



## SORTIR DE L'ANTHROPOLOGIE POUR EN FAIRE

[Jeanne Favret-Saada](#), Avec [Léonore Le Caisne](#), et [Cédric Terzi](#)

Presses Universitaires de France | « [Monde commun](#) »

2019/1 N° 2 | pages 12 à 26

ISSN 2648-2339

ISBN 9782130815020

DOI 10.3917/moco.002.0012

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-monde-commun-2019-1-page-12.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# 1: Grand entretien



# Jeanne Favret-Saada

Sortir de l'anthropologie  
pour en faire

[Avec Léonore Le Caisne  
& Cédric Terzi]

1

Algérie  
1962-1964. *Essais d'anthropologie politique*, Paris, Bouchene, 2005 ; *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977 ; *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, avec Josée Contreras, Paris, Gallimard, 1981 ; *Désorceler*, Paris, L'Olivier, 2009.

2

*Le Christianisme et ses juifs, 1800-2000*, avec Josée Contreras, Paris, Seuil, 2004 ; *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, rééd. Fayard, 2015 ; *Une anthropologie des polémiques à enjeux religieux. Le cas des affaires de blasphème*, Paris, Société d'ethnologie, 2016 ; *Les Sensibilités*

**Dans un premier temps, vos travaux ont été fondés sur des enquêtes de terrain, dans l'Algérie rurale au début des années 1960, puis dans le Bocage de l'Ouest français à la fin des années 1970<sup>1</sup>. Après la fin des années 1980, vous avez investi des sujets que vous étiez la seule parmi les anthropologues à traiter, peut-être parce qu'ils exigeaient de vastes enquêtes historiques et la mise en œuvre d'autres méthodes que le travail sur le terrain : l'antisémitisme chrétien à travers l'histoire du *Jeu de la Passion* bavarois d'Oberammergau, et les accusations contemporaines de blasphème issues de militants musulmans ou chrétiens<sup>2</sup>. Comment voyez-vous l'inscription de ces recherches dans la discipline anthropologique ?** J'avais décidé de me consacrer à l'anthropologie en 1959, et, jusqu'à la fin des années 1980, j'ai été persuadée de pratiquer cette discipline

dans sa définition la plus convenue. Les deux objets sur lesquels j'avais travaillé jusque-là, la réinvention d'institutions tribales dans l'Algérie postcoloniale et la sorcellerie dans le Bocage de l'Ouest français, faisaient en effet partie de son programme reconnu. Mon travail contestait la théorie, la méthodologie, ou les résultats des recherches antérieures, mais cette orientation critique confirmait à mes yeux mon engagement dans la discipline. Reste que ces travaux sur la sorcellerie ont été peu recensés<sup>3</sup> par les revues d'anthropologie, alors qu'ils étaient lus et même enseignés (ils le sont aujourd'hui encore) dans tous les départements d'anthropologie de la planète : signe que l'appartenance de mon travail à la discipline posait déjà problème. Toutefois, la divergence ne portait alors que sur ma manière particulière de travailler sur le terrain. Celle-ci, je le rappelle, venait de ce que mes prédécesseurs avaient écrit

## → GRAND ENTRETIEN

Jeanne Favret-Saada

sur la sorcellerie française sans avoir jamais rencontré ni des ensorcelés qui leur auraient rapporté leur propre histoire, ni leurs désorceleurs. En acceptant les conditions que les « indigènes » me posaient pour prendre place dans leur monde, j'ai donc eu accès à eux, mais avec la certitude que je me situais dans le droit fil de l'ethos disciplinaire, tel que Evans-Pritchard l'avait défini en 1937 dans son grand travail sur les Azandé<sup>1</sup>.

À la fin des années 1980, une fois que j'ai terminé l'analyse du désorcèlement bocain dans une suite d'articles publiés à l'époque, et repris en 2009 dans *Désorceler*<sup>2</sup>, je me sentais à des années-lumière des idées fondamentales de l'anthropologie, sans néanmoins situer mon travail dans une autre discipline. Sans doute aurais-je dû mener une bataille théorique afin de faire reconnaître, aux plans conceptuel et épistémologique, les conséquences de mon travail sur la sorcellerie, mais j'en ai été dispensée par une

« longue maladie », dont je suis sortie avec le sentiment qu'après tout, mes lecteurs étaient, autant que moi, chargés de ce sale boulot.

Pour n'en donner qu'un exemple entre mille. L'anthropologie postule l'existence de « cultures », de « représentations indigènes », ou d'« ontologies » particulières à des populations. Celles-ci y adhèrent pleinement – elles seraient incapables de penser dans d'autres termes – et se comporteraient en conséquence. Or j'ai trouvé dans les ensorcelés bocains de véritables athlètes de la traduction : selon les circonstances, ils parlent et agissent dans la perspective sorcellaire ou bien dans celle qu'ils partagent avec tous les Français – on pourrait la dire « naturaliste » –, malgré leur absolue incompatibilité. À quoi « croient »-ils donc ? Ni à l'une ni à l'autre, ou à l'une puis à l'autre selon les moments. De leur côté, les désorceleurs n'ont besoin que d'une adhésion intermittente de leurs

*religieuses blessées. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988*, Paris, Fayard, 2017.

**3**

*L'Homme*, 1978, vol. 18, n° 3-4, compte rendu de Nicole Belmont ; *Anthropologie et Sociétés*, 1978, vol. 2, n° 2, compte rendu de Pierre Crépeau ; *Annales*, 1979, vol. 34, n° 1, p. 74-84, note critique de Marc Augé.

**1**

*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, 1937. Trad. franç. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

**2**

Éditions de L'Olivier, 2009.

### 1

Publié ensuite dans « Être affecté », *Gradhiva*, 1990, n° 8, puis en conclusion de *Désorceler* (2009).

clients aux représentations sorcellaires pour induire chez eux un changement de comportement. Car au total, un éleveur souffrant de malheurs répétés et inexplicables qui s'est fait annoncer par un ami qu'il est peut-être ensorcelé, s'ouvre le droit à rencontrer le spécialiste qui l'aidera à passer d'un langage et d'une conduite à l'autre. Dire « je suis ensorcelé » suffit à poser l'existence – ailleurs mais où ? –, d'un être humain doté des qualités ontologiques particulières qui déclenchent ces malheurs. Il ne s'agit donc pas seulement de « représentations », mais aussi d'affects, et d'un dispositif de parole qui est aussi un dispositif d'action.

Je pourrais aussi vous montrer que la « culture » en question – celle qui recourt à des désorceleurs – n'a pas de tradition bien établie, et qu'elle n'occupe pas un territoire particulier, surtout si l'on pense au nombre de mes lecteurs urbains, parmi lesquels deux directeurs de recherche au

CNRS, qui m'ont demandé de les désorceler. C'est pourquoi, quand j'ai été invitée, en 1987, à parler de mon travail sur la sorcellerie au Congrès de l'American Anthropological Association, j'ai intitulé ma communication « Sortir de l'anthropologie pour en faire<sup>1</sup> ». À part le fait d'être tombée malade, je répugnais aussi à m'engager dans une redéfinition de l'anthropologie, parce qu'à la fin des années 1980, la discipline était prise dans un mouvement de désintégration très rapide que personne ne se risquait à commenter. Les numéros de *L'Homme* ressemblaient de plus en plus à des fourre-tout : les articles abordaient, outre la parenté ou la mythologie, quantité d'objets nouveaux, traités selon des références hétéroclites, souvent tirées des philosophies les plus diverses. La cohorte des anthropologues s'était répartie en de multiples petites tribus, dont aucune ne parlait la langue de l'autre ni ne songeait à débattre, et qui coexistaient avec placidité dans

les revues et les institutions de recherche. Il existait donc des chaires universitaires et des instituts de recherche en anthropologie, mais les professionnels de la discipline ne s'accordaient ni sur sa visée, ni sur son objet, ni sur ses méthodes, ni même sur ses concepts fondamentaux (de quel « homme » l'anthropologie est-elle la « science » ?). L'étonnant était plutôt que, dans cette atmosphère de dérégulation générale, certains aient considéré que mon travail sur la sorcellerie bocaine ne relevait pas de l'« anthropologie ».

**Tout de même, vous êtes passée sans préavis des paysans ensorcelés aux polémiques de presse sur le blasphème...**

C'est que les médias sont venus me tirer par la manche : en septembre 1988, l'étrange mot de « blasphème » s'est affiché à la première page des quotidiens, un terme que nous avions rencontré dans les livres sans avoir eu à le proférer.

Et les radios ne cessaient de nous abreuver d'informations nouvelles sur les événements, assorties de consultations d'experts en religions, chrétienne et musulmane. C'était à l'occasion de la sortie presque simultanée de deux productions artistiques : d'abord, dans les cinémas français, le film de Martin Scorsese, *La Dernière Tentation du Christ* ; quelques jours après, dans les librairies britanniques, le roman de Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*. L'une et l'autre sortie avaient été saluées par des protestations indignées de fidèles – catholiques dans un cas, musulmans dans l'autre –, et par des tentatives caractérisées pour que ces œuvres ne rencontrent pas leur public, ou qu'elles soient retirées de la circulation. En somme, des tentatives de censure, malgré le fait que l'autorité catholique n'ait demandé une censure, – alors qu'elle avertissait le gouvernement français des troubles gravissimes



qui ne manqueraient pas de se produire si le film était projeté –, et malgré le fait que les protestataires musulmans – tout en demandant au Premier ministre britannique l'interdiction du roman – invoquaient dans la presse ce qu'ils appelaient leurs « sensibilités religieuses blessées » – une expression dont j'apprendrai ensuite qu'ils n'étaient pas les inventeurs. Comme vous savez, la sortie du film de Scorsese en France a suscité plusieurs manifestations violentes : des salles de cinéma ont été incendiées ou vandalisées, des gens ont été blessés, un spectateur a été handicapé à vie ; tandis que l'ayatollah Khomeini a bientôt pris en main la cause des musulmans britanniques, condamnant à mort l'écrivain anglais et tous ceux qui contribueraient à la diffusion de son roman. J'ai donc pris acte de la nouvelle – le blasphème a une actualité, une réalité et une force sociales chez nous, en 1989 – et entrepris de l'élaborer.

D'abord, il m'apparut assez vite que parler de « blasphème » revenait à porter un jugement, à s'ériger en juge religieux d'une communication d'autrui. Or ce fait – une énonciation portée sur autrui qui engendre des dégâts en série –, m'était déjà familier grâce à mon travail sur la sorcellerie. Simplement, les accusations de blasphème s'inscrivent non plus dans des disputes entre personnes privées, mais dans des polémiques publiques, dans des Affaires : leur champ d'expression est la presse, et elles concernent, outre l'individu accusé, de gros êtres sociologiques, tels que des États, des institutions religieuses, ou le monde de l'art.

**Précisément, quel genre de terrain ethnographique peut-on imaginer**

**dans un cas de ce genre ?**

Aucun. Je l'ai très vite appris à mes dépens quand je me suis rendue à Londres, pour enquêter sur l'affaire Rushdie, alors à ses débuts. À chaque

## → GRAND ENTRETIEN

Jeanne Favret-Saada

rencontre, ses accusateurs islamistes m'ont répété mot pour mot ce qu'ils avaient ressassé dans la presse depuis des mois. L'écrivain lui-même n'était pas hors d'accès, mais il semblait impossible de le rencontrer si l'on n'adhérait pas à l'idée qu'il se faisait de la situation : certes, une censure littéraire assortie d'une terrible condamnation à mort (j'adhérais personnellement à cette partie de la définition), mais qui était censée frapper le plus grand génie littéraire des temps modernes. Au surplus, au cours de cette première période de son affaire, Rushdie a lui-même fréquemment changé d'avis quant à la signification des chapitres « islamiques » de son roman. Dès lors, je me suis rabattue sur des entretiens avec des gens un peu périphériques par rapport aux deux centres de la polémique, et j'ai réuni une énorme documentation de presse, qui m'a permis de construire une histoire du cas : les événements au jour le jour, pendant toute la période qui

précède l'exil de Rushdie aux États-Unis. Ce travail (analogue à celui d'un historien) m'a montré l'intérêt de croiser les sources : ainsi, la presse indienne en anglais rapportait un intéressant premier temps de l'affaire, que les journaux anglais ont longtemps ignoré ; ou bien, la presse française taisait obstinément les conduites ou les propos non héroïques ou ceux exagérément arrogants de l'artiste anglais. Je m'étais engagée dans ce travail en supposant que le conflit aurait une issue assez rapide, ce qui n'a pas été le cas. Or, aussi longtemps que Rushdie serait sous le coup d'une condamnation à mort, publier quoi que ce soit pourrait peser sur son sort : j'y ai donc peu à peu renoncé. Toutefois, cette recherche impossible m'a beaucoup appris sur le déclenchement d'une affaire de blasphème, la progressive mise en place des différents protagonistes, la manière dont les médias commencent par informer l'opinion pour s'employer

1

Les Prairies ordinaires, 2007. Rééd. Fayard, 2015.

bientôt à la polariser, les formations et dé-formations des groupes d'opinion, etc.

**En 2006, vous êtes allée enquêter au Danemark sur l'affaire des caricatures de Mahomet, travail dont vous avez tiré *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*<sup>1</sup>.**

Avec leur manie de grossir l'événement, les médias avaient parlé de caricatures, alors que quatre seulement parmi les douze fameux dessins du *Jyllands-Posten*, justifiaient cette désignation – la consigne donnée aux artistes étant d'ailleurs de figurer le Prophète de l'islam comme ils se le représentaient. Je suis allée pendant plusieurs semaines au Danemark, peu après la fin de la crise, mais ce n'était pas du tout un terrain ethnographique, car il s'est passé exactement la même chose que lors de l'affaire Rushdie, et la situation est d'ailleurs commune à toutes les polémiques publiques, quel que soit leur enjeu, politique, religieux, ou éthique.

Les acteurs principaux ne pouvaient pas modifier leurs déclarations antérieures, et les rencontrer était donc une perte de temps. J'avais rassemblé un énorme dossier de la presse internationale (y compris les journaux de langue anglaise au Proche et Moyen-Orient), et j'avais construit une chronologie détaillée des événements, qui ne correspondait à aucune de celles que les journaux des différents pays avaient publiées : j'ai donc interrogé sur des points précis des protagonistes secondaires ou des témoins de l'affaire.

**Donc, c'était plutôt un travail d'histoire du temps présent ?**

Oui, au sens où j'appliquais la vieille méthode du travail historique élaborée au XIX<sup>e</sup> siècle : établir qui a dit ou fait quoi, quand, et en réponse à qui. Non, au sens où les historiens du temps présent évitent avec soin de traiter des polémiques encore chaudes ou à peine refroidies, par crainte de succomber au péché de

## → GRAND ENTRETIEN

Jeanne Favret-Saada

partialité. Or, leur abstention a un coût cognitif considérable, puisqu'elle abandonne ainsi aux médias la compréhension de certains événements. Les journaux n'expliquent jamais pourquoi, par exemple, ces scandales religieux s'éteignent sans que les exigences posées au début aient été satisfaites. En effet, quand cela se produit enfin, les médias sont surtout soulagés de pouvoir changer de sujet. Ils instituent donc une bêtise et une amnésie générale sur l'affaire, dont ils ne parlent plus... jusqu'à la suivante. Laquelle suscite la même stupéfaction, car l'entre-deux crises n'a pas été mis à profit pour édifier un quelconque savoir.

Certains sujets sont absents des programmes de recherche, non seulement de l'anthropologie, mais de toutes les sciences sociales, sans que ce soit dit, ni que cette absence soit justifiée. Ainsi, au début des années 1970, pour des travaux sur la sorcellerie qui prendraient en considération les ensorcelés européens et

leurs désorceleurs ; et, à la fin des années 1980, pour les accusations publiques de blasphème, sauf pour quelques cas du temps passé – du temps très passé – dans des travaux d'histoire.

Dans le second cas, l'interdiction visait le fait de travailler sur des situations chaudes ou à peine refroidies, à cause du danger de partialité. Comme s'il suffisait, pour l'écarter, d'étudier des sociétés situées aux antipodes (mais qui ne se souvient des mises en cause répétées du travail de Margaret Mead en Océanie<sup>1</sup> ?) ou de se cantonner à des faits sociaux ayant eu lieu dans des périodes révolues (et qui ne sait que le passé ne passe jamais, puisqu'il se trouve encore un historien pour le reconstruire ?). Car les chercheurs sont eux aussi des sujets humains – pas plus ni moins universels et datés que leurs objets d'étude. Bien sûr, les situations d'accusation publique de blasphème affectent l'activité scientifique, aussi bien dans sa matérialité

**1**

La monographie de Margaret Mead sur Samoa (1928), longtemps considérée comme un chef-d'œuvre de l'anthropologie, a été critiquée après sa mort par Derek Freeman (1983), qui, contrairement à elle, parlait le samoan, et avait revisité l'île où elle avait travaillé. Un énorme débat s'ensuivit, qui portait autant sur les faits samoans rapportés par Mead que sur l'épistémologie de la discipline. Voir par ex., Serge Tcherkézoff, « Margaret Mead et la sexualité à Samoa », *Enquête*, 1997, n° 5, [en ligne] : <http://journals.openedition.org/enquete/1203>.

1

*Les Sensibilités religieuses blessées : christianismes, blasphèmes et cinéma. 1965-1988, Fayard, 2017.*

(je l'ai montré tout à l'heure) que dans son fondement épistémologique, mais le seul fait qu'elles soulèvent des problèmes particuliers n'autorise pas à les rayer des programmes de recherche. J'ai donné dans deux livres des échantillons de ce qu'il était possible de dire sur ces affaires. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins* analyse une seule d'entre elles, et *Les Sensibilités religieuses blessées*<sup>1</sup> met en série plusieurs scandales montés par des militants chrétiens pendant un quart de siècle, et conclut sur la situation nouvelle que produit aujourd'hui la reprise de leur argumentation par des militants islamistes. Ces travaux ne constituent pas un simple résumé des articles de presse : ils construisent des histoires particulières qu'on ne connaissait pas auparavant (bien que la plupart de mes lecteurs aient assisté aux événements et lu la presse à leur sujet), et ils mettent en évidence des éléments structuraux qui étaient jusqu'ici

absents des supposées sciences sociales.

**N'y a-t-il pas, néanmoins, un enjeu politique particulier à ces affaires d'accusations de blasphème ?**

Oui, la liberté d'expression engage le chercheur à double titre, comme citoyen et comme intellectuel. Sans liberté d'expression en général, aucun débat n'est possible, ni avec les pouvoirs, ni entre concitoyens ; et aucun travail intellectuel n'est envisageable, puisqu'il y faudrait de la curiosité, de l'imagination et de la hardiesse. Au surplus, quand des religions sont en cause, leurs responsables ne peuvent manquer de se plaindre du sort qui leur est ainsi fait : le processus de connaissance les met en perspective, et donc, en un sens, il les blasphème car il méconnaît leur certitude d'incarner la vérité absolue, et il les décompose en éléments comparables avec d'autres éléments, notamment avec du social non religieux.

Dès lors, comment un chercheur pourrait-il éviter de verser dans le parti pris antireligieux, dans ce que le pape Benoît XVI appelait le « sectarisme laïciste » ? Par le seul fait de ne pas avoir foi dans la science à la manière dont le Saint-Père a foi dans le Christ ; par le seul fait de savoir que « la science » n'existe pas, mais seulement la posture critique, pour laquelle rien n'est sacré – au sens où tout peut être interrogé, y compris, le cas échéant, un parti pris relativiste.

**Peut-on dire alors que la discipline que vous pratiquez, quelle qu'elle soit, se réclame des Lumières ?**

Oui, mais dans un sens seulement général : mon travail est issu du mouvement philosophique qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, a institué la pensée critique et la curiosité pour la diversité humaine ; et tout autant, du mouvement politique qui en est issu, et qui a conduit à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Comme

vous savez, ces idéaux ont succombé lors de la période révolutionnaire, et au siècle suivant, la République qui a rétabli la liberté d'expression ordonnait par ailleurs la colonisation de nombreux territoires, au nom de la civilisation : pour ma part, je n'établis aucun lien de causalité entre ces avatars historiques et l'universalisme des Lumières. Il y a donc, en effet, dans mon travail, un engagement politique dans la cause des droits de l'homme. Mais ce travail a une portée très générale : il ne m'oblige pas à adhérer à la version particulière de l'affaire qu'en donne chacun des protagonistes, ni à la contester par principe. J'ai donc identifié un fait social récurrent dans nos sociétés contemporaines, le fait que des accusations publiques de blasphème puissent surgir dans des sociétés où la politique est séparée depuis longtemps de la religion ; je l'ai isolé, j'en ai décrit quelques occurrences dans leurs multiples contextes, et j'ai tenté d'en expliquer

la répétition. Si cela fait ou non partie de l'anthropologie n'est pas mon problème, car il n'existe aucune raison sérieuse pour qu'il en soit exclu. La question me paraît plutôt concerner les disciplines scientifiques, qui ordonnent inévitablement une certaine ignorance alors même qu'elles croient définir les règles du savoir. À sa manière, mon travail, depuis son début, questionne leur conséquence, le fait qu'elles puissent constituer des injonctions à l'ignorance.

**De là, votre insistance renouvelée sur la nécessité de procéder à des enquêtes, à faire surgir des faits ?**

Chaque fois que j'ai abordé une nouvelle recherche, mes collègues m'ont demandé quelle mouche m'avait piquée : ils savaient déjà ce qu'il fallait penser d'un tel objet ; et ensuite, ils se sont étonnés de ce que j'aie besoin de procéder à d'aussi longues enquêtes sur ce non-problème. D'autant que celui-ci était parfois minuscule, comme ce fut le

cas à propos de la Passion bavaroise d'Oberammergau : une simple interrogation sur le langage « indigène », l'emploi du qualificatif « antisémite » dans une polémique de presse relative à ce spectacle, entre 1930 et 2000.

Leur absence de curiosité, ainsi que le fait que la mienne ait pu être éveillée au point de m'entraîner dans de si longues enquêtes, s'explique, je crois, par le fait que nous ne partageons pas la même conception de l'« homme », dont l'anthropologie serait la « science ». Pour aller vite, disons qu'ils réduisent ce savoir à l'ordre des représentations, en appuyant parfois leur conception de l'esprit humain sur les acquis supposés des neurosciences : les aptitudes représentationnelles de notre cerveau seraient le legs de notre passé de chasseurs-cueilleurs.

À l'examen de cette littérature, dont la lecture est pourtant si décapante dans un premier temps, il m'est apparu qu'il s'agit d'une forme particulière

## → GRAND ENTRETIEN

Jeanne Favret-Saada

de science-fiction. D'une part, les besoins cognitifs attribués à nos ancêtres sont une pure supposition : elle est certes plausible, mais elle cadre mal avec ce que l'on sait par ailleurs de l'extrême plasticité de l'organisation cérébrale. D'autre part, de très nombreux travaux de neurosciences (écrits par des neurologues plutôt que par d'anciens anthropologues) postulent un appareil neurologique humain qui articule d'emblée l'idéation, l'affectation, l'action, et la relation à autrui et au monde. Certains l'appellent un « corps-esprit », afin de marquer la quasi-impossibilité de s'exprimer hors de la vieille représentation dualiste et de la hiérarchie entre les aptitudes humaines sous la direction de l'idéation. Tous considèrent ces capacités – l'idéation, l'affectation, le passage à l'action et la mise en relation – comme données ensemble, et ne pouvant être pensées isolément.

Si l'on attribue à l'« homme » l'usage d'un tel paquet d'aptitudes, il devient impossible de réduire l'anthropologie à l'étude des représentations. Car leur mise en action sociale dans de multiples configurations fait éminemment partie de son objet, et elle ne saurait être mise en évidence que par l'enquête d'un chercheur qui se tiendrait lui-même pour un sujet humain parmi d'autres (daté, affecté, situé socialement), et qui se doterait des vieilles règles de la méthode.

Un mot pour finir : l'« homme » dont il est désormais question n'est plus un super-cerveau qui organiserait la nature, la société, et l'histoire : il est seulement l'entité – autrement plus plausible, bien qu'imprévisible – que la tragédie et le roman approchent à leur manière, par le moyen, si différent, de la fiction.