

Découverte et invention de l'autre dans le discours anthropologique

Mondher Kilani

*Institut d'anthropologie et de sociologie
Université de Lausanne*

DANS LA TRADITION OCCIDENTALE, l'histoire est souvent assimilée à l'expérience réaliste de ses acteurs et l'événement à un réel qui impose son évidence au regard. Dans la tradition occidentale, également, l'événement et l'histoire ne sont vus que dans la nouveauté qu'ils peuvent offrir. C'est en ces termes que nous sommes prêts, par exemple, aujourd'hui, à lire la découverte de l'Amérique. Or, la question se pose de savoir si cet événement en fut un pour ses principaux acteurs, et particulièrement pour Christophe Colomb. Au-delà de l'aveuglante évidence de la découverte pour nos yeux d'aujourd'hui, il faut s'interroger sur la manière dont un tel événement a été vécu par ses témoins. Et comment, surtout, il a été reconnu dans sa singularité radicale.

Réfléchir sur cette question, c'est se pencher sur l'émergence de la modernité, cette nouvelle conscience du monde qui nous guide depuis bientôt cinq siècles. C'est également se pencher sur le regard né de la rencontre et de l'affrontement de l'histoire européenne avec toutes les autres histoires. Découverte et invention de l'autre dans le discours anthropologique, tel est donc le parcours auquel je vous invite dans ce texte.

LE « VOIR » ET LE « DIRE » OU COMMENT DECRIRE L'INEDIT ?

Le 11 octobre 1492, lorsqu'il débarque pour la première fois, et après deux mois et demi de navigation, sur la terre ferme de ce qui sera nommé plus tard l'Amérique, Christophe Colomb n'avait pas conscience de découvrir un nouveau continent. Il était per-

suadé d'être arrivé en Asie, confirmant ainsi la répartition biblique du monde en trois continents : l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Autant dire que la nouveauté, toujours insoupçonnée, s'était tout de suite donnée à lire à Colomb dans la continuité de son projet initial: atteindre le royaume de Gengis Khan par les arrières, ramasser de l'or et relever les coordonnées du paradis terrestre.

Mais même plus tard, lorsque les signes de la radicale nouveauté furent accumulés, et que l'idée de la découverte se fut définitivement imposée à la conscience des voyageurs, ceux-ci se trouvèrent devant une énorme difficulté : comment décrire ce que l'on reconnaît pour de la nouveauté ? L'inédit peut-il être perçu et encore plus raconté ? Problème crucial que celui de définir les « choses » et les « gens » vus, car de cette définition dépend non seulement le sens du nouveau monde mais aussi son appropriation. Les choses « vues » dans le Nouveau Monde furent, suite à Christophe Colomb, rapportées à des choses « connues » et expérimentées dans l'Ancien. La Bible, l'Antiquité gréco-romaine, l'Egypte ancienne ou le monde musulman furent mobilisés pour rendre compte du nouveau. C'est ainsi, par exemple, que les imposants édifices des Incas et des Mayas furent comparés en grandeur et en ingéniosité aux pyramides d'Egypte et aux ouvrages romains, les temples aztèques aux mosquées, que la belle indigène évoqua la belle mauresque, ou que le lama fut tout à la fois un âne, une brebis et un chameau¹.

On l'aura compris, c'est dans cette suite de comparaisons que réside proprement l'invention de l'Amérique. C'est dans le mouvement même où ils le rapportent au connu que les découvreurs inventent le Nouveau Monde. Mais devant la profusion et la richesse des signes, même la comparaison, cette reconduction éperdue du connu face à l'inconnu, n'arrive à livrer toutes les significations du monde qui se dévoilent aux yeux des conquista-

¹ « Il n'y avoit en Amérique aucun bétail portant fardeau ou donnant du lait, excepté un seul animal, que les Espagnols appellent une brebis du Pérou [...], de la grandeur d'un âne et de la façon bien près d'un chameau » dit J. Acosta dans son *Histoire naturelle et morale des Indes*, publié en 1598, cité par Romano, R. (1986). « Exemplum et comparaison ». *Revue Européenne des Sciences Sociales*. T.14, N° 72, p. 86.

dors. La métaphore qui se saisit de l'autre, pour le décrire selon le mode de la ressemblance-différence, ne peut que difficilement communiquer la nouveauté de ce que le voyageur observe. Celui-ci demeure en partie muet face à cette inouïe diversité que l'outil scripturaire à sa disposition ne peut totalement exprimer.

C'est pourquoi la vue fut systématiquement invoquée à l'appui du dire. La vue fut investie du projet de dire vrai. Elle tenta, selon Francis Affergan, d'« enraciner le discours dans la vérité par le biais de la foi et de la croyance »². « Croyez-moi! », telle était l'invitation fréquente adressée par Colomb à ses lecteurs et commanditaires. « Ils sont si naïfs et si généreux de ce qu'ils possèdent qu'il faut le voir pour le croire », écrivait-il à propos des Indiens³, pressentant la nécessité de convaincre son lointain public de ce qu'il voyait. Mais le voir s'enferme à son tour dans son propre piège. Il n'arrive jamais à circonscrire l'extraordinaire foisonnement de la réalité et encore moins à traduire l'irréductible différence. Pour surmonter ses limites et parvenir à un sens, le regard doit assumer une part pré-construite de lui-même qui l'accompagne dans son voyage. Il doit se couler dans la tradition et se laisser guider par les catégories descriptives, qui sont déjà acquises au voyageur, et à partir desquelles l'œil va effectuer son travail d'organisation du visible.

Ils allaient tous complètement nus, tels que leurs mères les avaient mis au monde, les hommes aussi bien que les femmes; bien que, pour vrai dire, je n'en vis qu'une, qui était assez jeune

déclarait Christophe Colomb dans son journal de bord du 11 octobre 1492, à la vue des indigènes de l'île de Guanahani⁴. Dans sa première phrase, Colomb affirme que toute la population, les hommes autant que les femmes, les adultes autant que les enfants, vont complètement nus. Il décrit la population dans son ensemble. Puis vient l'observation : qu'a-t-il vu ? Il n'a vu qu'une jeune fille nue. De cette unique apparition, il conclut à la nudité

² Affergan, F. (1987). *Exotisme et altérité*. Paris : PUF, p. 145.

³ Colomb, Ch. *Premier voyage*. Cité par Affergan, F. (1987). *op. cit.*, p.145.

⁴ Colomb, Ch. (1961). *Œuvres*. Paris : Gallimard, p. 44.

de tous. Il décrit la population entière à partir de l'observation d'un seul personnage. Il se peut que cela ait été vrai, mais Colomb n'attend pas de voir pour le dire, c'est une chose entendue. Comment cela est-il possible ?

Si Colomb tient un discours général sur l'autre, qu'il n'a pas encore totalement vu, c'est parce qu'il ne saurait le voir autrement qu'à travers un discours précédant la prise de contact. Colomb, ainsi que tous ceux de son époque, avait déjà une idée préétablie de ce qu'il allait voir. Il est dès le départ influencé par le but de son expédition et le mythe qui y est attaché : Colomb est à la recherche de l'Eden. Il s'attend donc à voir la population nue, puisqu'elle est dans l'état originel. La nudité que Colomb constate, quoique relative, est immédiatement interprétée comme le signe de pureté qu'il prévoyait de rencontrer. Ces hommes et ces femmes sont ceux d'avant la chute, qui ne connaissent pas le péché.

C'est la structure du mythe qui va organiser les données et contribuer à les rendre plus crédibles, et non l'observation proprement dite qui va être à la source de la description. Colomb ne décrit pas ce qu'il voit, il décrit ce qu'il va voir, ou, plus précisément, ce qu'il s'attend à voir. La description s'est faite en fonction du mythe du paradis perdu. L'idée d'un regard anticipateur de l'événement, voire même créateur de l'événement, une fois admise, il ne faut pas pour autant négliger le fait qu'il s'agit bien quand même ici d'une procédure descriptive. Procédure descriptive puisque, par elle, Colomb reconnaît aux Indiens un certain degré d'humanité et leur assigne une place parmi la diversité des hommes. Nous dirions aujourd'hui une place parmi la diversité des sociétés et des cultures.

Ce type de procédure descriptive, qui est à l'origine de l'invention de l'autre, n'est pas propre au discours de Colomb et à sa tradition culturelle. Dans d'autres traditions extra-européennes se retrouvent les mêmes mécanismes d'analogies entre des événements passés ou à venir, tels qu'ils peuvent figurer dans les mythes et les légendes, et les situations nouvelles qui se présentent aux acteurs.

Chez les Aztèques, par exemple, l'irruption des Espagnols a été assimilée à celle des dieux décrits par leurs mythes et dont le retour devait marquer la fin d'un cycle de vie. Pour les Aztèques, les

Espagnols étaient assurément des divinités. Il ne pouvait en être autrement. A moins de remettre en question l'ensemble de leur système cosmogonique et de refondre totalement la tradition. C'est en effet ce qui se produisit très rapidement, mais dans les conditions que nous connaissons.

La mise à mort du capitaine Cook à Hawaï, le 14 février 1779, fut, elle aussi, la conséquence de la représentation que s'étaient faite les habitants de l'île de cet événement extraordinaire qui le vit accoster chez eux. Chez les Hawaïens, la divinité était toujours liée à la figure de l'étranger et à l'espace du dehors. Le capitaine Cook, dont l'arrivée coïncidait avec les rites annuels du dieu local Lono, fut assimilé à celui-ci. Mais comme à Hawaï une divinité ne devient telle que par son sacrifice, le capitaine Cook fut mis à mort. Le sacrifice et la divinisation du capitaine anglais ne furent aucunement une erreur de la pensée des Hawaïens, mais la condition même de leur perception de l'expérience de la rencontre⁵.

Lors de la rencontre de cultures, émerge donc des deux bords une description de l'autre qui permette de l'incorporer dans son univers, dans un corps de représentation mythique et familier. L'autre est ainsi apprivoisé, neutralisé par la médiation de la culture. Par sa différence maîtrisée, l'autre va renforcer ou réalimenter le système de signification et l'identité propre.

L'ECRITURE DE L'ALTERITE OU L'ANTHROPOLOGUE COMME HEROS-CULTUREL

Mais revenons à l'écriture, ce mode privilégié de l'appréhension de l'altérité, pour nous interroger sur les mécanismes qui permettent de transformer la vision en texte, pour nous pencher sur ce travail de laboratoire où l'écriture va tenter de se faire le décalque de la vue. De Christophe Colomb à Bougainville, dans tous les récits de voyage qui jalonnent les grands siècles de la découverte,

⁵ Sur la question voir Sahlins, M. (1979). « L'Apothéose du capitaine Cook ». In M. Izard et P. Smith (éds), *La Fonction symbolique*. Paris : Gallimard, pp. 307—343; et (1985). « Le Capitaine Cook, ou le dieu qui meurt ». In *Des îles dans l'histoire*. Paris : Gallimard, Le Seuil, pp. 114—141.

les choses « vues » furent transformées par l'écriture née de la distance. La découverte des nouveaux continents et des humanités exotiques s'est toujours accompagnée de l'exigence d'une transcription rigoureuse capable de faire voir à un public lointain, resté sur place, ce que les voyageurs voyaient de leurs propres yeux.

Le voir se fait ici écriture parce qu'il sert à montrer et à prouver. « Faire voir et rien d'autre. Faire voir par le pouvoir des mots », comme l'a dit le romancier anglo-polonais, Joseph Conrad, qui était soucieux de rattacher son écriture à l'expérience du vécu. L'écriture, qui suppose l'origine et prétend à la transparence avec ce qu'elle décrit, permet au voyageur du XVI^e siècle, comme à l'ethnologue du XX^e de se constituer en l'humanité de référence. En celle qui a le pouvoir de nommer les autres humanités, ou les autres sociétés, et de leur assigner une place dans la diversité des cultures.

Ce rôle de démiurge, qui voit de ses propres yeux des choses que personne jusqu'ici n'avait vues, a fait succomber plus d'un voyageur et d'un écrivain à la tentation de se prendre ou d'accepter d'être pris pour une divinité. Christophe Colomb et Cortès, mais aussi le capitaine Cook et bien d'autres encore, n'ont rien fait pour démentir l'image de dieu qu'on leur associait. Comme si l'attribution d'une telle qualité n'était, en quelque sorte, que la juste reconnaissance de leur pouvoir de découvreur et de défricheur des mondes inconnus.

Qu'en est-il de l'écrivain-ethnologue ? Malgré une modestie — d'ailleurs affichée — de limiter ses prérogatives à l'observation et à la description des diversités culturelles, l'écrivain-ethnologue travaille toujours comme s'il était l'élément primordial, le pôle unique de la relation. L'ethnologue se fonde sur son expérience personnelle de terrain, sur son immersion prolongée dans la société qu'il a choisi d'étudier, pour se considérer en fin de parcours comme son porte-parole unique, son interprète autorisé. L'expérience de terrain, qui a son correspondant dans le « J'étais là, telle chose m'advint. Vous y croirez être vous-mêmes » de la fable, garantit que la vérité se trouve dans le texte ethnographique.

Dès ses débuts, l'anthropologie moderne de terrain a conçu son entreprise comme une lutte contre le temps qui menace de dis-

soudre ses objets. Dans la première monographie du genre qu'il nous livra, Malinowski avait d'emblée souligné l'urgence dans laquelle se trouvait la discipline. Et les autres anthropologues après lui, comme Lévi-Strauss, n'ont cessé de reprendre cette idée. Cette menace qui plane sur l'objet, l'anthropologue en ressent également l'effet sur sa propre personne. Le sauvetage des sociétés exotiques se fera au péril du sujet qui l'entreprend. Le caractère héroïque du travail de l'anthropologue réside dans les risques physiques, mais surtout intellectuels, que lui font encourir son séjour sur le terrain et sa confrontation avec des systèmes symboliques étrangers.

L'anthropologue doit se couper de la société des Blancs et camper, solitaire, dans le village indigène, comme le relevait Malinowski à propos de sa propre expérience⁶. Il doit également effectuer un travail sur lui-même qui apparente, selon Lévi-Strauss, l'expérience de terrain de l'anthropologue à l'auto-psychoanalyse de l'analyste⁷. Cet amalgame de l'expérience personnelle et de l'analyse méthodique de la réalité de l'autre augure de toutes les figures rhétoriques que nous trouvons à l'œuvre dans le texte anthropologique moderne.

L'autorité monologique, qui caractérise la monographie de terrain, traduit bien le rôle primordial dévolu à l'anthropologue dans la restitution des compte rendus culturels. La monographie met, en effet, en scène la figure d'un narrateur scientifique impersonnel mais omniprésent, la figure d'un romancier-dieu qui choisit souverainement ses personnages et tire les ficelles de l'intrigue. En privilégiant le discours indirect, en transformant les interlocuteurs qu'il rencontre sur le terrain en un acteur collectif (Les Dogons, Les Nuers, Les Bororos, Les Trobriandais...), l'anthropologue met en pratique un « style » d'écriture qui donne l'illusion de la transparence entre le réel et ce que l'écrivain en décrit. En taisant la part essentielle qu'occupe l'imagination dans

⁶ Voir Malinowski, B. (1989). « Introduction ». In *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard (coll. Tel), éd. orig. 1922.

⁷ Voir Lévi-Strauss, C. (1958). « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement ». In *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, pp. 377—418.

ce processus rhétorique, l'anthropologue crée la fiction d'une totalité cohérente qui garantit la réalité des faits construits.

La rhétorique de la monographie de terrain a véritablement le pouvoir de transfigurer l'autre. D'en inventer la silhouette « noble » ou « féroce », « pacifique » ou « guerrière », « aimable » ou « antipathique ». L'anthropologie fabrique et met en circulation des images sur les cultures et les peuples qui deviennent, avec le temps, parties prenantes de la culture de l'occidental moyen et les lieux communs de la curiosité pour l'ailleurs. Qui de nous, en effet, reste insensible à l'évocation des fiers pasteurs Masaïs, des Dogons artistes du masque, de la liberté sexuelle des Fidjiens et des Samoans, des coupeurs de tête Papous, des aimables Pygmées de la forêt tropicale, des hommes bleus Touaregs, des sympathiques Bochimans du désert du Kalahari, des tristes Nambikwaras ou des paysans retors du Bocage normand ?

Mais prenons un exemple plus proche de nous encore, qui fait même partie de notre actualité depuis bientôt quinze ans, celui des Indiens Yanomamis d'Amérique du Sud. Les Indiens Yanomamis sont réputés parce qu'ils représentent une des dernières populations sauvages de notre planète. Réfugiés au fond de la forêt amazonienne, laquelle se rétrécit comme une peau de chagrin, les Yanomamis constituent aujourd'hui assurément l'un des rares espaces où peut encore se déployer la nostalgie de l'exotisme absolu.

Les Yanomamis font l'objet de pressions diverses et contradictoires : pour les uns, ils sont l'avenir de l'humanité et le symbole de sa conscience écologique, pour les autres, ils sont des vestiges de l'âge de pierre. Les Yanomamis sont aussi fortement sollicités par les anthropologues, heureux d'y trouver les conditions idéales d'un travail de laboratoire. Les études qui leur sont consacrées sont relativement nombreuses, mais trois textes retiendront ici mon attention. Le livre de l'anthropologue américain Napoléon Chagnon, intitulé : *The Yanömamö : The Fierce People* (*Les Yanomamis : Le peuple féroce*), paru en 1968 et depuis constamment réédité⁸, celui du français Jacques Lizot : *Le Cercle de*

⁸ Chagnon, N. (1968). *Yänomamö : The Fierce People*. New York : Holt Rinehart & Winston.

feux⁹ et enfin le livre de Bruce Albert : *Temps du sang, Temps des cendres*¹⁰.

Ces trois ouvrages parlent unanimement de guerre et d'échange, d'agressivité et d'amour, d'hostilité et d'alliance, de chasse et de cosmologie, de chants et de poésie. Mais il est intéressant de constater qu'en rassemblant ces éléments, chacun construit une constellation Yanomami différente. Dans le premier ouvrage, les Yanomamis sont un peuple féroce, dans le second, ils apparaissent comme un peuple érotique, et dans le troisième des intellectuels perspicaces. Chaque anthropologue construit sa propre entité Yanomami comme si la somme des parties ne pouvait, en aucun cas, constituer une seule et même totalité reconnaissable par tous. Il ne semble pas qu'il existe un espace unique de « Yanomamicité », ou plus précisément, celui-ci est si vaste et multiple, qu'à chaque tentative de l'appréhender, le résultat en est une combinaison singulière, fruit d'une rencontre particulière entre un ethnologue particulier et des Yanomamis particuliers¹¹.

De telles constructions ne sont, certes, pas indépendantes du contexte général dans lequel elles s'inscrivent. Les images que la rhétorique de chaque ouvrage met en place relèvent d'une structure culturelle déjà donnée, qui désigne à l'avance les différentes places, en nombre réduit, où elle peuvent venir se loger. La métaphore de l'autre ne relève pas d'un arbitraire culturel, mais d'un travail d'association qui obéit à des règles culturelles codifiées. La tonalité exotique ne surgit pas du contenu intrinsèque de l'objet décrit, mais elle est créée par le mode expressif utilisé pour le représenter. Le sentiment du divers et de l'exotique présuppose la conscience de la différence que l'on va observer ou peindre.

⁹ Lizot, J. (1976). *Le Cercle des feux : faits et dits des Indiens Yanomami*. Paris : Le Seuil.

¹⁰ Albert, A. (1985). *Temps du sang, temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomamis du Sud-Est*. Paris : Université de Paris X (Nanterre), thèse de doctorat.

¹¹ Voir l'intéressante analyse que consacre à la question l'anthropologue brésilienne Ramos, A. R. (1987). « Reflecting on the Yanomami : Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic », *Cultural Anthropology*. Vol. 2, No 3, pp. 284—304.

Comme le note Johannes Fabian, « l'altérité exotique est moins le résultat que le pré-requis de la quête du divers »¹².

Ainsi en est-il de la symbolique de la rhétorique de Napoléon Chagnon, pour ne retenir que cet exemple de construction de la « Yanomamicité ». La répugnante férocité à travers laquelle il dépeint les Yanomamis a été bien reconnue par le public cultivé américain, à un moment critique de l'histoire de ce pays.

Les étudiants ne retenaient qu'une chose : la répugnante férocité de ces gens, écrit Jean-Paul Dumont, qui enseigne l'anthropologie dans une université américaine. Leur altérité était bien reconnue mais irrecevable. Cet autre-là ne passait pas. Il était le modèle même de l'autre insupportable, indésirable, il exprimait l'essence même de la nature hostile.

Et d'ajouter ceci :

Si [les Yanomamis] ont du succès après la parution du livre de Chagnon en 1968, c'est qu'ils correspondent à une conception hostile de l'autre, parfaitement en accord avec les circonstances qui poussent les Américains toujours plus avant dans l'aventure vietnamienne. [Les Yanomamis] sont découverts/inventés au bon moment¹³.

Vingt-trois ans plus tard, la découverte/invention des Yanomamis continue de jouer son rôle dans un contexte renouvelé. Comme le note l'anthropologue brésilienne Alcida Ramos :

Dans un monde qui considère l'Amazonie comme l'une des dernières frontières à conquérir pour ses richesses minérales et végétales, il y a peu de place pour d'imprévisibles et désagréables primitifs. Plus les Yanomamis sont dépeints comme féroces, immoraux et non

¹² Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its Objects*. New York : Columbia Univ. Press.

¹³ Dumont, J.-P. (1987). « Quel Tasaday? De la découverte et de l'invention d'autrui ». *L'Homme*. 103, XXVII (3), pp. 27—42.

chrétiens, plus il est facile de justifier leur soumission, une mesure rendue obligatoire par la nécessité d'atteindre ces richesses¹⁴.

On le voit, de la rhétorique à l'action le chemin est court. La rhétorique de l'altérité, toujours potentiellement menaçante pour celui qui en fait l'objet, est aussi profondément asymétrique. La grande différence entre l'anthropologue et l'indigène réside, en effet, dans le fait que si le second est toujours mis en danger par le regard porté sur lui, le premier, lui, n'est jamais placé dans une telle situation, ou si peu. Car, quelle commune mesure y a-t-il entre l'extermination systématique et planifiée dont sont victimes aujourd'hui les Yanomamis, et les états d'âme de l'anthropologue, certes indigné par ce qui se déroule sous ses yeux, et qui ne manque pas de le faire savoir, mais qui reste impuissant à changer le cours de l'Histoire ? Cette même Histoire qu'il a d'ailleurs contribué à mettre en place.

LE DISCOURS ANTHROPOLOGIQUE COMME UNE OUVERTURE HERMENEUTIQUE

Il n'y a pas de symétrie entre voir, position qu'occupe l'anthropologue, et être vu, position de l'indigène. Dans le travail anthropologique, la différence est au fondement de l'écart entre observateur et observé. Mieux encore, c'est la différence, postulée dès le départ, entre l'observateur et ce qu'il se propose d'observer qui rend possible et légitime la pratique de terrain de l'anthropologue. Comme le dit Francis Affergan : « Si je peux les observer, c'est parce qu'ils ne sont pas comme moi »¹⁵. La comparaison, qui sous-tend la démarche anthropologique, n'est pas une simple mise en rapport de deux termes neutres, « Eux » et « Nous ». Elle est plus que cela, en ce sens qu'elle est entre « Eux » et « Nous » *qui parlons d'eux et les inventons*.

La compréhension de l'autre passe toujours par une rhétorique de l'altérité dont les catégories et les finalités nous appartiennent

¹⁴ Ramos, A. R. (1987). *op. cit.*, p. 298 (ma traduction).

¹⁵ Affergan, F. (1987). *op. cit.*, p. 228.

en propre. Dans « L'Amérique vue et rêvée »¹⁶, des générations de voyageurs, de défricheurs, de colons, d'administrateurs et de missionnaires, ont construit l'Indien, ou plus précisément leurs Indiens respectifs, sans vraiment les écouter.

Dans la littérature française du XIX^e siècle, comme dans d'autres productions artistiques telles que la peinture, l'Orient aussi est rêvé. C'est un Orient imaginaire voué à reproduire sans cesse la même figure de l'autre. Invention des romantiques, le « voyage en Orient » délimite un espace codifié de lecture/écriture de l'autre. Périple idéal le long d'un itinéraire circulaire qui ramène toujours l'écrivain-voyageur à son point de départ, il prend une valeur initiatique pour celui qui l'effectue. Il permet un retour vers les origines de la culture occidentale et une célébration de ses valeurs, en même temps qu'il effectue une mise entre parenthèse historique de l'autre¹⁷.

Le tableau rapporté du Levant et d'un Empire ottoman sur le déclin est fragmenté en une myriade de petits théâtres dans lesquels prédomine le pittoresque des scènes du genre : « circoncisions », « mariages », « bains », « marchés », « harems », « fêtes », « cafés », « caravansérails », « pèlerinages ». Mais derrière ce chatolement trompeur des couleurs et des odeurs, derrière ce décor d'opérette, l'Orient cache au regard la véritable scène où s'est déroulée l'Histoire : là où ont brillé de leurs mille lumières les civilisations anciennes à l'origine de la culture occidentale, et que les innombrables signes enfouis rappellent encore à la mémoire de ceux qui savent voir et décrypter.

Voyage et littérature ou voyage et ethnologie, l'autre est déjà rêvé ou imaginé avant d'être découvert. Le regard sur l'ailleurs qu'ont porté les explorateurs du merveilleux du XVI^e siècle, ou les romantiques du XIX^e, et que portent aujourd'hui les anthropologues du XX^e, possède assurément un caractère culturel. Il s'inscrit dans une tradition qui lui confère épaisseur et sens. Face

¹⁶ C'est le titre du superbe livre de Duviols, J.P. (1986). *L'Amérique espagnole vue et rêvée, les livres de voyages, de Christophe Colomb à Bougainville*. Paris : Promodis éd.

¹⁷ Sur la question voir Berchet, J.-C. (1985). *Le Voyage en Orient : anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX^e siècle*. Paris : Laffont.

à l'inconnu, le regard supplée à ses manques en recourant à la tradition : ici au mythe ou au texte sacré, là à l'imaginaire poétique ou aux récits de voyage.

Cinq siècles, environ, après Christophe Colomb, Claude Lévi-Strauss, arrivant devant la baie de Rio de Janeiro, demeure lui aussi aveugle à la nouveauté qui se dévoile devant ses yeux. Il ne découvre l'Amérique que lorsqu'il peut rattacher ce qu'il voit à ce qu'il a lu dans les relations de voyage qui l'ont précédées, et particulièrement aux premières impressions de Christophe Colomb :

Aussi, les dimensions de la baie de Rio ne sont pas perceptibles à l'aide de repères visuels : la lente progression du navire, ses manœuvres pour éviter les îles, la fraîcheur et les parfums descendant brusquement des forêts accrochées aux mornes établissent par anticipation une sorte de contact physique avec des fleurs et des roches qui n'existent pas encore comme des objets, mais préforment pour le voyageur la physionomie d'un continent. Et c'est Colomb encore qui revient à la mémoire : "Les arbres étaient si hauts qu'ils semblaient toucher le ciel; et, si j'ai bien compris, ils ne perdent jamais leurs feuilles : car je les ai vus aussi verts et frais en novembre qu'ils le sont au mois de mai en Espagne; quelques-uns même étaient en fleurs, et d'autres portaient des fruits... Dans quelque direction que je me tourne, le rossignol chantait, accompagné de milliers d'oiseaux d'espèces différentes". Voici l'Amérique, le continent s'impose¹⁸.

L'appréhension de la réalité n'est ainsi jamais directe. Elle est toujours médiatisée par les images véhiculées par la culture. Dans le cas particulier de Lévi-Strauss, par les souvenirs que lui ont laissés ses lectures des relations de voyage.

Le voyageur ou l'ethnologue ne porte jamais de regard complètement neuf sur les réalités qui se donnent à voir à lui. Sa vision du nouveau est toujours guidée par un modèle qui lui préexiste. Elle se réalise toujours dans la réitération des expériences qui le précèdent. A la manière dont le mythe fonctionne, la configuration culturelle à laquelle se rattache le voyageur ou l'ethnologue actualise dans le présent un modèle emprunté au passé ou à la

¹⁸ Lévi-Strauss, C. (1973). *Tristes Tropiques*. Paris : Plon, p. 87.

tradition, qui le fait signifier et lui fournit un schème d'action. A travers « l'expérience du passé » ou de la tradition, le voyageur ou l'ethnologue lit le présent de l'événement.

Ceci constitue une belle illustration du caractère herméneutique du travail de l'anthropologue. Elle nous éloigne des considérations positivistes naïves : celles qui font croire à la transparence de la réalité et du modèle qui tente de l'expliquer. A la place de cette épistémologie mécaniste, il faut concevoir l'interprétation en anthropologie comme un effort constant d'adéquation entre le réel et le modèle qui tente de l'expliquer, une ouverture herméneutique dont le sens, toujours à construire, relève d'un empilement de savoirs.

Dans le texte anthropologique, l'expérience de « ce qui est » est toujours modalisée par « ce qui a déjà été dit ». Comme le note si bien Marie-Jeanne Borel, « la question de la référence nous conduit à celle des références, donc à la *compilation* »¹⁹. Cela dit, il ne s'agit pas ici de remettre en question l'idée que le discours anthropologique fait référence à autre chose qu'à lui-même, l'idée qu'il y a quelque chose à « représenter » de la réalité de l'autre. Il s'agit plutôt de promouvoir une nouvelle anthropologie qui s'interroge sur la manière dont cette opération est effectuée. Une anthropologie qui se donne pour objectif d'intégrer dans ses interprétations le cheminement intellectuel et affectif qui est à l'origine de ces constructions, et qui reconsidère la position de l'ethnologue qui doit se saisir comme une partie de sa propre observation.

© Mondher Kilani 1992

¹⁹ Borel, M.-J. (1990). « Le Discours descriptif : le savoir et ses signes ». In J.-M. Adam, M.-J. Borel, Cl. Calame, M. Kilani, *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris : Méridiens-Klincksieck, pp. 21—69.