauvage» en objet de la science anthropologique.

Cette distance il faudra plutôt, conclut-il, tenter de la préserver en cherchant les derniers isolats, le «dernier ilote» dirait Vico, ou en considérant les minorités culturelles, entités spécifiques qui peuvent se reconstituer au sein des sociétés industrielles.⁸

Ainsi peut-on considérer et distinguer —dans la démarche anthropologique— deux «catégories» différentes d'immobilité constitutive de cette objectivité qui prétend fonder les sciences humaines: celle de l'observateur et celle de son objet. C'est d'abord l'immobilité de l'objet que met en évidence l'ethnologie: fixité dans l'histoire, mobilité «circulaire», qui équivaut à l'immobilité à l'intérieur de structures symboliques cycliques et répétitives inter-changeables selon les règles d'une grammaire interne du mythe.

Si l'on veut bien reconnaître que l'histoire n'est absente nulle part et fait évoluer aussi les «sociétés sans écriture» jusque dans leurs structures mythiques, on considère cependant que cela est dans une mesure proportionnellement négligeable, à l'échelle du temps, par rapport à la situation qu'y occupe l'ethnologue.

Dans cette perspective, la tâche de l'ethnologue est donc c'abord de démontrer cette circularité quasi immobile de la condition de l'«homme sauvage» et de sa pensée, révélatrice, au-delà de l'histoire, d'une universelle condition de l'homme ainsi réduit à l'état d'objet. C'est en ce maintenant dans cette distance mythique et dans la

solitude qu'elle engendre, que l'homme de science suscite l'effet de perspective historique; qu'il justifie par l'histoire ainsi conquise comme un attribut, la légitimité de sa représentation, composant, à partir du mythe, le masque de l'«homme sauvage».

Cette fascination du masque comme pôle interne de la connaissance anthropologique reconstituant la «pensé sauvage», assez démontrée par l'oeuvre de Cl. Lévi-Strauss, s'exerce aux dépens de la mobilité symbolique, de la plasticité infinie du mythe, ce «bruit qui court», selon le sens premier du mot.

Mais que la course de ce bruit soit irréductible à la représentation qu'en donne l'anthropologue est accessoire. L'Homme sauvage peut continuer à courir, l'important est cette représentation constituée, et constitutive de l'image immobile de lui-même, que s'est ainsi procurée l'homme de science.

Ainsi serait-on tenté de dire que, dans la relation de l'anthropologue à son objet, cette première «catégorie» d'immobilité est proprement fictive: provenant toute entière de la représentation, elle est une qualité attribuée arbitrairement comme une fonction mathématique à ces figures imaginaires qui peuplent l'ethnologie.

La situation de l'ethnologie occidentale semble vérifier à cet égard cette analyse de Wittgenstein:⁹ «La question: qu'est-ce qui fait de cela une représentation de lui? ne se pose pas d'ordinaire lorsque je me représente quelque chose. Et si je dessine ce que je me suis représenté et que l'on me demande: «Qu'est-ce qui fait de ce portrait son portrait?», je pourrais répondre: «Ma représentation».

Aussi bien la cause véritable de l'immobilité attribuée à son objet par l'ethnologie ne se trouverait-elle pas dans cette seconde «catégorie» d'immobilité que nous proposons d'énoncer: celle qui tient à la position d'observateur de l'anthropologue? Ce retrait en lui-même par lequel il réussit à figer sa propre vision, sa propre représentation des choses —des sociétés, de l'homme sauvage— fiction produite par congélation ou congection interne de la pensée.

Ces questions qui, je pense, paraissent naturelles lorsqu'elles sont posées, comme a pu le faire L. Wittgenstein, dans une interrogation sur les modalités logiques de la connaissance, peuvent sembler incongrues dès lors qu'on prétend maintenir les disciplines de l'anthropologie sous l'appellation —et l'autorité— indues des sciences humaines. Néanmoins, il nous semble important qu'elles puissent être posées à l'intérieur de cette problématique, mettant ainsi en évidence un comportement de l'esprit qui touche aux principes mêmes de la connaissance scientifique.

Toutes les contradictions qu'a suscitées et révélées parfois notre démarche y sont mises en lumière par cette autre observation de L. Wittgenstein: «Aber es gibt z. b. Keine Fachprüfung in Menschen Kenntnis Nie wäre es, wenn's eine gäbe?» «Mais il n'y a pas d'examen des compétences en matière de connaissance des hommes. De quoi cela aurait-il l'air s'il y en avait un?».

En cet état de cause, ce sont les prémisses de la connaissance anthropologique et, profondément, de la connaissance scientifique qui sont mis en évidence. Il y a dans l'entreprise que nous avons tentée une double transgression du principe d'incommunicabilité qui fait dire aujourd'hui à certains anthropologues africanistes que l'Afrique elle-même est encore trop proche de nous pour constituer un objet ethnologique dans toute la pureté du terme. À plus forte raison les chercheurs engagés dans ce

programme manqueraient-ils de cette mythique distance: trop proches eux-mêmes de l'objet, du fait de leur biculturalisme, manquant d'autre part de cette spécialisation extrême dans la méthode analytique de l'ethnologue qui pourrait, à défaut, en tenir lieu.

Et pourtant, venus des «sociétés qu'étudie l'ethnologue», ces chercheurs ont pris symboliquement position sur le terrain français de l'ethnologie mettant à l'épreuve deux hypothèses également contraires aux postulats de l'anthropologie: —soit que ainsi, à l'intérieur du discours anthropologique, la parole ait été prise par l'«Homme sauvage», brisant le silence et la règle convenue— non pas le discours mythique connu et homologué —anhistorique— mais au contraire une parole qui revendique l'histoire. Le repère est déplacé, l'immobilité rompue et la preuve est alors donnée que le discours de l'homme sauvage comporte une pratique réflexive et critique; soit que, procédant des méthodes analytiques enseignées par l'anthropologie occidentale, ils aient entrepris de porter sur nos sociétés ce même regard éloigné et objectif de l'ethnologue en dépit de la contrainte historique que nous leur avons fait subir.

Une alternative existe cependant: que simplement des chercheurs aient voulu prouver qu'une connaissance de l'autre était possible dans un autre rapport, intégrant la subjectivité à l'intérieur même d'un rapport «ouvert» par l'histoire; qu'entre deux sujets parlant et engagés dans cet échange par une commune historicité pourrait s'établir un dialogue de reconnaissance et les conditions d'un savoir anthropologique qui fit la part de l'indéterminé.

Je rappellerai ce qui devait être posé, dans cette expérience commune, en deçà et au-delà du débat épistémologique: il fallait élargir le champ de la pratique ethnologique en ouvrant aux chercheurs africains le terrain européen et leur permettre de cette façon d'acquérir une connaissance directe des sociétés européennes.

J'ai d'abord cru, et je continue de croire, qu'il était nécessaire pour cela de faire apparaître la réalité du débat anthropologique et de provoquer de la façon la plus explicite ce renversement de la démarche ethnologique classique afin qu'en apparaissent en pleine lumière les contraintes et les contradictions.

Et il est vrai qu'il aura fallu des artefacts «phénomènes d'origine humaine, artificielle (dans l'étude de faits naturels)», selon la définition qu'en donne le Dictionnaire Robert, pour permettre la mise en oeuvre du programme. Je crois que dans leur brutalité qui est celle de notre société de consommation, ces «signaux parasites» —selon l'un des sens qu'a pris cet anglicisme— qu'ont constitué les commentaires des médias, ont révélé la violence et la contradiction intrinsèque de cette situation contraire aux usages et aux normes de l'ethnologie. Je crois aussi qu'ils ont fait apparaître, plus profondément, la dimension orale de cette mise en présence de systèmes de représentation différents et l'effet de court-circuit qu'elle a provoqué.

À l'inverse d'Harpocrate, de cette figure du silence, le doigt sur les lèvres, voulue par l'anthropologue, gage de l'autorité et de la souveraineté historique de son savoir, silence redoublé de l'«homme sauvage» et de son observateur qui ne s'en délivrera que par le texte écrit du discours scientifique, les chercheurs ont été mis par les médias, «en direct», en communication avec cette société dont ils venaient par là même

mettre en cause le statut d'exclusivité dans l'historicité et dans les privilèges de la connaissance anthropologique qu'elle croyait détenir.

La première question, ainsi mise en évidence au centre du processus de la connaissance, est bien celle de l'autopsie. Ce mode de connaissance, attitude qui fonde la démarche scientifique occidentale, cette immobilité respectueuse de l'observateur et de l'observé, et qui résulte du regard, de la seule représentation que celui-ci se fait de son objet, permet-il une connaissance véritable de l'homme, et dans ce cas est-elle la seule concevable? Le mythe, champ profond, champ premier du langage et son horizon symbolique qu'explore l'ethnologue se laissent-ils ainsi dévoiler: saisi pour autopsie, le bruit qui court n'est plus là. Et c'est là, en corollaire, la seconde question, celle de la mobilité: il n'est pas de matière, il n'est de vie immobile —à plus forte raison de condition humaine—. Si ces questions sont aujourd'hui au cœur de la démarche scientifique qu'en sera-t-il des sciences humaines? En matière de connaissance des hommes, il convient de rappeler cette évidence: les sciences humaines ne sont pas des sciences mais au mieux une approximation tout à fait incertaine, de différents états d'une condition humaine essentiellement mobile, et que l'on croit pouvoir immobiliser dans l'illusion d'une connaissance expérimentale analytique.

Nous avons vu, nous avons vécu dans cette expérience, à quelles contradictions entraînait cette prétention: ne peut-être analysé que ce qui est immobile, par un observateur immobile, ne peut-être réfuté par une contre-expérimentation que ce qui est immobilisé, fixé dans une impossible répétition. Nous avons vu que cela est vrai, à l'intérieur même du langage, et malgré même l'illusion du texte écrit, du mythe, parole vivante, bruit qui court.

NOTES:

¹ Il n'y eut pas de publication immédiate et systématique des travaux: les chercheurs africains se refusèrent aux rapports que les institutions de la recherche française attendaient d'eux, récusant le principe d'une évaluation par une instance française.

L'un d'eux pourtant, Massaër Diallo, publia, en coédition avec un auteur camerounais, Blaise Njoya, dans la collection *Autrement*, sous le titre *Un regard Noir*, une première approche de son étude sur la clientèle parisienne des marabouts africains qui fut un immédiat succès de librairie, tant en France qu'en Afrique (cfr. DIALLO, Massaër et NJOYA, Blaise *Le Regard Noir*, collection *Autrement*, 1984, Paris). Mais il leur fallait, assurément, du recul et du temps pour prendre toute la dimension de leur expérience, tant humaine que scientifique. Ce temps viendra et, déjà, dans la collection *Transcultura*, seront publiés prochainement l'enquête et l'analyse du chercheur malien Moussa Sow sur un village du Médoc.

² J'ai tenté, pour ma part, dans mon rapport d'activité de secrétaire scientifique du programme, de faire un premier bilan de l'opération. Cfr. LE PICHON, Alain: *Programme Ethnologie de la France par des chercheurs du Tiers-Monde. Rapport final*, Maison des Sciences de L'Homme, Paris, 1987.

³ LÉVI-STRAUSS, Claude, 85

⁴ SCHERE, J. L., in: *Introduction à G. Vico. Origine du Droit et de la Poésie*, éd. française: Cafecli-mat 83

⁵ *Ibidem*.

⁶ Voir le *Journal* de Malinowsky.

⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl.: *Paroles données*, Plon, Paris, 1984.

⁸ Il est cependant étrange qu'à travers ses différentes oeuvres, depuis lors, Cl. Lévi-Strauss, qui a cependant beaucoup contribué au développement de l'ethnologie de la France, au Laboratoire du Collège de France, continue de parler du champ de l'ethnologie, notamment dans ses deux plus récents ouvrages *Le Regard éloigné* et *La Potière jalouse*, comme s'il ne pouvait être que ce territoire.

⁹ WITTGENSTEIN. Ludwig: *Études préparatoires à la 2^{ème} partie des recherches philosophiques*, R. 311, Ed. TER, bilingue, 1985.

