



HAL
open science

Ce que dit la parole (et qui souvent se perd)

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. Ce que dit la parole (et qui souvent se perd). *Historia Antropologia y Fuentes Orales*, 2003, 30, pp.65-82. halshs-00332968

HAL Id: halshs-00332968

<https://shs.hal.science/halshs-00332968>

Submitted on 22 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ce que dit la parole (et qui souvent se perd)

L'impossibilité pour l'historien des périodes anciennes d'accéder à la parole, même transcrite, des hommes dont il écrit l'histoire est une règle qui souffre peu d'exceptions. La chose est d'autant plus gênante lorsque l'oralité, en l'absence de l'accès à l'écriture, était leur seul moyen d'expression. Ainsi faut-il beaucoup d'habileté au médiéviste, par exemple, pour retrouver la voix d'un « peuple » qui, lorsqu'elle est encore audible, n'apparaît généralement que déformée dans des sources toujours plus ou moins marquées par la culture des élites¹. Mais, comme on le verra, il faut aussi noter que, dans les rares cas où il rencontre une expression individuelle venue des classes subalternes, il a tendance à reconnaître en elle un écho de la « culture folklorique » ou des « mentalités » du temps en faisant abstraction de sa dimension individuelle.

Curieusement, la parole vivante des acteurs n'a pas toujours trouvé en ethnologie la place qu'elle aurait pu avoir. On a déjà reproché aux ethnologues le recours à des formules comme « Les X croient que... », ou encore « Les X disent... » (Sperber, 1982 : 24-26), les citations de propos d'informateurs, lorsqu'il y en a, venant simplement illustrer une représentation supposée collective. De même, les collectes de littérature orale ont longtemps substitué aux performances effectives des conteurs des versions synthétiques renvoyant avec plus d'exactitude, pensait-on, à ce qu'était *vraiment* tel ou tel conte.

Dans ce dernier domaine comme dans beaucoup d'autres, les choses ont en vérité bien changé au cours des dernières décennies, mais les présupposés qui conduisaient à ces pratiques n'ont pas disparu pour autant, et ce d'autant moins qu'ils n'ont pas toujours fait l'objet d'une remise en cause explicite et argumentée. Il reste vrai aujourd'hui qu'en histoire comme en ethnologie, par nécessité ou par choix, la prise en compte de l'oral en tant que tel reste marginale, ou du moins que l'on ne tire pas des spécificités de l'expression orale toutes ses conséquences.

Le problème qui se pose à ce propos est double : comprendre pourquoi il en est ainsi et mesurer précisément ce que l'on perd. Il suffit pour cela de partir d'une définition très simple de l'usage de la parole : la parole intervient toujours comme une expression individuelle liée à une situation. Ces deux traits sont assez évidents, même s'ils souffrent quelques exceptions,

¹ Cf. en particulier les travaux des médiévistes sur les *exempla* et la construction de la notion de « culture folklorique ».

au moins en apparence. A strictement définir les choses, il n'y a pas de parole collective et, sauf peut-être dans le cas limite de la récitation (ou de la citation), celui qui parle traduit un état de sa propre pensée. Mais la citation elle-même – recours à un dicton, par exemple, ou reprise littérale d'un énoncé appris, comme une rubrique de catéchisme – renvoie à une stratégie qui est bien celle du locuteur et de lui seul en fonction de circonstances qu'il maîtrise plus ou moins. De même, chacun admet sans peine que la parole, y compris lorsqu'on parle tout seul, s'inscrit dans une situation qui peut être décrite en termes d'interactions (Goffman, 1987 : 85-132). Plus généralement, la signification d'un message ne peut être établie en l'absence de certaines données situationnelles liées aux modalités et circonstances de son élocution².

Tout cela est bien connu et soulève inévitablement des problèmes dans le traitement de la parole en histoire et en ethnologie – problèmes pour certains très classiques que les spécialistes savent traiter, dans une large mesure, à partir des protocoles méthodologiques de leur propre discipline³. La parole, on l'a vu, réfère toujours à un individu et à l'état de sa pensée à un moment donné. Quelle place donner à l'individuel dans des sciences plutôt tournées vers l'étude de phénomènes collectifs (culture, mentalités) ? Un témoignage à la première personne est toujours suspect de fournir des données peu « représentatives », les conditions même de sa singularité, si l'on peut les mettre au jour, risquant d'orienter l'analyse vers la psychologie plutôt que la sociologie. Tel était sans doute l'avis de Durkheim qui, pour illustrer la règle de méthode selon laquelle, pour explorer des faits sociaux, il faut les considérer « par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles », écrivait : « Pour atteindre les mœurs, les croyances populaires, on s'adressera aux proverbes, aux dictons qui les expriment (1973 : 46). » Privilège donc d'une parole présumée sans sujet et par essence collective. Quant aux situations de parole, ou bien elles sont impossibles à reconstituer, ou bien elles ont été négligées au profit des contenus, comme par exemple dans les collectes des folkloristes qui nous livrent des compilations de « croyances » décontextualisées. En revanche, une attention plus grande a été portée au vocabulaire employé et, plus largement, à la notation dans la langue d'origine du locuteur lorsqu'elle est différente de celle de l'analyste. Cela dans un souci d'authenticité et en raison de l'hypothèse que la langue est un bon témoignage de la culture, que les façons de dire reflètent des façons de penser : hypothèse difficilement contestable, mais dont le contenu exact doit être précisé (ou

² Pour une synthèse critique et une proposition théorique sur le rôle des contextes dans la communication, voir Sperber et Wilson, 1989.

³ Par ex., l'évaluation de la position du locuteur et son influence sur son discours fait partie des procédures les plus banales de la critique des témoignages en histoire. Les historiens n'ont pas attendu Nietzsche pour poser la question « Qui parle ? »...

rectifié) à la lumière d'une théorie correcte de la communication. Il est clair, en effet, que cette façon d'articuler langage et culture, qu'elle s'inspire de l'hypothèse de Sapir-Whorf ou de la linguistique saussurienne, met l'accent sur la langue et non sur la parole et suggère un pouvoir de la langue sur la pensée qui ne peut aujourd'hui être accepté sans examen⁴.

Mon étude vise donc à confronter, à des résultats des sciences cognitives et de la linguistique, des traitements de la parole encore usuels parmi les historiens et les ethnologues qui, me semble-t-il, appellent quelques révisions critiques. Je voudrais montrer plus précisément que le privilège accordé à l'énoncé par rapport aux conditions d'énonciation et l'usage des contenus de parole comme échantillons d'une culture (ou d'une mentalité) ont des conséquences très problématiques sur la manière dont on se représente les croyances des individus et leur rapport avec les représentations partagées. Ces conséquences pourraient être évitées en mettant en œuvre des résultats, déjà acquis par les sciences du langage et de la cognition, qui n'ont rien de très techniques et qui, dans la formulation que j'en donnerai, sont communs à plusieurs écoles de pensée par ailleurs divergentes. Ces résultats sont les suivants :

- l'idée que la signification d'un énoncé est inséparable d'un contexte et que le prendre à la lettre, abstraction faite des conditions de son énonciation, peut conduire à de véritables contre-sens ;
- l'idée que le cerveau humain ne fonctionne pas comme une photocopieuse et que l'hypothèse d'une transmission exhaustive des représentations culturelles interdit de penser la dimension de réappropriation (et éventuellement de prise de distance) présente dans toute expression individuelle d'une pensée même partagée⁵.

On retrouvera dans la suite des références, par nécessité fragmentaires, aux contextes théoriques dans lesquels ces propositions ont pu être établies. Si le lecteur n'est pas convaincu de leur validité ou de leur caractère opératoire, qu'il me fasse le crédit de considérer cette étude comme une simple expérience de pensée, un discours conjugué à l'irréel du présent : quelles conséquences *aurait* l'adoption de ces hypothèses sur la vision que les historiens et les

⁴ On connaît ainsi les mésaventures des études structuralistes sur le vocabulaire des couleurs qui, d'abord exemple standard du relativisme linguistique, sont devenues depuis les travaux de Berlin et Kay un cheval de bataille de l'universalisme des cognitivistes.

⁵ Je suis à ce propos Boyer, 1997, à qui j'emprunte l'image du cerveau photocopieuse et la notion de « transmission culturelle exhaustive ». Sperber (1996) arrive à des conclusions analogues en appliquant à la transmission des représentations un modèle épidémiologique.

ethnologues *pourraient avoir* d'objets comme la croyance, la fiction, l'autonomie intellectuelle ?

Le problème, pour mener à bien cette ébauche de démonstration, est bien entendu de trouver des exemples historiques et ethnologiques permettant de mettre en contraste différents types de traitement de la parole. Cela suppose que l'on dispose de sources qui d'une part transcrivent assez fidèlement des paroles effectivement proférées et, d'autre part, nous offrent assez d'information sur le contexte de leur énonciation. Aucun de mes exemples ne permet d'affirmer avec une entière certitude qu'il en est bien ainsi, et ce d'autant moins que la parole n'y apparaîtra jamais que *transcrite*. Plusieurs travaux classiques ont attiré l'attention sur les effets induits par le seul fait du passage à l'écrit⁶. Mais je pense que, plutôt que d'apparaître comme des objections préjudicielles, ils vont plutôt dans le sens des mises en garde que je voudrais moi-même formuler.

1. Hommes-oiseaux et dragons à cœur d'or

Le retour aux situations de parole doit, en premier lieu, permettre de *modaliser* les énoncés, c'est-à-dire de préciser leur statut (croyance, fiction, mot d'esprit) dans un contexte de communication. Cette modalisation est d'abord possible sur la base d'une reconnaissance, commune à l'analyste et aux acteurs, des codes culturels dans lesquels s'inscrit la parole. Ceux-ci consistent d'abord en des genres littéraires définissant chacun un régime du discours, impliquant ou non croyance et recherche d'une référence (Albert, 1993). Nul n'a jamais pensé, par exemple, que Jean de La Fontaine croyait que les animaux parlent, ou que les situations exposées dans ses fables s'étaient effectivement produites : le genre de la fable, supposé connu de l'auteur comme de son public, suffit à rendre absurdes ces hypothèses. Si la fable a malgré tout un rapport à la vérité, il s'agit d'une vérité d'ordre anthropologique ou moral – « les hommes sont ainsi faits... ».

La compétence à distinguer entre récit véridique et fiction ne fait aucun doute dès que l'on travaille sur un terrain européen. Dans le cas de la fable (ou d'autres genres de la littérature, écrite ou orale), il existe en outre des indicateurs verbaux suffisants pour identifier les régimes de parole indépendamment des situations. La chose est moins sûre s'agissant d'expressions ironiques, antiphrases, mots d'esprit, où il ne peut être question de prendre le langage à la lettre : tout ce qui se dit n'est pas destiné à être cru littéralement et ne présuppose pas la croyance du locuteur. Mais on voit très bien comment un énoncé de ce type, détaché de son contexte, pourrait rester inintelligible ou prêter à confusion. Il existe du reste un exemple

⁶ Voir par ex. Goody, 1977 ; Detienne (1994).

ethnologique célèbre d'erreur à ce niveau élémentaire, c'est l'affaire des Bororo du Brésil et des araras. J'en reprends le récit, tel que le résume Dan Sperber (1982 : 54) :

« En 1894, Von den Steinen rapporta que les Bororo disent d'eux-mêmes : 'Nous sommes des araras'. Philosophes et anthropologues s'emparèrent de cet exemple pour montrer ce qu'est la pensée primitive et pour l'opposer au sens commun occidental (il a été commenté par, entre autres, Durkheim et Mauss, Lévy-Bruhl, Cassirer, Vytgosky, Geertz). On y serait sans doute encore si Christopher Crocker n'avait pas repris l'enquête à son point de départ, chez les Bororo. Grâce à lui, on découvre aujourd'hui quatre données essentielles : seuls les hommes disent 'nous sommes des araras' ; les femmes possèdent des araras apprivoisés ; les règles Bororo de filiation matrilineaires et de résidence uxori-locales mettent à plusieurs égards les hommes sous la dépendance des femmes ; les hommes et les araras sont censés cependant échapper à l'emprise féminine grâce à des contacts, dont les femmes sont exclues – avec les esprits. Crocker conclut :

'En s'identifiant métaphoriquement aux araras, les Bororo cherchent (...) à exprimer l'ironie de leur condition masculine'. »

Sperber souligne à bon droit que le type d'analyse présenté par Crocker ne saurait être appliqué à la réduction de tous les exemples de croyances apparemment irrationnelles et que, d'autre part, la croyance aux esprits est un des facteurs actifs dans l'énoncé qui, aux yeux de Lévy-Bruhl, illustre au mieux la catégorie de la « participation » présente selon lui dans la « mentalité primitive ». Il reste que la fortune de l'expression aurait été tout autre si sa dimension ironique avait été notée par le premier ethnographe, ou si, tout simplement, il s'était demandé : « Que veulent au juste dire ces gens quand ils affirment 'nous sommes des araras' ?⁷ » Il y a de bonnes chances pour que le rétablissement des contextes d'élocution ait apporté quelques éléments de réponse.

Plus complexe est l'analyse d'une autre affaire d'hommes-oiseaux, celle des Nuer qui, selon le témoignage d'Evans-Pritchard, affirment que « un jumeau est un oiseau ». Ce qui est en jeu, cette fois-ci, est bien un problème de croyance et pas seulement de langage. Pour y voir plus clair, comparons le premier énoncé à celui-ci : « une hirondelle est un oiseau ». Ont-ils le même statut cognitif ? Comme le notait Evans-Pritchard lui-même, les Nuer « ne disent pas qu'un jumeau a un bec, des plumes, etc. » (cité par Sperber, 1982 : 79). A la différence du second, le premier énoncé n'a aucune portée taxinomique et relève des savoirs paradoxaux typiques de la sphère du religieux. Il n'a pas, du même coup, le même régime d'accréditation :

⁷ Cela revient tout simplement à laisser jouer le principe de pertinence que nous mettons spontanément en jeu dans toute situation de communication (Sperber et Wilson, 1989). Pour une application de ce principe aux situations ethnographiques : Sperber, 1982 : 46.

on peut vérifier empiriquement qu'une hirondelle a bien les caractéristiques associées au concept d'oiseau. S'agissant des jumeaux, il faut faire confiance à celui qui parle, et qui incarne sans nul doute la tradition (imaginons en contrepoint qu'un Nuer quelconque affirme « les albinos sont aussi des oiseaux » : en l'absence d'une quelconque virtuosité religieuse reconnue qui le qualifierait pour l'innovation théologique, il serait je pense peu écouté).

Nouvelle invitation, donc, à ne pas prendre le langage à la lettre et à rapporter les énoncés aux modalités sociales de leur production et énonciation. J'aborderai pour finir là dessus l'exemple ethnographique personnel traité par D. Sperber dans l'article que je commente, exemple qui nous ramène au centre du débat. Notons que les dialogues qui vont être mentionnés ont été pour partie notés dans le carnet de terrain de l'ethnologue.

Sperber, résidant en 1969 chez les Dorzé, en Ethiopie méridionale, voit un jour le vieux Filaté l'inviter à venir avec lui tuer un dragon signalé dans les parages. La chance, selon le vieillard, vaut la peine d'être tentée pour les raisons suivantes : « Si tu le fais, Dieu sera content, le gouvernement sera content » et surtout : « Son cœur est en or. Il a une corne sur la nuque. Tout son corps est doré ». Bref, tuer un dragon est un acte à la fois méritoire et lucratif. Filaté promet de revenir plus tard voir l'ethnologue pour lui en dire plus. Mais, le lendemain, rien ne se passe. Sperber note dans son journal : « Beau temps. Le vieillard au dragon n'est pas revenu. Dommage ». La chasse au dragon n'aura pas lieu.

On imagine sans peine la réaction de l'ethnologue à l'ancienne en de telles circonstances : il noterait sur son carnet : « Les Dorzé croient qu'il existe des dragons ayant le cœur en or » et il pourrait ajouter que cette croyance est bien vivante puisqu'il a été lui-même invité à une chasse au dragon. Concernant les Dorzé, l'énoncé rejoindrait, à la rubrique des « croyances relatives aux animaux », l'idée que les léopards sont chrétiens et respectent les jeûnes de l'Eglise copte (Sperber, 1984 : 141).

Incontestablement, le vieux Filaté n'a pas inventé de toutes pièces l'idée du cœur d'or des dragons. Elle existe dans la culture des Dorzé, de même que la représentation des léopards chrétiens. Tout le problème, comme pour les jumeaux-oiseaux des Nuer, est de savoir *comment* elles y existent. Sperber note ainsi que, malgré les bons sentiments prêtés aux léopards, les Dorzé ne relâchent pas la garde des troupeaux les jours de jeûne... Il s'interroge aussi sur ce qu'on pourrait appeler l'actualisation de ce type de représentations. Les croyances, en effet, sont des états mentaux qui échappent à toute observation directe. Elles deviennent accessibles à l'ethnologue à travers des énoncés ou, de façon plus équivoque, des pratiques qui les présupposent (la preuve du dragon, c'est qu'on le chasse). Ces deux

conditions semblent réunies (et congruentes⁸) dans le cas de Filaté qui *dit* sa croyance et anticipe sur le mode du projet l'*action* qui lui correspond. Mais les choses sont peut-être moins nettes, et Sperber tente d'apporter quelque lumière en revenant à un compte-rendu plus complet des circonstances de son dialogue avec Filaté, complétant de mémoire les lacunes de son carnet de terrain.

Ce dialogue, en effet, a pris un tour étrange : l'ethnologue a multiplié les objections pour se désister alors que, comme il l'avoue lui-même après-coup, peu de ses pairs ont la chance d'accéder à une situation ethnographique aussi potentiellement féconde qu'une chasse au dragon en compagnie d'indigènes. Mais non. Il est devenu, comme il le dit avec humour, « un tueur de dragons récalcitrant », ce qui suppose, selon lui, une adhésion de fait à la croyance de l'autre que traduisent ses efforts maladroits pour se tirer d'un « mauvais pas imaginaire ». Aussi analyse-t-il les silences de son carnet d'enquête comme un symptôme de ce glissement inavouable : la croyance au dragon doit rester celle de l'autre et de lui seul, « le fossé entre les cultures illustré en une vignette (1982 : 82) ». Il se serait donc plié inconsciemment aux attentes du relativisme culturel alors que son expérience effective signifiait tout autre chose. Il nous livre également des éléments contextuels qui préciseront le statut de la croyance de Filaté. Pourquoi a-t-il cherché la collaboration d'un étranger (de surcroît dépourvu de toute arme) au lieu de se tourner vers les villageois ? C'est qu'en fait Filaté doutait de trouver parmi ces derniers un écho de sa croyance : chez les Dorzé, en 1969, les dragons au cœur d'or appartiennent déjà au passé. Notons au passage que cette information, simplement déductible de la logique de la situation, contredit l'idée d'une *actualité* de la croyance *des* Dorzé dont je disais plus haut qu'elle avait de grandes chances d'entrer dans l'ethnographie « classique » de ce peuple.

On peut, au-delà de l'analyse proposée par l'auteur, tirer d'autres conclusions encore de cet exemple. A mon sens, la posture de « tueur de dragons récalcitrant » qu'adopte Sperber se comprend dans la logique de son interaction avec Filaté et du dilemme axiologique qu'elle active. L'ethnologue avait le choix entre deux attitudes qui auraient ménagé l'intégrité de sa position : ou bien récuser la croyance de l'autre (« Les dragons n'existent pas, donc je ne vois pas pourquoi j'irais en chasser un »), ou bien jouer son jeu (« Eh bien, partons ! »). Mais ces deux positions, rapportées à l'interaction concrète des deux hommes, étaient également coûteuses : l'ethnologue ne se reconnaît pas le droit de faire connaître son jugement sur des croyances que, de façon générale, il ne partage pas. A l'inverse, il peut avoir quelque scrupule

⁸ alors que, dans le cas des léopards chrétiens, la croyance est contredite par la pratique, ce qui met directement en question son régime de vérité.

moral à entrer dans un jeu qui, à ses yeux, revient à tromper l'autre sur ses véritables convictions et risque de modifier son rapport à sa croyance en lui apportant une nouvelle justification (« La preuve que les dragons existent, c'est que même les Européens les chassent »). La position adoptée par Sperber est une cote mal taillée entre ces deux issues, elle déçoit le vieillard tout en le ménageant. Il reste que la logique de la conversation entre les deux protagonistes entérine malgré tout l'hypothèse de l'existence du dragon : telle est la principale source de la croyance momentanée avouée par l'ethnologue, et le vieillard lui-même n'a pu que voir la sienne confortée par le même mécanisme. Sans l'avoir voulu, Sperber a collaboré avec Filaté à mettre au monde un dragon...

La situation qui vient d'être évoquée, celle d'un ethnologue adhérant *de facto* à des croyances que par ailleurs il récuse, pourrait sembler trop rare et trop fugitive⁹ pour mériter autant d'attention. Elle me semble pourtant susceptible d'ouvrir la réflexion sur un problème très souvent commenté, celui de l'interaction entre ethnologues et informateurs et des « artefacts » qui en résultent¹⁰ : dans quelle mesure l'ethnologue n'induit-il pas sinon les contenus, du moins le mode de présentation des représentations culturelles qu'il recueille ? Dans quelle mesure, en particulier, ne conduit-il pas les indigènes à un degré de réflexivité sur leur propre culture qui n'a aucun équivalent « naturel », ou encore à exprimer des idées jusqu'alors informulées ? Je voudrais montrer à présent que des phénomènes de ce genre peuvent se produire en dehors des situations d'enquête, et que l'attention aux modalités et conditions de la prise de parole éclaire utilement leur genèse.

2. Une controverse dans la forêt

On retiendra de ce qui précède et, plus largement, des enseignements de la pragmatique et des théories cognitives de la communication, que la parole et son cadre usuel, la conversation, sont d'abord des *événements*. J'entends par là des situations uniques et autoréférentielles dont il faut comprendre la dynamique propre au lieu de tenir seulement les énoncés proférés pour des échantillons d'une « culture » ou des symptômes des prédispositions et rôles sociaux prédéfinis des différents acteurs. En d'autres termes, il convient de retrouver les logiques interactionnelles qui dessinent, à leur manière, le champ de ce qui se peut dire, ou contribuent

⁹ Pour rendre compte de cette anomalie, Sperber évoque le « Je sais bien, mais quand même... » analysé par O. Mannoni et note que, sorti de sa conversation avec Filaté, il est comme « redevenu (lui)-même » (1982 : 82).

¹⁰ Un des cas les plus débattus étant celui de la cosmogonie dogon exposée par Marcel Griaule dans *Dieux d'eau*. Le vieux sage Ogotemmel maîtrisait-il de façon ordonnée la totalité de cette mythologie, ou bien sa mise en forme est-elle induite – voire réalisée – par l'ethnologue ? Voir aussi Goody, 1979.

à l'ouvrir dans des directions parfois inattendues. Ce souci a pris, chez les théoriciens de la conversation, une ampleur quelque peu obsessionnelle, dans la transcription des conversations, en particulier, où sont codés les chevauchements, les silences, les hésitations etc. : autant de manières de faire mémoire de l'aspect situationnel de tout ce qui se dit et de rendre accessibles les mécanismes de l'engendrement des énoncés. Sans aller aussi loin, en ethnologie, on ne peut que préférer la citation explicite (et située) au style indirect libre auquel recourent en général les auteurs, manifestant par là leur familiarité avec la culture qu'ils étudient (Sperber, 1982 : 15-48).

Parmi les effets des interactions verbales, intéressons-nous comme annoncé à leurs implications possibles dans l'acquisition d'une conscience réflexive de ses propres catégories culturelles. Je prendrai un exemple emprunté au récit de vie d'Helena Valero mis en forme par Ettore Biocca et publié en 1965 (traduction française en 1968) sous le titre de *Yanoama*. Helena, issue d'une famille brésilienne, a été enlevée par des Indiens d'Amazonie en 1939 à l'âge de 11 ans et a vécu avec eux, dans plusieurs populations différentes, pendant 22 ans avant de retrouver sa première famille. Au moment où se situe l'épisode, elle est mariée au chef d'un petit groupe, Fousiwé, avec qui elle a des relations très positives. Le récit qui va suivre (Biocca, 1968 : 158-59) a été noté plus de dix ans après les faits. On ne saurait donc lui prêter une parfaite fidélité, mais il est empreint d'une grande vraisemblance psychologique.

Le point de départ est une question de Fousiwé à Helena : est-il vrai que les blancs enterrent leurs morts ? De fait, il connaît déjà la réponse puisque, au cours d'un raid contre des colons, il a avec ses compagnons déterré un cadavre, espérant trouver à ses côtés des objets de valeur. A la question d'Helena – pourquoi les Indiens n'enterrent-ils pas leurs morts ? -, il répond : « Si ce corps reste là, avec la terre pesant sur la poitrine, Poré (l'âme) n'arrive pas à sortir. Vous, vous mettez vos parents sous terre et les vers les mangent ; vous n'aimez pas les vôtres ». Helena réagit alors vivement : « C'est cela, vous brûlez les parents, les adultes, les vieillards ; il ne vous suffit pas qu'ils soient morts, vous les rôtissez dans le feu. » Ce résumé polémique des coutumes en vigueur irrite le mari : « Il prit alors un bâton et se mit à courir après moi ; je me sauvai en riant ». Un moment plus tard Helena, décidée à poursuivre cet entretien pour bien signifier à son mari qu'elle n'a pas peur de lui, revient à l'assaut sur le mode de la plaisanterie en lui promettant de l'enterrer s'il meurt avant elle. Elle critique sa réaction violente. « C'est que tu me fais fâcher, répond-il ; tu parles et tu réponds plus haut qu'un homme. ». Voici la conclusion de cet échange : « 'Ce que je dis est vrai' », réplique Helena. « 'Vous brûlez le corps, puis vous rassemblez les ossements, vous les pilez. Même après qu'il est mort, vous le faites encore souffrir. Ensuite, vous mettez les cendres dans la

bouillie de banane et vous les mangez. Enfin, après les avoir mangées, vous allez dans la forêt faire vos saletés ; ces ossements doivent encore passer par là'. Le *touchawa* [le chef] me regarda, sérieux, et dit : 'Que personne ne t'entende dire cela'. »

Il s'agit là d'une véritable controverse théologique dont je voudrais préciser les conditions de possibilité et les effets. De toute évidence, la première condition en est la rencontre de deux cultures – chose qui, à coup sûr, n'a rien d'exceptionnel dans la vie des populations les plus diverses à toutes les époques. Dans notre exemple, la représentante de l'altérité jouit en outre d'un statut très singulier : Helena parle « plus haut qu'un homme », son origine étrangère rend possible une prise de parole inconcevable pour une femme indigène, voire même pour un homme. A cet avantage s'ajoute enfin une intimité avec son mari qui l'autorise à transgresser le code local de la conjugalité, et cette situation anémique permet des propos eux-mêmes inouïs : Helena remet en cause la coutume en focalisant l'attention sur une conséquence impensable, le devenir excrémental des défunts. Une conséquence à laquelle Fousiwé, bien évidemment, n'avait jamais pensé, et qu'il assume sur le mode de la complicité dans le secret: « Que personne ne t'entende dire cela. »

Voilà les données situationnelles globales qui expliquent à un premier niveau la simple possibilité du débat sur la relativité des coutumes au cœur de l'Amazonie. Mais il faut aussi retenir le rôle joué par la dynamique de l'interaction (Helena ne veut pas perdre la face), le recours modérateur au registre de l'humour, le contexte d'intimité conjugale qui ouvre une sorte d'aparté dans la routine des rôles et des discours convenus. Un aparté qui est aussi, pour Fousiwé, une mise à distance de sa propre culture, dont les usages les plus sacrés sont désormais entachés de relativité. Nous ne saurons jamais ce que furent pour lui, à plus long terme, les conséquences de cette révélation scandaleuse. Il est du moins significatif qu'un épisode a priori sans conséquence se soit inscrit avec une telle netteté dans la mémoire de son épouse.

Je retiendrai de cet exemple l'intérêt qu'il y a à être attentif à ce que l'élargissement de la pensée de chacun doit à la logique de situations où l'indicible devient dicible, la parole favorisant des prises de conscience qui, pour rester limitées parfois à une seule personne, n'en sont pas moins un indice du jeu toujours ouvert entre créativité et déterminations culturelles. Ces situations d'émergence de l'inouï sont bien connues au niveau des relations interpersonnelles du quotidien : la vérité peut naître de la colère, du conflit, de l'entêtement à défendre une idée... On pourrait également invoquer la cure psychanalytique, comme lieu potentiel d'une « parole pleine » susceptible de modifier en profondeur le rapport des sujets à

eux-mêmes. Dans tous les cas, il s'agit de mesurer en quoi une situation d'expression peut se construire dans l'interaction vécue d'une manière qui rompt avec des « lois du silence » elles-même tacitement imposées par les conventions sociales relatives à la communication. L'aptitude du langage à révéler la pensée à elle-même a souvent été notée par les philosophes, de Hegel à Merleau-Ponty. J'ai défendu ailleurs l'idée que cette potentialité appartenait plus précisément à l'écriture (Albert, 1993a) dans la mesure où elle se prête mieux que la parole à un travail de formulation et de retour sur soi de la pensée. Jacques Derrida et après lui Roland Barthes¹¹ avaient déjà avancé l'idée que le travail de l'écriture, précisément parce qu'il échappe aux règles sociales de la parole, est le mieux à même de transgresser les normes culturelles et de faire émerger des sens nouveaux. Cela est sans doute exact pour l'essentiel. Mais il faut aussi ajouter que les interactions verbales ont leur propre potentiel de créativité. Peut-être même certaines sociétés, privées des ressources de l'écrit, ont-elles plus que les nôtres élaboré des registres et des contextes d'expression verbale voués à cette exigence de transgression – je pense en particulier aux effets libérateurs de la possession, dont on a souvent souligné qu'elle était l'occasion de formuler des vérités sur la société et les pouvoirs autrement impossibles à dire.

Je laisserai ici de côté une des perspectives ouvertes par ces remarques, l'intérêt qu'il y a à comparer les registres d'expression et de communication caractéristiques des différents médias. On connaît par exemple, dans nos sociétés, l'importance de l'écrit dans l'expression intime, ou encore les enjeux hiérarchiques liés au choix du téléphone ou du courrier dans les relations professionnelles (Albert, 1993b). Le choix de l'oral – ou d'une expression *off the record* lorsque la parole est enregistrée – offre encore un exemple d'usage stratégique des propriétés de chacun des médias : *verba volant, scripta manent ; papelitos cantan*, nous disent les adages. L'accès aux paroles vaut pour l'historien, dans ce cas, comme ouverture sur une face officieuse de la réalité sociale ou politique, celle qui ne pouvait fonctionnellement trouver place dans l'espace public et qui pourtant en serait la véritable trame. Mais ce ne sont pas là les propriétés les plus intéressantes (ni les plus méconnues) de ce que la parole vivante ajoute aux sources des sciences sociales. L'important me semble surtout être l'évaluation des frontières tacites de l'expression, verbale ou autre, et de ses possibilités d'accès à l'espace public : préciser les conditions et les modalités d'une prise de parole, ou de l'entrée dans un autre registre d'expression, apporte un éclairage parfois irremplaçable sur les normes implicites régissant les frontières du privé et du public, ou encore les formes légitimes de

¹¹ Barthes a même poussé cette hypothèse jusqu'à l'absurde en affirmant : « La parole est fasciste » et en prêtant, comme beaucoup d'autres dans les années 1970, des vertus révolutionnaires objectives à l'écriture littéraire.

l'expression des émotions, etc. Le dernier exemple que je vais développer reviendra sur ce point, tout en invitant à réfléchir sur les implications d'une des dimensions les plus triviales de la parole, le fait qu'elle renvoie à des individus.

Hérétiques et bricoleurs

Le retour aux paroles doit permettre de mesurer la part de la création individuelle dans l'expression de contenus de pensée trop vite réduits au statut de symptômes d'une culture ou d'une époque. Cette proposition, qui se déduit du rejet de l'hypothèse d'une « transmission culturelle exhaustive » réduisant les individus au statut de supports passifs de savoirs culturellement acquis (à l'exclusion de toute autre source), je l'ai mise à l'épreuve dans le traitement du problème des déviations religieuses et de l'incroyance à des périodes anciennes, le Moyen Age et la Renaissance¹². Il s'agit là de questions historiques classiques, illustrées en particulier par le célèbre ouvrage de Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais* (1942). L'incroyance est elle-donc impossible à cette époque, parce qu'elle ne trouve dans « l'outillage mental » disponible rien qui puisse lui donner forme ? La distance par rapport aux croyances officielles doit-elle obligatoirement prendre la forme de l'hérésie, c'est-à-dire d'une autre version de la croyance qui ne modifie pas fondamentalement les cadres d'une même vision du monde ?

Les historiens, lorsqu'ils abordent la question des déviations religieuses, ont souvent tendance à la ramener à celle de l'encadrement clérical et de la pastorale, le degré d'orthodoxie des croyances étant supposé varier en fonction de l'ampleur et la qualité de la prédication et de l'assiduité des simples gens aux offices. Les déviations – entre autres choses ce que l'on désigne comme des « superstitions » - seraient au contraire la marque d'un déficit d'enseignement religieux, laissant le champ libre aux « survivances du paganisme » ou aux dérives hétérodoxes. Quant aux hérésies constituées, elles sont pensées, sur le même modèle, comme des entreprises de diffusions de croyances concurrentes de l'Eglise romaine. Tout se passe donc comme si, en matière de religion, les personnes étaient toujours passives, simples réceptacles d'énoncés forcément venus de l'extérieur. N'est-ce pas là une implication directe de la théorie implicite du « cerveau-photocopieuse », jointe à l'idée relativiste ou historiciste de la totale altérité de ces « siècles croyants » ?

Quelques sources, parce qu'elles nous offrent de longs témoignages d'une parole vivante sur des sujets religieux, permettent de réviser ces points de vue. Ainsi le *Registre d'Inquisition* de Jacques Fournier, évêque de Pamiers, datant des premières années du XIVe siècle, accorde-t-

¹² Je reprends ici en résumé la substance de deux articles (Albert, 2003 et 2005)

il une large place à la citation littérale des propos des prévenus. Il s'agit bien entendu d'une traduction latine, mais on y trouve aussi quelques mots ou expressions en langue vernaculaire. Tous les historiens s'accordent à reconnaître l'exactitude probable de ces données, et chacun connaît le parti qu'en a tiré Emmanuel Le Roy Ladurie pour écrire son fameux ouvrage *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324* (1975). D'autres archives de l'inquisition, celles du diocèse d'Udine étudiées par l'historien Carlo Ginzburg, présentent des qualités analogues et lui ont permis de reconstituer le parcours d'un personnage hors norme, le meunier Menocchio, héros malheureux de son livre *Le fromage et les vers* (1980).

Le Registre de Jacques Fournier contient des dossiers d'hérétiques avérés, cathares ou vaudois, qui revendiquent leurs convictions hétérodoxes sur le mode de la profession de foi et, dans leurs débats avec l'évêque, savent comme lui invoquer l'autorité de l'Écriture et développer une argumentation théologique élaborée. Ces hérétiques identifiés sont, pour toute sorte de raisons, les cibles privilégiées de l'institution. De même à Udine, un siècle et demi plus tard, l'inquisition traque avant tout les luthériens et je suppose qu'elle en trouve. Or, dans les deux cas, on voit aussi comparaître des personnages beaucoup plus atypiques, taxés d'hérésie, eux aussi, mais inclassables, dénoncés pour avoir publiquement émis des doutes sur tel ou tel dogme particulier ou professé des « erreurs » tout à fait personnelles. Comme le note Ginzburg à propos de Menocchio, ces novateurs ne se disent pas inspirés et ils citent peu les Écritures. Le premier instrument de leur déviance est, de leur propre aveu, leur réflexion personnelle. Il pourrait y avoir là une simple esquivance des inévitables questions sur les « maîtres » hérétiques à l'origine des déviations constatées, mais le caractère décidément très personnel des arguments fournis milite en faveur de leur sincérité. Notons également que les incriminations concernent plus souvent des refus de croire (en la virginité conservée de Marie, la résurrection des corps, la rédemption, la nature spirituelle de l'âme et la vie éternelle) que des croyances alternatives. Jésus a été engendré « *foten e coardan* » (en foutant en en donnant de la queue), affirme Raimond Delaire, un prévenu de Jacques Fournier, « comme sont communément engendrés tous les hommes » (Duvernoy, 1978, II : 620). Menocchio lui fait écho deux siècles plus tard, il ne peut croire à la virginité de Marie « parce que tant d'hommes sont venus au monde, et aucun n'est né d'une vierge (Ginzburg, 1980 : 73). L'âme n'est-elle rien d'autre le sang, comme le pensent bon nombre d'interlocuteurs de Jacques Fournier ? « Je le croyais », affirme Guillemette, du village d'Ornolac, premièrement parce que je voyais que quand tout le sang est sorti d'un être vivant, il meurt. Je le croyais deuxièmement parce que je ne voyais rien sortir du corps des hommes qui mouraient, si ce n'est du vent » (Duvernoy, I, 1978 : 257).

Je pourrais multiplier les exemples. Dans tous les cas, ce sont des certitudes du sens commun qui conduisent à remettre en cause les incroyables vérités de l'Eglise, ou à leur préférer une autre version plus acceptable. Beaucoup, par exemple, répugnent à l'idée que seuls les baptisés seront sauvés et tous les autres hommes voués à l'enfer : c'est aller à leurs yeux contre la double thèse de la bonté et de la justice divine. « Même les juifs, les Sarrasins et les hérétiques, pourvu qu'ils implorant la miséricorde de Dieu, Dieu aura pitié d'eux et leur donnera le paradis », répond ainsi Arnaud Gélis à Jacques Fournier (Duvernoy, 1978, I : 164). Bref, ce petit peuple en grande majorité illettré réfléchit sur la religion et sait se faire une opinion. Les dépositions portent d'ailleurs témoignage de conversations assez inattendues chez de pauvres villageois : « Nous étions près du feu et nous commençâmes à parler de Dieu et de la résurrection générale », peut-on lire dans l'interrogatoire de Guillaume Autast, et la réalité de cette conversation est confirmée par d'autres témoins (Duvernoy, 1978, I : 235). Bien entendu, ces circonstances sont favorables à l'émission de propos hétérodoxes qui mettent leurs auteurs à la merci d'une dénonciation.

Que retenir de ce dossier ? L'usage que j'ai fait ici de ces échantillons de parole vivante s'est borné à reconnaître en elles des témoignages d'une pensée personnelle. Rien de plus évident, pourrait-on penser. Et pourtant... Face à la puissante personnalité de Menocchio, Carlo Ginzburg sait déjà ce que l'histoire attend de lui : qu'il devienne exemplaire, qu'il témoigne pour tous ceux dont la parole s'est perdue et qui, sans doute, partageaient la même culture. Menocchio « fait entrevoir une couche encore insondée de croyances populaires et d'obscurités mythologiques paysannes ». Ses opinions relèvent « d'un courant autonome de radicalisme paysan », d'une « religion paysanne, rétive aux dogmes et aux cérémonies, liée aux rythmes de la nature, profondément préchrétienne », enfin du « matérialisme élémentaire, instinctif, de générations de paysans » (1980 : 15, 56, 161, 103). E. Le Roy Ladurie reconnaît de son côté dans la religion des paysans de Montaillou l'influence de « mentalités folkloriques, relativement 'achrétiennes', voire préchrétiennes » (1975 : 590). Où sont passés les individus ? Pourquoi faut-il, tout en reconnaissant du bout des lèvres leur autonomie intellectuelle, leur dénier finalement toute capacité créatrice ?

Je ne prétends pas, bien évidemment, qu'il faille donner congé à l'histoire et négliger les phénomènes collectifs. Menocchio et les dissidents pyrénéens sont fils de leur temps. Ginzburg note à bon droit que les « conditions de possibilité » d'un personnage comme son meunier sont la Réforme et l'imprimerie : légitimation de fait (pour un catholique) du libre examen et accès aux livres qui permettront de le nourrir (1980 : 20). Dans les Pyrénées du

XIV^e siècle, les ressources sont plus limitées, mais on a l'expérience de la diversité religieuse, avec les cathares et les vaudois, et l'on dispose donc de quelques propositions religieuses alternatives – on sait au moins que d'autres croient autre chose, ou croient autrement. On est aussi fort anticlérical, ce qui n'incite guère à croire son curé, son discrédit moral réagissant sur son autorité intellectuelle. Voilà pourquoi les bouches s'ouvrent : les dogmes religieux, perdant de leur autorité, sont devenus *discutables*, une place existe pour l'expression de points de vue personnels. Ces conditions, de fait, n'ont rien de très singulier et l'on peut considérer qu'elles sont peu ou prou réalisées dans toute l'Europe chrétienne du Moyen Âge. Il faut donc bien admettre que les « erreurs » et déviations mineures que nous révèlent les sources inquisitoriales relèvent, dans une large mesure, du mode normal d'appropriation des croyances religieuses. Chacun redessine l'espace de ses croyances en fonction de sa confiance dans la parole du prêtre, de ce qu'il en comprend, de ce qu'il en admet selon son évaluation personnelle du crédible. Certains vont plus loin en développant une véritable incroyance. Les ressources de ces spéculations sont bien entendu inscrites dans un temps. Mais dire cela est bien autre chose que d'imaginer l'homme médiéval rigoureusement déterminé dans ses croyances par un christianisme omniprésent et capable, comme par miracle, de se propager à l'identique d'un cerveau à un autre. Redisons-le : le cerveau humain ne fonctionne pas comme une photocopieuse, et la diversité (encadrée par des institutions, proportionnée à un inégal accès aux textes) est la règle de la diffusion religieuse¹³. Les sociologues qui parlent aujourd'hui du « bricolage » des croyances le savent bien¹⁴. Mais ce qu'ils attribuent au déclin actuel des institutions régulatrices et à la profusion de l'offre religieuse est, à certains égards, de tous les temps. La principale différence entre le présent et le passé est que les Eglises sont désormais privées de tout moyen coercitif d'imposer de la conformité. Autre différence concernant cette fois-ci l'observateur : s'il est facile aujourd'hui de se convaincre de cette pluralité, elle n'apparaît que marginalement dans les sources anciennes. Aussi les rares paroles qui nous la font connaître sont-elles particulièrement précieuses. Rien ne serait plus fâcheux que d'effacer leur singularité, même si celle-ci, telle que je la conçois, ne nous révèle rien d'autre que le caractère universel de la singularité.

Conclusion : ne pas perdre la parole...

Somme toute, j'ai la crainte, au terme de cette étude, d'avoir prêché la bonne parole à des personnes coutumières du recours à des sources orales et déjà convaincues de leur

¹³ Sur le rôle des institutions et leur capacité d'infléchir la diffusion des idées, cf. Sperber, 1996, ch. 1).

¹⁴ Pour une synthèse récente, voir Hervieu-Léger, 1999 et 2001.

importance. Les moyens modernes d'enregistrement nous offrent depuis bientôt un siècle une masse de paroles enregistrées qui non seulement deviennent des sources usuelles pour les sciences sociales, mais peuvent même manifester un *impérialisme de l'authenticité* réduisant l'analyste au silence. Quoi de plus instructif que de *laisser la parole* à qui en sait plus que quiconque (pense-t-on) sur lui-même ? L'historien ne doit-il pas céder la place au témoin ? Le matériau brut n'en dit-il pas plus que la meilleure des analyses ?

Rien dans mon propos ne vise à apporter de l'eau à ce moulin, déjà assez actif sur le plan éditorial et ailleurs. J'ai voulu seulement souligner l'importance de significations et d'enjeux d'un « retour aux paroles » qui sont trop souvent négligés. Ce faisant, j'ai tenté de formuler quelques principes de lecture visant à éviter de faire dire aux gens ce qu'ils n'ont jamais dit (ou pensé). J'ai surtout milité pour une manière différente de concevoir l'articulation du général et du particulier. « Il n'est de science que du général », écrivait déjà Aristote et cette thèse est toujours d'actualité. Mais, rapportée aux sciences sociales, elle semble être devenue : « Il n'est de science que du collectif », ce qui n'est pas la même chose. Si l'on accepte cette dernière formulation, il faut avec Durkheim objectiver l'espace autonome des « faits sociaux », ou encore inventer le fantôme d'une « culture » omniprésente soumettant les esprits à un implacable conditionnement, horizon de toute pensée et détermination inconsciente et limitative du pensable. Autant d'hypothèses lourdes de présupposés ontologiques problématiques et, en définitive, vulnérables à de sérieuses objections empiriques. Sans plaider pour un individualisme méthodologique strict, je me suis donc rallié à la conception « épidémiologique » (on pourrait dire aussi : statistique) de la culture qui est celle de Dan Sperber : la culture d'un groupe est, à un moment donné, l'ensemble des idées qui avaient le plus de chance de se diffuser. Cette conception a le mérite de rendre compréhensible l'exception aussi bien que la règle et de laisser toute leur place à la fois aux mécanismes cognitifs innés impliqués dans la formation des représentations et aux champs microsociologiques (ceux que décrit l'interactionnisme ou les théories de la conversation) qui conditionnent pour partie leur émergence dans le discours. L'attention aux paroles est une des voies qui conduit à cette vision un peu différente de la culture. Elle n'est sans doute pas la seule, mais il serait dommage de ne pas en tirer profit.

Bibliographie

Albert, Jean-Pierre

1993a « "Façons d'écrire. Approches anthropologiques de l'écriture ordinaire", in *Lire en France aujourd'hui*, sous la dir. de M. Poulain. Paris, Eds. du Cercle de la Librairie, pp. 183-206.

1993b « Ecritures domestiques », dans *Ecritures ordinaires*, sous la dir. de Daniel Fabre. Paris, POL/BPI.

2003 « Croire et ne pas croire. Les voies de l'hétérodoxie dans le Registre de Jacques Fournier ». *Heresis*, n° 39, p. 91-106.

2005 « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? », *L'Homme*, n° 173.

Biocca, Ettore

1968 *Yanoama*. Paris, Plon.

Boyer, Pascal

1997 *La religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard Editions.

Detienne, Marcel (dir.)

1994 *Transcrire les mythologies*. Paris, Albin Michel.

Durkheim, Emile

1973 (1895) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Duvernoy, Jean (ed. et trad.)

1978 *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*. Paris- La Haye, Mouton, 1978, 3 vol.

Ginzburg, Carlo

1980 *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*. Paris, Flammarion.

Goffman, Erving

1987 *Façons de parler*. Paris, Editions de Minuit.

Goody, Jack

1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press.

Hervieu-Léger, Danièle

1999 *Le pèlerin et le converti*. Paris, Flammarion.

2001 *La religion en miette ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

1975 *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard.

Sperber, Dan

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

1982 *Le savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

1996 *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.

Sperber, Dan ; Wilson, Deirdre

1989 *La pertinence. Communication et cognition*. Paris, Editions de Minuit (1^{ère} éd : 1986).

