

A propos des objets et des mots de l'Anthropologie

**About the objects and words
of Anthropology**

Alain Marliac*

*Ce que nous voulons savoir c'est comment
un point de vue, un objet technique,
finissent par s'imposer.*
M. Callon & B. Latour 1991 : 25.

*..les mots ont une fonction stratégique
qu'il faut savoir déchiffrer.*
I. Stengers 1993 : 18.

*Archéologue, Directeur de recherches honoraire IRD. Centre IRD de l'Île de France 32 Rue H. Varagnat, 93143 BONDY Cedex. >marliac@bondy.ird.fr<. Chercheur associé à l'UMR R184 (CNRS-IRD). 18 Rue La Vieuville 75018 PARIS. >a.marliac@free.fr<

Résumé : Comment passer des concepts et des mots de la Socio-Anthropologie, aux notions, mots, visions, manières et conduites des gens observés par elle ? L'Anthropologie - sous la qualification qu'elle accepte sans sourciller d'être une science - ne jouit-elle pas du redoutable avantage encore reconnu, même si immérité, de dire la vérité, d'apprendre aux gens comment ils vivent et en conséquence comment se conduire ?

Le poids de ses produits repose en fait sur un traitement de l'information collectée similaire à celui utilisé dans les sciences dures où existent des référents, des instruments, des procédures construits et établis au fil des années par les disciplines à l'œuvre.

Or la Socio-Anthropologie ne dispose d'aucun référent équivalent si ce n'est l'ensemble des théories autour desquelles se rassemblent tels ou tels groupes de chercheurs en sciences humaines, théories qui posent d'emblée l'existence d'un *social* (parfois un *culturel*), matériau qui se voudrait équivalent au *naturel* des sciences dures.

S'il semble clair désormais que seul le dialogue *réel* entre *toutes* les connaissances s'impose aux sciences en général, il semble plus important encore que les sciences humaines apprennent à construire le social avec les connaissances des concernés et non à l'imposer à partir d'une panoplie de concepts figés, peu expérimentés.

Cette imposition révèle en fait l'extension du rôle politique que la *Constitution moderne* donne aux sciences de la Nature, (déclarées vraies définitions de la Nature), aux sciences de l'homme et en particulier à la Socio-Anthropologie.

Mots-clés : Sociologie, Anthropologie, savoir ordinaire, savoir scientifique, traduction, politique.

Abstract : How can one relates the concepts and words of Socio-Anthropology to the notions, words, visions, customs and behaviours of the people which it observes ? Does not Socio-Anthropology enjoy, - under the qualification of being a science, with which it agrees without batting an eyelid, - the formidable advantage still recognized, even if unmerited, of telling the truth, to teach people how they live and consequently how they should behave ?

The Socio-Anthropology's products value rests in fact on a form of information processing similar to that used within the hard sciences where there exist reference points, toolkits, proceedings, built up and established by the practices of disciplines over the years.

Socio-anthropology has no equivalent frame of reference except the set of theories on which gather such or such social scientists group. These theories pose right away the existence of a *social* (sometimes a *cultural*) as a material would-be equating the *natural* of hard sciences.

If it seems clear now that only *real* dialogue between *all* kinds of knowledge asserts itself upon sciences in general, it seems yet more important that social sciences learn how to build the *social*, making use of the knowledge of peoples concerned and that they cease to dictate it from a congealed set of concepts that have little been tested.

This imposition betrays in fact the extension of the political role that the *Modern Constitution* allots to the natural sciences, considered as true definitions of Nature, to the social sciences and particularly to Socio-Anthropology.

Key-Words : Sociology, Anthropology, ordinary knowledge, scientific knowledge, translation.

Premiers contacts

Face aux 'objets de recherche' que les anthropologues et leurs cousins sociologues **nomment** et donc identifient sans hésitation¹, on reste toujours un peu embarrassé. En effet, hors de la dénotation scientifique classique univoque (e.g. l'hydrogène = H), les mots doivent toujours être déchiffrés, de leur dénotation à leurs connotations. S'agit-il, en effet, de constatations habituelles comme le seraient celles d'un géographe identifiant une forêt de karités dans le paysage qu'il parcourt, celle d'un entomologiste trouvant tel moustique, voire celle d'un promeneur de telle région, quel qu'il soit, trouvant une rose des sables ? S'agit-il de définitions déjà anthropologiques puisque souvent non-discutées ? Donc déjà entendues comme scientifiques ? De prédéfinitions ou termes classificatoires du langage naturel ? Quelle scientificité peuvent-elles - comme Maquet (1964 : 47, 51) - revendiquer ? Comment sont-elles construites ? Quelle scientificité peut réclamer l'Anthropologie ? En a-t-elle d'ailleurs besoin ?²

Et finalement, quelle est cette scientificité pour qu'on y insiste tant et dont

¹ Cf. les Bulletins de l'ASEN**, le Journal des Anthropologues**, V. Hernandez (2006 : 263, suiv.) et les appels à communications de certains colloques : les *tensions identitaires, rapports de force entre groupes, références au passé, transnationalisations, colonisation... ou : populisme, capitalisme cognitif (?), le social, société de la connaissance, crispations identitaires, nationalisme. idéologies*. Tous ces termes apparaissant ensuite dans le langage commun littéraire ou médiatique comme dans ces émissions de télévision où, de plus, l'anthropologue invité, émet des Vérités *ex cathedra*... Outrancières ou 'rebelles', elles ne gênent par ailleurs aucunement le 'Pouvoir', car elles réaffirment la valeur indiscutable de La Science (représentée alors par l'anthropologie), encore une fois sacralisée et utilisée pour faire taire le *démos*.

² Pour certains non. Cf. J. Copans (1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero. Paris: 18), écrivant : "*L'anthropologue n'abdique pas ses intentions théoriques, simplement il essaie de les subordonner et de les soumettre aux groupes sociaux qu'il étudie "par professionnalisme" et qui doivent se libérer de la dépendance et de l'exploitation néo-coloniale*" où le chercheur soumet à l'avance ses 'intentions théoriques' (?) à une autre théorie issue de la *Constitution moderne*. Ici, à propos du "néo-colonialisme", ces 'intentions' sont passées au crible marxiste.

on ne doute même plus parfois³... puisque ces 'objets', leurs dénominations¹ passent immédiatement dans le langage (ordinaire et naturel parfois⁴) présenté, sans aucune analyse, et y opèrent comme concepts acceptés-reconnus-indiscutables (comme les mots-concepts scientifiques), dans le raisonnement⁵, y provoquant la disparition quasi complète de toute autre notion.

Bien évidemment, l'Anthropologie depuis ses débuts a fourni des quantités de renseignements (données ? faits ? *constructs* ? enregistrements ? *inscriptions* au sens de Latour (1995 : 155-169) ? narrations ? discours ?) qu'on peut considérer valables (dans quelle mesure ?) et intéressants sur les sociétés, à partir de sa propre position *constitutionnelle*⁶.

Les sciences sociales furent et restent hantées (et *possédées* au point de ne même pas douter de leur position) par le modèle des sciences 'dures' qui définissent un objet stable (une boîte-noire). Pareillement, elles définiraient ainsi un objet stable par rapport à l'histoire des sociétés, ce qui autorise les *social scientists* (scientifique étant dès lors étendu aux sciences de l'homme) à poser *a priori* les questions qu'il convient de poser à toute société (Stengers 1993 : 71). Il semblait ne pas exister d'autre moyen d'analyser les autres sociétés. Ce fut en particulier pour nous : l'ethnologie traditionnelle fortement épaulée par la réussite techno-scientifique de la *Constitution moderne* et des mondes qui la portaient (l'expansion socio-économique et culturelle euro-américaine).

L'Introduction à Holtedahl *et al.* (1999) par Jean Boutrais (ouv. cité : 21-

³ La scientificité moderne s'appuie sur la *Constitution moderne* (Latour 1991 Chap. 2) qui sépare ontologiquement nature et culture (purification) tout en les liant par la fabrication d'hybrides (traduction) (ouv. cité : 26, 43).

⁴ Cf. le problème de la vulgarisation en Anthropologie, à la fois si aisée et si risquée...

⁵ Cf. les traitements médiatiques que subissent telles ou telles notions, dénominations, informations...

⁶ Illustrée par des réflexions théoriques issues *e.g.*, de Boas, Evans-Pritchard, Leenhardt, Lévi-Strauss, Girard, Godelier et d'autres dont l'inscription dans la *Constitution moderne* est plus ou moins nette.

40) remarquable en elle-même, montre clairement, cette position constitutionnelle du chercheur qu'une lecture attentive permet de décrypter : le savoir est d'un côté (sous ses multiples " théories ") : c'est l'Anthropologie actuelle au sens large.

Le chercheur en est le porte-parole. L'autre savoir, celui des gens observés est absent puisque livré sous la forme où le chercheur les identifie, les analyse et les restitue. Malgré sa juste déclaration : " *les savoirs locaux /.../ sont des produits historiques élaborés dans des contextes sociaux spécifiques* " (Boutrais *in* Høltedahl *et al.* 1999 : 23)⁷, on s'aperçoit combien son analyse et ses résultats, quant aux transferts de savoirs chez les Peuls du Nord-Cameroun, restent cantonnés dans une explication issue de l'Anthropologie elle-même, et non pas des acteurs/récepteurs de ces transferts. Ils sont distribués entre ce qu'il nomme : la thèse culturaliste et la thèse développementaliste, portées par différents anthropologues, développeurs et autres (Marliac 2006c)⁸.

Telles écoles d'archéologie historique ou d'anthropologie historique actuelles (*e.g.* Ucko 1989, Hassan 1995, 1999, Gilchrist 2005), fondent, de même d'ailleurs, l'essentiel de leur critique (autocritique ?), plutôt moralisatrice, sur le rapport socio-économique et culturel inégal entre les peuples, suscité par le développement européen (caractérisé par les mots *colonialisme*, *impérialisme*), sans s'interroger sur la *Constitution* fondant la modernité, les sciences (dont l'Anthropologie et donc l'Archéologie) et les développements qui s'ensuivirent.

C'est cette *vision du monde* qui a permis matériellement, intellectuellement, historiquement et anthropologiquement, à la fois cette expansion, qui a fait naître l'étude des *Autres* que l'on découvrait (Anthropologie), puis ultérieurement, son auto-justification et son

⁷ Vision encore moderne où le contexte du savoir n'est toujours que 'social'...

⁸ Callon *et al.* (2001 : 118) ont cependant bien montré la sagesse, le civisme, l'audace, l'attention à la nouveauté, l'esprit d'innovation des personnes profanes consultées par certains forums libres.

autocritique subséquente, moralisante, et partiellement réflexive. C'est la *Constitution moderne* des colonisateurs et l'expansion, liée au christianisme, de la notion de victime (Girard 2004 : 20).

Je ne dénie pas toute scientificité⁹ à l'Anthropologie au sens où seules certaines sciences seraient réellement *scientifiques*, puisqu'ayant réussi à créer des objets et à les reproduire (Latour 1995, Chap. I). Cependant, il est certain que ce dont elle parle, ce qu'elle décrit et définit, aussi vrai cela semble-t-il, vient d'une observation extérieure, la sienne¹⁰ sans aucune contrepartie. Où est ce référent que les sciences 'dures' savent isoler (Latour 1999d) ? Comment s'organisent les perceptions, identifications et comment en découlent ensuite les définitions ? Comment à partir des perceptions va-t-on accumuler les moyens supplémentaires (lesquels ?) de définition ? Quelle 'théorie', plus ou moins claire, préside aux traitements aboutissant aux définitions et leur donne forme ? Quelles sont-elles ? Dans les sciences dites 'dures', l'objet récalcitre et résiste aux épreuves et finalement n'existe qu'après nombre d'objections répétées (Bachelard 1951), enregistrées, contrôlées et maîtrisées jusqu'à fournir une "boîte noire"¹¹. De plus une fois stabilisé, il est reproductible. Et en même temps que l'objet, le sujet se constitue (*Constitution a-moderne* de Latour 1991).

"Les hommes" (objet de l'Anthropologie) récalcitrent ou pas en répondant, y compris hors tout langage, mais sans qu'on sache réellement ce qu'ils répondent : ce que l'Anthropologie doit organiser, comprendre et expliquer selon ses postulats. Ce que disent les observés n'apparaît qu'à travers des questionnaires, des listes, des catalogues, des observations, une narration, fondées sur UN mode d'observation, le nôtre, ses caractéristiques, ses écoles, y compris les idiosyncrasies et ambitions des chercheurs¹². Organiser, ordonner

⁹ Mais, il va falloir définir ce qu'est la scientificité, ce qu'est La Science ou les sciences.

¹⁰ Selon telle ou telle Ecole anthropologique moderne (sous la *Constitution moderne*).

¹¹ Cf. le Sceptique face au Professeur, dans B. Latour 1995, § *Les laboratoires* : 152-187.

¹² Cf. Marliac (2005c) ; Cf. l'affaire M. Mead, prêtresse de la prééminence du culturel dans le

certes, expliquer éventuellement, de brillante façon parfois, mais par rapport à quoi ? Sinon par rapport aux différentes théories de ce que j'ai appelé : les Ecoles, dans le cadre de la *Constitution moderne*, théories présentes dans l'esprit des chercheurs, puisqu'ils utilisent tels ou tels mots sans réflexivité (note 1), et sans préciser à quelle théorie, fut-elle ordinaire, ils doivent ces termes (Marliac 2005a).

Certes, il faut bien employer des mots pour s'orienter et déblayer le terrain. Ce sont, le plus souvent, des mots courants dont l'imprécision est à la fois très utile, très incommode et très risquée, comme ce fut souligné auparavant. Ils se coulent assez vite dans les discours ordinaires comme on l'a vu pour la psychanalyse, au service d'utilisations - parfois comiques - irresponsables, mais aussi intentionnelles des media, des politiques et leurs alliés. Ne parlons pas des socio-anthropologues connivents/*engagés* (Cf. Copans, note 2 ; Agier 1997 ; J.A. 2006) au langage ~~est~~ lié à une théorie du social dépendante de la *Constitution moderne* ! ↪ 5

Le traitement de cette imprécision, lors du passage difficile du langage naturel (plus ou moins garni de termes choisis) aux langages spécialisés ou inversement, est la situation habituelle de notre entrée en contact 'scientifique'/anthropologique avec le monde¹³.

La persistance de mêmes mots pour des contenus différents non-stabilisés, comme leur maintien ultérieur dans différents registres vulgarisés, politiques, administratifs, polémiques, judiciaires, etc., comme dans différentes situations singulières, révèle la part 'sociale' et donc politique du scientifique (Stengers 1993 : 25-26). Et plus encore en sciences sociales !

débat Nature/Culture, qui élaborera son œuvre la plus célèbre (1963 *Moeurs et sexualité en Océanie*) sur deux témoignages non recoupés (Freeman D. 1983, Goodman R.A. 1983 et , ... Freeman et al. 2000).

¹³ Aggravée en archéologie par le caractère vestigiel des objets recueillis et l'utilisation quasi obligatoire de tel ou tel vocabulaire

Matériaux et situations changent, évidemment, et nous changeons avec, sauf à rigidifier méthodes et connaissances selon les opportunités, ce qui semble bien être le cul-de-sac des modernes enfermés dans les mots et, de ce fait, déréalisés. Car si *Plus la réalité échappe et plus on se venge sur les mots* (Muray 2005 : 208), en anthropologie comme en politique, plus on s'appuie sur les mots, plus la réalité échappe et plus la gouvernance devient difficile comme on le voit de nos jours dans les solutions purement verbales proposées par certains politiques pour résoudre les problèmes contemporains de plus en plus menaçants dans différents pays.

Notre tâche de scientifiques consiste donc à passer partie de notre temps à cerner, purifier, et attribuer des mots du mieux possible (leur symbolisation mais surtout leur mathématisation étant l'objectif ultime à l'image des sciences les plus 'dures', même si elle échoue)¹⁴.

Au point qu'une partie de l'activité des chercheurs en sciences humaines gravitant autour de leurs "objets", est noyée dans des fabrications lexicales répétées, des découpages et redécoupages, charges et recharges, positionnements et repositionnements de mots ou de concepts (Cf. par ex. : Mamdani 2005, Selim 2006 : 67, Hernandez 2006) ou formalisations diverses, que la réalité vient parfois brutalement disperser et anéantir... sans que ces écroulements répétés découragent d'ailleurs ces chercheurs. A tel point que certains publics, soit proprement sidérés, ou séduits par l'explication réitérée du monde où ils vivent, soit (ou en même temps) baillonnés de fait par l'impossibilité de s'exprimer instaurée par ces spécialistes, ne savent plus que penser, sauf à se réfugier dans des valeurs, anciennes certes, mais particulièrement résistantes ou à se jeter éperdument dans toutes les nouveautés, passions et consommations possibles (*panem et circenses*) et à accepter l'inacceptable.

¹⁴ Cf. M.B. Schiffer de l'école postprocessualiste de la *New Archaeology*, (1976) démolie par P. Courbin. (1982 : 82-90).

Si *La pensée d'une chose donnée est aussi le commencement de son changement et le début de sa perte* (Muray 2005 : 286), c'est qu'il y a des limites à cette entreprise fiévreuse nominaliste correspondante des sciences sociales ou de leurs substituts politico-médiatiques dans l'ordre du conceptuel et du lexical.

Sur ce point, procédant comme les autres scientifiques, je travaille à éclairer, préciser, modifier, modaliser, changer mes mots afin de les rendre plus précis plus solides dans leur rapport à l'objet en question/en gestation, quitte à échouer. Dans ma discipline et pour mon sujet d'étude, je n'ai pas, à chaque fois, réussi cette *montée en généralité* consubstantielle aux sciences (Callon *et al.* 2001). J'ai discuté ailleurs pourquoi et comment on passait des objets repérés/collectés (Marliac 2006a, 2006b) à des objets archéologiques (*i.e.* scientifiques) puis à d'autres dans les champs de l'histoire, de l'anthropologie et de la politique (Marliac 2000, 2005a, 2005b, 2006a).

J'ai aussi souligné en même temps que cette *montée en généralité* transforme le lien avec le concerné/observé, et le durcit (Marliac 2006b). Elle ferme, en même temps, tout accès aux particularités (Marliac 2006a), comme aux généralités spontanées ou reformées à différents niveaux, qui sont pourtant les problèmes réellement et quotidiennement posés, sans égards - au grand regret des politiques - pour les solutions issues des travaux des sciences humaines, devenus des ersatz anthropo-politiques.

Constructions

*L'énoncé expérimental
ne dispose d'aucune preuve positive
permettant d'établir et de faire accepter
sa signification en dehors du laboratoire.*

I. Stengers 1993 : 104

Les réponses des hommes aux enquêtes des sciences humaines

(l'Anthropologie en général) ressemblent à ce que répondent les objets physico-chimiques aux interventions des scientifiques : c'est-à-dire à **rien** quand on ne peut les "*faire parler*" au travers de montages, d'instruments, de théories (très simples parfois) et par la bouche des *socio-anthropologues* (Latour 1995, Chap. I) ou, chez les non-modernes, les concernés, au travers de leurs propres cosmogonies.

C'est bien ce qu'entend Agier (1997 : 27) quand il déclare: *... que la trop grande proximité de l'événement rend très vite l'analyse caduque, au contraire le chercheur reconstruit le sens des événements observés à partir d'une problématique dont la portée est beaucoup plus large.* Cette définition d'une problématique - proche de celle des sciences 'dures' - apparaît à travers les grilles, codes, tableaux, termes, narrations et discours-publications que l'Anthropologie reconnaît comme SON langage donc SA problématique (au sein de SA *Constitution*) qui fournissent SES interprétations (Fabian 1983).

Or tout langage possède le pouvoir général de plier les faits, de négocier les significations (Stengers 1993 : 62).

En conséquence, on peut dire que l'Anthropologie n'éprouvant pas de récalcitrance de la part des hommes, l'ignorant ou la rejetant (y compris *manu militari* en Europe), comme individuelle, circonstancielle, ethnique, culturelle (et pour finir irrationnelle) quand elle se manifeste, tire d'elle-même, de sa propre théorisation/modélisation des rapports sociaux, de quelques méthodes statistiques ou de narrations, ses propres résultats. Ce qui correspond en même temps à la multitude des interprétations qui se suivent, se mêlent, se combattent dans le champ de l'Anthropologie théorique et qui ne réussissent jamais à rencontrer le paradigme (de type kuhnien) qui les rassemblerait au moins momentanément, même si elles peuvent s'accorder - pour d'autres raisons - sur des généralités sans consistance mais étayées par leur omniprésence exclusive très protégée, dans les moyens de communication et les institutions

enseignantes¹⁵.

L'utilisateur, consommateur non-scientifique, n'a rien à dire comme le fit remarquer indirectement le Pr. Ogobara Doumbo lors du colloque du CCDE** de l'IRD** (27.5.2005), soi-disant ouvert sur l'éthique de la recherche mais évitant les conséquences épistémologiques d'une réflexion éthique quant à nos pratiques dans la recherche en coopération ou partenariale¹⁶. Il est remarquable que certaines sciences s'acharnent à 'faire parler' quelque chose (artefact) qui deviendra, en cas de réussite, leur objet tandis que d'autres sciences s'acharnent à ne pas entendre les sujets dont elles cherchent à faire leurs objets, à les faire faire en quelque sorte pour les 'faire parler' comme elle l'entend (Agier, texte cité ; Latour 1999b : 10-17). Cet éloignement des hommes vis à vis des anthropologues rappelle d'ailleurs le rejet par les scientifiques de tout jugement autre que le leur quant à leurs produits (leurs objets) et leurs utilisations (Stengers 2006 : 108).

La réflexivité, pour ce que j'en comprends telle que parfois sollicitée, bien tardivement, me semble à la fois trop courte et peu heuristique. Car son appel ne se place le plus souvent que selon le point de vue de chaque chercheur¹⁷. Elle fonctionne comme prise de recul, certes salutaire, sur chaque approche personnelle (*one's own standpoint*) mais ne va pas jusqu'à proposer l'analyse critique historique des postulats de base généraux de notre 'culture' moderne, réglée par notre *Constitution moderne* depuis quelques siècles. Car elle devrait alors remonter le fil historique des différentes conceptualisations, dénominations philosophiques, et applications qui ont fabriqué cette *Constitution*, depuis la bifurcation cartésienne puis kantienne au XVIIIème (Latour 1999a, 1999c : 22 ;

¹⁵ Il est ainsi vain de rechercher des différences d'interprétation dans la palette des organes de presse, de radio ou de télévision dominants.

¹⁶ Ce Colloque fut une illustration de cette position (Marliac 2005c): ce que disent les observés en tant qu'individus ou groupes est en partie rejeté par les anthropologues. Pourrait-il en être autrement ?

¹⁷ Comment se livrer à la réflexivité dans une discipline dont la frontière avec le quotidien, le commun (cf. la vulgarisation) est si ténue ?

Jean-Paul II 2005 : 20-21), c'est-à-dire l'abandon de l'Être (*esse*) et des étants (*ens non subsistens, ens participatum*) pour l'*ens cogitans*, et le baptême de la Raison.

Dès lors, comment doit-on comprendre les mots désignant des événements, des situations, des faits, des objets et des contextes nouveaux tels que les avancent les organisations et personnes citées, par exemple en note 1 ? Par qui et comment sont-ils ici définis ? Sont-ils classables comme termes communs, ordinaires, populaires, raffinés, littéraires, *vulgarisés* ou scientifiques et comment ? Puisqu'ils apparaissent dans des textes écrits d'anthropologues, sont-ils déjà définis ? Dès lors, le champ d'interrogations est-il clos ? Avec exclusion des Autres¹⁸ ? La pensée moderne contemporaine a une nette propension à prédéfinir, en fait à bannir, exclure, bâillonner et condamner sans répit ! C'est la quadrature des modernes et postmodernes confrontés aux demandes d'une démocratie réelle (Callon *et al.* 2001)!

Le même type de question que posent les *sciences studies* à propos des pratiques scientifiques classiques et l'image que ces pratiques donnent d'elles-mêmes, doit **donc** être aussi posé quant aux pratiques de l'Anthropologie et à l'image d'elles-mêmes qu'elles produisent : ce qui se fait appeler 'scientifique' est-il indiscutable ? Pourquoi ? Et s'il ne l'est pas pourquoi et comment ?

¹⁸ Cf. le N° 38 d'*Autrepart* 2006, II (IRD-A. Colin) : *La globalisation de l'ethnicité* (E. Cunin ed.) où cet énoncé fut verrouillé, au point qu'il ne fut pas envisageable d'en discuter les termes... Comment exercer le métier de chercheur si des définitions officieuses s'installent sous forme d'oukazes de la part de ceux-là mêmes qui proclament chaque jour leur engagement pour la démocratie et la reconnaissance d'une 'autre anthropologie' (note 21) ?

Comment comprendre ?

Je n'ai jamais cru à l'anthropologie comme conceptualisation adéquate du rapport aux autres, comme discipline établissant une telle connexion...

B. Latour 2003 : 7.

Une question telle que : “ *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques* ”(AFO**) signifie-t-elle que le rapport anthropologie-monde reste le même et donc que l'anthropologie ne changeant pas, seuls les contextes changeraient ? Mais alors, que sont les contextes ? Sinon des non-objets ? De possibles objets encore flous ? Où sont donc les ‘objets’ ? Qu'est-ce qu'un [objet] ? Comment se découpe-t-il dans l'univers dont il est extrait (Brown & Capdevila 2004 : 36-37) ? Comment va-t-on décrire cet univers ?

En l'espèce, l'Anthropologie serait un spectateur/descripteur/analyseur qui observe ce qui se passe sur la scène du monde (comme il observerait une scène de théâtre, un écran de télévision ou de cinéma où apparaîtraient les mêmes objets toujours, lui-même restant ce qu'il est (mais il est quoi et procède comment ? Latour 1999c)¹⁹. Il partage ainsi la vision classique du scientifique telle que la plupart la voient : l'objet est dans un monde extérieur (*out there*) et les chercheurs le découvrent, l'extraient du monde où il était de toute éternité. Il perpétue l'omission d'autres formes de visions du monde (constitutions pré ou non-modernes (Latour 1991, Descola 2005). Il maintient une opposition diversité culturelle/universalité naturelle dont les peuples que l'Anthropologie étudie ont fait l'économie et que les peuples ‘modernes’ et ‘modernisés’

Cf. les *Exorcismes Spirituels* de P. Muray...

¹⁹ Cf. La part occultée des techniques de visualisation dans la naissance des sciences modernes (Latour 1986).

n'utilisent pas dans une grande partie de leurs vies, au grand dam de ceux qui tentent toujours de penser pour eux. Dans cette optique, rappelons-le, le *socioanthropologue* ne dispose pas des moyens habituels des scientifiques et aucun objet anthropologique n'existe comme existe tel objet des sciences physiques ou biologiques, devenu un **fait** (Latour 2000).

Cette optique est la vision, aujourd'hui toujours régnante, de la façon dont nombre de chercheurs comprennent le monde. Elle structure le 'fonds commun' le plus répandu dans nos sociétés (Ecoles, Universités, Recherche, Média). Plutôt que le déplorer comme destin inéluctable ou comme vision du monde (mâle ou techniciste) qui confirment La Science dans sa propre autodétermination, il conviendrait de reprendre cette *Constitution moderne* qui nous dirige, puisque c'est toujours **notre** point de vue qui prévaut :

1° d'en analyser les postulats *constitutionnels* fondateurs et les différentes versions qui s'ensuivirent (Latour 1999c) ;

2° de ne pas oublier qu'elle s'appliqua d'abord *intra muros* avant de s'exercer *extra muros*, c'est-à-dire d'abord **en** Europe puis **hors** d'Europe ;

3° ce qu'elle continue de faire par ailleurs à travers sa classe politique élue, nommée ou installée (*législateurs, assemblées, dictateurs*) ses groupes de pouvoir, visibles ou invisibles (*institutions, lobbies, clubs, partis, loges, médias, cercles, communautés, syndicats, cellules, associations, sectes, métiers, mafias, réseaux, ONG, académies, sociétés savantes...* et leurs intellectuels, permanents ou momentanés, visibles ou invisibles) formant avec les non-humains qui leur sont nécessaires, des **collectifs** (Latour 1991 : 144) qu'elle cache, ne désigne ni ne nomme sauf étiquetage 'infamant', que le collectif au pouvoir décerne parfois publiquement aux collectifs concurrents, comme il est de règle dans ce monde moderne.

Il a fallu s'apercevoir en même temps :

1° que la science des hommes ne peut précéder ce à quoi elle s'attaque en définissant d'avance les variables à prendre en compte et ce qui serait

anecdotique, puisque elle a affaire à des êtres **hybrides** qui sont **une** des réponses réelles aux situations variées et changeantes du problème dans la réalité (définitions des variables et invention de sa solution par les observés-concernés) (Stengers 1993 :195, note 4) ;

2° que d'autres constitutions - répondant à ces situations - existaient et avaient existé, qui n'utilisaient pas la dichotomie de base de cette *Constitution moderne* : le clivage Nature/Culture (Cf. Descola 2005), ce qui est clair au regard des échecs de plus en plus nombreux de cette Constitution, échecs liés aux valeurs de certaines cultures, de certaines situations aussi nombreuses que changeantes et ceci désormais au niveau planétaire.

Une réflexion nouvelle (les *sciences studies*) s'est toutefois instaurée (en Grande-Bretagne d'abord puis en France et aux E.-U.), fortement combattue d'ailleurs, surtout en France, par l'*establishment* scientifique actuel et ses alliés formant un collectif, aussi bien dans le domaine des sciences de l'Homme que dans celui des " sciences dures ", non sans raisons.

S'il semble en effet, que l'anthropologie a pu décrire des groupes humains leurs techniques, leurs institutions jusqu'à leurs propres connaissances (ethnoscience) et leurs cosmogonies, elle l'a fait à partir d'une vision du monde moderne où la **Nature** est ontologiquement séparée de la culture/le social. Si les connaissances du monde que ces groupes possèdent (ethnoscience) sont étudiables (par nous, par l'anthropologie), notre propre connaissance (les sciences, appuyées sur la *Constitution moderne*) persiste à ne pas l'être. La Nature telle que définie par cette vision n'est accessible que par les sciences, elle est la même pour tout le monde. Son pendant, la **Culture** ... *est un artefact créé par notre mise entre parenthèses de la nature* (Latour 1991 : 140), et apparaissant sous formes des différentes 'cultures'.

Cependant, si les sciences définissent, construisent et étudient ainsi leurs objets, distinguant **absolument** 'social-culturel' et 'naturel', l'Anthropologie va définir, étudier et construire les siens de même façon, au point qu'aujourd'hui

nombre de *socioanthropologues* ne parlent que du social devenu (comme le naturel pour les sciences) leur domaine réservé s'auto-reproduisant et, grâce à eux (leurs théories), s'auto-expliquant. *Formée par les modernes pour comprendre ceux qui ne l'étaient pas..* (Latour 1991 : 125), l'Anthropologie manque dès lors son but général : comprendre tel ou tel Corps Anthropologique tel qu'il est et vit réellement chaque jour (ou selon telle étendue temporelle), sous ses différentes formes en tant que Corps Politique selon sa Constitution/cosmogonie. C'est, adossés à cette *Constitution*, que les modernes ont eu le courage de décrire les Autres, les approcher *pédagogiquement*, fut-ce à coups de canons, ailleurs sous les Tropiques ou les cercles polaires ou chez eux-mêmes, *i.e.* chez nous (Van Gennep 1909, Favret-Saada 1977, Augé 1986, etc.).

De cette copie partielle d'une entreprise mesurante universalisée, il s'ensuivit que : "*L'Anthropologie s'était faite sur fonds de science, ou sur fonds de société, ou sur fonds de langage, elle alternait toujours entre l'universalisme et le relativisme culturel et nous en apprenait finalement bien peu sur "Eux" comme sur "Nous"*". (Latour 1991 : 177). Dans l'optique d'un abandon de la dichotomie Nature/Culture, fondement des sciences modernes, l'objet devient un hybride des deux. La *Constitution moderne* pratiquait la dichotomie ontologisée en question là ou d'autres Constitutions (Descola 2005) procèdent autrement. En conséquence la couple d'opposés Sujet/Objet peut être vue différemment : le sujet change en même temps que l'objet émerge.

Le chercheur 'moderne' lui-même ne se voit pas changer lorsqu'il utilise, modifie, développe, abandonne, découpe tel ou tel "modèle théorique" (avec tel ou tel vocabulaire), pour saisir son objet, le faire émerger. S'il fait apparaître tel ou tel 'fait' nouveau c'est que lui-même s'est renouvelé²⁰. Il oublie tout cela la

²⁰ Boutrais note (*ouv.cité* p. 21-22) la tendance actuelle (positive selon moi) de la recherche en Développement à *réhabiliter les savoirs locaux et traditionnels* après avoir *nié le culturel*, mais souligne indirectement aussi l'escamotage des problèmes d'hybridation (réussie ?) des savoirs scientifiques ou qualifiés tels avec ces savoirs. Cette réhabilitation n'est-elle que verbale ?

plupart du temps, demeurant toujours dans la conception moderne de l'objet des sciences humaines compris comme l'objet des sciences 'dures' bâti sur la dichotomie Nature/Culture et l'invention des sciences modernes. Or si les scientifiques 'dures' bâtissent leur objet à partir des objections dudit objet (Bachelard 1951), les socioanthropologues ne peuvent faire de même sauf à basculer dans ce qu'ils appellent le 'social'⁵ et le réifier, sans expérimentation. Or ...là où n'a pas eu lieu l'invention expérimentale/.../ règne le pouvoir de la fiction (Stengers 1993 : 103). Ceci devrait donc les conduire à prendre en compte les récalcitrances changeantes et variées des humains et de leurs organisations qu'il va falloir alors identifier et solidifier en boîtes noires... Comment procéder sinon à partir de quelques méthodes empruntées aux sciences 'dures' (statistiques, cartographies..) ? Le plus généralement, l'anthropologue (souvent moderne) se contente, à partir de questionnaires, enquêtes, etc. d'interpréter les réponses comme *reflets* de telle ou telle infrastructure socioéconomique. Belle image, mais réponse vide.

Il ne s'agit pas de rejeter en bloc ce que l'Anthropologie a produit et produit toujours, mais de lui donner de nouvelles bases, en envisageant l'objet comme une émergence humains/non-humains donnant un sujet-objet, de s'inquiéter du retour/transfert de ses produits, ses 'objets' vers le vécu. Ayant sacrifié *la savoureuse imprévisibilité et les proliférations inventives du quotidien au profit d'une intelligibilité plus haute des ressorts du comportement humain* (Descola 2005 : 167), les produits de cette intelligibilité sont-ils intégrables dans le macrocosme ? Le retour dans ce macrocosme fait de particularités, peut s'avérer parfois douloureux sinon catastrophique si l'on songe aux conséquences des produits intellectuels - certains utopiques - que les hommes ont inventés entre le XVIIIème siècle et le XXème siècle (e.g. le *contrat social* de Rousseau, la *lutte des classes*). Il ne s'agit pas non plus d'instituer une autre anthropologie au sens étroit où l'entendent les appels à communications du *J.A.*, même si l'effort qu'ils proposent peut contribuer à ce

que je recommande d'une " anthropologie faite par d'autres ", y compris non-professionnels, mais de prendre en compte les 'objets' que ces autres prennent en compte.²¹

L'anthropologique et l'humain

*Aucun énoncé, fût-il tenu au nom de la vérité, du bon sens
ou de la volonté de ne pas s'en laisser conter,
ne peut faire l'impasse sur les conséquences
de son énonciation*

I. Stengers 1993 : 24.

Il s'agit simplement - après le passage du macrocosme au microcosme (Latour 1999d ; Callon *et al.* 2001), de réfléchir au retour du microcosme (le laboratoire avec ou sans murs) au macrocosme : le retour des 'objets' (l'identité, l'électricité, tel virus, telle théorie, tel médicament, telle notion, etc., définis au laboratoire) vers le vécu, le réel, compte-tenu de la conception du monde qui a présidé à ces passages (Latour 1999c) et a donc défini ces objets d'une certaine façon ; ainsi que de réfléchir aux conceptions du monde réceptrices.

Dans le cadre anthropologique, c'est le devenir et le sens commun qui priment ici, c'est-à-dire le traitement que *les gens* - non-anthropologues - que nous observons et décrivons et qui, normalement, nous importent en premier, vont faire quotidiennement, pas du tout, ou exceptionnellement parfois, des définitions, explications, démonstrations, notions, que d'autres, dont les scientifiques (ici les anthropologues mais aussi les 'développeurs', les 'politiques'), donnent de leurs comportements, décisions, actions, fabrications, jugements, classifications (Cf. note 1).

²¹ Même si les auteurs (E. Cunin, V. Hernandez, M. Pardo *in J.A.* 2006 N° 104-105 : 441) ne réussissent pas à mettre en cause les postulats de Leur anthropologie ce qui serait pourtant la meilleure façon de reconnaître la possibilité, sinon l'urgence, d'autres anthropologies..

Il s'agit donc aussi des explications, notions que les gens vont proposer pour leur quotidien, des solutions générales ou pas, momentanées ou durables qu'ils vont choisir selon tel ou tel problème : tracé du TGV Méditerranée dans le Sud-est de la France (Lolive 1999), extension du SIDA, accueil des immigrants, histoire de la IIème Guerre Mondiale, matières d'enseignements des Ecoles publiques, adoption de nouvelles sources d'énergie, maladie infantile grave (Rabeharisoa & Callon 1999)... Finalement quel objet va s'imposer ? Durablement, momentanément, peut-être parfois frauduleusement, sous telle apparence ou en vertu de quelle éthique ?²²

Il importe donc, comme le rappelle Isabelle Stengers (2006) en reprenant Bruno Latour, de **ne pas traiter** nos problèmes uniquement d'après des **faits** tels que les scientifiques modernes les définissent (*matter of fact*, Latour 1991, 2004 Chap. 5) et les fixent, mais aussi selon les **valeurs** que les hommes utilisent et pour lesquelles ils se prononcent (*matter of concern*) discutent et parfois même combattent. Ce serait un élargissement *en compréhension* du concept de *contrainte leibnizienne* - dirigé à l'origine vers la philosophie - *de ne pas heurter les sentiments établis* (Stengers 1993 : 24,70). En effet, il est évident que ces deux points de vue ne sauraient correspondre, s'échanger, se modifier ensemble sur la seule base de la recherche scientifique ou scientifico-technique (Meyer 1997, Latour 2004). Cette dernière, sous sa forme habituelle et répétée (de l'Ecole aux média et revues de vulgarisation), définit le 'public' comme incompetent et impuissant. Notre attitude au contraire, rejoint le souci *de ne pas entraver le devenir/.../ de ne pas heurter les sentiments établis afin de pouvoir les ouvrir à ce que leur identité établie leur impose de refuser* (Stengers 1993 : 25), la reconnaissance du *processus d'hétérogénéité* défini par I. Stengers (ouv.cité : 183) déjà visible dans les controverses scientifiques et dans les mille essais, réussites, produits et échecs des programmes de développement ou de

²² Ainsi l'Association Française contre les Myopathies dans son combat soutient l'utilisation des embryons, option combattue par d'autres au plan éthique (Fondation Jérôme-Lejeune).

modernisation (Meyer 1997). Ainsi *e.g.*, comment G.P. Nicholas (2001) gère-t-il la formation à l'archéologie de jeunes amérindiens de Colombie britannique, plus ou moins dotés d'un savoir traditionnel ?

La nature non-professionnelle du savoir des "gens" sur eux-mêmes (son éventuelle intraduisibilité en termes anthropologiques) qui rend l'ensemble - tel ou tel corps politique : village, métier, administrations, etc., en Europe comme ailleurs, jadis comme aujourd'hui - suffisamment ordonné pour lui permettre de fonctionner plus ou moins bien selon les mêmes "gens"-, est perturbée par l'intrusion de savoirs experts, sinon parfois niée surtout si son expression est incompréhensible²³, son application impossible. La politique consistant à traiter avec les gens (non-experts) ne peut être la même chose que celle où les experts traitent avec des experts selon les conditions internes de leur savoir et de leurs institutions. *Les structures d'expertise /... /sont mal adaptées à la double exploration des mondes possibles et des identités* (Callon *et al.* 2001 : 299).

A partir des innombrables situations auxquelles il a affaire, l'Anthropologue qui procède aussi par narrations démonstratives, pouvant être à la fois tout à fait séduisantes, pertinentes, parfaitement arbitraires ou scientifiquement nulles, monte des régularités, des complémentarités, des associations, des liaisons (spatiales, temporelles ou situationnelles) sur la base de matériaux recueillis selon diverses théories (Descola 2005), méthodes et techniques, y compris empathiques ou compassionnelles (*e.g.* Collection *Terre Humaine*). Il traite cependant l'humain comme le scientifique traite le naturel. Il convient donc de se demander si c'est le bon moyen et si les socio-anthropologues savent ce qu'ils disent quand ils proclament 'faire de la

²³ Le problème du droit foncier des Trobriandais qu'il fallait connaître avant de condamner (anthropologues ou colons) leur mode de pensée (Cf. Latour 1995 : 448-450 et 2004 : 140, note 2).

science', ou 'faire de la recherche fondamentale'²⁴.

Ce travail de l'anthropologue s'appuie sur l'acquis (positif ou négatif) de la discipline et sur une méthodologie isolant l'observateur de l'observé.

Et c'est parce que l'observateur est sûr (absolument, puisqu'il n'y pense même pas) des postulats de sa vision du monde qu'il peut d'ailleurs envisager d'observer, analyser puis plus tard juger les Autres et décider pour eux... Les premiers explorateurs et ethnologues avaient ainsi peu ou prou depuis les Lumières une démarche *pédagogique* envers ces Autres, puisqu'ils possédaient la connaissance (*épistèmè*), attitude assez comparable au 'style instituteur' relevé par M. Callon (Callon *et al.* 2001 : 202). Les Autres étaient ces *sauvages* qui ne **savaient** pas, ne savaient rien et pourtant frères des peuples que nous étions et demeurons²⁵, poussés chaque jour vers le nivellement européen-mondialiste²⁶.

Si nous envisageons une autre définition où l'objet est construit à égalité entre Constitutions/Peuples (*moderne, a- ou non-moderne* (Latour 1991) à partir des humains et des non-humains, *How anthropology makes its object ?*, serait une réponse partielle possible au thème du colloque évoqué (AFO), en l'équilibrant par *How the objects make Anthropology? How men made Anthropology?* Réponse spontanée et immédiate tirée de la littérature théorique anthropologique elle-même (ici Fabian 1983) que nous pourrions choisir comme sous-titre de ce texte, considérant les anthropologues (dont je suis aussi partiellement et si incorrectement !) comme fabricants d'objets et fabriqués eux-

²⁴ On disait à l'ex-ORSTOM - rhétorique en usage encore dans les couloirs ministériels qui dirigent La Recherche en France... (*Le Figaro* du 29.06.06 : 9), - qu'il n'y avait pas de science 'tropicale'... mais La Science. Bel exemple d'illusions - déjà déphasées en 1982 par les premiers travaux de la naissante Sociologie des sciences et l'émergence de la STS **.

²⁵ Qualifiés dans le langage commun et médiatique français de *ploucs, prols, beaufs* et autres, qui ne pensent pas 'bien' car ils ne 'savent' pas.

²⁶ On rappellera ici la grande élévation morale des recommandations du roi Louis XVI à M. de la Pérouse quant aux peuples qu'il allait rencontrer.

mêmes par ces derniers, bien que dépendants, verbalement, toujours de la *Constitution moderne*.²⁷

Les Autres sont désormais apparemment plus ou moins autorisés à penser différemment (et parfois même idéalisés, une erreur remplaçant l'autre), à condition de n'être pas logés - de nos jours - dans les cases classificatoires des 'réactionnaires', des 'dissidents', des 'superstitieux' ou des 'irrationnels'²⁸. Il s'agit désormais inversement de savoir ce que l'on va faire de tous ces savoirs (y compris les anciens savoirs européens devenus du folklore ou du savoir quotidien, commun) et comment sera utilisé le savoir dit scientifique (ici anthropologique) dans la vie courante des gens concernés. Il va donc falloir dialoguer car, *La construction tâtonnante de vérités indiscutables par la discussion des humains m'a toujours paru plus intéressante, plus durable et plus digne*. Latour (2004 : 206).

²⁷ On se souviendra ici comment Jean Rouch exposait ses films à l'opinion des experts des groupes filmés...

²⁸ Objets de rejets de toutes sortes, la récurrence de ce rejet traduisant à la fois le mimétisme rivalitaire, des intérêts antagonistes et l'angoisse intense que tout le réel soit une nouvelle fois révélé.

Abréviations

AFA : Association Française des Anthropologues, Paris.

AFO : *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques*. Colloque International des 23, 24 & 25 Janvier 2007 à l'Université de Provence. Marseille (France).

ASEN : Association for the Studies of Ethnicity and Nationalism (LSE), Londres.

CCDE : Comité Consultatif de Déontologie et d'Ethique (IRD), Paris.

CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

CUP : Cambridge University Press, G.-B.

IRD : Institut de Recherche pour le Développement (ex-ORSTOM), Paris

J.A. : *Journal des Anthropologues* (AFA).

MSH : Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

PUF : Presses Universitaires de France, Paris.

STS : Sciences and Technology Studies.

UISPP: Union Intern. des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques.

WAC : World Archaeological Congress (dissident postmoderne de l'UISPP).

Références

AGIER M., 1997, Nouveaux contextes nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ? In Agier M. (ed.) 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain. JeanMichelPlace* : 9-28.

Anthropologie et Histoire face aux légitimations politiques. *Journal des Anthropologues* (Assoc. Française des Anthropologues), 2006, N° 104-105.

AUGÉ M., 1986, *Un ethnologue dans le métro. Hachette*, Paris.

BACHELARD G., 1951, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine. PUF*, Paris.

BOLTANSKI L. & THEVENOT L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur. Gallimard*, Paris.

BOUTRAIS J., 2001, Pasteurs du Sud, pasteurs du Nord..et les autres. In Holtedahl L., Gerrard S., Njeuma M.Z., Boutrais J. (eds) 1999 - *Le pouvoir du savoir de l'Arctique aux Tropiques. The power of knowledge from the Arctics to the Tropics. Karthala*, Paris : 21-40

BROWN S.D. & CAPDEVILA Rose, 2004, *Perpetuum mobile : substance, force and the sociology of translation. In Law J. & Hassard J. (eds) 2004 – Actor Network Theory and after. Blackwell Publishing* : 26-50.

CALLON M. & LATOUR B. 1991, Introduction. In CALLON M. & LATOUR B., (textes choisis par) 1991 [1982]- *La science telle qu'elle se fait. La Découverte*, Paris.

CALLON M., LASCOUMES P. & BARTHE Y., 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique. Seuil*, Paris.

CARTON M. & MEYER J.-B., (eds) 2006, *La société des savoirs. Trompe l'œil ou perspective ? L'Harmattan*, Paris

COURBIN P., 1982, *Qu'est-ce que l'archéologie ?* Payot, Paris.

DASTON L., 1992, Objectivity and the Escape from Perspective. *Social Studies of Science* 22 : 597-618.

DESCOLA Ph., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* M.S.H., Paris.

DESCOLA Ph., 2005, *Par-delà nature et culture.* Gallimard, Paris.

FABIAN J., 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object.* Columbia Univ. Press.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts.* Gallimard, Paris.

FREEMAN D., 1983, *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth.* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mss. E.-U.

FREEMAN D., ORANS M., CÔTÈ J.E. 2000, Sex and Hoax in Samoa. *Curr. Anthropol.* 41, 4 : 609-622.

GILCHRIST R., (ed) 2005, Historical Archaeology. *World Archaeology* 37 : 3.

GIRARD R., 2004, *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwers, Paris.

GOODMAN R.A., 1983, *Mead's Coming of Age in Samoa. A dissenting view.* Pepperine Press, Ca. E.-U.

HASSAN F.A., 1995, The World Archaeological Congress in India: politicizing the past. *Antiquity* 69 : 874-877.

HASSAN F.A., 1999, African archaeology : the call of the future. *African Affairs* 98 : 393-406.

HERNANDEZ V., 2006, *Quid d'une anthropologie de la connaissance ?* In Carton et Meyer (eds) 2006 : 263-283.

HODDER I., 1991, *Reading the Past*. CUP, Londres.

HOLTEDAHL L., GERRARD S., NJEUMA M.Z. & BOUTRAIS J. (eds), 1999, *Le pouvoir du savoir de l'Arctique aux Tropiques*. Karthala, Paris.

JEAN-PAUL II, S.s., 2005, *Mémoire et Identité*. Flammarion, Paris.

LATOUR B., 1986, Visualization and cognition : thinking with eyes and hands. In *Knowledge and Society : Studies in the Sociology of Culture Past and Present*. Vol. 6 : 1-40. J.A.I. Press Inc.

LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte, Paris.

LATOUR B., 1995 [1987], *La science en action*. Gallimard-Folio, Paris.

LATOUR B., 1999a, The Invention of the Sciences Wars. In Latour 1999b : 216-235.

LATOUR B., 1999b, *Pandora's hope*. Harvard University Press.

LATOUR B., 1999c, Do you believe in Reality ? In Latour 1999b : 1-23.

LATOUR B., 1999d, Circulating reference. In Latour 1999b : 24-79.

LATOUR B., 2000, When things strike back : a possible contribution of 'sciences studies' to the social sciences. *British Journ .of Sociology* 51, 1 : 107-123.

LATOUR B., 2003, *Un monde pluriel mais commun*. France-Culture-L'Aube, Paris.

LATOUR B. 2004 [2002], *La fabrique du droit*. La Découverte-poche, Paris.

LOLIVE J., 1999, *Les contestations du TGV Méditerranée*. L'Harmattan, Paris.

MAMDANI M., 2004, Interview by Nermeen Sjaikh. *Asia Source Reports & Interviews*
>www.asiasource.org<

MAQUET J., 1964, Objectivity in Anthropology. *Curr. Anthropol.* 5, 1 : 47-55.

MARLIAC A., 1978, Histoire, archéologie et ethnologie dans les pays en voie de développement. *Cah. ORSTOM Sc. Hum.* XV, 4 : 363-366.

MARLIAC A., 1994, The making of history : the North cameroonian case. *WAC III*, Delhi, Ms 8 p.

MARLIAC A., 1995, Connaissances et savoirs pour l'histoire : le cas du Nord-Cameroun. *Africa L*, 3 : 325-341.

MARLIAC A., 1997, Archaeology and Development : a difficult dialogue. *Inter. Jour. Hist. Archaeol.* I, n°4 : 323-337.

MARLIAC A., 1999, Développement et Archéologie : d'un langage à l'autre. *Natures, Sciences, Sociétés* 7, n°1 : 42-51.

MARLIAC A., 2000, Composed vs Simple Pasts : About Archaeologists and their Partners. *Inter. Jour. Hist. Archaeol.* 5, 3 : 203-218.

MARLIAC A., 2002, Is Archaeology developmental ? *Inter. Jour. Hist. Archaeol.* 8, 1 : 67-80.

MARLIAC A., 2004, Les milieux comme indicateurs de peuplements anciens en zone soudano-sahélienne : exemples du Nord-Cameroun. In SOW S.A., AMADOU B., BOUTRAIS J. & LUXEREAU A. (eds) : 247-267.

MARLIAC A., 2005a, Du politique en anthropologie et réciproquement à propos d'identité : l'implication des sciences sociales. *La crítica sociológica* 151 : 12-32 (Roma).

MARLIAC A., 2005b, Scientific Discourse and Local Discourses : The Case of African Archaeology. *Inter. Jour. Hist. Archaeol.* 9, 1 : 57-70.

MARLIAC A., 2005c, Ethique, recherche et développement. *La Recherche N° 392* : 7.

MARLIAC A., 2005d, From archaeological problems to development issues and beyond. *Pratnatattva 11* : 65-74. Dept. of Archaeology, Jahangirnagar Univ. Dhakka, Bangla Desh.

MARLIAC A., 2006a, *De l'archéologie à l'histoire. La fabrication des histoires en Afrique subsaharienne et au-delà.* L'Harmattan, Paris.

MARLIAC A., 2006b, A propos de la globalisation de l'ethnicité : archéologie locale ou globale ? *La critica sociológica 156* : 33-50 (Roma).

MARLIAC A., 2006c, La Science contribue-t-elle à la connaissance du passé des hommes dans les pays en voie de développement ? L'exemple de l'archéologie. In Marliac A. 2007 - *Les choses, le passé, les mots.* L'Harmattan, Paris (à paraître).

MARLIAC A., 2006d, Nouveaux objets du temps passé. In Marliac A. 2007 - *Les choses, le passé, les mots.* L'Harmattan (à paraître).

MARLIAC A., 2006^e, De quoi sont faits les faits grâce auxquels on parle d'histoires en Afrique noire et ailleurs ? Comm. *Rencontres du RTPdu CNRS « Etudes Africaines »*, 29, 30 Nov. et 1^{er} Déc.2006 CNRS, Paris. Ms 10 p. (soumis).

MARLIAC A., 2006f, *Archéologie du Diamaré au Cameroun Septentrional. Milieux et peuplements entre Mandara, Logone, Bénoué et Tchad pendant les deux derniers millénaires.* BAR International Series 1549, Cambridge Monographs in African Archaeology 67. Oxford, G-B.

MARLIAC A., 2006g, Archéologie et actualité dans l'Extrême-Nord camerounais. *Africa*, LX N° 3-4 : 444-473.(Roma).

MARLIAC A., 2007, *Les choses, le passé, les mots.* L'Harmattan, Paris (à paraître).

MEYER J.-B., 1997, *Experts en mission. Les coulisses d'un transfert de technologie*. **Karthala-ORSTOM**, Paris.

MURAY P., 2005, *Moderne contre Moderne. Exorcismes spirituels IV*. **Les Belles Lettres**, Paris.

NICHOLAS G.P., 2001, The past and future of indigenous archaeology : global challenges, North American perspectives, Australian prospects. *Australian Archaeology* 52 : 29-40.

RABEHARISOA Vololona & M. CALLON 1999, *Le Pouvoir des malades, l'Association française contre les myopathies et la recherche*. **Presses de l'École des Mines**, Paris.

SELIM M., 2006, Légitimations quotidiennes de l'état dans le Vietnam néocommuniste. *J.A.* 104-105 : 65-77 ;

SCHIFFER M.B., 1976, *Behavioral Archaeology*. **Academic Press**, New York.

STENGERS I., 1993, *L'invention des sciences modernes*. **La Découverte**, Paris.

STENGERS I., 2006, *La vierge et le neutrino*. **Les Empêcheurs de Penser en Rond**, Paris.

SOW S.A., AMADOU B., BOUTRAIS J. & LUXEREAU A. (eds) 2004, *Du Zébu à l'Iroko. Patrimoines naturels africains*. **Annales de l'Université Abdou Moumouni-IRD**, Niamey (Niger).

UCKO P.J., 1989, Foreword. In Layton R. 1989 (ed) *Conflict in the archaeology of living tradition*. **Unwin Hyman**, Boston : ix-xvii.

VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*. Nourry, Paris.

Alain Marliac

**A propos des objets
et des mots
de l'Anthropologie**

**De quoi sont faits les faits
grâce auxquels on parle d'histoires
en Afrique noire ou ailleurs ?**

**Comment être interdisciplinaire ?
Pratiques et Questionnements
d'un archéologue en
Afrique subsaharienne**

Réponse à Alain Froment

**Y a-t-il des outils du paléolithique ancien
et des restes hominidés au Nord du Cameroun ?
(avec P. Brabant)**

Marliac Alain (2006)

A propos des objets et des mots de l'anthropologie

Bondy : IRD, 30 p. multigr.