

Gildas Salmon

**De la critique du discours anthropologique
à l'épreuve des positions impossibles**

J'aimerais présenter quelques réflexions sur la manière dont *Désorceler*, qui a été publié il y a un peu plus de deux ans, permet de revenir sur la critique du discours anthropologique qui ouvrait *Les Mots, la mort, les sorts*, à la fois me semble-t-il pour en préciser et en déplacer dans une certaine mesure les enjeux. Autrement dit, je vais laisser de côté ce qui est peut-être l'essentiel du travail de Jeanne Favret-Saada, à savoir la conduite de l'enquête ethnographique proprement dite, pour me concentrer sur la manière dont cette enquête a affecté la nature du savoir anthropologique, et conduit à en repenser le statut. Or de ce point de vue, *Desorceler* apporte un éclairage tout à fait nouveau, et à bien des égards surprenant. Et je vais essayer de montrer que le concept de « position impossible » joue un rôle essentiel dans l'effet en retour que l'expérience ethnographique exerce sur l'anthropologie.

Avant d'entrer dans les enjeux de la critique adressée à l'anthropologie dans *Les Mots, la mort, les sorts*, on peut faire quelques rappels d'ordre historique sur le contexte de publication de l'ouvrage. Après une décennie des années 60 dominée par Lévi-Strauss, qui véhiculait un idéal très positiviste de la science anthropologique, les années 70 ont une tonalité nettement plus critique. C'est, en France, le triomphe de la déconstruction, et les débuts du courant post-moderne qui va s'épanouir dans les années 1980. Dans ce contexte, on commence à être plus attentif à la construction du texte anthropologique, et en particulier à interroger sa prétendue transparence scientifique. Mais il faut bien marquer la singularité du travail de Jeanne Favret-Saada par rapport à ce mouvement. Une note située au début des *Mots, la mort, les sorts*, marque nettement cette distance : alors que le mot d'ordre dominant des travaux de Foucault ou de Derrida est de se déprendre de systèmes de pensées ou de pratiques qui imposaient jusqu'ici leur évidence, tout l'enjeu du travail de Jeanne Favret est au contraire de se laisser prendre à des discours et des pratiques dont il était évident qu'en tant que sujet rationnel et moderne, on ne

pouvait être que dépris. C'est donc la subjectivation, et non la critique du sujet, qui va être la démarche décisive. Un autre point de séparation extrêmement important par rapport aux entreprises de déconstruction est que la critique n'épuise pas le contenu du livre. Elle n'en est pas l'objet principal. Elle n'est qu'un préliminaire destiné à faire place à une entreprise positive de connaissance, même si celle-ci emprunte des voies très différentes de celles qui étaient jusque-là officiellement admises par la discipline.

A partir de ces remarques, c'est peut-être mon choix de partir de cette critique du discours anthropologique qui devient difficile à justifier. Je crois pourtant qu'il s'y joue quelque chose de très important, et que les éléments apportés par *Désorceler* viennent approfondir cette dimension qui restait à l'état d'esquisse dans *Les Mots, le mort, les sorts*. Les quelques pages consacrées à cette critique dans le chapitre 3 s'appuient sur la notion de personne telle qu'elle a été définie dans la linguistique de Benveniste. C'est un angle d'attaque intéressant, car il conduit à reformuler en profondeur le problème de la connaissance anthropologique entendue comme connaissance de la diversité des cultures. On croit souvent que le problème principal rencontré par la construction du savoir anthropologique est celui de la montée en généralité par désindexation des coordonnées spatio-temporelles. C'est par exemple ce que dit Passeron dans *Le Raisonnement sociologique*. Mais c'est une position très classique, qui était aussi celle de Lévi-Strauss. Dans ce cadre, la question est de savoir si la généralisation ne trahit pas la description ethnographique sur laquelle elle s'appuie. Autrement dit, l'attention épistémologique porte sur le rapport entre ces deux étages que sont la description localisée et la connaissance comparative. Or les remarques faites par Jeanne Favret-Saada amènent à déplacer ce curseur. Le problème se situe en réalité en amont de la comparaison, au niveau des procédures d'objectivation internes à l'ethnographie.

En s'appuyant sur Benveniste, elle met en évidence une forme de désindexation plus fondamentale que celle qui porte sur les coordonnées spatio-temporelles, et qu'on pourrait baptiser la désindexation personnelle. Pour satisfaire aux exigences de la science, l'ethnographe doit en effet occulter l'ancrage personnel de son discours derrière la description de son objet. Le problème réside donc dans la dénégation de l'interlocution ethnographique, qui vient réduire l'indigène au statut d'objet. Il faut toutefois préciser ce point : car

le fait que celui qui était autrefois pris dans ce que Benveniste appelle la « corrélation de subjectivité », désigné par le « tu » qui fait face au « je », vienne ensuite occuper la place du « il » dans la cadre d'une autre situation d'énonciation n'est pas en soi problématique. C'est la vie ordinaire du discours : on ne cesse de changer d'interlocuteur. Dans nos interactions ordinaires, nous ne cessons d'opérer cette transformation du « tu » en « il », c'est à dire de la personne en non-personne. Mais dans le cadre de l'interaction ordinaire, ce passage est réversible. Il y a une forme de symétrie entre les situations : lorsque je parle à un collègue d'un autre collègue, les deux interlocuteurs et leur objet sont sur le même plan, ce sont des individus concrets, engagés des situations dans lesquelles il y a pour eux des enjeux. Ce qui fait que je parlerai aussi bien du collègue 1 au collègue 2 que l'inverse, et que tous deux parleront de moi. L'ethnographie, au contraire, refuse cette symétrie. Elle vient installer une dénivellation dans le discours telle que l'objectivation de l'indigène est irrémédiable, c'est-à-dire telle qu'il ne peut jamais revenir occuper la place d'un sujet ou d'un interlocuteur. Elle prononce donc une exclusion définitive de la corrélation de personnalité.

Pour extraire de son terrain des données objectives, c'est-à-dire de l'information à l'état pur, l'ethnographe doit faire disparaître la personnalité de ses interlocuteurs, ainsi que la sienne propre, c'est-à-dire son engagement dans des situations d'énonciation particulières. C'est de cette manière que naît le problème de la croyance qui n'a cessé, depuis Tylor jusqu'à l'essor des sciences cognitives, de préoccuper les anthropologues : pour rendre compte du comportement et du discours d'individus relégués au rang de non-personnes, c'est-à-dire coupés des situations concrètes d'énonciation et d'action, il faut bien inventer quelque chose comme une théorie erronée de la causalité ou une mentalité primitive. Jeanne Favret-Saada souligne que le résultat de cette opération est une « irréalisation » complète de l'indigène, qui apparaît comme une marionnette agie soit par des intérêts collectifs, soit par des croyances fausses, et le plus souvent par une combinaison des deux.

Cette critique débouche sur une nouvelle pratique de l'ethnographie, qui est probablement le point sur lequel l'influence de Jeanne Favret-Saada a été la plus profonde. Or cette pratique impose d'assumer une *position impossible*. Il me semble important de préciser ce concept tout à fait décisif. En première

approche, cette position, c'est celle de la non-personne, et donc du « il ». Mais ce n'est pas seulement ça, car, encore une fois, chacun est sans cesse amené à être la non-personne du discours des autres. Faire l'épreuve d'une position impossible, c'est assumer en première personne d'être un « il » radicalement disqualifié. C'est donc se reconnaître dans un rôle décrit de telle manière qu'il est normalement impossible de s'y reconnaître. C'est, en particulier, pour un sujet engagé dans une démarche scientifique, assumer la position de celui qui n'est jamais décrit que comme le négatif absolu du scientifique : l'arriéré, le fou qui peut se dire pris dans les sorts.

Or l'une des conséquences capitales de cette nouvelle forme d'enquête est la promotion du récit. Le récit, envers lequel toute la tradition sociologique et anthropologique française avait une grande défiance, et même pire, le récit en première personne, longtemps soupçonné d'être le lieu de l'illusion, acquiert ainsi une dignité nouvelle. Il est indispensable d'abord parce que la position depuis laquelle se fait l'ethnographie est si improbable qu'il faut retracer comment on y a été conduit. Une position impossible n'étant pas par définition une position stable depuis laquelle on peut calmement dérouler une démonstration, une grande part du travail consiste à exposer comment elle a été d'abord manquée, puis atteinte, au terme d'un parcours accidenté. Contrairement au discours anthropologique classique, qui efface la singularité du sujet qui le tient, le récit permet de faire valoir que seul un sujet non quelconque, un sujet profondément transformé par les interpellations dont il a fait l'objet peut tenir cette position impossible. Mais corrélativement, le récit est également privilégié car il est le seul moyen de parler de véritables personnes, présentées comme des agents individuels, c'est-à-dire nommées, situées, et prises dans un parcours biographique. Le récit permet ainsi d'éviter de dissoudre immédiatement le discours d'une personne dans un groupe social, une position statutaire ou une croyance, car il est d'abord et avant tout un récit de *situations d'interlocution*. Si, comme l'affirme le livre, la sorcellerie est un système de places, on peut ajouter qu'un système de places ne peut être que concret, et donc exposé dans une intrigue. La publication de *Corps pour corps* semblait d'ailleurs radicaliser cette logique de la singularité, en exposant plus avant encore les hésitations de la démarche, en sortant du cadre peut-être trop

linéaire du récit rétrospectif pour reconstituer les sollicitations imprévues de l'enquête.

Or le point sur lequel j'aimerais attirer l'attention est que *Désorcèler* revient sur ces acquis de manière assez spectaculaire. En un sens, on peut même dire que chacun des chapitres du livre met en œuvre un mode de connaissance qui était refusé dans *Les Mots, la mort, les sorts*. On trouve ainsi en prélude de l'ouvrage un tableau général de la société bocaine, puis une série de comparaisons assez hardies, d'abord avec la psychothérapie, puis avec les matériaux rassemblés par les folkloristes au XIX^e siècle. Corrélativement, on assiste à une réécriture étonnante des matériaux ethnographiques employés dans *Les Mots, la mort, les sorts*, qui sont soigneusement dépouillés des noms propres (excepté celui de Madame Flora), et sortis de la trame du récit. C'est très frappant dans l'écriture même du livre : on trouve ainsi de manière récurrente des formes du type « Untel », qui rompent avec la concrétude des situations racontées dans les ouvrages précédents. Mon intention n'est pas de dire qu'il y aurait là un retour en arrière ou un renoncement. Au contraire, l'avant dernier chapitre, intitulé « Les ratés de l'ordre symbolique », montre bien que ces différents procédés permettent de mettre à nu le système de places qui était déjà l'objet central des *Mots, la mort, les sorts*. En ce sens, il y a une continuité très forte du projet. Mais pour des lecteurs qui avaient gardé en tête l'idée que le seul moyen de lester de réalité le discours anthropologique était d'adhérer à des situations concrètes d'énonciation et d'interpellation, la définition du rôle du « producteur individuel » ou de son épouse représente une forme de montée en généralité assez étonnante. A travers la définition de la sorcellerie bocaine comme thérapie de l'exploitation familiale, Jeanne Favret-Saada dégage un ensemble de propriétés positionnelles qui semblent relativement robustes face à la variation des trajectoires existentielles individuelles.

C'est en ce sens que *Désorcèler* oblige à repenser la critique du discours anthropologique des *Mots, la mort, les sorts*. Contrairement aux conclusions qu'on pensait pouvoir tirer de ce premier livre, le récit ne suffit pas pour cette nouvelle forme d'ethnologie. C'est dit explicitement dans le prélude : le récit de parcours individuel ne permet pas de comprendre intégralement le processus de désorcèlement. Bien sûr, celui-ci n'est pas récuse, et les approches complémentaires qui sont développées ne sont possibles et utiles que parce

qu'on est passé par ce moment du récit. Mais il vient désormais s'accrocher sur un ensemble de propriétés qu'on peut qualifier de structurales, qui apportent sur les différentes affaires de sorcellerie évoquées un éclairage nouveau.

La question que j'aimerais poser est donc de savoir ce qui a rendu possible ce retournement. Une fois encore, je ne dis pas qu'il s'agit d'une contradiction ou d'une incompatibilité, mais il y a bien un changement d'accent et de direction. Et j'aimerais avancer une hypothèse pour en rendre compte. Je pense que la réflexion menée autour de la notion de position impossible a conduit à repenser le problème posé par le discours anthropologique. La position impossible, je l'ai dit, c'est d'abord celle de Jeanne Favret-Saada elle-même, c'est-à-dire celle de l'ethnologue prise dans les sorts, à la fois engagée dans un processus de connaissance et en même temps radicalement déçue de sa qualité de sujet de la science. Mais l'un des résultats les plus intéressants des *Mots, la mort, les sorts*, et même son point d'aboutissement, consiste à montrer que cette position impossible n'est pas une singularité absolue. Le cas de Jean Babin, qui est à la fois le plus développé et le plus important de l'ouvrage, conduit à la conclusion que le discours de la sorcellerie projette lui aussi, comme le discours anthropologique, des positions qui ne peuvent être assumées par personne. C'est-à-dire des positions dans lesquelles structurellement, il est impossible de se reconnaître. La position de sorcier est une telle position impossible. Requête pour qu'une famille sur laquelle s'abat une série de malheurs puisse se penser comme ensorcelée, elle ne peut pas être assumée en première personne. Il n'y a pas de sorcier qui s'affirme tel, et qui aille poser des charmes la nuit chez ses voisins. La meilleure preuve en est peut-être que ceux qui ont l'imprudence de se dire sorciers sont immédiatement ravalés au rang d'excentriques, de fous ou d'imposteurs. Comme la position d'indigène en anthropologie, la position de sorcier s'avère à la fois indispensable pour faire fonctionner le discours et en même temps impossible à tenir en première personne. Or le cas de Jean Babin montre que ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de sorcier que l'accusation de sorcellerie manque son objet. Elle a au contraire des effets dévastateurs, car elle prive l'accusé des moyens de se présenter lui-même comme ensorcelé, et de bénéficier ainsi des moyens d'échapper à la répétition du malheur.

Cette réflexion sur la notion de position impossible conduit donc à affirmer qu'une telle position n'est pas tant celle depuis laquelle on découvrirait le

caractère fantasmé ou irréel du personnage du sorcier ou de l'indigène, comme on pourrait le faire dans le cadre d'une démarche démystificatrice. Elle est plutôt la position depuis laquelle on mesure le mieux les effets réels du discours en question. L'analyse de la sorcellerie rejaillit donc sur l'analyse du discours anthropologique, car elle montre que loin d'être un discours qui irrealise son objet, l'anthropologie est un discours qui, comme les autres, produit sur lui des effets bien réels. Dès lors, le problème n'est plus de lester le discours de l'anthropologie de réalité, mais de mesurer ses effets potentiellement dévastateurs. C'est la raison pour laquelle le privilège du récit me semble pouvoir être contourné.

Certes, dès *Les Mots, la mort, les sorts*, on trouve l'idée que le bocage est un terrain ethnographique entièrement miné par le discours des Lumières. Mais celui-ci est plutôt représenté par d'autres formes d'autorité : la médecine, la religion, les médias, l'école, etc. L'ethnologie n'est présente qu'à travers la figure mineure et un peu dérisoire du folkloriste, présenté comme celui qui manque radicalement son objet. Il me semble que le discours anthropologique n'est véritablement intégré dans cette économie du discours des Lumières que dans le dernier chapitre de *Désorceler*. Le passage par l'analyse de la sorcellerie permet en effet d'intégrer l'anthropologie dans une économie plus générale des discours : le fait d'exclure radicalement de la corrélation de subjectivité, de carburer en quelque sorte à la non-personne, n'est pas tant le signe de l'échec de l'anthropologie que la condition de son efficacité. Le retour sur l'anthropologie anglaise, c'est-à-dire la grande anthropologie et pas la forme mineure du folklore, conduit ainsi Jeanne Favret-Saada à suggérer que les anthropologues ne constatent pas la disparition de la sorcellerie en Europe, mais contribuent à la produire. En ce sens, le fait de ne spécifier ni le sujet de l'énonciation de la science anthropologique, ni son destinataire prend une valeur nouvelle : celle d'une inclusion violente, d'un enrôlement forcé. Chacun se trouve sommé de s'y reconnaître, et donc de rejeter hors de lui l'« indigène », celui qui peut se laisser prendre à des discours hétérogènes à la rationalité officielle.

Désorceler permet ainsi de faire la jonction entre la critique de l'anthropologie qui ouvrait *Les Mots, la mort, les sorts*, et les conditions particulières du travail sur le terrain qui y étaient exposées : le discours anthropologique n'a pas échoué. Relayé par tous les canaux de la culture

nationale dominante, il a si bien réussi qu'il a fait disparaître son objet. Ou plutôt, il a fabriqué un objet tel qu'il lui est radicalement inaccessible, à tel point qu'il devient criant que d'autres instruments sont nécessaires pour le saisir. Même si les indications sur ce point restent fragmentaires, et qu'on aimerait en savoir un peu plus, il semble que la conclusion de *Désorceler* fait de l'anthropologie l'un des lieux privilégiés de la profération de la Vérité dans nos sociétés :

Comme on le voit, toutes ces confusions tournent autour d'un point commun : la disqualification de la parole indigène et la promotion de celle de l'ethnologue – dont l'activité semble consister à faire un détour par l'Afrique pour vérifier qu'il détient seul...on ne sait trop quoi, un lot de notions polythétiques équivalent pour lui à la vérité. (p.149)

C'est une thèse qu'on pourrait s'aventurer à développer de la manière suivante. Une grande partie du travail mené par les *Science Studies* dans la période qui sépare les deux livres de Jeanne Favret-Saada dont j'ai parlé a consisté à montrer que l'étude fine des sciences ne donne pas accès à quelque chose qui serait de l'ordre de la Vérité intangible et indiscutable. Je pense en particulier aux travaux de Bruno Latour : dans le champ scientifique, on ne rencontre que des controverses. L'image de la Science comme véhicule de la Vérité ne se fabrique donc pas en interne, elle a besoin d'être construite ailleurs, non plus dans un champ où des positions de valeur à peu près équivalente s'affrontent, mais là où la science prise en bloc, c'est-à-dire prise dans ses parties mortes (et donc certaines), peut se confronter à d'autres discours d'emblée disqualifiés. L'histoire des sciences, telle qu'elle est reconstruite *a posteriori* à destination des étudiants en science et du grand public, est probablement l'un des lieux de fabrication de cette Vérité ossifiée. Mais il n'est pas impossible que l'anthropologie, à travers la manière dont elle prend en charge la notion de croyance, en soit un autre.

GSPM, vendredi 20 janvier 2011