

L'Interprétation en anthropologie

Author(s): Dan Sperber

Source: *L'Homme*, T. 21, No. 1 (Jan. - Mar., 1981), pp. 69-92

Published by: [EHESS](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25131740>

Accessed: 13-03-2016 01:29 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Homme*.

<http://www.jstor.org>

L'INTERPRÉTATION EN ANTHROPOLOGIE*

par

DAN SPERBER

De quelle nature est le savoir des anthropologues ? A cette question, aujourd'hui trois grandes réponses. Selon une première conception, dont A. R. Radcliffe-Brown (1952, 1957) fut un défenseur typique, l'anthropologie est — ou devrait être — une science naturelle de la société et de la culture qui, comme toute autre science, met en œuvre des observations, des descriptions et des explications de faits. Selon une seconde conception, l'anthropologie relève des Humanités plutôt que des Sciences. Comme le dit E. E. Evans-Pritchard (1962 : 26), l'anthropologie « étudie les sociétés non comme des systèmes naturels, mais comme des systèmes moraux [...], elle s'intéresse aux représentations sous-jacentes [*design*] plutôt qu'aux processus, [...] elle cherche donc des agencements [*patterns*] et non des lois scientifiques et elle interprète plutôt qu'elle n'explique ». Ces deux conceptions n'ont réussi, ni l'une, ni l'autre, à s'imposer. La première est en contradiction flagrante avec la pratique effective des anthropologues : jusqu'ici les phénomènes culturels ont fait l'objet d'un traitement essentiellement interprétatif plutôt que de descriptions et d'explications semblables à celles des sciences naturelles. La deuxième conception, quoique bien plus proche de la pratique des anthropologues, n'accorde guère de crédit à leur volonté proclamée d'aboutir à des généralisations scientifiquement respectables.

La troisième conception répond à la fois à la pratique des anthropologues et à leurs ambitions, d'où son succès : tout en reconnaissant le caractère interprétatif du travail anthropologique, on soutient que la bonne façon, voire la seule, de décrire et d'expliquer les phénomènes culturels consiste précisément à les interpréter. Loin qu'il y ait incompatibilité entre une démarche interprétative et la démarche scientifique, une science de la culture sera interprétative

* Cet article est une version revue et développée d'une communication présentée en septembre 1978 à Florence au colloque sur les « Niveaux de la réalité » dont les Actes seront publiés par les éditions Feltrinelli. Je voudrais remercier l'organisateur du colloque, Massimo Piatelli-Palmarini, les participants au débat et Catherine Cullen, Donald Levine, Pierre Smith et Tzvetan Todorov pour leurs précieux commentaires.

L'Homme, janv.-mars 1981, XXI (1), pp. 69-92.

ou ne sera pas. Cette conception, que Clifford Geertz (1973, 1976) a vigoureusement défendue, peut être vue comme une synthèse entre l'herméneutique, dans la tradition de Dilthey, et la sémiotique contemporaine. Elle repose sur deux hypothèses étroitement associées : premièrement, les phénomènes culturels seraient des systèmes de significations ; deuxièmement, interpréter, ce serait décrire de la signification. J'ai longuement critiqué (Sperber 1974) l'hypothèse selon laquelle les phénomènes culturels seraient des systèmes de significations. Selon qu'on définit « signification » de façon large ou étroite, cette hypothèse est ou bien sans portée, ou bien sans plausibilité. Du coup, les interprétations de phénomènes culturels ne sauraient être des descriptions de significations. Si cette critique est fondée, alors cette troisième conception, quel que soit son attrait, ne fournit pas un moyen acceptable de réconcilier la pratique interprétative des anthropologues avec leurs ambitions scientifiques¹.

J'entends ici proposer une quatrième conception du statut épistémologique de l'anthropologie. Je soutiendrai que l'étiquette « anthropologie » recouvre deux disciplines tout à fait différentes : l'ethnographie interprétative et l'anthropologie scientifique. Tandis que la première prospère, la seconde n'est guère qu'un projet confus. La plupart de ceux qui s'appellent anthropologues sont essentiellement des ethnographes. Ils s'intéressent plus à des cultures particulières qu'aux capacités et aux dispositions culturelles de l'*homo sapiens*, plus aux variétés de l'expérience humaine qu'à sa variabilité. Ce n'est point là une critique : l'ethnographie est une entreprise importante et légitime par elle-même. Elle répond à un désir profond et répandu de comprendre ce que cela implique d'appartenir à un autre groupe culturel, d'être Nuer, Tibétain ou Breton — un désir moins de connaître des faits que de comprendre comment ces faits sont vécus, une demande d'interprétation plutôt que de simple description.

Je soutiendrai que démarche interprétative et démarche descriptive ne sont pas nécessairement incompatibles : des interprétations peuvent être utilisées à l'intérieur d'un développement descriptif ou explicatif sous certaines conditions. Dans l'ethnographie actuelle, cependant, ces conditions ne sont généralement ni remplies ni même comprises. Si ce défaut peut ne pas affecter l'ethnographie interprétative en tant que telle, il fait obstacle au développement de l'anthropologie proprement dite et à des relations fécondes entre les deux disciplines. En outre, parce que l'on prend des constructions interprétatives pour des descriptions ou des explications, on a tendance à surestimer le niveau atteint par l'anthropologie théorique et à en tirer des conclusions fallacieuses tant à l'intérieur de l'anthropologie qu'à son propos. Par exemple, comme j'essaierai de le montrer, on considère à tort que les recherches anthropologiques corroborent d'une part

1. C'est la vigueur même de l'argumentation de Clifford Geertz et le fait qu'elle soit incompatible avec la conception de la signification et de la culture que je défends qui m'ont incité à chercher une autre solution.

le relativisme cognitif et d'autre part la thèse de l'autonomie ontologique de la culture.

Je m'en tiendrai ici à certains aspects centraux de l'ethnographie et de l'anthropologie sans tenter de rendre compte de la diversité d'intérêts et de démarches que ces disciplines comportent. Je ne parlerai pas des nombreux et anciens débats sur des questions semblables en philosophie des sciences humaines. J'espère cependant que je ne ressasserai pas seulement de vieux arguments et je pense que la conception que je défendrai peut être étendue à l'histoire des faits culturels et suggérer un réexamen parallèle d'autres disciplines interprétatives telles que les études littéraires ou la psychanalyse.

Interprétation et description

Interprétations, traductions, descriptions, généralisations, reproductions, citations sont toutes des représentations. Une *représentation* est un objet qui, à certains égards, peut être mentalement traité (perçu, compris, apprécié...) comme pourrait ou devrait l'être la réalité qu'il est censé représenter. Une représentation remplace partiellement l'expérience directe. Elle le fait de façon plus ou moins adéquate. L'expérience est diverse ; de même, les représentations. Elles varient non seulement quant au degré mais aussi quant à la manière de leur adéquation.

Parmi les représentations, les descriptions ont une importance épistémologique unique. Une *description* est une représentation qui est adéquate quand elle est vraie de ce qu'elle représente. Seules les propositions ont la propriété de pouvoir être vraies ou fausses. Par conséquent les descriptions doivent prendre la forme d'énoncés affirmant des propositions. En contrepartie de cette contrainte, les descriptions peuvent servir de prémisses ou être dérivées comme conclusions dans des raisonnements. Elles peuvent s'impliquer ou se contredire. Elles peuvent donc être utilisées pour se confirmer ou s'infirmer les unes les autres et en particulier pour corroborer ou réfuter des généralisations (qui sont des descriptions plus abstraites et souvent plus spéculatives). Ces propriétés donnent une position unique aux descriptions : leur adéquation peut être évaluée de façon systématique et elles peuvent servir de données scientifiques. Les autres représentations, quels que soient leurs mérites spécifiques, ne peuvent pas être directement évaluées et exploitées de la même manière.

Les représentations non descriptives ne constituent des données scientifiques que de manière indirecte et que dans la mesure où leur rapport à la réalité peut être suffisamment décrit. Une représentation non descriptive a besoin de ce que j'appellerai un *commentaire descriptif*. Un commentaire descriptif est un énoncé qui, en spécifiant ce qui est représenté et de quelle manière, rend possible d'inférer des conséquences empiriques d'une représentation non descriptive. Des exemples

triviaux de commentaires descriptifs sont fournis par l'intitulé des diagrammes, la légende des photographies ou des cartes géographiques. Ainsi, la légende rend possible d'associer à la description d'une carte telle que : « Il y a une tache vert foncé dans la partie droite » la description d'une région : « Il y a une forêt à l'est. »

Dans le cas des représentations verbales, le commentaire descriptif prend une forme linguistique usuelle : la représentation est ou bien mise dans une subordonnée ou bien mentionnée entre guillemets, avec une principale qui spécifie ce qui est représenté et comment, et qui constitue donc le commentaire descriptif. Tel est par exemple le cas lorsque les propos de quelqu'un sont reproduits dans leur forme originale par une citation directe, avec un commentaire qui nomme le locuteur et décrit les circonstances dans lesquelles ont été tenus les propos cités.

Une *reproduction* (comme, par exemple, une citation) est une représentation qui diffère d'une description et qui est adéquate dans la mesure où elle est perceptuellement semblable à ce qu'elle représente. Une telle adéquation ne peut être qu'approximative. Elle est en revanche bien définie et directement évaluable. Dire ce qu'une reproduction est censée reproduire constitue souvent le seul commentaire descriptif dont on ait besoin. Si l'adéquation empirique était aussi bien définie pour les interprétations, le commentaire descriptif pourrait être généralement de la forme « ceci est une interprétation de cela ». Il est douteux cependant que les interprétations puissent être toutes caractérisées par un même type d'adéquation.

On appelle communément *interprétation* toutes les représentations qui ne sont ni de simples descriptions, ni de simples reproductions. Il n'y a aucune raison évidente de penser que toutes ces « interprétations » ont grand-chose en commun et constituent un genre distinct de représentations plutôt qu'une vaste et vague catégorie résiduelle. Les tentatives pour aboutir à une définition plus positive ont été de deux sortes : tantôt les interprétations ont été définies comme des représentations issues de, et s'adressant à une compréhension subjective ; tantôt elles ont été définies comme des représentations fidèles à la signification plutôt qu'aux aspects plus phénoménaux des objets représentés.

Les interprétations semblent bien mettre en jeu un compromis entre l'objectivité et des considérations plus subjectives, entre la fidélité aux choses représentées et l'efficacité dans la formation et la formulation d'idées. Ce caractère de compromis est-il propre aux interprétations ? On peut en douter et soutenir plutôt que toutes les représentations, et non pas les seules interprétations, mettent en jeu des considérations d'adéquation empirique d'une part, d'efficacité pragmatique d'autre part. Dans la plupart des cas de description et de reproduction, les contraintes qu'impose la recherche d'une adéquation empirique sont si fortes qu'elles sont les seules auxquelles on prête attention. Dans la plupart des cas d'interprétation, c'est-à-dire de représentation non descriptive et non reproductive, la fidélité est moins contraignante ; le compromis entre cette fidélité et la visée

de l'interprète est plus apparent. Quoi qu'il en soit, que ce caractère de compromis soit un trait spécifique ou seulement un aspect saillant, il ne fournit pas de principe général sur lequel fonder le commentaire descriptif des interprétations : leur portée empirique demeure obscure.

On peut définir les interprétations comme des représentations fidèles à la signification de l'objet interprété dans certains cas particuliers comme la traduction ou la paraphrase. Ce qui est alors interprété est un texte, c'est-à-dire un objet pour lequel la notion de signification est relativement claire. Cette notion (linguistique) de signification est étroitement liée à celle de similarité de signification. Il est donc possible de concevoir comment un certain texte — l'interprétation — peut, par le biais de sa propre signification, servir à représenter la signification d'un autre texte. Il n'y a pas, cependant, que les textes qui soient interprétés. Pour ne parler que de l'ethnographie, on y interprète tous les aspects de la production et du comportement humains. Même les interprétations de faits verbaux, de mythes par exemple, visent à beaucoup plus qu'à en représenter la signification linguistique. Comme je l'ai soutenu, aucune notion utile de signification ne se réfère à une propriété intrinsèque que posséderaient tous les objets ouverts à l'interprétation ethnographique. L'interprétation cherche à rendre compte avec plus ou moins de succès d'une grande diversité de propriétés.

Définir l'« interprétation » (en général ou pour la seule ethnographie) à partir d'une catégorie hétérogène et elle-même mal définie de significations ne nous avance guère. Cela ne précise en rien quel genre de commentaire descriptif permettrait d'utiliser les interprétations dans des développements descriptifs ou théoriques. Il n'est guère sensé non plus d'attendre qu'apparaisse une théorie générale de la « signification » qui éclairerait la pratique des ethnographes. On pourrait plutôt examiner les diverses formes d'interprétations ethnographiques effectivement employées, sans postuler qu'elles relèveront d'un seul et même concept précis.

La place des interprétations en ethnographie

Les ouvrages ethnographiques, là où ils sont le plus proches des faits, sembleraient typiquement combiner description et citation. Considérons par exemple ce passage de l'étude fameuse de E. E. Evans-Pritchard (1956) sur la religion des Nuer² :

(1) « J'étais présent un jour qu'un Nuer se défendait contre la désapprobation silencieuse de sa famille et de ses parents due à ses fréquents sacri-

2. J'emprunterai tous mes exemples à cette seule monographie. Si je l'ai choisie, c'est parce que son excellence est reconnue et parce que sa démarche est relativement explicite. Les traits dont je parlerai se retrouvent, je pense, dans presque toutes les études de faits culturels. Les passages cités sont traduits par moi.

fices. On lui avait fait comprendre qu'on avait le sentiment que c'est par un goût immodéré de la viande qu'il détruisait le troupeau. Il dit que ce n'était pas vrai. [...] Sa famille pouvait bien dire qu'il avait détruit le troupeau, mais c'était pour eux qu'il avait tué le bétail. C'était ' *kokene yiekien ke yang* ', ' le rachat [*ransom*] de leur vie en bétail '. Il répéta souvent cette expression en reprenant un par un les cas de maladie grave survenus dans sa famille et en décrivant le bœuf qu'il avait sacrifié à chaque occasion pour amadouer l'esprit *deng* » (p. 222).

Voilà le genre de « fait brut » que l'on rencontre dans la plupart des travaux ethnographiques. Pourtant aucun des énoncés qui en rendent compte n'exprime une simple observation. On n'observe pas, on devine une « désapprobation silencieuse » et son contenu. De même, le fait qu' « on lui avait fait comprendre qu'on avait le sentiment »... ne peut qu'être déduit d'un ensemble de comportements souvent complexes et ambivalents. Il est probable que la déduction n'a pas été opérée directement par l'ethnographe, mais par ses informateurs. La description qui en résulte est, en fait, ce que l'ethnographe a retenu de ce qu'il a compris de ce que ses informateurs lui ont livré, de ce qu'eux-mêmes ont compris. Le reste de ce passage n'est pas tant de la description que de la citation. Pour être plus précis, il s'agit du rapport au style indirect (à l'exception d'une formule directement citée) du contenu, de la substance d'un discours tel que l'a compris, résumé et traduit l'ethnographe avec, sans doute, l'aide d'informateurs.

Cette anecdote est utilisée pour illustrer la façon dont les Nuer conçoivent les sacrifices et plus particulièrement ceux qu'ils nomment *kuk kwoth*. L'ethnographe avait consacré plusieurs chapitres à l'emploi de *kwoth*, qu'il avait choisi de rendre tantôt par « esprit » et tantôt par « Dieu ». Restait à expliquer le mot *kuk* (dont *kok* est une forme verbale) :

(2) « L'éventail actuel des significations du mot inclut ' acheter ' et ' vendre '. [...] La conception [nuer] d'un achat est que vous donnez quelque chose à un marchand qui se trouve par là mis dans l'obligation de vous aider. En même temps vous lui demandez quelque chose de son magasin dont vous avez besoin et il doit vous le donner parce qu'en prenant votre cadeau il est entré dans une relation réciproque avec vous. Ainsi *kok* a le sens aussi bien d' ' acheter ' que de ' vendre '. [...] La notion générale exprimée par ce mot est donc celle d'échange. Ce sens couvre, comme nos propres termes ' rachat ' et ' rédemption ', des usages à la fois religieux et commerciaux » (*ibid.* : 223-224).

Cette glose de *kuk* est fort intuitive. Néanmoins, si l'on ne récusé pas les intuitions de l'ethnographe, on en retire soi-même une compréhension intuitive du terme. On peut trouver malvenue la décision de rendre *kuk* par « rachat » (comme en (1) ci-dessus) ou par « rédemption ». Cela n'a cependant pas trop d'importance tant que l'on associe à « rachat » dans la traduction de propos nuer non pas le sens français usuel mais ce qui a été compris du sens de *kuk*.

Avec des cas comme (1) et des gloses comme (2), l'ethnographe est encore loin de répondre à la question : comment les Nuer conçoivent-ils le sacrifice ? Des éléments tels que (1) et (2) sont trop frêles pour réfuter ou efficacement corroborer aucune réponse. Tout de même, ces cas et ces gloses valent mieux, beaucoup mieux que rien du tout. Ils sont suggestifs. Ils donnent un fondement à la spéculation. De même qu'ils procèdent d'un saut intuitif, ils peuvent en permettre un nouveau :

(3) « Un *kuk kwoth*, sacrifice à Dieu (ou à un esprit), semble être considéré comme un rachat qui rédime la personne qui s'en acquitte d'un malheur dont, autrement, il aurait été — ou pu être — la victime. En acceptant le don, Dieu entre dans un pacte pour protéger le donateur ou l'aider en quelque autre manière. A travers le sacrifice, l'homme conclut une sorte de marché avec son Dieu » (*ibid.* : 221).

De toute évidence, (3) n'est relié que lâchement à (1) et (2). Cela est dû en partie au fait que (3) n'affirme pas grand-chose et donc se prête à peine à corroboration ou à réfutation.

Dire qu'un « sacrifice à Dieu [...] semble être considéré comme un rachat... », ce n'est guère s'avancer. On ne dit pas qui semble considérer le sacrifice comme un rachat (tous les Nuer ? la plupart ? certains d'entre eux ?), quand (en général ? dans certaines situations seulement ?), avec quelle attitude mentale (conviction ? spéculation ? comparaison ?). On n'affirme pas, d'ailleurs, que le sacrifice est considéré comme un rachat mais qu'il semble l'être (à quels égards ?).

Les autres énoncés de (3) ont l'air de constituer des affirmations plus tranchées ; la question est : qui au juste les affirme ? Est-ce l'ethnographe ? Ce serait bien étrange ; l'ethnographe n'est généralement pas un adepte de la religion qu'il étudie ; il ne croit pas que Dieu entre dans un pacte ou conclut un marché. Est-ce alors que l'ethnographe cite des affirmations de Nuer ? Si tel était le cas, sans doute le dirait-il. Ces propositions, quoique présentées par l'ethnographe, ne sont affirmées ni par lui, ni par les Nuer. Elles sont porteuses, semble-t-il, d'un compromis entre la pensée nuer et les moyens d'expression de l'ethnographe. En d'autres termes, elles constituent typiquement des interprétations.

En ethnographie, il est fait un usage considérable des interprétations à côté des descriptions et des citations. En fait, la plupart des descriptions et des citations sont inextricablement entremêlées d'interprétations (comme en (1) et en (2) ci-dessus) tandis qu'un bon nombre de propositions générales sont purement interprétatives (comme en (3)). Les interprétations aident l'ethnographe à faire partager sa compréhension d'une culture : dire cela, c'est en justifier l'emploi. Cette justification est aisément confirmée. Un argument simple en sa faveur tient au fait que les interprétations peuvent être évaluées : il en est de meilleures et de moins bonnes, ce qui ne serait pas le cas si elles étaient toutes vides. Qui

plus est, on peut se demander si ce qui est accompli par l'interprétation pourrait l'être par aucun autre moyen. Une approche strictement descriptive de faits tels que ceux rapportés en (1) et (2) serait fastidieuse sinon impossible, elle découragerait les lecteurs au lieu de les aider ; on ne voit guère à quoi elle servirait. L'emploi d'interprétations en ethnographie est donc facile à justifier. Mais l'emploi d'interprétations ethnographiques comme données anthropologiques, c'est une autre affaire. Une condition nécessaire à cet emploi est que les interprétations soient assorties de commentaires descriptifs adéquats.

Les interprétations ethnographiques comme « discours indirect »

Les ethnographes fournissent assez souvent ou suggèrent des commentaires, aussi insuffisants soient-ils, pour leurs interprétations. Ces commentaires ont la forme normale d'un membre de phrase (par exemple, « selon les chamans... », « les Nuer pensent que... ») auquel l'interprétation proprement dite est apposée ou subordonnée. En considérant ces commentaires descriptifs, on peut se faire une idée de l'éventail, de la diversité et du degré d'explicite des interprétations ethnographiques. Le cas le plus clair est celui des traductions. Leurs commentaires descriptifs sont semblables à ceux des citations et ils peuvent, de même, servir à représenter des énoncés — quoique uniquement quant à leur contenu.

A l'exception de ces traductions, les interprétations sont généralement exprimées dans la forme linguistique appelée « discours indirect ». Dans les exemples de manuels de grammaire, le discours indirect ne diffère de la citation directe que parce qu'il figure dans une subordonnée et comporte une transposition des personnes, de certains adverbes et des temps. Par exemple :

(4) Il dit que c'était pour eux qu'il avait tué le bétail

est censé être une version au style indirect de :

(5) Il dit : « C'est pour vous que j'ai tué le bétail. »

S'il en allait normalement ainsi, le discours indirect ne serait qu'une variante stylistique de la citation et pourrait être utilisé en conséquence. Mais en fait le discours indirect peut s'écarter d'une transposition aussi simple et explicite d'au moins deux manières. Il en devient impossible de reconstituer, même approximativement, un énoncé initial à partir d'un rapport au style indirect :

a) Le discours indirect peut être un résumé plutôt qu'une paraphrase. Ainsi (4) pourrait résumer un long discours qui ne contiendrait même pas la phase citée en (5).

b) Le discours indirect peut contenir des éléments qui étaient absents de l'original et qui expriment la compréhension ou le jugement du rapporteur plutôt

que ceux du locuteur initial. Par exemple la phase citée en (5) pourrait, sans que cela soit erroné, être rapportée ainsi :

(6) J'ai entendu quelqu'un dire que s'il accomplissait des sacrifices, c'était pour disposer *kwoth* en faveur des siens.

Il n'y a pas moyen de dire dans quelle mesure un discours rapporté au style indirect est semblable à un énoncé originel, ni dans quelle mesure il contracte ou bien développe. A la différence de la citation dans la langue originale et bien plus radicalement que la traduction, le style indirect (celui que préfèrent les ethnographes) peut entraîner des comptes rendus tout à fait différents pour un même discours. Néanmoins, tant que le style indirect est clairement employé pour rapporter des faits de discours spécifiques, le résultat possède ou peut recevoir un commentaire qui lui assure une portée empirique comparable à celle des descriptions. Comme pour les descriptions, on fait des hypothèses qui peuvent augmenter ou bien compromettre la valeur de donnée du rapport. Il faut en juger cas par cas et en fonction de l'usage que l'on veut faire de cette donnée. Mais au moins il n'y a rien d'essentiel qui empêcherait de confirmer ou d'infirmer de tels rapports (même si dans la plupart des cas ethnographiques, des raisons contingentes nous obligent à les accepter de confiance) ou de les utiliser pour confirmer ou infirmer d'autres représentations.

Ce qui fait problème, c'est que le discours indirect sert à rendre compte d'un éventail de phénomènes beaucoup plus large et vague que des faits de discours spécifiques. Il sert à rendre compte de discours sans locuteur spécifié : « On dit que... », de pensées attribuées ou non : « elle pensait que... », « on considère généralement que... », ou de nombreux objets encore moins bien caractérisés : « Il semble sous-entendre que... », « je compris que... », « il leur semblait que... », « il voulait dire que... », etc. Dans aucun de ces cas, il ne saurait s'agir d'une transposition ou d'un résumé d'un original qui aurait été à un moment accessible. Il s'agit bien plutôt d'interprétations synthétiques de données imprécises.

Qui plus est, le discours indirect peut se passer entièrement de commentaire descriptif et être présenté dans une proposition principale (c'est-à-dire sans être subordonné à une proposition telle : « il dit que... ») comme c'était le cas, par exemple, dans la phrase de (1) dont (4) est une adaptation :

Sa famille pouvait bien dire qu'il avait détruit le troupeau, mais c'était pour eux qu'il avait tué le bétail.

Dans sa totalité cette phrase constitue un discours indirectement rapporté, mais seuls des indices contextuels et stylistiques permettent de s'en apercevoir. Néanmoins, dans cet exemple de ce qu'il est convenu d'appeler le *style indirect libre*, les indices sont assez clairs pour que l'on puisse suppléer au manque de commentaire descriptif adéquat.

Dans de nombreux autres cas, il semble encore raisonnable de comprendre une phrase comme étant au style indirect libre, mais les indices sont moins nets. Considérer par exemple la dernière phrase de (3) :

A travers le sacrifice, l'homme conclut une sorte de marché avec son Dieu.

Comme je l'ai souligné, il n'est guère vraisemblable que cet énoncé soit ou une affirmation de l'ethnographe, ou une citation d'un propos nuer. On le comprend mieux en le prenant comme implicitement subordonné à une principale telle que « les Nuer semblent considérer que... », mais on ne peut pas en être sûr. Même le commentaire descriptif le plus vague serait hasardeux.

Dans les emplois littéraires du discours indirect libre, un certain degré d'indétermination quant aux intentions de l'auteur ou du narrateur (exprime-t-il sa pensée ou bien son interprétation de la pensée d'autrui ?) peut être voulu ou en tout cas accepté. En ethnographie de même, il peut y avoir de bonnes raisons d'employer le discours indirect libre de cette façon équivoque et hautement suggestive.

Qu'est-ce qui rend ces interprétations sans commentaire si suggestives ? C'est, avancerai-je, le fait que les lecteurs ont toute latitude pour les commenter de la façon qui leur semble la plus pertinente. Ainsi, ils peuvent choisir de comprendre l'interprétation que l'ethnographe donne du sacrifice nuer comme :

- la traduction de ce qu'un Nuer pourrait dire, ou :
- la traduction de ce qu'un des fondateurs du sacrifice nuer aurait pu dire, ou :
- un énoncé avec lequel les Nuer ne pourraient qu'être d'accord si seulement ils pouvaient le comprendre, ou :
- une conception qu'il est nécessaire (ou suffisant, ou utile) pour un Nuer d'adopter s'il se soucie d'être cohérent, ou :
- une conception qui entraînerait ceux qui l'adoptent à se comporter comme les Nuer, ou :
- une prémisse que l'ethnographe a trouvé utile pour prédire le comportement des Nuer, etc.

Le lecteur choisira sans doute, avec plus ou moins de délibération et de détermination, le commentaire descriptif qui l'aide à acquérir un sentiment de familiarité avec les faits de la vie nuer tels que l'ethnographe les rapporte. Ainsi, dans ces interprétations sans commentaire, ce que l'on perd en explicite, on le gagne en facilité de communication.

Les représentations médiatrices

Les interprétations ethnographiques tendent à se répartir en deux grandes catégories. D'un côté, les traductions et les rapports au style indirect de données verbales spécifiques, qui possèdent ou peuvent aisément recevoir un commentaire

descriptif adéquat. De l'autre, des représentations doublement indirectes : l'objet (par exemple le sacrifice nuer) est interprété au moyen du rapport au style indirect d'une représentation médiatrice (souvent baptisé sa « signification »). En fait ces représentations médiatrices peuvent entretenir avec l'objet interprété des rapports très divers. Elles peuvent être intrinsèques à l'objet comme l'intention l'est à l'action, ou comme la partie (par exemple une invocation) l'est au tout (par exemple un rituel). Les représentations médiatrices peuvent être extrinsèques à l'objet mais néanmoins associées à lui de façon forte et régulière, comme par exemple l'exégèse indigène l'est au mythe ou comme les conceptions d'un sujet agissant le sont à ses actions. Ou encore le lien peut être faible et occasionnel, comme celui qui existe entre les impressions, les sentiments, les hypothèses et les anticipations de l'ethnographe et ce qui se passe vraiment autour de lui.

Que les interprétations ethnographiques prennent systématiquement la forme de rapport au style indirect de représentations médiatrices, cela n'a rien d'étonnant. Un ethnographe ne se contente pas d'observer par exemple des sacrifices, pour ensuite écrire sur eux. Il pose des questions sur les sacrifices, il entend les gens en parler. Même lorsqu'il est témoin de quelques sacrifices, c'est ce qu'il a entendu qui rend intelligible ce qu'il voit. Il rumine encore ce qu'il a entendu et ce qu'il a vu, il essaye d'imaginer comment cela peut être de sacrifier, quel état d'esprit cela demande, quelle humeur cela pourrait évoquer. Il essaie d'accorder ce qu'il pense que les gens pensent avec ce qu'il pense que lui-même penserait s'il était vraiment l'un d'entre eux. Le travail de l'ethnographe consiste, et à rassembler, et à produire lui-même des représentations médiatrices. Représenter ces représentations est une façon évidente de transmettre ce qu'il a appris.

Toutes les représentations médiatrices sont susceptibles de se révéler utiles pour mieux connaître l'objet auquel elles sont liées. Même les impressions flottantes de l'ethnographe peuvent fournir un indice pertinent. Mais cette utilité dépend largement — et tout à fait quand il s'agit de travail scientifique — d'une connaissance du rapport réel entre l'interprétation, la représentation médiatrice, et l'objet interprété. A cet égard, la plupart des interprétations ethnographiques — quels que soient leurs autres mérites — sont désespérément vagues. On persiste à faire comme si les représentations médiatrices, sur lesquelles sont basées les interprétations ethnographiques, étaient toutes d'authentiques produits indigènes. Le fait que les représentations intuitives de l'ethnographe jouent un rôle fréquent et irremplaçable est méconnu ou obscurci³. En outre, même lorsque les représentations médiatrices sont des expressions indigènes authentiques, elles sont reçues sans examen comme autant d'énoncés descriptifs avancés par les « informateurs »

3. Sur le rôle que jouent les représentations de l'ethnographe et sur ce qu'il faut entendre par « informateur », voir l'étude de Jeanne FAVRET-SAADA (1977) sur la sorcellerie dans le Bocage, étude qui constitue en même temps une remise en cause majeure de la pratique ethnographique.

afin d'exposer leur conception du monde. On méconnaît le fait qu'un indigène peut énoncer une proposition sans pour autant l'affirmer, qu'il peut lui aussi citer ou parler au style indirect libre. Imaginons par exemple, comme c'est bien possible, que le Nuer cité par Evans-Pritchard avait vraiment tué son bétail par goût immodéré de la viande. Dans un tel cas, son but en disant que cela avait été *kokene yieken ke yang* n'aurait pas été d'informer ses auditeurs (parents et ethnographe) qu'à son avis le sacrifice constituait un rachat, et qu'il avait effectué de tels rachats, etc. Il aurait plutôt cité une formule traditionnelle pour obliger ses critiques soit à s'en prendre à la tradition, soit à le laisser tranquille. Plus généralement, je suggérerai que de nombreux énoncés de ce genre ne sont jamais affirmés et sont toujours cités — c'est peut-être précisément là ce qui en fait des énoncés culturels, comme je le développerai dans un autre travail.

Très souvent, on ne fait aucun effort pour distinguer la compréhension intuitive de l'ethnographe et les énoncés indigènes et, parmi ceux-ci, les énoncés affirmés et les énoncés cités. Ainsi les commentaires descriptifs dont on aurait besoin, ou bien ne sont pas fournis, ou bien le sont de la façon la plus superficielle et à côté de la question. Dire cela, ce n'est pas rejeter les interprétations ethnographiques. Il se peut fort bien que telles qu'elles sont, elles soient les mieux capables d'aider les lecteurs à comprendre autant et de la manière qu'ils le désirent ce que veut dire participer à une culture autre. Pour important que soit ce résultat, peu d'ethnographes et peu de leurs lecteurs seraient disposés à s'en tenir là. Ils veulent en outre que l'ethnographie serve de base à des généralisations anthropologiques et philosophiques. Et en effet, les ethnographes produisent bon nombre de ce qui semble être des concepts et des hypothèses théoriques. Mais qu'est au juste cette activité dite « théorique » ?

Les termes interprétatifs

Les interprétations peuvent entraîner une utilisation spéciale des termes. L'interprétation systématique, en ethnographie par exemple, peut mieux conduire au développement d'une terminologie spéciale.

Revenons à l'exemple nuer. On a vu comment l'ethnographe exposait ce qu'il avait compris du mot *kuk* et, en l'absence d'un équivalent anglais (ou français), choisissait de le rendre par *ransom* (que j'ai traduit par « rachat »), mot, disait-il, dont la portée est dans une certaine mesure comparable. Dans les traductions d'énoncés nuer, donc, « rachat » devrait être compris non pas dans son sens habituel mais comme véhiculant ce qui avait été suggéré du sens de *kuk*. Mais tout de même, l'ethnographe ne voulait pas seulement stipuler une convention de traduction. Il voulait aussi que le sens usuel de « rachat » reste présent à l'esprit de ses lecteurs et colore leur compréhension de *kuk*. Cela est particulièrement évident lorsque

« rachat » est utilisé non pas dans des traductions mais dans des passages au style indirect qui vont du compte rendu de propos effectivement tenus à des interprétations de la pensée nuer en général. Jusqu'à quel point, dans ces contextes, le mot « rachat » doit-il conserver ou recouvrer sa portée usuelle, c'est au lecteur d'en décider. Mais il est clair, pour le moins, qu'en énonçant :

un *kuk kwoth* semble être considéré comme un rachat

l'ethnographe voulait dire plus que seulement :

un *kuk kwoth* semble être considéré comme un *kuk*.

Lorsqu'un terme est ainsi utilisé dans des traductions et dans des passages au style indirect, quand il sert à la fois à rendre par stipulation une catégorie indigène et à suggérer comment cette catégorie doit être comprise, quand son sens usuel n'est pas tant *employé* que *mentionné*, proposé à des fins de suggestion, on a affaire à un terme utilisé interprétativement. Lorsque, dans un contexte donné, un terme est toujours utilisé interprétativement, je parlerai de *terme interprétatif*. Même sans indication explicite, les termes interprétatifs doivent toujours être compris comme s'ils étaient entre guillemets. Leur emploi n'engage à rien sur le plan épistémologique ou ontologique. Ainsi l'ethnographe pourrait sans contradiction soutenir à la fois que les sacrifices nuer sont « des rachats payés à Dieu », et nier qu'à ses yeux Dieu existe et qu'aucun rachat soit effectué. Dans cet exemple, « rachat » et « Dieu » sont de façon tout à fait explicite des termes interprétatifs. J'avancerai maintenant qu'une grande quantité de termes rencontrés dans les écrits ethnographiques doivent aussi être compris comme des termes interprétatifs même s'ils ne sont pas donnés pour tels. Cela vaut pour la plupart des termes auxquels on accorde souvent un statut théorique dans l'étude anthropologique des faits culturels.

Problèmes de traduction

Il y a un vaste vocabulaire technique en anthropologie⁴. Son développement n'a pas tant été suscité par une demande théorique que par le besoin d'interpréter une expérience mettant en jeu des catégories propres à une culture. La plupart de ces catégories sont structurées d'une manière qui fait obstacle à la traduction :

4. Rodney NEEDHAM (1971, 1972, 1975) a soutenu de façon convaincante que la plupart des notions techniques en anthropologie étaient des notions fondées sur un « air de famille » (selon l'expression de Wittgenstein) ou « polythétiques », guère utiles dans une argumentation rigoureuse ou dans des généralisations scientifiques. Le développement suivant doit beaucoup à ses remarques. Comme l'œuvre de Rodney Needham le suggère plus généralement, la finalité, l'unité et la valeur de l'anthropologie sont à repenser radicalement. C'est à une telle reconsidération que j'essaie de contribuer.

leur extension est déterminée tantôt par un « air de famille », tantôt par les décisions de quelque autorité.

Nombre des notions indigènes qu'étudie l'ethnographe sont fondées sur un air de famille commun aux objets désignés par les mêmes termes, plutôt que sur un ensemble bien défini de conditions de vérité. Autrement dit, il n'y a pas de trait spécifique que deux de ces objets doivent posséder et partager ; ils peuvent n'avoir rien de plus en commun qu'une ressemblance, chacun sous un rapport différent, à un troisième objet désigné par le même terme. De telles notions occupent souvent une place centrale dans une culture. « Amour », en français, en est un exemple : ce qui justifie que l'amour que l'on fait et l'amour de la vérité relèvent d'un même terme, c'est qu'ils partagent l'un et l'autre certains traits, mais pas les mêmes, avec l'amour que l'on éprouve pour quelqu'un. Si les termes nuer *kwoth* et *kuk* faisaient problème pour l'ethnographe, c'est parce que, eux aussi, semble-t-il, recouvrent des notions culturellement centrales fondées sur un air de famille entre les objets qu'elles désignent. Des notions aussi floues sont généralement sans synonyme dans leur propre langue ni a fortiori dans d'autres langues.

Les ethnographes se concentrent aussi sur des termes qui désignent des positions et des institutions sociales et qui, bien entendu, varient d'une culture à l'autre. Ces termes comportent d'habitude une condition de vérité unique et complexe : ils s'appliquent si, et seulement si, une instance compétente en a décidé ainsi de façon plus ou moins formelle et explicite. Ce qui fait un vizir « vizir », un président « président », un gourou « gourou », c'est d'avoir été nommé, élu ou choisi comme tel ; ce qui fait un « congrès », un « bataillon », un *djihad* ou un *kuk kwoth*, c'est d'avoir été convoqué, formé, déclaré ou voulu comme tel par l'individu ou le groupe compétents. Certes, l'instance compétente n'agit pas au hasard et cette unique condition de vérité peut impliquer nombre de conditions pragmatiques extrêmement pertinentes. Mais, d'un point de vue logique, ces conditions pragmatiques ne sont ni nécessaires ni suffisantes. Ce type particulier de condition de vérité unique entraîne (à moins que l'instance compétente en décide autrement) que ces termes sont sans synonyme dans leur langue et sans traduction dans d'autres langues.

Lorsqu'un terme n'a pas, à strictement parler, de traduction, il reste trois possibilités : on peut en donner le sens approché au moyen d'un terme dont les implications pragmatiques sont comparables, ce qui revient à commettre un relatif faux-sens (comme par exemple lorsque l'arabe *djihad* est traduit par « Guerre sainte ») ; ou bien, faute de traduire le terme, on peut l'emprunter (comme « vizir » et « gourou » en français) ; ou encore on peut le rendre au moyen d'un mot dépouillé de son sens ordinaire et employé avec un sens stipulé. La différence entre ces trois procédés n'est pas toujours tranchée. Une approximation peut être reconnue comme telle et mentalement rectifiée, comme s'il existait une

stipulation tacite. Le sens propre d'un terme emprunté peut en partie se perdre ou s'altérer, si bien que l'emprunt ne protège pas vraiment du faux-sens. Enfin, un terme que l'on emploie avec un sens stipulé peut avoir été choisi pour la pertinence de son sens propre, lequel pèsera sur la compréhension.

Le vocabulaire technique des anthropologues présente tous les aspects d'un bric-à-brac de mots à utiliser là où les traductions proprement dites font défaut : « sacrifice », « divination », « prêtre », « chamane », « totem », « tabou », « symbole », « mariage », « guerre », « roi », « féodalisme », « caste », « tribu », etc., sont des approximations généralement reconnues comme telles, des termes empruntés dont le sens originel s'estompe, des termes avec un sens stipulé superposé à leur sens ordinaire. Ce vocabulaire technique est employé non seulement dans les traductions mais aussi dans des formes plus libres d'interprétation.

Problèmes d'interprétation

Les Nuer possèdent, selon l'ethnographe, deux mots pour désigner la mise à mort rituelle d'un animal, et divers mots ou expressions pour les nombreux rites qui semblent culminer dans une telle mise à mort ou dans l'offrande d'une cucurbitacée comme substitut. L'ethnographe désigne tous ces phénomènes et ceux-là seulement du terme de « sacrifice ». Les rites ainsi désignés varient considérablement. Ils ne relèvent ni d'une seule et même catégorie verbale nuer, ni d'une définition universelle. Ils ne comportent pas nécessairement une mise à mort. Ils ne partagent rien de plus qu'un air de famille. Ainsi, dans ce contexte, le sens de « sacrifice » doit être compris ou bien comme essentiellement vague, ou bien, plus charitablement, comme la disjonction des sens de tous les mots et expressions nuer désignant ces rites : « sacrifice » signifie « le rite *a*, ou le *kuk kwoth*, ou le rite *b*, etc. ». Une telle notion n'est pas logiquement irrecevable ; elle n'a rien de très recommandable non plus.

On pourrait objecter à l'usage fait de cette notion que l'ethnographe s'étend sur la conception nuer du « sacrifice » sans se soucier d'établir que les Nuer en ont le concept et impose ainsi sur le cadre conceptuel nuer, sinon des catégories étrangères, du moins un regroupement étranger de catégories. D'un point de vue comparatiste, d'autre part, que penser d'une notion de sacrifice qui ne s'applique qu'aux Nuer mais qu'eux-mêmes ne possèdent pas ?

Pour sensées qu'elles soient, de telles critiques de l'usage des termes techniques en anthropologie n'atteignent pas véritablement leur cible. Ces critiques seraient fatales si elles s'appliquaient à des travaux descriptifs. Dans l'interprétation, en revanche, plusieurs des faiblesses critiquées se transforment en atouts. L'interprétation ethnographique cherche à rendre au moins intuitivement intelligible une expérience exotique. La difficulté tient, dans une large mesure, aux diffé-

rences entre les cadres conceptuels. Pour surmonter cette difficulté, des notions universellement définies sont sans valeur interprétative ; à l'inverse, l'emprunt de catégories spécifiquement indigènes demande des gloses massives et a d'évidentes limites. Par contre, des superpositions, des flous artistiques et des fondus enchaînés de sens, la stipulation de catégories *ad hoc*, sont des procédés efficaces.

Ainsi, la notion de sacrifice utilisée par l'ethnographe, pour bancale qu'elle puisse paraître, rend cependant possible de poser un ensemble de questions et de spéculer sur les données nuer. Ces questions se révéleraient-elles arbitraires, ces spéculations oiseuses, il n'en demeurerait pas moins que de les avoir agitées aura créé un modeste sentiment de familiarité avec certaines mœurs nuer tout en faisant percevoir, du moins on l'espère, le caractère problématique de toute l'entreprise. Ce succès relatif est inséparable du fait que « sacrifice » est utilisé interprétativement. Son sens stipulé récapitule toutes les catégories nuer qui semblent assez proches d'un concept universel de sacrifice, et seulement celles-là. Dans ce contexte, « sacrifice » est médiateur entre des notions nuer et des notions savantes occidentales et, à ce titre, diffère des unes comme des autres. On fait appel à un terme interprétatif lorsqu'on a le sentiment que des notions familières sont insuffisantes soit pour traduire soit pour décrire des notions exotiques.

Les constructions interprétatives

On pourrait concéder qu'en ethnographie les termes techniques sont, en général, employés interprétativement, et néanmoins s'interroger : qu'en est-il de « sacrifice » et d'autres termes semblables quand ils sont utilisés dans des études transculturelles ou générales ? Que penser par exemple des nombreuses et très discutées « théories du sacrifice », qui, à différentes époques, ont mis le sacrifice à l'origine, ou au centre, de la religion, ou même de toute la culture, qui ont soutenu que le sacrifice était essentiellement un acte de communion, ou un don, ou la fabrication d'un bouc émissaire, qui ont distingué des types, des composants et des rôles dans le sacrifice, etc. Comment donc est défini l'objet de telles théories ?

Eh bien, il y a trois possibilités : on peut avoir adopté une définition explicite et a priori du « sacrifice » (par exemple : « mise à mort d'un animal ou d'un humain en offrande à un être surnaturel ») mais alors, dans toute culture donnée, cette définition ne correspondra que partiellement aux catégories indigènes et déterminera un regroupement apparemment arbitraire de données. Deuxième possibilité : la notion de « sacrifice » reste vague, ce qui enlève beaucoup de substance à ce qui peut en être dit. Ou, troisième possibilité, le sens de « sacrifice » en général est compris comme la disjonction des significations différentes que le terme prend quand on l'utilise à propos des Nuer, et des Bororo, et des Hindous, etc.

(significations qui sont elles-mêmes souvent disjonctives). Dans ce dernier cas, « sacrifice » est une notion fondée sur un air de famille et dont l'extension est partiellement spécifiée. Ce qui se passe souvent en pratique, c'est que les anthropologues donneront une définition assez précise de termes techniques comme « sacrifice », mais ne se sentiront pas tenus par elle et adopteront tacitement une notion beaucoup plus vague en développant leurs propres conceptions. Enfin, lorsqu'ils discuteront d'autres conceptions que la leur, ils auront recours à une notion implicitement disjonctive et ouverte. Du point de vue de la méthodologie scientifique, cet état de chose est assez désolant, à moins qu'il ne constitue un stade préliminaire dans le développement d'une nouvelle science, ce dont on peut douter. Mais ce point de vue scientifique est-il le bon ? Telles qu'elles sont, ces « théories » peuvent être d'un vrai recours dans le travail d'interprétation. Y voir de la science au rabais revient peut-être à prendre un cygne pour un vilain canard (l'erreur est pardonnable, toutefois, quand c'est le cygne lui-même qui se fait passer pour un canard).

Au début d'un chapitre intitulé « La signification du sacrifice », dans la dernière partie de *Nuer Religion*, l'ethnographe écrit :

« Nous pouvons maintenant nous demander quelle lumière est projetée par ce que nous avons découvert du sacrifice nuer sur les théories du sacrifice avancées par les anthropologues et par d'autres, et chercher, à l'aide de ces théories et dans leurs termes, à en atteindre une compréhension plus profonde » (1956 : 272-273).

Il fait, là-dessus, ce genre de remarques :

« La théorie de la communion telle que la défendait Robertson Smith [...] ne nous aide guère à mieux comprendre les sacrifices que les Nuer font à Dieu, et ces sacrifices ne corroborent pas cette théorie » (*ibid.* : 274).

« Ce que Georges Gusdorf dit du sacrifice religieux en général, à savoir qu'il est fait non seulement aux dieux mais aussi contre les dieux, est très vrai des Nuer dont les sacrifices piaculaires mettent bien en évidence certains traits prophylactiques et apotropaïques » (*ibid.* : 275).

« Les idées d'achat, de rédemption, d'indemnité, de rachat, d'échange, de marché et de paiement sont très en évidence dans les sacrifices nuer, comme l'indiquent les mots par lesquels ils les désignent ; ils ne sont pas extraordinaires en cela, car, comme Hubert et Mauss le soulignent justement, il n'y a probablement pas de sacrifice sans quelque idée de rédemption et quelque chose de l'ordre du contrat » (*ibid.* : 276).

Tous les ethnographes ne sont pas aussi cultivés et peu sont aussi explicites que l'était Evans-Pritchard, mais quand ils se réfèrent à des théories, du sacrifice par exemple, c'est en tant qu'elles constituent des sources d'inspiration interprétative, des répertoires partiels de « significations » possibles. Pour pouvoir

être ainsi utilisées, ces théories n'ont pas besoin d'être des descriptions ni même des interprétations spécifiques : ce sont des constructions interprétatives qui peuvent être adoptées, adaptées ou rejetées à volonté selon le cas que l'on traite.

Là où d'autres se seraient peut-être laissé aller à parler de réfutation, Evans-Pritchard se contente prudemment de dire que les faits nuer « ne corroborent pas » la théorie du sacrifice comme communion. Et en effet, il ne saurait s'agir de réfutation : ces théories n'impliquent aucune prédiction véritable que l'on pourrait confronter aux faits. Aucune d'entre elles n'aura été reconnue comme universellement appropriée ; chacune d'elles aura été considérée comme appropriée dans certains cas. Être appropriée, cela veut généralement dire, comme dans les citations ci-dessus, qu'une vague proposition (par exemple, que le sacrifice est aussi fait « contre les dieux », ou qu'il comporte « quelque idée de rédemption et quelque chose de l'ordre du contrat ») peut être utilisée telle quelle, ou presque, dans l'interprétation de données vaguement circonscrites.

Quand de telles « théories » sont abandonnées (comme le furent par exemple les interprétations astronomiques et météorologiques des symboles religieux naguère à la mode), ce n'est pas toujours uniquement ou même principalement dû à leur manque d'adéquation empirique. L'interprétation ethnographique a pour auteurs et destinataires des gens dont les catégories, les conceptions et les attentes se modifient avec le temps. Des constructions interprétatives qui ont pu aider à saisir intuitivement des façons d'être étrangères ont pu elles-mêmes devenir étrangères et pour cela avoir été abandonnées. De même, lorsque de nouveaux modèles d'interprétation nous paraissent tout éclairer, ce peut être parce qu'ils sont plus adéquats aux faits, sans doute, mais il n'en est pas moins légitime de se demander si ce n'est pas, plutôt, parce qu'ils sont plus adéquats à ce que nous sommes devenus.

En bref : si les termes techniques de l'anthropologie ont des significations vagues et adaptables, si les « théories » ne sont pas des théories mais des constructions propres à servir de modèle à l'interprétation, il n'est pas nécessaire de voir là les insuffisances transitoires d'une science au berceau. Il n'y a pas de raison de penser que « sacrifice », « chefferie », « mariage », etc., acquerront progressivement un sens plus précis et plus stable et passeront du statut de termes interprétatifs à celui de concepts scientifiques à l'intérieur de théories véritables. Le flou et la variabilité de ces termes, l'absence de portée empirique de ces constructions ne sont pas un obstacle mais, bien au contraire, sont une condition de leur utilité, étant donné l'usage particulier qui en est fait.

Implications

J'ai tenté d'esquisser certains des traits épistémologiques les plus saillants de la pratique des anthropologues. Si, quoique grossièrement incomplète, cette

esquisse n'est pas tout à fait erronée, alors il faut remettre en cause certaines conceptions généralement admises sur l'ethnographie, l'anthropologie, leurs rapports et leur portée philosophique. Je voudrais ici ébaucher trois de ces remises en cause.

1. Le rapport entre ethnographie et anthropologie

L'interprétation ethnographique est, comme son histoire le montre, susceptible d'amélioration, mais elle ne se transformera pas en description scientifique. Cela, d'ailleurs, ne serait pas souhaitable dans la mesure où son but est de fournir une compréhension intuitive de la façon dont d'autres humains pensent et vivent. Je suis moins certain de l'avenir de ces constructions interprétatives que les ethnographes ont trouvées si utiles dans le passé ; j'espère qu'une interprétation ethnographique plus adéquate pourra se passer de médiations aussi controuvées. En tout cas, ces constructions ne constituent ni ne remplacent une théorie anthropologique.

Une approche scientifique des faits culturels, en d'autres termes l'anthropologie culturelle proprement dite, est encore largement de l'ordre du projet — projet qui a été plutôt entravé par la mainmise des ethnographes. Le fait largement admis que les ethnographes ont échoué à développer une anthropologie scientifique a parfois été considéré comme la preuve de l'inanité du projet. Mais, comme je l'ai suggéré, ce n'est pas tant qu'ils ont échoué, c'est qu'ils n'ont même pas essayé. Ainsi, ce qu'il est advenu de l'anthropologie aux mains des ethnographes n'indique guère ce qu'elle pourrait devenir si on s'attachait à la développer pour et par elle-même. Les ethnographes veulent, à juste titre, couvrir systématiquement, tant d'un point de vue géographique que d'un point de vue thématique, l'ensemble des groupes culturels. Une telle couverture rassemblera forcément bien plus de données que celles dont l'anthropologie aura jamais l'usage et passera à côté de faits qui à un moment ou à un autre peuvent se révéler d'une pertinence anthropologique cruciale. L'anthropologie scientifique a besoin de descriptions de faits culturels — et d'interprétations accompagnées de commentaires descriptifs adéquats — mais ce uniquement en rapport avec des hypothèses⁵.

Des points de vue pratique, intellectuel et éthique, il y a beaucoup à dire en faveur de chercheurs travaillant à la fois en anthropologie et en ethnographie. Mais une telle combinaison n'est pas impérative, il s'agit de toute façon de deux

5. On en trouvera une récente illustration dans le travail vraiment anthropologique de B. BERLIN et P. KAY (1969) sur les couleurs : dans la masse des données ethnographiques sur les couleurs il n'y avait pas grand-chose de pertinent pour l'hypothèse pourtant très fondamentale qu'ils proposaient. C'est leur travail qui, plutôt, a suscité la collecte de données jusque-là négligées. Les problèmes que soulève la confrontation des démarches interprétatives et théoriques dans l'étude de la classification culturelle des couleurs sont illustrés et discutés dans S. TORNAY (1978).

disciplines différentes et qui doivent s'étudier différemment. Ce qu'on enseigne et pratique sous l'étiquette d'« anthropologie » et le chapeau général de « sciences sociales » consiste essentiellement en une ethnographie interprétative. Aucune branche institutionnalisée de la recherche ne peut aujourd'hui revendiquer une compétence unique en anthropologie, si celle-ci est conçue comme l'étude des capacités et des dispositions culturelles d'*homo sapiens*. Plusieurs branches peuvent prétendre contribuer à son développement, dont la psychologie, la linguistique, la rhétorique, l'esthétique, la poétique, la musicologie, l'ethnographie, la préhistoire et l'histoire.

2. *Les données ethnographiques corroborent-elles le relativisme cognitif ?*

On résume le relativisme cognitif en une formule : des individus de cultures différentes vivent dans des univers différents. Si l'on entendait par là que les univers physiques diffèrent, ce serait trivialement faux ; si l'on faisait référence aux univers connus des individus, ce serait trivialement vrai quoique exprimé de façon équivoque. Lorsque, cependant, on fait référence *aux univers connaissables*, alors la formule n'exprime ni un truisme, ni une absurdité. Des êtres dotés de capacités cognitives qualitativement différentes, par exemple des espèces animales dotées d'organes sensoriels différents, vivent bien dans des univers connaissables différents. Le relativisme cognitif revient à dire ceci : le développement et la différenciation des capacités et des dispositions cognitives, que produit dans d'autres espèces l'évolution génétique, seraient accomplis, dans l'espèce humaine, et à une échelle comparable, par l'évolution culturelle.

Si les univers connaissables étaient fondamentalement spécifiques aux cultures, il faudrait s'attendre à ce que chacun de ces univers contienne des entités et des dimensions propres. Il est généralement admis que tel est bien l'état de chose qu'observent les ethnographes.

Les ethnographes parlent de sorciers, de dieux, de possession, de pouvoirs mystiques, d'ancêtres totémiques, de temps cyclique, non seulement dans des citations ou dans d'autres contextes explicitement opaques, mais aussi dans des phrases déclaratives ordinaires (par exemple dans (3) ci-dessus : « En acceptant le don, Dieu entre dans un pacte... »), ce qui devrait impliquer que les êtres dont on parle existent. Tous les ethnographes reconnaîtraient que de tels énoncés sont des interprétations d'idées indigènes, mais la plupart d'entre eux soutiendraient en outre que de telles interprétations équivalent à des descriptions spéculatives d'univers exotiques. Les uns diraient que dans l'univers des Nuer, *kwoth* existe ; d'autres, plus prudents, diraient qu'il est raisonnable, pour des gens qui vivent dans cet univers, de penser que *kwoth* existe. Dans les deux cas, l'ethnographe peut soutenir que les implications ontologiques de ses propositions valent pour l'univers qu'il décrit. Ces univers, où l'existence de divers êtres et

pouvoirs surnaturels est au moins plausible, diffèrent certes beaucoup du nôtre, et les uns des autres. Le problème, cependant, n'est pas de savoir si les dieux, les sorciers, le temps cyclique, etc., existent dans les univers connaissables décrits par les ethnographes, mais si ces univers eux-mêmes existent. Il est bien clair que les ethnographes n'observent pas ces univers exotiques, ils les supposent. Il n'est certes pas insensé de supposer que si des gens parlent de *kwoth*, lui font des sacrifices, etc., ils vivent dans un univers où *kwoth* existe. Mais ce n'est pas là la seule hypothèse possible (différentes théories du symbolisme ont proposé d'autres réponses), ni une hypothèse particulièrement économique (elle renvoie les questions de l'anthropologie à la psychologie, plutôt qu'elle ne les résout).

Les interprétations d'idées indigènes sont des comptes rendus librement reformulés, élagués et greffés de ce que les gens ont dit à l'ethnographe et de ce qu'il a pensé qu'ils pensaient. Ces interprétations s'écartent de plusieurs degrés — et de manière mal comprise — des univers connaissables des gens dont elles représentent les idées. Dans ces conditions, dire que ces interprétations équivalent à des descriptions de ces univers, c'est s'avancer considérablement, d'une façon qui appelle arguments et justifications. Or, si les ethnographes se soucient souvent, et parfois fort bien, de justifier telle ou telle interprétation, jamais en revanche ils ne justifient l'idée que leurs interprétations valent descriptions. Lorsqu'ils tiennent pour acquis que leurs interprétations sont des descriptions d'univers autres, ce n'est pas qu'ils ont établi cette identité, c'est qu'ils n'ont pas perçu la différence. Une interprétation, je l'ai dit, peut être valide sans pour autant avoir des implications descriptives. C'est que la portée descriptive d'une interprétation dépend de son commentaire et pas directement de son contenu. Réciproquement, lorsqu'une interprétation a la forme d'énoncés descriptifs (comme, par exemple, dans le style indirect libre) sa validité comme interprétation ne dépend pas de sa vérité comme description⁶. Dans des cas comme la parabole ou l'allégorie, c'est tout à fait ouvertement qu'une description fictive peut servir d'interprétation valide. La même chose peut se produire de façon implicite et confuse. Ce que je suggère c'est qu'il en va précisément ainsi dans le cas de ces interprétations de faits culturels qui sont censés corroborer le relativisme cognitif : leur valeur interprétative est prise à tort pour preuve de leur véracité descriptive et l'utile fiction de l'ethnographe passe, de façon tout arbitraire, pour un tableau de la réalité dans laquelle vit l'indigène.

6. Cette remarque a des implications évidentes pour d'autres disciplines interprétatives. Par exemple les adversaires de la psychanalyse ont soutenu que puisque l'existence de phénomènes tels que le « complexe d'Édipe » ou la « pulsion de mort » était douteuse, une interprétation fondée sur de telles notions ne pouvait pas être adéquate ; à l'inverse ses partisans ont argué que puisqu'ils savent que les interprétations psychanalytiques sont valables, ces concepts doivent bien se référer à quelque chose de précis. Ces deux arguments sont des *non sequitur* si, comme je l'ai soutenu, une interprétation peut être adéquate sans pour autant avoir d'implications descriptives.

3. *Les arguments pour l'autonomie ontologique de la culture*

La thèse selon laquelle il y aurait un niveau culturel de la réalité distinct de tous les autres et en particulier des niveaux biologiques et psychologiques, est souvent mal comprise. Il s'agirait d'une exagération trompeuse si tout ce qu'on voulait dire était que les anthropologues culturels utilisent leur propre ensemble d'abstractions pour étudier un ensemble de faits particuliers. Il s'agirait d'une absurdité si l'on voulait dire que les faits culturels n'ont de rapports qu'entre eux et n'en ont pas, par exemple, avec les faits biologiques. Mais, bien comprise, cette thèse ne constitue ni un truisme, ni une absurdité.

Chaque science a à connaître d'un *aspect* distinct de la réalité. Par exemple l'épidémiologie traite d'un aspect distinct de la réalité biologique. On peut considérer en outre que certaines sciences ont à connaître d'un *niveau* distinct de la réalité. La psychologie, par exemple, traite de faits qui ne peuvent pas être décrits autrement que comme des faits psychologiques. Des notions de psychologie telles que « émotion », « rire », « signification » ne peuvent ni être définies en termes neurologiques, ni entièrement éliminées. Savoir quelle est la contrepartie neurologique des faits psychologiques relève de la recherche empirique et non de la simple traduction. S'il devenait possible d'unifier faits psychologiques et faits neurologiques, cela constituerait un progrès bienvenu. Mais, pour le moment, si l'on s'intéresse aux faits psychologiques, on ne peut que postuler un niveau psychologique distinct.

L'anthropologie culturelle pourrait — et à mon sens devrait, comme je le développerai ailleurs — être conçue comme une « épidémiologie des idées » qui traite d'un aspect de la réalité psychologique et de son interaction avec des facteurs non psychologiques, écologiques par exemple. La thèse largement acceptée selon laquelle il existe un niveau culturel de la réalité signifie au contraire que l'anthropologie a le même genre de rapports avec la psychologie que cette dernière avec la neurologie. Les arguments dans les deux cas sont du même type. On affirmera que des concepts tels que « culture », « religion », « sacrifice », « sorcellerie », « mariage » ne peuvent être ni entièrement éliminés, ni définis en termes psychologiques (ou biologiques). Une proposition sur un fait culturel ne porte pas directement sur ce qui se passe dans la tête des individus concernés. Le rapport entre les deux types de fait relève d'une recherche empirique. Quand par exemple on dit que le sacrifice (en général ou dans une société donnée) est une forme de communion, ou qu'il existe un certain rapport structural entre religion et magie, ou que tel agencement sous-tend un ensemble de mythes, cela n'implique pas que les individus en cause aient une représentation, consciente ou inconsciente, de ces faits. Leur prêter une telle représentation, c'est avancer une tout autre hypothèse, même si les deux types d'hypothèse sont reliés. Lorsqu'on la comprend ainsi, il n'y a pas de raison a priori d'accepter ou de rejeter la thèse de l'autonomie

ontologique de la culture. En revanche l'image que j'ai donnée de l'activité ethnographique et anthropologique devrait jeter le doute sur les arguments avancés en faveur de cette thèse.

Il est bien possible que les concepts anthropologiques actuels ne puissent pas être définis en termes psychologiques, mais on ne leur a pas donné non plus d'autre définition satisfaisante. Qui plus est, j'ai soutenu que le manque d'une définition adéquate et stable était non un accident mais une des conditions de leur utilité. Ce ne sont pas des concepts théoriques, dont l'analyse pourrait avoir des implications ontologiques, ce sont des termes interprétatifs sans pertinence pour l'ontologie.

Et certes, la plupart des « théories » anthropologiques tiennent pour acquise l'autonomie ontologique de la culture mais, hélas, aucune de ces théories ne peut être tenue pour acquise. J'ai soutenu que cela était dû au fait qu'il s'agit non de théories empiriques, mais de constructions interprétatives sans portée empirique. S'il en est bien ainsi, alors notre compréhension actuelle des faits de culture n'est guère à même d'appuyer la thèse — juste ou fausse — selon laquelle ils appartiendraient à un niveau distinct et spécifique de la réalité.

OUVRAGES CITÉS

BERLIN, Brent & Paul KAY

1969 *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1956 *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press.

1962 *Essays in Social Anthropology*. London, Faber.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977 *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Culture*. New York, Basic Books.

1976 « ' From the Native's Point of View ' : On the Nature of Anthropological Understanding », in Keith H. BASSO & Henry A. SELBY, eds., *Meaning in Anthropology*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

NEEDHAM, Rodney

1972 *Belief, Language and Experience*. Oxford, Blackwell — Chicago, University of Chicago Press.

1975 « Polythetic Classification : Convergence and Consequences », *Man*, n.s. 10 (3) : 349-369.

NEEDHAM, Rodney, ed.

1971 *Rethinking Kinship and Marriage*. London, Tavistock. (Trad. franç. : *La Parenté en question*. Paris, Le Seuil, 1977.)

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West.

1957 *A Natural Science of Society*. Glencoe, Free Press.

SPERBER, Dan

1974 *Le Symbolisme en général*. Paris, Hermann.

TORNAY, Serge, ed.

1978 *Voir et nommer les couleurs*. S. dir. S. T. (Publié avec le concours du CNRS.) Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative (diff. par Klincksieck) (« Recherches thématiques » 2).

Résumé

Dan SPERBER, *L'Interprétation en anthropologie*. — Le point de départ de cette étude est le fait reconnu que l'ethnographie est essentiellement interprétative. L'auteur soutient que les interprétations ne sont pas des descriptions et n'ont pas d'autres implications descriptives que celles que leur assigne un commentaire descriptif, commentaire qui en ethnographie est souvent inadéquat ou même tout à fait absent. L'interprétation ethnographique a entraîné le développement d'une terminologie et d'un ensemble de constructions interprétatives. Le fait que ces instruments de l'interprétation aient été pris pour des concepts théoriques et pour des théories anthropologiques véritables, a entravé le développement de l'anthropologie théorique et conduit à des inférences fallacieuses en épistémologie et en ontologie.

Abstract

Dan SPERBER, *Interpretation in Anthropology*. — The author starts from the acknowledged fact that ethnography is interpretive. He argues that interpretations are not descriptions and have no descriptive implications apart from those assigned to them by descriptive comments which, in ethnography, are often inadequate or altogether lacking. Ethnographic interpretation has led to the development of an interpretive terminology and of a range of interpretive constructs. Failure to distinguish these from proper theoretical concepts and anthropological theories has hampered the development of theoretical anthropology and led to fallacious inferences in epistemology and in ontology.