

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

191 | 2009

Des femmes en noir...

“Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu’elles sont...”

Thierry Bonnot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22252>

DOI : 10.4000/lhomme.22252

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 219-248

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Thierry Bonnot, « “Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu’elles sont...” », *L'Homme* [En ligne], 191 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22252> ; DOI : 10.4000/lhomme.22252

“Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu’elles sont...”

Thierry Bonnot

Et moins je sais décrire, plus je suis tenté d’interpréter
Jean Bazin (2008 : 417).

SI, À L’INSTAR du titre de ce recueil, les textes de Jean Bazin (1941-2001) peuvent paraître iconoclastes et si leur auteur assumait pleinement son ironie mordante à l’encontre, par exemple, des « bambarologues » (p. 104) ou des tenants des systèmes dravidiens, « piliers (ou big men) de la discipline » (p. 347), on aurait tort de ne voir dans cette parution qu’une nouvelle attaque contre une anthropologie menacée aussi bien institutionnellement qu’intellectuellement. Il faut dire qu’en France du moins, la discipline est en crise ou se vit comme telle : la récente « valse des musées »¹, qui furent une des clés de voûte de l’ethnographie pendant des décennies en offrant des débouchés aux étudiants comme aux idées et une vitrine aux résultats des recherches, s’est dansée au détriment des ethnologues qui furent les principaux fers de lance de la contestation du projet de « Musée des arts premiers » puis de l’établissement du musée du quai Branly². Ce dernier n’est qu’un signe parmi d’autres de cette nouvelle ère qui, selon François Dosse, « a fait perdre à l’ethnologie sa position cardinale dans le concert des

1. La formule est de Benoît de L’Estoile, *Le Goût des autres. De l’Exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007 : 13.

2. Citons seulement les réactions de Bernard Dupaigne, *Le Scandale des arts premiers*, Paris, Mille et une nuits, 2006 et ici-même l’*À propos* de Jean-Pierre Digard, « Musée du quai Branly, dialogue des cultures ou monologue ? », *L’Homme*, 2008, 185-186 : 449-454 ; à l’étranger, voir Sally Price *Paris Primitive, Jacques Chirac’s Museum on the Quai Branly*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

_____ À propos de Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L’anthropologie autrement*. Avant-propos d’Alban Bensa & de Vincent Descombes, Toulouse, Anacharsis, 2008. Les références des citations de Jean Bazin renvoient aux pages du recueil. Il aurait été trop lourd de préciser à chaque fois l’article dont la citation est extraite. Toutefois les principaux textes cités et les références de leur première publication sont mentionnés à la fin de l’article. Pour les autres références bibliographiques, elles se conforment aux normes habituelles.

sciences de l'homme » (2007 : 110). La tenue d'« Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie » à Paris en décembre 2007³ atteste, sinon d'un malaise profond, du moins de la nécessité d'un diagnostic face aux évolutions menaçant l'ethnologie dans la recherche et l'université, mais aussi face aux incertitudes quant à la définition même de son objet. Et ce ne sont pas les idées reçues charriées par les grands médias ni les discours des responsables politiques qui pourraient nous rassurer sur l'influence réelle de la connaissance anthropologique dans notre société, l'illustration extrême de cette régression intellectuelle étant incontestablement le trop fameux discours de Dakar⁴. Dans ce contexte, dont je n'ai donné qu'un aperçu très partiel, il est fort vraisemblable que la réédition de certains des articles de Jean Bazin suscitera des réactions sinon outragées, du moins acerbes, des ethnologues les plus chatouilleux quant aux prérogatives de leur science des cultures. C'est ce qu'anticipe dans son avant-propos Alban Bensa, principal artisan de cette parution dont il admet une certaine irrévérence :

« En dissipant le brouillard des cultures, Bazin dépouille l'ethnologie de ses illusions et revendique une anthropologie générale qui ne soit plus une science des cultures, mais une science des mœurs [...]. Avec l'ironie jubilatoire qui lui est propre, il s'est même employé à scier la branche sur laquelle l'ethnologie est assise » (pp. 16-17).

Mon objectif n'est pas, en présentant cet ouvrage, d'attiser la polémique d'une querelle de chapelles ni de m'inscrire dans une remise en cause radicale des fondements d'une discipline dont Jean Bazin ne veut à aucun moment récuser en bloc l'héritage – ses nombreuses références à des travaux ethnographiques anciens l'attestent⁵ –, mais plutôt de montrer en quoi la démarche proposée n'est finalement que la prise en compte de la logique pratique de l'observation participante, qu'il s'agit de réinstaurer comme paradigme fondamental.

Cette approche est novatrice, bien qu'elle s'inscrive dans une tradition disciplinaire, car elle suppose de *prendre au sérieux* – la formule revient à plusieurs reprises dans ces textes – le matériau descriptif que les ethnologues tenants du culturalisme, largement dominants en France, refusent d'adopter pleinement au bénéfice d'une matière symbolique produite par

3. <http://assisesethno.org/>

4. Discours prononcé par Nicolas Sarkozy à Dakar en juillet 2007 [http://www.elysee.fr/elysee/elysee/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html]. Pour une critique de ce discours, parmi de nombreuses réactions, voir Makhily Gassama, ed., *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008 et Jean-Pierre Chrétien, ed., *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

5. Bazin, dans ses écrits, reste toujours conscient des limites de la remise en question qu'il propose : « L'ethnologie des commencements – mais échappe-t-on à son enfance ? – est résolument positiviste » (p. 253).

un esprit humain objectivé qui préexisterait à la société et ne serait accessible qu'en dehors de la situation concrète et de sa profondeur historique. Mais s'il est vrai qu'on trouvera dans cet ensemble des arguments souvent cinglants, il me semble qu'il faut avant tout voir dans les options défendues des ouvertures, des manières plus audacieuses d'aborder nos objets, enfin des promesses de renouvellement des perspectives de l'anthropologie au moment où celle-ci s'interroge sur la nature et la construction de son savoir dans le paysage évolutif des sciences sociales. Comme le souligne Alban Bensa dans un autre recueil, « traiter les faits sociaux comme des actions permet d'affirmer leur historicité et de ramener l'anthropologie dans le giron des sciences historiques » (Bensa 2006 : 7). C'est dans cette même perspective que s'inscrivent les textes de Jean Bazin réunis ici.

Rendre compte d'un tel ouvrage est un exercice délicat. Chacun de ces textes est d'une densité analytique et théorique telle que chaque lecture révèle de nouveaux méandres intellectuels, de nouvelles pistes, de nouvelles connexions. De surcroît, la grande cohérence du raisonnement et la précision du vocabulaire employé font qu'il serait périlleux de détacher telle idée de tel texte pour établir des séries ou une grille de lecture figée. C'est pourquoi la tentation était grande de multiplier à l'excès les citations ; j'espère ne pas y avoir trop cédé. J'ai pris le parti de me concentrer sur deux ensembles thématiques, les articles consacrés à la problématique de l'objet et les interventions les plus théoriques sur la démarche anthropologique inscrite dans le champ élargi des sciences sociales. J'ai tenté d'en isoler les principales lignes directrices en les croisant avec la lecture d'auteurs dont les théories peuvent ici servir d'appui. Il serait excessif et contraire à la rigueur intellectuelle de Jean Bazin lui-même, de prétendre que ce recueil de textes est *salutaire* pour la discipline. Mais il reste incontestable que cette parution peut nourrir le dialogue, si tant est que les anthropologues et plus largement les chercheurs en sciences sociales acceptent de s'en saisir et d'en discuter, malgré le caractère ardu et hardi de certains raisonnements. Car il convient de discuter ce livre et d'en débattre sans le réduire à un étendard d'une certaine anthropologie contre une autre qui serait dépassée.

Le bon sauvage, l'anthropologie et l'histoire

Le premier mérite de l'ouvrage est de porter à la connaissance d'un public élargi dix-sept textes, soit connus et commentés par les seuls spécialistes de la thématique abordée, soit restés confidentiels, « Le chalet basque » étant même inédit. Le découpage de l'ensemble en quatre parties

thématiques⁶ correspond aux domaines de prédilection de Bazin, domaines évidemment interconnectés et transcendant la chronologie des publications⁷. Un historien de l'anthropologie pourrait utilement situer chaque article dans le contexte intellectuel et institutionnel de sa parution, ce qui permettrait de mieux apprécier certaines références et de mieux comprendre certains commentaires : par exemple, « Le bal des sauvages » est essentiellement construit autour d'une critique de Pierre Clastres⁸ et de Claude Lévi-Strauss. Bazin cherche à montrer comment ces auteurs, en idéalisant la figure du sauvage et le modèle de sociétés qu'ils érigent en contre-exemple du modèle capitaliste occidental, confondent « implicitement la bonne ethnologie et les bons sentiments » (p. 75). Le sauvage fournirait un modèle éthique et politique aux contestataires anti-autoritaires et anticonsuméristes, Clastres et Lévi-Strauss opposant au politique, dont ils donnent une vision strictement étatiste, le « règne enchanteur de l'Échange » (p. 98). Cette « rhétorique de l'effusion anti-autoritaire » (p. 84) serait évidemment à replacer dans le contexte politique français de la fin de la période 1968-1980 – le texte date de 1979. De même, une analyse rigoureuse et exhaustive du « bal des sauvages » devrait poser la question de l'impact des ouvrages de Clastres en 1979 et de la position du structuralisme et de sa critique à cette date.

Cette critique ciblée, au-delà du trait polémique, fournit à Jean Bazin l'occasion d'énoncer quelques idées fondamentales pour la démarche anthropologique tant sur la méthode que sur la logique de raisonnement. Il s'y attaque particulièrement au déni de l'histoire commis par les ethnologues faisant de leur terrain un modèle d'harmonie exempte de politique, sans se préoccuper des intérêts et des rapports de force pourtant toujours présents. Cette occultation affaiblit considérablement la portée des études ethnologiques :

« Car ne pourrait-on pas dire que l'anthropologie produit nécessairement du sauvage dès qu'elle revendique, pour la société qui lui sert d'objet (ou dans les pires cas d'alibi) le privilège d'être un lieu où se déchiffre plus et autre chose que ses seules conditions historiques d'existence ? » (p. 65).

6. Signalons un regret d'ordre technique : les titres courants de chaque partie sont également des titres d'articles. Mentionnés sur chaque page, ils créent une certaine confusion pour le lecteur qui ne sait plus s'il s'agit de la référence du texte ou du chapitre.

7. Sur les dix-sept articles réunis ici, onze sont initialement parus entre 1980 et 2000, quatre en 2000 et 2001 ; « Le chalet basque », inédit, date de 2000 et fut retravaillé en 2001 (information fournie par Alban Bensa).

8. De Pierre Clastres sont particulièrement visés les ouvrages : *Chroniques des indiens Guyaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay* (Paris, Plon, 1972) et *La Société contre l'État* (Paris, Minuit, 1974).

Mais si l'on renonce à considérer « l'image fantasmagorique de "la société" primitive » comme harmonieuse et sans conflit, en analysant « le champ des positions et des intérêts en présence, à partir duquel se déterminent les stratégies de conservation et de transformation des uns et des autres », alors « les sociétés primitives se révèlent politiques à leur manière » (p. 94). L'exemple de cet article montre comment l'auteur parvenait toujours à tirer des débats critiques une matière à réflexion féconde pour les grandes questions posées aux sciences sociales sur l'histoire, la politique, l'altérité ou la croyance.

Jean Bazin était un « africaniste », le jargon professionnel identifiant ainsi les anthropologues à leur terrain, voire à l'ethnie dont ils sont spécialistes : « Parce que les conversations mondaines ou les rapport au CNRS, les fichiers bibliographiques ou les index des revues vous obligent à décliner "votre" ethnonyme. Jivaras, Bambaras ou Papous ? C'est une marque d'identification à laquelle nul n'échappe dans la tribu » (p. 104). Les textes rassemblés dans le chapitre « L'État et la guerre en Afrique » témoignent de la rigueur de son ethnographie et de la haute ambition de son anthropologie politique. Son étude de la genèse du royaume de Ségou est une réflexion sur le pouvoir et la constitution de l'État dont l'argument débordait largement des frontières du territoire en question : Bazin y définit le pouvoir comme « un enjeu commun dans un espace d'affrontement où les adversaires sont aussi des partenaires » (p. 166) et défend une anthropologie politique qui considère l'existence de « plusieurs modalités concurrentes de "structurer" pratiquement ce qui existe » sans faire de la structure sociale un objet de savoir (p. 171). Sont posées également les limites de l'objectivité du savoir en sciences humaines, les rapports sociaux pouvant être mis en scène de plusieurs façons dans un récit et n'étant « jamais totalement dissociables de leur énonciation et donc du risque de leur réénonciation » (p. 175). Jean Bazin restera fidèle à cette humilité épistémologique quant à la nature du savoir et du matériau collecté par l'ethnographe sur son terrain, l'analyse du récit de l'avènement du roi Da en constituant la démonstration magistrale :

« Le sens d'un récit n'est pas réductible aux conditions de son énonciation actuelle : il faut en effet poser la question du sens des éléments narratifs qu'il agence, ce qui nous renvoie aux multiples *énonciations antérieures* dont il est l'héritier, et donc aux processus d'*historisation* qui ont engendré le matériel narratif dont il se sert » (p. 291).

Ces articles « africains » sont évidemment essentiels pour l'ensemble des écrits théoriques postérieurs de Bazin et leur portée ne doit pas être limitée à ce terrain de prédilection.

Les objets : avant toute chose, déclassifier

224

Si quelques-uns de ses textes les plus importants concernent les objets, et si un des séminaires qu'il animait à l'Ehess était consacré à « la force des choses »⁹, la réflexion qu'y développa Jean Bazin doit être replacée dans une perspective plus large. C'est son travail épistémologique approfondi sur l'anthropologie du politique et du religieux – registres non étanches – qui l'a amené à s'interroger sur les objets, sur leur(s) rôle(s) et leurs statuts dans les sociétés, ainsi que sur le traitement que leur font subir l'ethnologue et le musée. Je souhaite développer ici l'analyse de cette thématique, non pas afin d'isoler ces articles ni de m'attarder sur un terrain qui m'est cher, mais pour les situer dans la réflexion d'ensemble de Bazin et pour permettre à ceux que le rapport social aux objets – ou plus largement au monde matériel – préoccupe, de mieux connaître ces écrits méthodologiquement majeurs, intellectuellement essentiels, mais encore trop peu cités et encore moins véritablement utilisés par les étudiants et les chercheurs de ce domaine.

La colonne vertébrale de toute la réflexion de Bazin sur les objets est présente dès l'article « Retour aux choses-dieux » initialement paru en 1986¹⁰. Ce texte débute par la description minutieuse d'une situation, un sacrifice auquel Jean Bazin a assisté, le 25 avril 1969, à Jèkè – au sud-ouest de Ségou, au Mali. Au cours de ce rite, des objets étranges sont aspergés de sang d'animaux sacrifiés. Il s'agit de :

« [...] choses brunâtres et gluantes placées dans un fond de vieille poterie cassée. On dirait des bâtons, peut-être entourés de chiffons, de longueur et d'épaisseur inégales ; je n'ose guère m'approcher trop du mystère, mais que leur forme reste assez indéfinissable est peut-être essentiel au culte. Leur allure énigmatique en fait déjà des choses divines » (p. 493).

Dans sa conférence d'avril 2000 à l'Université de tous les savoirs, Bazin va plus loin dans le dépouillement signifiant de ces « choses » :

« On avait apporté un sac assez crasseux dont on sortit des sortes de choses oblongues recouvertes d'une croûte toute craquelée de sang séché (des boli ou "fétiches") – je n'ose pas dire des "trucs" ou des "machins", ce qui pourtant rendrait mieux compte de leur caractère à proprement parler innommable » (pp. 36-37).

L'usage de la prétériorité permet à Bazin d'oser un iconoclasme radical et herméneutique : pour un ethnologue, de surcroît africaniste, qualifier un

9. *Annuaire de l'Ehess, comptes rendus des cours et conférences : 1992 à 1995. Séminaire « Logique du politique », avec Alban Bensa.*

10. Ce texte a été réédité en 2003, in Charles Malamoud & Jean-Pierre Vernant, eds, *Corps des dieux*, Paris, Gallimard (« Folio-histoire »). Il s'agissait initialement d'un dossier de la revue *Le Temps de la réflexion*.

fétiche de « truc » ou de « machin » relève d'une forme de sacrilège. Pourtant tout est là : ce n'est qu'en considérant les objets comme des trucs ou des machins que nous parvenons à nous affranchir des *a priori*, des étiquettes signifiantes qui en obscurcissent la connaissance en prétendant l'enrichir. Dans le même ordre d'idées, les règles de la collecte ethnographique imposent de « collecter systématiquement n'importe quoi. Si la valeur de l'objet c'est d'être trace d'un usage, toute trace en vaut une autre et tous les usages sont équivalents [...]. Comme pour le détective en quête de preuves matérielles : la valeur d'indice d'un vieux mégot peut se révéler inestimable. C'est ce qu'on peut appeler, en mémoire de Mauss, la règle de la boîte de conserve » (p. 578 ; voir aussi Jamin 2004).

Iconoclasme ? Lorsqu'il souligne l'aspect crasseux, gluant, dégoûtant du *boli* présent – et agissant – dans une situation rituelle, c'est pour mieux expliquer comment ce « machin » peut produire un effet malgré la répugnance qu'il inspire. Dans cette perspective, ce n'est pas mépriser l'objet que le traiter de « machin »¹¹, mais c'est mettre en exergue le mystère de sa force, d'autant plus profond que l'objet en question semble quelconque ou repoussant. Jean Pouillon remarquera aussi cette attirance spirituelle pour le matériel vulgaire :

« Le paradoxe est en somme que c'est du seul fétiche qu'en dépit de sa matérialité flagrante on ne peut parler qu'en terme d'Esprit ; la raison en est que le lien de l'Esprit avec la réalité qui lui est associée est de plus en plus étroit au fur et à mesure que l'on descend l'échelle, qu'on associe l'Esprit à des réalités plus strictement matérielles. De celles-ci en effet, puisqu'elles ne sont rien par elles-mêmes, on ne peut dire qu'une chose, qu'elles sont Esprit » (1975 : 118-119).

Plus l'objet est bas dans l'échelle de la matérialité, plus il est trivial et vulgaire, plus intense est son effet spirituel potentiel. « Il n'y a pas à classer hiérarchiquement les activités humaines, pas plus que leurs résidus matériels. Une vieille sandale vaut la statue d'un dieu » (p. 578). Jacques Hainard ajouterait : une sandale achetée hier au supermarché vaut une vieille sandale même si cette dernière est généralement considérée comme plus « authentique »¹².

Cette question du classement légitime des objets, Bazin la posera avec acuité et humour dans l'article qui donne son titre au recueil, « Des clous dans la Joconde », où il se demande si le célèbre portrait de Mona Lisa

11. Claude Lévi-Strauss retrouve dans le terme « machin » la notion de *mana* que Mauss explore dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie* : « Derrière machin, il y a machine, et, plus lointainement, l'idée de force ou de pouvoir » (1950 : XLIV).

12. Voir sur ce point l'explication de la démarche du musée d'ethnographie de Neuchâtel dans les années 1980 dans l'article « Quels chantiers pour l'ethno ? Entretien avec Jacques Hainard », in Réda Benkirane & Erica Deuber Ziegler, eds, *Culture et cultures*, Gollion, Infolio/Genève, Musée d'ethnographie de Genève, 2007 : 123-142.

peut être affecté d'autorité à la catégorie d'œuvre d'art. Partant de l'idée selon laquelle le fétiche est un objet transformé en chose singulière par le traitement qu'il subit de la part de ses « usagers » humains, Jean Bazin montre que la Joconde relève bien de cette catégorie : c'est bien une chose unique, dont chacun connaît l'image grâce aux innombrables représentations qui circulent (« avec ou sans moustaches », précise-t-il), mais qui est une chose contenue dans un musée :

« [...] un morceau de matière distinguable de tout autre, un panneau de bois de peuplier, légèrement voilée, de 80 sur 54 cm et de 15 mm d'épaisseur, etc. [...] sur lequel Vinci, à un certain moment de l'histoire [...] a combiné des traits et des taches de couleur, des formes et de la peinture » (p. 529).

Poursuivant ce raisonnement, Jean Bazin suppose qu'un incendie ayant détruit le tableau, il est tout à fait imaginable que le musée du Louvre dispose au même emplacement une urne contenant ses cendres qui, même si elles ne représenteraient évidemment plus la jeune femme souriante « continueraient à susciter quelque pieuse émotion » car elles seraient toujours « La Joconde ». L'émotion ne provient pas du savoir sur l'objet, mais réside dans la chose, elle est l'effet produit sur le sujet par la chose et c'est bien cette interaction réciproque qui passionne Bazin, au-delà de toutes les mises en catégories ethnographiques habituelles.

Les choses et leur effet

À la lecture de ces articles surgissent deux interrogations de natures différentes, mais qui se complètent : que sont ces choses ? Que se passe-t-il avec ces choses dans cette situation, où on les asperge de sang ? Car ces curieux bâtons, ceux de Jèkè en avril 1969, *ce jour-là et à cet endroit-là* – et cette mise en contexte est fondamentale – sont arrosés de sang animal ; dans la région, on les nomme *boli*, ce que les ethnographes, incités par leur expérience occidentale du religieux à attribuer une fonction médiatrice à tout objet impliqué dans un rituel ont traduit par *autel*. Il existe plusieurs sortes de *boli* : des *boli* de grandes confréries cultuelles, des *boli* familiaux et des *boli* de poche, auxquels on a recours de différentes façons dans différentes circonstances. Mais en ce jour de 1969, les *boli* en cause sont ceux d'une société initiatique : ils renvoient à une lignée caractérisée par leur composition matérielle et non à un dieu particulier dont ils seraient l'autel. Ça n'est qu'en décrivant leur matérialité que l'on peut saisir l'*effet* produit par ces objets, qui ne tient pas seulement au symbolique dont les conventions religieuses enveloppent habituellement ce type d'artefact. Il s'agit de sortir du schéma selon lequel l'adoration d'un objet pour lui-même est une perversion de la norme religieuse, puisqu'un objet de culte

ne saurait être qu'un instrument de médiation entre l'humain et le divin. Décrire *ce que c'est* et *ce qui se passe* nous fait considérer ces *boli* comme des choses « qui dans leur souveraine et muette indépendance ne renvoient enfin qu'à elles-mêmes » (p. 500). Ce faisant, Bazin cherche à analyser la construction de ce point de vue et les jugements de valeur qu'il induit. Seules certaines idées préconçues empêchent l'ethnologie de considérer ces objets comme des choses divines et c'est cette « passion négatrice à les réduire à l'état de signe, de simple support matériel de nos spéculations » (*id.*) que Bazin stigmatise comme un antifétichisme restrictif, avant Bruno Latour (Hennion & Latour 1993 ; Latour 1994), s'approchant ainsi du *methodological fetishism* d'Appadurai¹³. Cette volonté de « prendre au sérieux le culte des choses » et donc de pouvoir *anthropologiquement* en rendre compte permet de ne pas faire de ces rituels des aberrations comportementales. Il convient pour cela de produire un certain effort réflexif, « une douloureuse conversion du regard » en tentant de cerner, à l'aide d'Heidegger et de sa cruche (1980 : 196-197), « cette capacité qu'a la chose de se tenir en elle-même et par elle-même » (p. 501) en dehors des habituels systèmes que nous élaborons pour classer les objets.

C'est donc pour mieux *décrire* ce qui se passe, tâche qui, nous le verrons, constitue le socle de sa conception de l'anthropologie, que Jean Bazin cherche à savoir le plus justement possible ce que sont ces choses, sans poser *a priori* qu'elles sont des intermédiaires entre l'homme et un quelconque arrière-monde – le Divin ou la Mémoire ou la Tradition ou toute autre entité de ce genre –, mais en les considérant comme des actants à part entière, héros du roman de leur circulation de main en main (p. 567)¹⁴ pour parvenir à saisir ce qui se produit effectivement dans la situation observée.

Après avoir recensé tout ce qui fait du *boli* une chose insubstituable – un *boli* a son histoire propre, sa personnalité sociale, son identité conférée par sa composition – Bazin questionne le caractère composite de chaque *boli*, qu'il soit agrégat autour d'un noyau ou récipient à remplir. Dans les recettes et formules présidant à la composition du *boli*, encore faut-il distinguer les ingrédients génériques des ingrédients singuliers, datés et identifiés. Tout autant que la nature des composants, ce sont les circonstances historiques de leur invention – au sens archéologique – qui importent. C'est le traitement que l'ethnologie a fait le plus souvent subir à ce type d'objet que

13. « No social analysis of things (whether the analyst is an economist, an art historian, or an anthropologist) can avoid a minimum level of what might be called methodological fetishism » (Appadurai 1986 : 5).

14. Bazin fait référence au livre d'Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992.

critique ici Bazin, c'est-à-dire la tendance à en faire des objets génériques alors même que leur composition à partir d'éléments singuliers – donnant lieu à autant de récits – leur confère leur identité et leur unicité. Cette critique méthodologique pourrait être étendue à l'ensemble du traitement des objets par l'ethnologie. Pour cette discipline, s'intéresser à un objet, c'est s'intéresser à ce qu'il est censé *représenter* et souvent, à ce qu'il est censé dire dans un musée : des activités humaines, des modes de production, des classes d'objets, des modes de vie... Mais chaque collecteur d'objet entré directement en contact avec son propriétaire connaît aussi ces histoires particulières dont les gens habillent leurs objets : prendre au sérieux ces histoires, prendre en compte la singularité de chaque objet, de son parcours individuel qui constitue une part non négligeable de sa réalité, de sa fiche d'identification, c'est tenir compte de l'effet concret des choses sur leur environnement.

Divinité et représentation

La question de la divinité du *boli* est décisive dans la situation observée. Elle est indissociable des arguments développés précédemment : le statut de chose-dieu est le produit de la combinaison unicité/complexité matérielle et du traitement du *boli* comme un objet-personne¹⁵ ; cette question est également, dans la publication même où paraît en 1986 « Retour aux choses-dieux (*supra* note 12), au cœur des préoccupations de Marc Augé qui interroge le double statut de l'objet fétiche en Afrique :

« [...] il est à la fois un objet au sens d'une chose et l'objet d'un traitement spécifique. On n'entendra correctement la notion de dieu-objet que si on prend bien garde de ne pas dissocier ces deux sens du mot objet. C'est bel et bien la matérialité de l'objet-dieu qui est l'objet du culte. C'est qu'aussi bien le culte essaie de rendre compte du fait que la matière et la vie, non plus que le dieu, l'homme ou la mort, ne sont dissociables » (Augé 1986 [2003] : 177).

Cette indistinction entre matérialité et divinité se retrouve dans l'effet produit par des choses *singulières* (cette fois-ci dans le sens d'étranges) présentes dans la nature : un rocher ou un arbre isolés, des traits insolites du paysage..., qui par leur seule présence organisent l'espace autour d'elles : « un *boli* est une chose du même ordre, un corps singulier créant et recréant son microcosme » (p. 513). Dans la situation décrite par Bazin, l'effet en question s'explique par la notion de *nyama* (puissance, principe d'individuation dynamique). Plus un être est rare, plus son *nyama* est

15. Sur cette notion, voir Nathalie Heinich, « Les objets-personnes : fétiches, reliques et œuvres d'art », *Sociologie de l'art*, 1993, 6 : 25-55.

intense et l'action sacrificielle entretient cette puissance en continuant de fabriquer le corps du dieu par l'arrosage du *boli* du sang des animaux sacrifiés. Cette action enrichit le noyau du *boli* d'une chair, renouvelle son enveloppe nourricière et y injecte du *nyama*, en lui incorporant de surcroît la personne des villageois, en l'occurrence les donateurs des animaux. « Ainsi l'arrosage sanglant prolonge la production même du *boli*, perpétue l'engendrement interminable du corps du dieu en y ingérant sans cesse de nouvelles quantités d'identité personnelle » (p. 519). Le *boli* devient de cette façon une « chose-personne », comme l'est d'une certaine façon la Joconde, ou comme le devient un cadeau offert par une personne chère.

Le texte « Retour aux choses-dieux » a suscité un intéressant développement de Jean-Paul Colleyn (2004) très riche en détails ethnographiques sur les pratiques liées aux *boliw* dans l'aire mandé, qui nous permet de cadrer au plus juste la cible du questionnement. À partir de ses propres observations de terrain, Colleyn propose de prolonger la réflexion sur la notion de fétiche et, tout en admettant la justesse de certaines assertions de Bazin sur la singularité de chaque *boli*, il s'avoue peu convaincu par sa « théorie de la choséité » : « Les petits objets individuels appelés “*boliw* de poche” gardent à jamais ce caractère [de chose singulière] mais les grands *boliw* des sociétés initiatiques, des chefferies ou des États, au départ spécialisés, tendent tous à se poser comme totalité, en intégrant d'autres puissances » (*ibid.* : 67). L'auteur oppose deux visions du *boli* et de sa position parmi les hommes : celle selon laquelle il n'y a rien derrière le fétiche, l'adoration portant sur l'objet lui-même – ce serait celle de la théorie de la « choséité » de Jean Bazin, penchant vers le « pôle du spectre des interprétations du fétichisme » du président De Brosses¹⁶ – ; de l'autre côté, se trouve la vision transcendante postulant l'existence d'un esprit ou d'une âme dans un corps solide, « partenaire divin au-delà du contenant » (*ibid.* : 66) – vision développée par Edward Burnett Tylor dont Jean-Paul Colleyn s'avoue plus proche. Il me semble que cette divergence de vues repose essentiellement sur une différence d'échelle : alors que Colleyn veut « tenter de comprendre le statut qu'occupent certains objets réputés actifs dans une culture particulière et à en discuter les éventuelles dimensions universelles » (*ibid.* : 61), Jean Bazin voulait plutôt tenter de comprendre le statut occupé et les effets produits par certains objets dans une situation particulière. Il ne proposait pas une théorie générale du *boli* (ou du fétiche) : il questionnait la méthode ethnographique et sa tendance certaine à la surinterprétation. Quand l'un parle d'objets, l'autre parle

16. De Brosses a publié, en 1760, *Culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Cité par Pouillon (1975).

d'objets *en situation*. Dans une logique globalisante, le *boli* représente, le *boli* incarne, le *boli* « condense des rapports de force complexes. [Il] joue le rôle d'un opérateur logique dans la constitution de rapports sociaux » (*ibid.* : 75). Mais dans le cadre d'une ethnographie descriptive, ce jour de 1969 à Jéké, ces choses brunâtres et gluantes sur lesquelles on sacrifia divers animaux sont à considérer comme des choses, adorées pour elles-mêmes et ne renvoyant qu'à elles-mêmes, produisant leur propre effet et dotées de leur propre force par leur histoire singulière connue des participants au rituel.

Il est utile de revenir ici à Marc Augé et à ses travaux sur les fétiches africains, non à partir du terrain malien, mais issus d'enquêtes menées au Bénin (ex-Dahomey) sur Legba, dieu dahoméen fon, yoruba et ewe, et sur les « objets-Legba ». Comme Jean Bazin, Augé se refuse à une interprétation qui verrait dans ces objets-fétiches « la représentation d'autre chose : ils sont d'abord eux-mêmes, pur amoncellement de substances organiques, minérales et végétales, agressivement matériels » (1988 : 87). C'est le dieu même qui est objet composite, produit d'une formule, d'une recette associant des matières et des récits, qu'on ne peut décrire si l'on néglige les situations concrètes, les pratiques qui engagent rituellement ces objets. Comme Jean Bazin balayant la question du « sens » des objets – « leur sens pour qui ? » (Bazin & Bensa 1994 : 4) –, Marc Augé démontre que « la question de savoir ce qu'ils représentent est inséparable de celle de savoir pour qui et en quoi ils représentent quelque chose » (1988 : 38). Car les objets, sacrés ou non, ne sauraient prendre sens en dehors d'une situation, dans un cadre social et/ou rituel.

L'objet donné et l'action de donner

La relation entre l'objet et la situation dans laquelle on l'observe est particulièrement importante dans le cadre exemplaire et emblématique du don. Selon Jean Bazin, ce qu'a tenté de faire Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* (2007 [1924-1925]), ce n'est pas de répondre à la question « pourquoi on donne ? », mais « qu'est-ce que donner ? ». Il prend ainsi la défense de Mauss contre Lévi-Strauss : celui-ci reprochait à son aîné d'adopter les catégories indigènes et de ne pas s'intéresser à ce qui constituerait le cœur même de la discipline anthropologique, la recherche d'une causalité culturelle des actions. Mais ce faisant, Lévi-Strauss traite les choses « cavalièrement comme de simples moyens de l'échange » (p. 555), les réduisant à l'état de signes et négligeant notamment le désir et le plaisir qu'elles suscitent chez leurs possesseurs. Dans son introduction à la récente réédition de *l'Essai sur le don*, Florence Weber revient sur la « disqualification des

concepts indigènes » dans le texte de Lévi-Strauss, alors que la notion de *hau* « ouvre des perspectives passionnantes dans le cadre d'une ethnographie qui s'intéresse aux choses et au cadre matériel des interactions » (Weber 2007 : 15). De façon similaire, Jean Bazin reprochait à « la fameuse introduction de Lévi-Strauss à Mauss [de fermer] résolument bien des chemins » (Bazin & Bensa 1994 : 4). Pour Florence Weber, la démarche de Mauss est plus actuelle que celle de son critique : « Pour Mauss comme pour nous, ce long détour par le Pacifique puis par l'histoire des concepts occidentaux offre des outils pour penser la réalité contemporaine » (2007 : 17). Décidément, et Bazin aurait approuvé, la question de la force des choses n'est pas « à ranger aux oubliettes » (*ibid.* : 32).

Selon Jean Bazin, la question posée par Mauss sur la mystérieuse « force de la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend » n'est donc pas une concession à la théorie indigène (point de vue de Lévi-Strauss), mais plutôt la prise en compte du supplément ajouté à l'action de donner : « Il y a don parce que ce *supplément* tient à l'identité du donateur. C'est parce qu'il a donné "quelque chose de lui" qu'on est son obligé. À la question "qu'est-ce qui fait qu'on donne et qu'on rend ?" il ne peut donc être répondu sans faire référence à la chose donnée et rendue » (p. 562). Cette référence aux choses revient à leur reconnaître un effet sur les situations dans lesquelles elles sont engagées ; à l'inverse, on ne saurait attribuer aucun sens, aucune capacité de représentation à un objet sans faire référence à l'action dans laquelle on l'observe, puisqu'on sait par exemple qu'un même objet est susceptible d'être traité comme unique ou comme échangeable selon les circonstances. Les choses résistent à toute restriction schématique, à toute réduction à une signification exclusive ou à une valeur qui serait absolue, et c'est là que réside leur « force » :

« Il suffit que d'un objet usuel et ordinaire je fasse don pour le transformer en une chose unique qui est, dans certaines conditions, le témoin de ma personne. Ce qui "anime" la chose, c'est le don. Voilà pourquoi il n'est pas nécessaire de croire que les choses ont de l'esprit pour avoir l'idée de les donner » (p. 554).

Ce qui anime la chose c'est le don, c'est-à-dire l'action de donner, considérée dans toute sa richesse polysémique. De ce fait, l'objet principal de l'*Essai* est l'articulation entre une action (donner) et un objet – la chose donnée. C'est cette corrélation qui intéresse Bazin au premier chef, car elle permet de s'interroger sur la nature même du travail de l'anthropologue qui consiste moins à trouver une cause, une explication, aux règles sociales qu'à décrire correctement ce que font ceux qu'on observe.

Musée et approche biographique

232

En s'emparant d'objets parmi les plus emblématiques de la discipline – *boli*, fétiche à clou, objet donné de Mauss... – et en les faisant descendre de leur piédestal jusqu'à leur substituer un « n'importe quoi », tout aussi considérable (bon à penser) à ses yeux que l'objet rituel rencontré sur son terrain africain, Bazin rejoignait les penseurs les plus originaux de la muséologie contemporaine, tel Jacques Hainard et ses appels récurrents à ne pas mépriser les artefacts les plus « négligeables » :

« Le traitement des objets en muséographie n'a pas à hiérarchiser les objets, à échelonner ce qu'il serait digne, moins digne ou indigne d'étudier ou de présenter. Ce pouvoir de déhiérarchiser la valeur sociale des objets reste un préalable muséographique [...]. La définition de l'objet ethnographique est celle qu'en donne un ethnographe » (2007 : 133).

Cette idée est centrale dans l'article que Jean Bazin et Alban Bensa (2000)¹⁷ publièrent dans le quotidien *Le Monde*, alors que le musée du quai Branly n'était qu'un projet se référant aux « arts premiers ». Les auteurs, évoquant les objets concernés par ce futur musée, critiquaient l'ambition d'en faire les révélateurs de l'identité d'un peuple ou d'une ethnie : ils sont plutôt « le résidu de l'histoire, locale mais aussi globale, qui les a finalement conduits jusque dans nos musées ». Datés pour la plupart des XIX^e et XX^e siècles, ce sont des artefacts dotés d'historicité, n'appartenant en propre à aucun peuple puisqu'on sait que les échanges commerciaux et stylistiques ont depuis des siècles rendu illusoire toute notion d'authenticité pure en dehors de celle du « geste artistique » :

« Pour qu'ils existent comme œuvres, il faut libérer les objets. [...] que, les extrayant de leur gangue ethnographique, on restitue à ces choses leur vérité multiple de référence sans cesse repensées, dévoyées, empruntées, réinventées » (*ibid.* : 18).

En substituant au discours *sur l'objet* la présence de la chose et en s'intéressant à ses *effets* propres, l'ethnologue se donne les moyens de décrire les situations dans lesquelles les objets sont appréhendés en dehors des catégories habituelles et prédéterminées dans lesquelles ils sont généralement classés – et dont le musée fait abondamment et parfois abusivement usage. Ce n'est que par cette description que nous avons accès à la singularité des choses. L'article du *Monde* appelait donc le futur musée à « libérer les objets », à prendre en compte leur « destin propre qui échappe à ceux qui les fabriquent » sans les réduire à leur seule esthétique ni à un rôle de représentation, de valeur documentaire, de témoignage ou de symbole identitaire.

17. Sur ce même thème, voir Alban Bensa, « La fin des mondes ou le cénotaphe des cultures » (2006 : 145-156).

Dans « La chose donnée », Bazin trouve cette heureuse formule pour énoncer cette même idée : « Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu'elles sont » (p. 555). Car la chose, qu'elle ait été donnée ou soit devenue fétiche, est le support de tout ce qui lui est advenu depuis son origine, en circulant parmi les hommes, en se chargeant ou se déchargeant tour à tour de récit, d'identités, de *force* :

« Qu'elle en porte la trace dans son corps même (déprédations, mutilations, etc.) ou qu'elle en soit le "sujet" par le biais de la tradition qui lui est attachée, une chose est la somme de tout ce qui lui est arrivé, à commencer par l'événement de sa naissance » (p. 530).

Ainsi la Joconde est-elle « cette chose même que Vinci a fabriquée, achetée 4000 écus par François I^{er}, que Bonaparte a fait placer dans sa chambre à coucher, qui a été dérobée en 1911, etc. » (*id.*). Nous ne sommes pas très loin du dieu-objet de Marc Augé, dont « les récits qui parlent de sa naissance, de ses exploits et de ses inventions élaborent une réflexion très littéralement problématique sur la matière et sur la vie » (Augé 1988 : 27). Car « s'il n'y a pas de symbole qui ne soit chargé de matérialité et par là doué d'une existence propre, il n'y a pas non plus de fétiche, d'objet dit fétiche, qui ne soit doué de vie, c'est-à-dire d'une certaine puissance de relation » (*Ibid.* : 140). Dans un autre domaine de recherche, Arjun Appadurai (1986) a développé l'idée selon laquelle pour saisir et analyser la circulation des choses, il nous faut suivre les choses elles-mêmes (*the things themselves*) parce que leurs significations sont inscrites dans leurs formes, leurs usages, leurs trajectoires. C'est seulement à travers l'analyse de ces trajectoires que nous pouvons interpréter les transactions et les calculs humains qui animent (*enliven*) les choses. C'est également la théorie développée dans ce même ouvrage par Igor Kopytoff, donnant l'exemple suivant :

« Pour nous, la biographie d'un tableau de Renoir qui s'achève dans un incinérateur est aussi tragique, à sa façon, que la biographie d'une personne qui finit assassinée [...]. Qu'en est-il d'un Renoir qui finit dans une collection privée et inaccessible ? D'une pièce en réserve négligée dans les soubassements d'un musée ? Que pourrions-nous ressentir à propos d'un autre Renoir quittant la France pour les USA ? Ou pour le Nigeria ? La réponse culturelle à autant de détails biographiques révèle un ensemble de jugements esthétiques, historiques et souvent politiques enchevêtrés, et des convictions et des valeurs qui déterminent notre attitude vis-à-vis des objets labellisés "art". Les biographies de choses peuvent rendre saillant ce qui resterait obscur autrement » (1986 : 67, ma traduction).

L'optique biographique et la prise en compte du point de vue selon lequel les choses ne renvoient finalement qu'à elles-mêmes n'entrent en contradiction qu'en apparence. Car c'est l'histoire singulière dont les choses sont

porteuses qui génère leur *effet* propre, « cette capacité de l'objet, sous certaines conditions, à perdre son statut de signe et, ainsi devenu "chose", à ne rien signifier que lui-même » (Bazin & Bensa 1994 : 5). *Sous certaines conditions*, la précision est d'importance : ces conditions dont la situation d'observation ethnographique fait partie, qui constituent le bagage biographique de l'objet et déterminent sa singularité ; c'est précisément en tant qu'elle est singulière – donc qu'elle est adorée pour elle-même dans le cas de la Joconde ou du *boli* – que la chose peut être biographiée. Le point de vue biographique est un moyen de questionner la construction des valeurs accordées aux objets, dont Georg Simmel nous rappelle qu'« il faut toujours des circonstances particulières pour attacher à un objet un sentiment de valeur, car tout sentiment de cet ordre est porté par tout le complexe multiforme de notre affectivité, pris dans un flot ininterrompu d'adaptations et de transformations » (1999 [1901] : 61). Ce sont les circonstances particulières qui donnent aux choses leur valeur, et les négliger revient à ignorer le mode de production de ces valeurs, donc à évacuer tout questionnement sur les rapports sociaux entre sujets et objets¹⁸. Mais cette déconstruction iconoclaste que prônait Jean Bazin ne doit pas être prise pour une défiance vis-à-vis des objets, une hostilité de principe à leur présence dans les vitrines du musée ; c'était au contraire un avertissement, pour tenter de leur éviter un « long sommeil dogmatique » (Bazin & Bensa 2000) dont les menaçait alors selon lui le grand musée en gestation. Celui-ci fut inauguré après la mort de Jean Bazin. Peut-on aujourd'hui prétendre que les craintes de ce dernier, exprimées par ce dernier article polémique dans la droite ligne de ces précédents travaux sur les objets et leurs rapports à l'ethnologie, étaient totalement infondées ? Et même si les défenseurs de l'ex-futur musée des arts premiers, aujourd'hui musée du quai Branly, ont beau jeu de mettre en exergue le succès de l'institution en termes de fréquentation, cette affluence suffit-elle à écarter toute interrogation sur le fond, c'est-à-dire sur l'historicité des choses présentes dans les vitrines et la façon dont la muséographie l'évacue ?

Décrire plutôt qu'expliquer

Les derniers écrits de Jean Bazin ne sauraient être considérés comme un aboutissement, étant donné la brutalité de sa disparition ; ils marquaient cependant une étape importante sur le plan théorique, où apparaît une

18. Je me permets de renvoyer à deux articles personnels, qui doivent beaucoup à Jean Bazin : sur cette question de la valeur, Thierry Bonnot, « Qu'est-ce qu'un objet précieux ? Au sujet d'un roman de Louise de Vilmorin », *Ethnologie française*, 2006, 36 (4) : 731-741 ; et sur l'approche biographique, « Itinéraire biographique d'une bouteille de cidre », *L'Homme*, 2004, 170 : 139-164.

patiente détermination dans une démarche méthodologique de clarification du savoir anthropologique. À aucun moment toutefois leur auteur ne cherche à imposer une doctrine ni à fonder une école de pensée, comme le souligne justement Alban Bensa dans son avant-propos. Bazin veut, de façon plus austère mais non moins ambitieuse, « élucider une distinction entre des opérations de connaissance » en faisant s'enrichir mutuellement le débat entre herméneutique et pragmatique et le questionnement des anthropologues. Ce dialogue ouvre « la possibilité d'un choix lucide entre les plaisirs de l'interprétation des coutumes ou de l'exégèse des symboles et le souci d'une explicitation des contraintes "logiques" ou "syntaxiques" de l'action dans une conjoncture historique donnée » (p. 406). Poser ainsi la ligne de partage entre deux modalités de traitement du réel, en laissant ouvert un choix, montre à la fois un recul certain sur sa propre pratique et une incontestable humilité, imprégnée de doute, quant à la défense de ses options intellectuelles, dont on sait déjà qu'elles le portaient davantage vers le « souci d'une explicitation », aride, scrupuleux, exigeant, que vers « les plaisirs » d'un exposé brillant mais abscons, embrassant une symbolique de l'esprit humain déconnectée des faits concrets par le raisonnement savant¹⁹. Cette rigueur persévérante est lisible dans la répétition inlassable, au fil des conférences et des articles des années 1990 et 2000, de phrases et de formules reprises parfois mot pour mot d'un exposé à l'autre²⁰. Loin d'un signe d'essoufflement ou un rabâchage, il faut voir là une grande cohérence de la pensée et une volonté de creuser un sillon important sur le long terme, en portant toujours le fer dans la même plaie, les mêmes critiques demeurant d'actualité à plusieurs années d'intervalle.

Les textes fondamentaux réunis ici dans le chapitre « Interpréter ou décrire » sont construits sur un schéma commun ; la démonstration part toujours du terrain. L'ethnologue observe ce qui s'y passe et constate un fait ou assiste à un événement ; qu'il s'agisse du vol d'une vache, du sacrifice de poulets près de Ségou, de la visite d'une boutique à Paris, Bazin localise et date son observation. Il se place parfois dans la position d'autres ethnologues (Marc Augé, Gérard Althabe, Michel Leiris) afin d'appuyer son raisonnement sur un matériau ethnographique ne se limitant pas à sa propre expérience. Dans un premier temps, il faut s'interroger sur ce que

19. Paul Veyne, affirmant que l'histoire n'a pas d'invariants à travers les siècles, exprime différemment la même idée : « On ne choisit pas la variation pour quelque raison éthique ou philosophique, mais on constate bientôt que l'invariant ne mène à rien et qu'il n'y a là que des phrases creuses. Le choix n'est pas entre deux hautes visions du monde, mais entre la précision et le verbiage » (2006 : 169).

20. Il me semble que ces redites, dont il était sans doute conscient, sont l'une des raisons pour lesquelles Jean Bazin se refusait à publier un recueil de ses articles sous prétexte que « tout serait à reprendre » ; voir l'introduction d'Alban Bensa, p. 7.

fait précisément l'ethnologue en pareil cas : « En fait, nous n'observons pas des comportements humains, dont il faudrait en plus chercher le sens, *nous sommes témoins d'actions* » (p. 444). Cette précision est essentielle à la démarche : face au terrain, l'ethnologue est avant tout *témoin*, mais davantage encore, il participe *en tant que* témoin à l'action. Car « je n'observe jamais que des *situations*. Observer une situation (à la différence d'observer une planète) c'est s'y trouver » (p. 409).

J'ai souligné plus haut le caractère primordial de la mise en situation de l'objet *boli* dans « Retour aux choses-dieux » : *ce jour* de 1969 à *cet endroit* précis, de curieux bâtons sont aspergés de sang. En y réfléchissant, nous ne sommes pas loin du *hic et nunc* de l'œuvre d'art, selon Benjamin :

« [...] l'unicité de son existence au lieu où elle se trouve [...]. Le *hic et nunc* de l'original constitue ce qu'on appelle son authenticité ; or celle-ci, à son tour, fonde la représentation d'une tradition qui a transmis cet objet, comme un même objet, jusqu'au jour d'aujourd'hui » (2000 [1935] : 71).

Ce que Bazin démontre, c'est que dans le cadre d'une méthode descriptive, il n'y a pas d'objet pensable en dehors d'une situation d'observation, donc en dehors de cette authenticité du *hic et nunc*, d'un ici et maintenant de l'observation ethnographique. Il ne s'agissait donc pas de fonder une quelconque théorie anthropologique de l'objet, mais bien d'inscrire les objets et leur étude dans une méthodologie plus large et de s'en servir comme d'un levier supplémentaire – ne fut-il qu'illustratif dans un parcours intellectuel visant à repenser les postulats et les méthodes de la discipline. Ainsi « Retour aux choses-dieux » ne porte pas tant sur le statut des objets que sur l'interprétation d'une situation, et cette lecture sera confirmée dans la conférence d'avril 2000, bouclage de boucle sur cette thématique. Ce retour sur le « Retour... » montre bien que l'objectif principal de cet article était moins la déconstruction de la catégorie classique de « fétiche » que la légitimation d'une méthode. Car pour le rituel comme pour toute situation à laquelle est confronté l'ethnologue, « pourquoi faudrait-il à tout prix expliquer, comme si décrire n'était pas une tâche suffisante » (p. 560) ? Cette question est une référence implicite à l'œuvre de Wittgenstein, quoiqu'ici en filigrane, qui nourrit en permanence la réflexion épistémologique de l'agrégé de philosophie qu'était Bazin. Chercher à *expliquer* ce à quoi renvoie l'objet impliqué dans une situation rituelle en l'isolant de celle-ci serait totalement vain dans la perspective anthropologique défendue par Wittgenstein contre Frazer : « Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler correctement ce qu'on sait et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication se donne d'elle-même » (Wittgenstein 1982 : 14). Jacques Bouveresse précise

dans son commentaire « qu'en réalité un bon nombre d'explications n'ajoutent rien à notre compréhension des choses, en dépit du fait qu'elles nous donnent l'impression de révéler leur véritable nature » (*Ibid.* : 105). Par conséquent, il serait illusoire d'interpréter les pratiques, religieuses ou non, comme des actions visant un effet sur les objets, accessoires ou sacrés, qui y sont engagés :

« Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela *ne* repose *naturellement pas* sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction » (*Ibid.* : 16).

Si l'opération de description de l'action est bien le cœur de la démarche anthropologique selon Bazin, il lui faut préciser ce qu'il entend par décrire et établir les modalités de la description. Qu'est-ce que décrire et comment décrire ? Il répond à cette question par deux exemples précis. Le premier est celui du baptême : il ne suffit pas de rapporter de la façon la plus froide et la plus dépouillée possible les gestes d'un homme vêtu d'un habit spécial, versant de l'eau sur le front d'un bébé au-dessus d'une vasque ; si je ne vous dis pas que c'est un baptême, « je ne vous décris pas correctement ce qu'ils font, je vous montre plutôt que je ne sais pas ce qu'ils font. C'est une preuve d'ignorance, pas d' "objectivité" » (p. 453). Mais celui qui ignore ce qu'est un baptême, aujourd'hui en France, peut avoir l'impression qu'il existe un écart entre le comportement observé et son sens – d'où l'indispensable *interprétation*. Pourtant, cet écart n'existe pas pour ceux que j'observe : « ils baptisent un enfant, c'est tout » (p. 454). Pour décrire correctement ce qu'ils font, je dois avant tout apprendre dans quel monde ils agissent – en l'occurrence le « monde catholique » pour le dire vite – et non attribuer à leur action un sens qui serait *en dehors de l'action*. Paul Veyne tient à peu près le même raisonnement sur la croyance et le sens qu'elle donnerait aux actions humaines : « Un croyant, même très pieux, ne pense pas plus à Dieu que le militaire de métier qui se fait bel et bien tuer au combat ne pense à la patrie. Le militaire pense à son devoir ou, plus exactement, le fait » (2006 : 185). Le militaire *fait* son devoir, c'est-à-dire meurt au combat, comme les catholiques *font* les gestes adaptés au rite qu'ils nomment baptême. Dans cette perspective, la croyance est avant tout action pour le chercheur qui veut la décrire : l'anthropologue ne peut avoir accès aux implications mentales de la superstition ou de la foi, mais peut observer les actions effectuées en fonction d'une croyance, fait descriptible non falsifiable comme le montre Bazin dans « Les fantômes de madame du Deffand ». Il s'y démarque de l'erreur courante des anthropologues « toujours tentés, sous des formes plus ou moins naïves, d'expliquer les pratiques étranges des autres par la manière de voir le monde

qu'elles semblent mettre en œuvre, au lieu de décrire la croyance qu'éventuellement elles expriment ou les effets de croyance qu'elles induisent » (pp. 398-399)²¹. Madame du Deffand ne croyait pas aux fantômes, mais elle disait en avoir peur ; comment être certain que tous ceux qui baptisent leurs enfants croient à la résurrection du Christ ?

Comprendre, c'est apprendre

Autre exemple, emprunté au terrain africain de Jean Bazin : dans la région de Ségou, on peut voir sur les portes de certaines maisons des traînées blanches, avec un peu de duvet et de sang. Voilà typiquement un « message » que l'ethnologue se plaît à décrypter, afin d'en dévoiler la signification et de l'expliquer à ses lecteurs, à ses étudiants ou à ses collègues... mais aussi parfois aux gens qui l'ont eux-mêmes « rédigé » ! Lorsque ses « informateurs » disent à l'ethnologue qu'il s'agit là des traces laissées par un sacrifice de poulets aux ancêtres, il pense avoir *compris le sens de ces marques*. Mais, remarque Bazin, qu'a-t-il compris d'autre que le fait que ces marques résultent d'une action ? Que lui a-t-on appris d'autre qu'une action ? Ce qu'il sait désormais, c'est que ces traces se rapportent à l'exécution d'un rite : « Partant de ce qu'il avait observé, il a appris à dire ce que ces gens font, à en donner [...] une description partielle mais correcte » (p. 455). En poussant plus loin son investigation, l'ethnologue pourrait en apprendre davantage sur ce « monde » et ses pratiques : « Il apprendrait ainsi à faire comme ceux à qui ce rite est familier, à ne plus se poser la question du sens de ces marques » (pp. 455-456). Le sens d'une action n'est donc pas son « résidu indescriptible » qui exigerait une interprétation ; il y a ce que je peux décrire de l'action, parce que je l'ai appris par l'enquête, et il y a « tout ce que je n'ai pas encore appris » (p. 457). Comme l'affirme Bruno Latour, décrire n'est donc pas pour les sciences sociales une tâche ingrate, mais en constitue le but :

« Aucun chercheur ne devrait se sentir humilié de s'en tenir à la description : elle est, au contraire, la plus haute et, surtout, la plus rare des réalisations [...]. Soit les réseaux qui rendent possible une situation donnée sont pleinement déployés – et, dans ce cas, ajouter une explication serait superflu –, soit nous “ajoutons une explication” qui fera intervenir un autre acteur ou un autre facteur, auquel cas cela signifie qu'il faut étendre la description un peu plus loin. Autrement dit, si une description a besoin d'une explication, c'est une mauvaise description ! » (2007 : 199).

21. Ce raisonnement a des implications importantes, entre autres, en sociologie des sciences, comme le souligne Jean Bazin en se référant aux travaux de Bruno Latour.

Pour Jean Bazin, la description de l'action suffit à la comprendre, sous certaines conditions :

« Comprendre une action, ce n'est pas déchiffrer le sens d'un comportement en imputant aux indigènes observés (en mettant au compte de leur culture ou de leur "programme mental" ») des croyances ou des représentations que nous n'avons pas ou que nous ne saurions avoir ; c'est l'avoir décrite d'une manière telle qu'elle nous apparaisse comme l'une des manières de faire selon d'autres règles ou dans d'autres conditions ce que nous-mêmes nous faisons » (p. 380).

Comprendre une action n'équivaut pas à en déchiffrer le message, mais à apprendre comment elle s'effectue, dans quel univers social, historique et politique elle se déroule et quels en sont les enjeux pour ceux qui agissent : « Je ne décris pas ce que ces gens sont (par exemple en quoi ils sont autres que moi ou que nous) mais comment ils agissent » (p. 355). Le chercheur se situe donc en position d'apprentissage vis-à-vis de ceux qu'il observe, car pour pouvoir décrire une action, il faut « apprendre tout un monde, c'est-à-dire établir patiemment des différences entre des mondes, entre des configurations du faisable et du non faisable pour des situations sociales et historiques données » (p. 49). Cette posture de l'ethnologue constitue une des difficultés du métier, source de ce que Didier Fassin appelle « l'inquiétude ethnographique » dans son introduction à un récent ouvrage collectif : « l'inquiétude est une condition de l'intelligibilité anthropologique et sociologique des sociétés humaines » (Fassin & Bensa 2008 : 10). Ce recueil d'une quinzaine d'articles principalement rédigés par des doctorants témoigne à la fois de la vitalité d'une ethnographie empirique engagée que Jean Bazin n'aurait pas reniée, et de la complexité d'une démarche en même temps toujours périlleuse et ouverte au savoir des interlocuteurs rencontrés sur le terrain. L'ethnologue adopte une position éminemment modeste par rapport au terrain et aux acteurs, il travaille « comme un apprenti s'efforce de reproduire avec effort et gaucherie ce que le maître fait avec une surprenante aisance » (p. 489)²², position qui se retrouve là encore, dans une certaine mesure, chez Bruno Latour s'interrogeant sur la sociologie et ses méthodes : « Notre devoir ne consiste plus à imposer un ordre, à limiter le spectre des entités acceptables, à enseigner aux acteurs ce qu'ils sont [mais] il nous faut "suivre les acteurs eux-mêmes". Ce qui revient à documenter leurs innovations souvent sauvages, afin qu'ils nous apprennent ce que l'existence collective est devenue entre leurs mains »

22. Dans « Si un lion... », texte étonnant parmi les moins connus de Jean Bazin, celui-ci démontre que toute action humaine, si étrange soit-elle, peut être comprise car décrite par un autre humain. Mais nous ne pourrions comprendre un animal, même s'il parlait, car il n'agit pas dans un monde dont nous partageons avec lui la connaissance minimale.

(2007 : 22). Apprendre ce que le collectif est devenu entre les mains des acteurs, c'est bien apprendre quelles sont les manières de faire du monde dans lequel ils agissent, et considérer leur action non comme une application de la règle culturelle, mais comme une façon de faire dans un contexte historique et social donné.

Toutefois, ce parti pris de la description ne risque-t-il pas, comme le craint Emmanuel Terray, de nous condamner « à la chronique intarissable des mille et une péripéties récurrentes de la vie quotidienne, à la façon de ces correspondants villageois de la presse de province, qui partagent leur temps et leur encre entre le concours de boules et la remise des médailles aux anciens combattants » (2008 : 70) ? Cette appréhension est sans fondement car, précise Jean Bazin, « rapporter l'événement est une chose (noter dans un journal, par exemple, ce qui s'est passé, l'identité des personnes, leurs propos, etc.), décrire l'action dont j'ai été témoin en est une autre » (p. 421). Pour cela, je dois apprendre la genèse de cette action, son inscription dans un processus, les tactiques et stratégies mises en jeu, les règles en vigueur – qu'on les suive ou non –, les rapports de force. Ainsi, lorsque Max Gluckman (2008 [1940]) décrit la cérémonie d'inauguration d'un pont en Afrique du Sud en 1938, il ne se contente pas de « rapporter l'événement » ni de chroniquer une péripétie locale – car inaugurer un pont n'est pas une tâche *a priori* beaucoup plus exaltante que remettre une médaille aux anciens combattants. Mais en décrivant minutieusement les positions des uns et des autres, leurs fonctions et leurs rapports hiérarchiques, leurs préoccupations du moment et la façon dont elles influencent le déroulement de la cérémonie, il nous donne accès à une situation coloniale et nous permet de comprendre les enjeux politiques dans le cadre de la coexistence entre colons et colonisés, mais aussi les rapports de forces et les modalités d'action au sein des communautés observées. De même, lorsque l'anthropologue se trouve dans une situation où les cadres auxquels il s'attend à être confrontés deviennent flous, quand par exemple survient une transe lors d'une représentation théâtrale au Nigéria (Müller 2006) et que ce qui relève du jeu ne se distingue plus de la « réalité », ce n'est qu'en rendant compte des actions observées sans *a priori* sur ce qu'elles devraient être si les modèles culturalistes et esthétiques étaient appliqués que le chercheur parvient à saisir ce qui se passe effectivement sur scène et dans le public²³. Le risque de se voir relégué au rôle de pigiste n'existe que si notre description est incomplète,

23. Bernard Müller, élève de Jean Bazin, montre en l'occurrence comment ce « mélange des genres » entre spectacle et vie quotidienne éclaire l'instabilité de la notion de « culture yoruba », produit historique et politique dont le théâtre est un accessoire et un moyen pour la petite bourgeoisie locale de s'approprier cette fiction culturelle.

lacunaire, superficielle, si l'on n'a pas pris la peine de déployer « l'espace des possibles » – notion récurrente chez Bazin²⁴ – du monde qu'on observe ; bref, ce risque n'existe que si notre travail empirique a échoué dans son intention scientifique.

Pour une praxéographie

En définitive, l'ambition de Jean Bazin est de réhabiliter – après l'avoir (re)définie – l'*hypothèse anthropologique*, trop souvent escamotée par l'*hypothèse ethnologique*, alors qu'il s'agit bien de deux voies distinctes ouvertes par la situation d'observation dans laquelle « je ne sais pas ce qu'ils font » (p. 418). Dans son introduction, Vincent Descombes explicite cette antinomie en ces termes : « Bazin appelle “hypothèse ethnologique” toute prétention à *expliquer* les comportements des hommes par un facteur commun (qu'on l'appelle “ethnique”, “culturel” ou autrement) tiré de l'observation même de ces comportements » (p. 19)²⁵. C'est bien effectivement ce que Bazin reproche à l'ethnologie culturaliste, qui fait de la culture ou de l'ethnie des facteurs *explicatifs* des comportements humains et de la règle la *cause* des actions. Il ne nie pas l'existence de règles, sans lesquelles la description de l'action serait impossible (p. 459). Toutefois « ces règles ne sont ni la cause, ni la raison de leurs actions, mais la manière que j'ai de les décrire. Décrire les règles du jeu n'est pas expliquer pourquoi ce coup-ci a été joué » (p. 422). Les humains n'agissent pas parce qu'il y a des règles : « ou je traverse la rue dans les clous, ou non. Mais ce n'est pas parce qu'il y a des clous que je traverse, mais parce que j'ai besoin ou envie de traverser » (p. 559)²⁶. De même ne joue-t-on pas les coups d'un jeu pour se conformer à la règle, mais pour gagner la partie, dont les règles ne sont que les conditions permettant son bon déroulement. Erving Goffman avait également utilisé cette double métaphore du jeu et du code de la route pour expliciter sa notion de cadre :

« [...] si les règles du jeu de dames et celles de la circulation routière peuvent toutes deux faire l'objet d'explications détaillées dans une brochure, il existe cependant entre elles une différence : les premières permettent de comprendre l'objectif que les joueurs

24. À comparer avec les « réseaux qui rendent possible une situation donnée » de Bruno Latour (2007 : 199).

25. Ce dont le philosophe s'emploie à démontrer l'absurdité, puisque « expliquer ce que font les gens par leur culture, c'est expliquer la manière dont ils agissent par la manière dont ils agissent » (pp. 20-21).

26. Cette causalité des règles constitue pour Bazin une des erreurs fondamentales du structuralisme : « Transmuter les règles en loi, c'est précisément le secret de l'alchimie structuraliste » (p. 559).

cherchent à atteindre, alors que les secondes ne nous disent ni où nous devons aller ni pourquoi nous devrions nous déplacer et se contentent de nous indiquer ce qu'il ne faut pas faire si l'on tient à se déplacer » (1991 : 33).

Comme l'usage de la métaphore du jeu, la réfutation de la valeur causale de la règle est récurrente chez Bazin, visant, notamment dans « La chose donnée », explicitement Lévi-Strauss :

« L'explication structurale n'est pas moins "magique" que celle imputée à Mauss et à Ranaipiri. Si la règle suivie dans l'action devient la cause de l'action, c'est que la notion de règle a été subrepticement remplacée par celle de réglage (nous dirions aujourd'hui de programme) » (pp. 559-560).

Il s'agit là d'une « illusion savante bien connue », comme si :

« [...] les sociétés étaient conformes au modèle, non parce qu'il a été construit pour rendre compte des données observées, mais parce qu'elles s'y seraient depuis toujours intentionnellement conformées » (p. 89).

Mais en se fondant sur l'*hypothèse anthropologique*, même si nous ignorons au premier abord les règles du jeu et sommes par conséquent dans l'incapacité de décrire ce qui se passe, nous pouvons apprendre à jouer afin de comprendre les actions (voire de jouer nous-mêmes) et d'apprendre à autrui comment il faut jouer. Vincent Descombes fait reposer la distinction entre les deux hypothèses sur l'écart sémantique entre les mots latins *aliud* et *alterum*, qu'on traduit tous les deux par *autre* : mais le premier se réfère à une altérité indéterminée (« il y a bien des manières de ne pas faire ce que nous faisons », nous dit Descombes) tandis que le second renvoie à « l'autre des deux dans un couple », l'altérité radicale opposant ce que l'autre fait à ce que nous faisons. Tandis que l'hypothèse anthropologique se propose d'explorer l'altérité de l'*aliud* – ce qu'on peut appeler également la différence –, l'ethnologie construit et prétend expliquer l'altérité de l'*alterum*, l'autre qui ne saurait agir comme moi car il obéit à d'*autres règles* et appartient à une *autre culture*, dont la spécificité serait irréductible.

C'est bien l'hypothèse anthropologique que Jean Bazin défend dans sa conférence à l'Université de tous les savoirs :

« Le travail anthropologique – travail critique plus que jamais à l'ordre du jour – n'est pas de promouvoir l'altérité, mais de la réduire. Si étranges, voire parfois absurdes, que nous paraissent d'abord les actions humaines, il doit y avoir un point de vue d'où, une fois mieux connues, elles se révèlent seulement différentes des nôtres : c'est en quoi leur description est anthropologique » (p. 48).

Nous pouvons comprendre ce que font les autres humains, c'est-à-dire le décrire de façon satisfaisante, en transformant l'altérité en différence par un travail que Bazin désigne par un néologisme absent du texte de la conférence tel qu'il parut en 2001 : « Cette compréhension [de l'action

d'autrui] s'obtient par un travail de généralisation²⁷, c'est-à-dire de réduction de l'altérité, un travail que nous pourrions appeler *praxéographie* plutôt qu'ethnographie si le terme n'était pas d'allure aussi pédante »²⁸.

Nous ne saurons jamais si ce terme de praxéographie devait constituer le socle épistémologique de la réflexion postérieure de Jean Bazin, mais l'on saisit immédiatement ce qu'il impliquait de prise de distance avec l'*ethnos*²⁹ pris comme valeur causale et d'ouverture de l'anthropologie aux autres sciences sociales. Cette ouverture est symétrique : autant qu'enrichir l'anthropologie des apports des autres sciences sociales, il s'agit de faire bénéficier les sciences sociales de la méthode descriptive dont Bazin fait le principe de la démarche anthropologique³⁰. Comme il le souligne en s'opposant sur ce point à Jean-Claude Passeron, décrire ce qu'est faire son marché n'est pas faire la sociologie d'un marché (p. 419, note 21). Décrire les pratiques, c'est « rétablir l'expérience dans ses droits » (p. 446) et donner toute sa valeur heuristique à la situation : « Au lieu de traiter implicitement la situation comme une scène exemplaire où se laisse lire un texte latent (leur culture, "l'esprit du peuple"...) je peux en faire directement mon objet, la prendre au sérieux de son présent immédiat » (p. 416). Ici apparaît en filigrane la réflexion des sociologues s'inspirant du pragmatisme, pour qui la conscience de la situation :

« [...] n'a rien d'une représentation désengagée ni d'une signification étayée sur un acte d'interprétation. Être situé, ce n'est pas être dans un système de possibilités, de limites et de contraintes qu'on peut objectiver en adoptant un point de vue de "nulle part", ni faire face à un ensemble de données sensibles auxquelles il faut conférer un sens. C'est plutôt disposer d'un mode particulier d'ouverture sur les choses et sur l'environnement, un mode caractérisé par sa temporalité et par son indexicalité (dépendance du contexte), par une observation directe des phénomènes » (de Fornel & Quéré 1999 : 14).

27. Ce terme a souvent un caractère péjoratif en sciences sociales en tant qu'il équivaut à une approximation globalisante ou une extrapolation. En l'occurrence, il faut en revenir à l'étymologie, qui se rapporte à un genre, ici le genre humain. Il ne s'agit donc pas pour Jean Bazin de généraliser tel ou tel impératif catégorique propre à l'esprit humain, mais de décrire l'action à partir d'éléments susceptibles d'être compris par tous les humains, par la généralité des hommes en tant qu'animaux cérémoniels. Autrement dit, il convient de considérer l'action décrite comme généralement acceptable par les humains pour peu qu'ils comprennent les règles auxquelles elle se conforme.

28. La vidéo de la conférence du 5 avril 2000 est disponible sur le site internet de l'Université de tous les savoirs : www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs. Le texte publié est sensiblement différent de celui de la conférence elle-même.

29. Sur le contraste *ethnos/anthropos*, voir l'introduction d'Alban Bensa : « Car l'*ethnos* fait écran à l'*anthropos* » (p. 17).

30. Sur ce point, voir Bruno Latour (2007) qui donne en exemple la méthode ethnographique pour renouveler la sociologie et « réinvente » le journal de terrain, sans d'ailleurs prendre en compte de récents travaux sociologiques en phase avec cette option. Certaines de ses assertions sont discutables : « [...] les anthropologues ont été plus chanceux [que les sociologues] et laissèrent les acteurs déployer un monde beaucoup plus riche – au prix, il est vrai, d'une notion de représentation quelque peu condescendante » (*ibid.* : 62).

Il ne s'agit là que d'une des connexions possibles à établir avec la philosophie et la méthode de Jean Bazin, « réflexion sur le savoir anthropologique comme démarche de science sociale plutôt que comme discipline » (Jewsiewicki 2002 : 5-6). Ce rapprochement, qu'on pourrait également utilement effectuer avec certains ouvrages d'Erving Goffman (1991), permet de mettre en perspective interdisciplinaire l'anthropologie pragmatique et critique que Bazin met en place dans son travail au fil des articles, cette anthropologie qui se consacre aux différences entre les hommes plutôt qu'aux cultures en tant que facteurs d'altérité indépassable. Il s'agit bien d'un choix de démarche scientifique : non pas décrire puis interpréter (donner le sens de ce qu'on a décrit), mais décrire plutôt qu'interpréter (si l'on décrit bien, nul besoin d'interpréter). Car selon lui, « plus j'apprends à décrire ce qu'ils font, plus se dissout leur insondable altérité, cette faille qui semblait me séparer à jamais de leur manière de voir le monde (de leur "mentalité") » (p. 418).

L'objectif de Bazin n'était pas tant de quereller tel ou tel collègue ethnologue ni de pourfendre telle école, telle chapelle, en dénonçant leur approche comme erronée, que de se confronter au paradigme de la discipline fondée sur la notion de culture ; il voulait nous faire « prendre conscience du présupposé sémiologique en vertu duquel l'ethnologue considère implicitement ce qu'il observe comme un quasi-texte dont il a à fournir le commentaire interprétatif » (p. 415, note 17). Comme il le précise dans « Interpréter ou décrire » – qui peut à bien des égards être considéré comme le texte sinon le plus abouti, du moins comme le plus représentatif de sa pensée, dont le sous-titre, « Notes critiques sur la connaissance anthropologique », fait un véritable manifeste –, Jean Bazin ne reproche pas à Lévi-Strauss et ses continuateurs de négliger les actes effectifs pour ne traiter que des systèmes de signes « produits de l'esprit humain » : une telle critique est vaine si l'on ne remet pas en cause le principe même du culturalisme. Puisque l'ethnologie est *selon cette approche* une science comparée des coutumes et des cultures, elle est une science « des œuvres, pas des actes » et à ce titre l'ethnologue peut être légitime lorsqu'il écrit son œuvre en collectant les signes et les règles de l'Autre sans se préoccuper de l'action réellement effectuée (pp. 430-431). En revanche, lorsque l'anthropologue veut s'efforcer de comprendre ce qui se passe dans les situations dont il est le témoin, dans un monde qu'il doit apprendre à connaître, alors l'anthropologie devient une science des mœurs appuyée sur la description des faits et ce changement de paradigme lui ouvre un autre avenir, à condition d'accepter les efforts que cela implique :

« Il est vrai qu'une large part du travail des anthropologues relève encore de l'obstination interprétative ou de l'obsession herméneutique [mais] il n'y a pas de raison de supposer que l'anthropologie soit nécessairement condamnée à rester une science des cultures » (p. 463)³¹.

C'est ainsi qu'il faut comprendre le sous-titre de ce recueil : il ne s'agit pas d'ambitionner une *autre anthropologie* mais d'espérer faire de l'*anthropologie autrement*, de façon plus humble, plus proche du réel et sans aucun doute socialement plus pertinente, voire plus utile. Pas une révolution, mais un renouvellement par le retour aux fondements de la discipline ethnographique et de l'observation participante, avec ce qu'elle implique de réflexivité et d'incertitude, bref d'humilité par rapport au(x) monde(s) et à ceux qui le(s) peuplent.

Centre national de la recherche scientifique,
IRIS, UMR 8156, Paris
bonnot@ehess.fr

MOTS-CLÉS/KEYWORDS : anthropologie/*anthropology* – description – interprétation/*interpretation* – culture – objets/*objects* – don/*gift* – musée/*museum* – fétiche/*fetish*.

31. Bazin dénonce ici, en admettant son diagnostic, le pronostic de Dan Sperber (*Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982).

BIBLIOGRAPHIE

- Appadurai, Arjun, ed.
1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Augé, Marc
1988 *Le Dieu objet*. Paris, Flammarion.
2003 [1986] « Le fétiche et le corps pluriel », in Charles Malamoud & Jean-Pierre Vernant, eds, *Corps des dieux*. Paris, Gallimard (« Folio histoire »). [Rééd. de l'article paru dans *Le temps de la réflexion* 7 : « Corps des dieux » : 161-190.]
- Bazin, Jean & Alban Bensa
1994 « Les objets et les choses. Des objets à "la chose" », *Genèse* 17 : 4-7.
2000 « À propos d'un musée flou », *Le Monde*, 19 avril.
- Benjamin, Walter
2000 [1935] « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », *Œuvres*. Paris, Gallimard : III, 67-113 (« Folio »).
- Bensa, Alban
2006 *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.
- Colleyn, Jean-Paul
2004 « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme* 170 : 61-78.
- Dosse, François
2007 « Le mouvement ethnologique dans la culture française », *Le Débat* 147 : 100-111.
- Fassin, Didier & Alban Bensa, eds
2008 *Les Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte.
- Fornel, Michel de & Louis Quéré, eds
1999 *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*. Paris, Éd. de l'Ehess.
- Gluckman, Max
2008 [1940] « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », traduit et présenté par Yann Tholoniati & Benoît de L'Estoile, *Genèses* 72 : 119-155.
- Goffman, Erving
1991 *Les Cadres de l'expérience*. Paris, Minuit. [1^{re} éd. anglaise : 1974.]
- Hainard, Jacques
2007 « Le trou : un concept utile pour penser les rapports entre objet et mémoire », in Octave Debary & Laurier Turgeon, eds, *Objets et mémoires*. Paris, Éd. de la MSH/Québec, Presses de l'Université Laval : 127-138.
- Heidegger, Martin
1980 [1958] « La chose », in *Essais et conférences*. Paris, Gallimard : 194-218 (« Tel »).
- Hennion, Antoine & Bruno Latour
1993 « Objet d'art, objet de science : note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'art* 6 : 7-24.
- Jamin, Jean
2004 « La règle de la boîte de conserve », *L'Homme* 170 : 7-10.
- Jewsiewicki, Bogumil
2002 « Jean Bazin 1941-2001 », *Cahiers d'études africaines* 165 : 5-6.
- Kopytoff, Igor
1986 « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process », in Arjun Appadurai, *The Social Life of Things... :* 64-91.
- Latour, Bruno
1994 « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail* 4 : 587-607.

2007 *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris, La Découverte. [1^{re} éd. anglaise : 2005.]

Lévi-Strauss, Claude

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : IX-LIII.

Mauss, Marcel

2007 [1924-1925] *Essai sur le don*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige »).

Müller, Bernard

2006 *La Tradition mise en jeu. Une anthropologie du théâtre yoruba*. Montreuil, Aux lieux d'être.

Pouillon, Jean

1975 *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Maspero.

Simmel, Georg

1999 [1901] *Philosophie de l'argent*. Paris, Presses universitaires de France.

Terray, Emmanuel

2008 « Marc Augé, défenseur de l'anthropologie », *L'Homme* 185-186 : 62-82.

Veyne, Paul

2006 *Le Quotidien et l'Intéressant*. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski. Paris, Hachette Littératures.

Weber, Florence

2007 « Vers une ethnographie des prestations sans marché », in Marcel Mauss, *Essai sur le don*. Paris, Presses universitaires de France : 7-62 (« Quadrige »).

Wittgenstein, Ludwig

1982 *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, suivi de Jacques Bouveresse, *L'Animal cérémoniel. Wittgenstein et l'Anthropologie*. Lausanne, L'Âge d'Homme.

Principaux textes de Jean Bazin
publiés dans *Des clous dans la Joconde* et cités dans cet article :

— “Le bal des sauvages”, in Jean-Loup Amselle, ed., *Le Sauvage à la mode*. Paris, Le Sycomore, 1979 : 179-218.

— “À chacun son Bambara”, in Jean-Loup Amselle & Elikia M’Bokolo, eds, *Au cœur de l’ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985 : 87-127.

— “Retour aux choses-dieux”, publié initialement dans *Le Temps de la réflexion*, 1986, 7 : 253-273. [Rééd. in Charles Malamoud & Jean-Pierre Vernant, eds, *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003 (« Folio histoire »).]

— “Les fantômes de Mme du Deffand : exercices sur la croyance”, *Critique*, 1991, 529-530 : 492-511.

— “Des clous dans la Joconde”, in *Détours de l’objet*. Paris, L’Harmattan, 1996 (« Pratiques de la folie ») : 107-130.

— “Interpréter ou décrire : notes critiques sur la connaissance anthropologique”, in Jacques Revel & Nathan Wachtel, eds, *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l’Ehess*. Paris, Le Cerf-Éd. de l’Ehess, 1996 : 401-420.

— “La chose donnée”, *Critique*, 1997, 596-597 : 7-24.

— “Question de sens”, *Enquête*, 1997, 6 : 13-34.

— “Science des mœurs et description de l’action”, *Le Genre humain*, 2000, 35 : *Actualité du contemporain* : 33-63.

— “L’anthropologie en question : altérité ou différence ?”, in *Université de tous les savoirs, 2. L’histoire, la sociologie et l’anthropologie*. Paris, Odile Jacob, 2002 : 77-91 [texte de la conférence donnée au CNAM le 5 avril 2000].

— “N’importe quoi”, in Marc-Olivier Gonseth, Jacques Hainard & Roland Kaehr, eds, *Le Musée cannibale*. Neuchâtel, Musée d’ethnographie de Neuchâtel, 2002 : 273-284.