
Pas de sucre, merci ! L'anthropologie du tabac et les vertus de la conceptualisation contingente

Martin Holbraad *University College London*

Résumé : Reprenant l'opposition ethnologique opérée par Fernando Ortiz, dans *Cuban Counterpoint*, entre universalité du sucre et particularité du tabac, cet article affirme que la pratique anthropologique s'apparente davantage à cette dernière. L'investissement des particularités ethnographiques constitutif de l'anthropologie fait de celle-ci la « science du contingent » par excellence, à savoir une science intrinsèquement antinomique avec les nécessités et généralisations de toutes sortes. En référence aux travaux récents sur le « tournant ontologique » en anthropologie, je soutiens que cet investissement consiste avant tout en une tentative de transformer des matériaux ethnographiques contingents en conceptualisations tout aussi contingentes. Or, une telle procédure n'est pas de nature contrapuntique. En effet, la relation entre l'ethnographie et sa conceptualisation n'est pas, contrairement au contrepoint, symétrique sur l'axe horizontal. Par opposition au contrepoint, donc, c'est la différence fondamentale de nature entre les réalités ethnographiques et les concepts qu'elles génèrent qui fait l'intérêt de leur relation dans l'analyse anthropologique.

Mots-clés : Fernando Ortiz, contrepoint, tournant ontologique, conceptualisation, contingence, morphologie

Dans *Cuban Counterpoint*, l'essai magistral de 1940 qui a inspiré le titre de cette conférence, Ortiz s'empare des genres médiévaux espagnols de poésie dialogique, ainsi que des traditions populaires de chant contrapuntique élaborées dans la rencontre entre les formes musicales africaines et européennes à Cuba, pour développer une thèse complexe sur le tabac et le sucre comme figures opposées de la pensée ethnologique. « Le tabac et le sucre », écrit-il, « sont les deux plus importantes figures de l'histoire de Cuba » (1995[1940], 4) en tant que « fondements de son économie » (5). Ortiz va jusqu'à affirmer :

Une ballade folklorique typique, ou l'un de ces dizains en langue vernaculaire des *guajiros* ou *curros* dans lesquels se disputent le tabac masculin et le sucre féminin, pourrait avoir une valeur éducative dans les écoles et les festivals de chant, car il serait difficile de tirer de l'étude des phénomènes économiques et de leurs effets sociaux des enseignements plus éloquents que ceux que nous offre Cuba avec l'étonnant contrepoint du sucre et du tabac (4).

Certes, dans sa complexité étudiée, l'essai d'Ortiz se lit sans doute davantage comme l'équivalent littéraire d'un motet de la Renaissance que comme une ballade populaire. Avec son impeccable éducation de bourgeois blanc et ses études européennes, Ortiz lui-même n'était nullement un *guajiro* (paysan) et encore moins un *curro* (terme désignant à l'époque les noirs libres des villes). Affichant généreusement l'érudition qui a fait sa renommée, Ortiz met en opposition les dimensions historiques, économiques, sociales et culturelles du tabac et du sucre à Cuba, dans une composition contrapuntique d'une complexité parfois débridée où se tissent le blanc et le noir, le féminin et le masculin, le commun et le raffiné, la nourriture et le poison, l'orient et l'occident, les plantations et les petites exploitations, le cosmopolite et l'autochtone, l'industrie et l'art, et ainsi de suite. Dans un passage amusant, après avoir associé la nicotine à la pensée inspirée et le glucose à la stupidité, il suggère

même que, de ce fait, « le tabac appartient au groupe des réformateurs libéraux et le sucre à celui des conservateurs réactionnaires » (10).

Néanmoins, pour les besoins de cet exposé,¹ je ne dégagerai de l'amas éblouissant d'oppositions que deux idées centrales. La première concerne l'opposition récurrente opérée par Ortiz entre universalité du sucre et particularité du tabac. « Tous les sucres se ressemblent; tous les tabacs sont différents », écrit-il dans un passage inhabituellement concis (25). Ortiz parle ici, entre autres choses, de la consommation et du plaisir qu'elle procure. Si le sucre se décline sous différentes formes grâce au procédé industriel de raffinage (de la canne au sucre blanc raffiné en passant par le sirop et les cristaux de sucre bruns), son goût est toujours le même, tout comme sa fonction, qui est de sucrer les aliments ou les boissons dans lesquels il est dissous sans autre cérémonie. Le tabac, en revanche, est différent : comme le rapporte Ortiz, ceux qu'il nomme « les fumeurs avertis » disent que « dans une même boîte, il n'y a pas deux cigares identiques; chacun a un goût qui lui est propre » (9). Plus loin dans le livre, Ortiz énumère les différentes façons dont les cigares se distinguent foncièrement les uns des autres.

De même, les procédés de production de ces deux marchandises s'inscrivent dans des économies politiques opposées. Cultivé sur les sols riches et variés de l'ouest de l'île, le tabac est fabriqué dans de petites exploitations dont les caractéristiques particulières confèrent à leurs produits les qualités distinctives qu'apprécient tant les fumeurs avertis susmentionnés. Le sucre, quant à lui, est principalement produit à l'échelle industrielle dans l'est de Cuba, sur les vastes terres de l'économie de plantation qui a constitué, pendant si longtemps, à la fois le moteur et la métaphore du capitalisme international fondé sur l'assujettissement massif d'esclaves importés d'Afrique, comme l'ont éminemment montré, à l'instar d'Ortiz, l'historien cubain Moreno Fraguas (1976) et Sydney Mintz (1986). Ainsi, pour résumer en une seule phrase la thèse d'Ortiz : le tabac est particulier et contingent; le sucre est général et, au sens philosophique du terme, nécessaire.

La deuxième idée que je souhaite dégager concerne le concept de contrepoint lui-même (voir aussi Espirito Santo et Panagiotopoulos 2019). L'analogie littéraire inspirée de cette forme musicale repose surtout, me semble-t-il, sur la symétrie établie par Ortiz entre tabac et sucre. Les deux marchandises se voient attribuer une importance égale, tandis que leurs caractéristiques et valeurs matérielles, économiques, sociales, morales et esthétiques opposées sont mises en tension de façon toujours plus inventive, comme s'il s'agissait de mettre sous forme littéraire les mêmes types d'effets qu'on enseigne aux élèves de musique dans les cours d'introduction au

contrepoint : Deux lignes vocales qui progressent essentiellement par degrés, à des intervalles relativement proches (rarement plus d'une octave et demie environ), et qui se mettent réciproquement en valeur sur le plan musical par des effets rythmiques et mélodiques en miroir, des imitations et des variations, ainsi que des consonances et dissonances harmoniques rendues possibles par un mode ou une gamme commune. Symétrie sur l'axe horizontal, donc, dans la mesure où les voix sont tout aussi importantes, et tout aussi dépendantes ou indépendantes, l'une que l'autre. Comparez cela, par exemple, à l'harmonie en quatre parties d'un choral de Bach, où la basse fournit les repères harmoniques, la soprano porte la mélodie, et l'alto et le ténor se contentent principalement de jouer les accords. Ou encore, si vous préférez la musique populaire, pensez à la section rythmique de la batterie et de la guitare basse qui donnent le groove, tandis que le chanteur principal et la guitare (ou, si vous écoutez de la très mauvaise musique, le saxophone) captent toute l'attention mélodique, la guitare rythmique, le clavier et les chœurs constituant quant à eux le fond sonore. Asymétrie sur l'axe horizontal – c'est-à-dire hiérarchique, comme le savent trop bien les aficionados.

Dans le reste de cet exposé, je transposerai ces deux idées – la contingence versus la nécessité et la symétrie du contrepoint – à la pratique même de l'anthropologie. Je tiens à souligner ici qu'en dégagant ces idées de l'ouvrage d'Ortiz et en les transposant à ma propre conception de l'anthropologie contemporaine, mon but n'est pas de contribuer au corpus respectable consacré à élucider le sens de la thèse développée par Ortiz pour comprendre Cuba, les processus de « transculturation » par lesquels l'histoire de ce pays a pris forme (selon la célèbre formule d'Ortiz dans *Counterpoint*), ou même le rôle que le tabac et le sucre ont joué dans ces processus (voir par exemple Coronil 1995). Je cherche plutôt à illustrer le principe selon lequel, pour citer Fernando Coronil citant Gayatri Spivak citant Jacques Derrida dans son introduction magistrale au livre d'Ortiz, « le retour au livre est alors l'abandon du livre » (x). Ainsi, je reprends les idées d'Ortiz sur la contingence et la symétrie du contrepoint, cubain ou autre, pour développer deux idées personnelles sur l'anthropologie comme projet intellectuel dans l'une de ses nombreuses déclinaisons possibles aujourd'hui.

Premièrement, je propose de concevoir l'anthropologie comme la science du contingent par excellence, à savoir une science intrinsèquement antinomique avec les nécessités et généralisations de toutes sortes. D'où le titre de mon exposé – Pas de sucre, merci, faisons de l'anthropologie du tabac. Deuxièmement, je veux montrer que l'investissement de la contingence qui m'intéresse ici, soit la capacité à transposer les

particularités ethnographiques en conceptualisations tout aussi contingentes, n'est *pas* de nature contrapuntique. En effet, comme on vient de le voir, la relation entre l'ethnographie et la théorie, si vous voulez, ou entre l'ethnographie et sa conceptualisation, comme je préfère le formuler, n'est *pas*, contrairement au contrepoint, symétrique sur l'axe horizontal. Par opposition au contrepoint, c'est la *différence fondamentale de nature* entre les réalités ethnographiques et les concepts qu'elles génèrent qui fait, selon moi, l'intérêt de leur relation dans l'analyse anthropologique. Mon titre aurait donc tout aussi bien pu se lire « Pas de contrepoint, merci, faisons de l'anthropologie harmonique », voire même de « l'anthropologie populaire » (bien qu'il n'y ait rien de particulièrement « populaire » dans le genre d'anthropologie auquel je pense ici, ou du moins pas dans le sens de « science populaire »). Permettez-moi de commencer par la contingence.

L'anthropologie du tabac

Penser l'anthropologie comme science du contingent – ce qui n'est pas à des années-lumière de la science du concret attribuée par Lévi-Strauss au bricolage de la pensée mythique – constitue à mes yeux la proposition centrale de ce que l'on nomme aujourd'hui le « tournant ontologique » de la discipline (Holbraad et Pedersen 2017). Bien que le débat sur ce sujet ait eu davantage tendance, ces dernières années, à échauffer les esprits qu'à les éclairer, l'idée de base, telle que je la comprends, est simple. Le tournant ontologique se comprend peut-être plus aisément comme une tentative d'offrir une alternative au dilemme classique des sciences sociales entre faire de l'anthropologie sur le modèle des sciences naturelles, c'est-à-dire chercher à expliquer les phénomènes sociaux par leurs causes et leurs effets, ou faire de l'anthropologie sur le modèle des sciences humaines, c'est-à-dire aborder les phénomènes sociaux en fonction de leur signification pour les personnes concernées. C'est le fameux choix entre explication et interprétation – la science versus l'herméneutique. Selon l'argument ontologique, le problème de l'explication et de l'interprétation est qu'elles présupposent toutes deux chez l'anthropologue une capacité à *décrire* les phénomènes sociaux qui suscitent son intérêt ou, dit plus simplement, elles présupposent que l'anthropologue est capable d'exprimer de façon compréhensible ce que *sont* réellement les phénomènes en question. Dans le cas de l'explication, ce présupposé est assez évident. Si en tant qu'anthropologue, vous pensez que votre première tâche face à un phénomène social donné (par exemple, le don maori, une possession cubaine ou le Trumpisme) est de l'expliquer par ses causes et ses effets, vous devez partir

du postulat que vous pouvez, dans un premier temps, décrire ce phénomène tel qu'il est. Pour pouvoir demander *pourquoi* une chose est telle qu'elle est, il faut d'abord savoir *en quoi* elle consiste. Dans le cas de l'interprétation, en revanche, ce postulat n'est pas le point de départ de l'analyse anthropologique, mais son résultat présumé. Face au don, aux esprits ou à Trump, l'anthropologue interprétatif affirme que sa tâche est de comprendre ce que ces phénomènes signifient pour les personnes impliquées. En d'autres termes, nous, anthropologues, devons effectuer une traduction culturelle : c'est-à-dire prendre un phénomène qui semble a priori opaque et, en l'inscrivant avec sensibilité dans son contexte local, le traduire dans des termes que nous et nos lecteurs anthropologiques pouvons comprendre. Mais là encore, cela suppose, en principe, que nous ayons à notre disposition le vocabulaire – c'est-à-dire les concepts – aptes à exprimer la signification pourtant locale du phénomène en question. *Au départ*, nous ne savons peut-être pas comment décrire au mieux les phénomènes qui suscitent (par conséquent) notre intérêt anthropologique ; or, une fois acquis les connaissances locales et le flair interprétatif, nous devrions pouvoir y arriver.

Mais que se passe-t-il si ce n'est pas le cas ? Qu'en est-il si ce qui fait l'intérêt anthropologique de choses comme le don, les esprits et Trump est que nous ne sommes *pas* capables de les décrire, parce que d'une manière ou d'une autre elles vont *au-delà* des concepts que nous avons à notre disposition ? Pour aujourd'hui, j'examinerai l'exemple du don, car c'est l'une des thèses les plus célèbres, à juste titre, que notre discipline ait produites, et ce, grâce à Marcel Mauss. Selon ce dernier, les Maori, ainsi que d'autres populations qu'il considère comme « archaïques », se sentent obligés de rendre les cadeaux rituels qui sont au cœur de leur vie sociale parce qu'ils croient que ces cadeaux contiennent quelque chose de l'âme du donateur. Pour les Maori, faire un cadeau revient à donner une parcelle de soi – « l'essence spirituelle » que les Maori appellent le *hau* – et le donateur se voit donc obligé « non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement », comme l'écrit Mauss (1997, 161), de donner quelque chose en retour. Pour séduisante qu'elle ait été pour des générations d'anthropologues, la description que Mauss fait du cadeau maori comme une chose qui « elle-même a une âme, est de l'âme » (160) (il le décrit ailleurs comme la « chose donnée » qui « n'est pas chose inerte ») est profondément ambiguë. Le problème avec les « choses », en supposant que l'on sache ce que l'on entend par « choses », c'est qu'elles n'ont *pas*, précisément, une âme et qu'elles *sont*, effectivement, inertes. Ainsi, lorsque Mauss affirme que les cadeaux maori sont des choses qui ont une âme et qui

ne sont pas inertes, il ne dit rien de fascinant, comme on pourrait le croire, sur ce que sont les cadeaux aux yeux des Maori. Il ne fait que démontrer les limites de notre capacité, en tant qu'anthropologues, à exprimer *ce en quoi consistent* les cadeaux maori à partir d'un répertoire conceptuel comprenant des notions telles que « les choses », « les âmes », « le physique », « le spirituel », « le moral », et ainsi de suite. Si tout ce que l'on peut dire sur les cadeaux maori, c'est qu'ils contiennent l'âme du donateur, autant admettre que nous sommes incapables de décrire raisonnablement ce que sont ces choses. Nous n'avons tout simplement pas les bons concepts à notre disposition, puisque ceux dont nous disposons nous entraînent dans toutes sortes d'ambiguïtés, d'incohérences et de contradictions.

La tentative de formuler une alternative au faux dilemme entre explication et interprétation nous éloigne donc de cette prise de conscience. Si le problème fondamental que posent des objets d'enquête typiquement anthropologiques comme les cadeaux maori est que nous ne disposons pas des concepts qui permettent de comprendre ce en quoi ils consistent, alors nous devons assurément produire pour nous-mêmes des concepts qui *sont* aptes à les décrire. Peu importe, donc, l'explication et l'interprétation. La tâche la plus essentielle de l'anthropologie doit être la *conceptualisation*. Existe-t-il un moyen de concevoir les cadeaux, par exemple, qui permette de comprendre l'idée qu'ils contiennent ce que les maori appellent le *hau* ? Que ferait ce concept de la distinction entre les choses et les personnes – entre le physique et le spirituel – sur laquelle la célèbre explication de Mauss semble achopper ? Y aurait-il une autre façon de définir ce qu'est une personne et ce qu'est une chose qui rendrait les deux logiquement compatibles ? Et ainsi de suite. Ce sont là des questions ontologiques sur ce que pourraient être « les choses », « les personnes », « les âmes », et les relations qui existent entre elles, d'où l'emploi du terme « tournant ontologique » pour désigner l'ensemble de cette approche. Les connotations philosophiques de ce mot lourd de sens, qui ont semblé susciter beaucoup de doutes et d'incompréhension, ne sont toutefois pas accidentelles. Dans la mesure où ces questions portent sur les catégories fondamentales de l'entendement, l'anthropologie doit impliquer une activité que beaucoup associent à la philosophie, soit la production, la présentation et l'analyse critique des concepts.

J'expliquerai dans quelques instants pourquoi je pense que cette activité – la conceptualisation anthropologique – implique une relation asymétrique entre l'ethnographie et son analyse, et qu'elle ne relève donc pas du contrepoint. Mais permettez-moi d'abord d'explicitement l'antipathie de l'anthropologie envers le général

et le nécessaire (le sucre), ainsi que son corollaire, à savoir l'investissement du particulier et du contingent (le tabac) qui lui est propre. Comme nous l'avons vu plus tôt, le problème de l'explication et de l'interprétation est qu'elles présupposent toutes deux chez l'anthropologue une sorte de capacité miraculeuse et divine à décrire (voire même à expliquer ou à interpréter) les phénomènes qui suscitent son intérêt. Et comme je l'ai suggéré par ailleurs, cela implique que, d'une manière ou d'une autre, l'anthropologue dispose toujours déjà des concepts nécessaires pour ce faire. Ainsi, les anthropologues cognitifs cherchent à « expliquer la religion » (il paraît que c'est possible – voir Boyer 2002) et pensent avoir à leur disposition pour ce faire les concepts qui permettent de décrire des ensembles pertinents de « croyances », comme ils les appellent : par exemple, telle ou telle population croit aux sorcières et les imagine comme des femmes d'un certain âge qui volent sur un balais la nuit. Les anthropologues interprétatifs, quant à eux, tentent d'interpréter, par exemple, la fantasmagorie du combat de coqs à Bali (Geertz 1973a) et pensent avoir à leur disposition pour ce faire les concepts qui permettent d'en exprimer le sens : c'est une histoire que les Balinais se racontent sur la masculinité et la violence. Or, en réalité, tout cela présuppose la généralité des concepts en question : pour que tout cela fonctionne, les termes « sorcière », « femme », « vol », « nuit », « masculinité », « violence », etc., doivent être considérés comme suffisamment généraux d'un point de vue sémantique pour englober les situations ethnographiques qu'ils ont pour fonction de décrire. A l'instar du sucre, ils doivent être les mêmes partout, afin de pouvoir être mobilisés dans les descriptions pourtant variables de l'anthropologue, chaque terme complétant ces descriptions de sa propre signification universelle. L'applicabilité interculturelle des concepts devient ainsi une condition nécessaire à l'analyse anthropologique – un point de départ solide sans lequel l'anthropologie ne pourrait même pas démarrer.

C'est précisément ce à quoi s'oppose le tournant ontologique. Considérer sérieusement la possibilité que les concepts dont nous disposons soient insuffisants pour décrire les situations ethnographiques qui suscitent notre intérêt, c'est admettre la possibilité que les concepts puissent être *redéfinis* dans le face-à-face avec la contingence de ces situations et que, par conséquent, ils puissent devenir eux-mêmes contingents. Imaginez une anthropologie qui ne prendrait rien pour acquis, qui mettrait en jeu sa propre infrastructure conceptuelle à chaque tentative de description d'une situation ethnographique particulière, une anthropologie prête à redéfinir ses concepts les plus fondamentaux – ce que sont une sorcière et un balai, bien sûr, mais aussi ce que

sont une personne, le genre, la masculinité, la violence, le pouvoir, la politique, la société, la culture, l'éthique, les données, la comparaison, voire même l'ontologie... tout ! Une anthropologie comme kaléidoscope conceptuel mu par l'ethnographie – une machine à inventer et à faire varier les concepts (Holbraad 2017). Ou, pour en revenir à Ortiz, une anthropologie qui envisagerait chaque situation ethnographique comme un *vega* différent – comme on appelle les champs de tabac dans l'ouest de l'île – et qui concevrait sa tâche comme étant de permettre aux caractéristiques particulières du sol et du climat de chaque *vega* de s'exprimer dans une catégorie de cigares tout aussi particulière. Une anthropologie du tabac, donc.

Contre-contrepoint

Or, si l'on en croit les récents débats à propos du tournant ontologique, il est probable qu'au moins certains d'entre vous trouveront légèrement déplaisante cette image un peu psychédélique de l'anthropologie comme machine à fabriquer des concepts (et, soit dit en passant, l'analogie avec le tabac s'y prête bien, puisque, comme l'explique Ortiz, le tabac a introduit un élément psychotrope dans les pratiques chamaniques des indigènes de l'île avant leur extermination par les Européens). Vous pouvez penser que cette façon de pratiquer l'anthropologie exagère la différence, ranime les vices de l'exotisme, est trop intellectualiste, voire constitue un acte d'appropriation culturelle. Je ne suis pas d'accord, et nous pourrions bien sûr en discuter plus tard pendant la période de questions. Mais pour l'instant, plutôt que de chercher la bagarre, je vais simplement éluder la question et dire qu'il n'est pas nécessaire de souscrire à la psychédélie intellectuelle du tournant ontologique pour admettre l'importance de la conceptualisation comme alternative à l'explication et à l'interprétation en anthropologie. En fait, pour les besoins de cet exposé, nous pouvons simplement inverser la priorité logique qui figure dans l'argument que je viens de développer. Nous pouvons ainsi dire que la conceptualisation est, de toute façon, le fondement même de l'anthropologie, et que ce besoin d'inventer des concepts qui surgit dans les situations où nous atteignons les limites de notre propre capacité à décrire nos matériaux empiriques découle en réalité du plaisir anthropologique essentiel que procure la transformation de la vie en idées. Ce penchant pour les concepts et leurs interrelations peut être perçu comme une *sensibilité* anthropologique – une sorte d'esthétique intellectuelle qui imprègne notre discipline, même si nous ne la reconnaissons pas toujours comme telle. A mes yeux, cette sensibilité est morphologique de part en part, dans la mesure où elle implique de donner des *formes conceptuelles* particulières aux phénomènes ethnographiques. Et ce

processus est *tout sauf* contrapuntique, puisque tout son intérêt réside dans son asymétrie. Les formes de vie dont nous témoignons dans nos ethnographies, d'une part, et les idées que nous produisons à partir d'elles, d'autre part, constituent des registres de préoccupations qualitativement différents. Comme je le suggérerai à la fin de cet exposé, s'il peut être gratifiant sur le plan éthique ou politique d'envisager la relation entre les formes de vie et les idées par le biais de métaphores relevant de la symétrie telles que « le dialogue » ou « le contrepoint », une telle approche masque l'asymétrie fondamentale de la pensée anthropologique.

Mais d'abord, pour aider à comprendre la composante morphologique irréductible de la pensée anthropologique en action, permettez-moi de revenir à l'exemple que j'ai cité plus tôt, à savoir l'âme du cadeau chez Mauss. En utilisant cet exemple pour illustrer la justification de l'argument ontologique en anthropologie, j'ai attiré l'attention sur l'ambiguïté fondamentale de l'idée maussienne selon laquelle le cadeau maori est, pour reprendre les termes de Mauss, une chose qui « elle-même a une âme, est de l'âme ». Or, il va de soi que les doutes vis-à-vis de cette ambiguïté surgissent d'abord uniquement en raison du fait que cette glose – la notion même d'une chose qui « elle-même a une âme, est de l'âme » – est en soi un acte de conceptualisation (bien que cet acte soit déficient, comme je l'ai suggéré plus tôt). Il s'agit d'une conceptualisation dans le sens qui m'intéresse ici en particulier parce que, plus qu'une simple traduction ou qu'une glose interprétative sur l'ethnographie maori à partir de laquelle il travaille, l'argument de Mauss sur les choses et les personnes permet de transposer cette ethnographie dans le langage analytique qui sert à formuler le problème anthropologique majeur que lui pose la réciprocité. Autrement dit, l'idée de Mauss selon laquelle le don maori crée un lien entre les personnes et les choses ne fait pas que traduire – latéralement – les concepts et les actions maori en concepts européens, mais les transpose – verticalement – dans les termes anthropologiques qui permettent de formuler un problème analytique particulier. Voyons comment s'enchaîne l'argumentation :

Tout d'abord, il y a l'énoncé du problème : pourquoi les individus des « sociétés archaïques », comme les appelle Mauss, se sentent-ils obligés de rendre les cadeaux qu'ils reçoivent – les « objets » qu'on leur donne ? Les personnes et les choses, donc. Ensuite vient l'ethnographie maori, qui prend la forme d'une exégèse indigène où l'ainé maori Tamati Ranaipiri explique à l'ethnologue néo-zélandais Elsdon Best la signification de la notion maori de *hau*. Si vous me donnez un *taonga* – que Mauss traduit par « article » – et que je le donne à une troisième personne, et que cette personne me donne un

autre *taonga* en retour, alors je dois vous rendre ce dernier *taonga*, puisqu'il contient le *hau* associé au cadeau que vous m'avez donné au départ – c'est-à-dire votre propre « essence spirituelle », selon l'interprétation de Mauss. Ainsi, l'exégèse indigène du *hau* et du *taonga* fait d'abord l'objet (latéralement) d'une traduction et d'une glose interprétative, puis (verticalement) d'une transposition dans le cadre mis en place par la problématique initiale de Mauss concernant les relations entre les personnes et les choses. En d'autres termes, l'ethnographie maori est mise au service de l'argument maussien sur la réciprocité par le biais d'un remaniement conceptuel qui lui donne la forme du problème posé par Mauss, à savoir une question sur la relation entre les personnes et les choses qui circulent entre elles.

Mais le point essentiel ici est que c'est à ce moment précis de la conceptualisation que le « travail » de l'argument devient réellement apparent. Et il devient littéralement « apparent » parce qu'il est de nature morphologique – il consiste à repenser les relations inhérentes au problème de la réciprocité en leur donnant une forme particulière. Si nous, lecteurs, considérons normalement l'âme comme un attribut des personnes et non des choses, les matériaux maori de Mauss nous obligent à concevoir une situation où les choses seraient spirituellement liées aux personnes qui les donnent. Mais remarquez que ce lien prend une forme particulière dans la conceptualisation maussienne, soit une forme de « contenance » – le cadeau contenant l'âme du donateur. Cette métamorphose conceptuelle permet ensuite à Mauss de transformer radicalement la façon dont est envisagé le don – ce grand moment de révélation que doit vivre tout étudiant de premier cycle en anthropologie – en modifiant, une fois de plus, la forme fondamentale de celui-ci. Si le cadeau contient l'âme de son donateur, alors le don ne peut être conçu comme une simple circulation de choses *entre* les personnes, mais doit plutôt être compris comme une interpénétration *réciproque* des personnes. Si le cadeau contient une parcelle du donateur (un aspect de son âme), alors le donataire reçoit effectivement une parcelle d'autrui. En ce sens, donc, le cadeau est lui-même un métamorphe : en se déplaçant d'une main à l'autre, il transforme la forme de ceux ou celles que son mouvement engage, les impliquant dans une dynamique perpétuelle d'expansion et de contraction mutuelles.

Il convient de noter ici combien cette argumentation devient faible lorsqu'elle est comprise comme une tentative d'expliquer les faits sociaux de la réciprocité, ce qui est évidemment la façon dont Mauss lui-même présente la chose. Le problème est que le glissement conceptuel qui consiste à considérer les cadeaux comme des parcelles de personnes et, conséquemment, le don

comme une interpénétration réciproque n'est pas, en soi, de nature causale. Cela nous permet de repenser les cadeaux de manière captivante, mais n'explique pas pourquoi les personnes sont obligées de les rendre. En effet, tout au long des années où j'ai enseigné cette idée, je me suis trouvé assez peu convaincant lorsque j'ai essayé de répondre à la question toujours directe de mes étudiants : « Bon, d'accord, pour Mauss le cadeau est une personne, mais en quoi cela implique qu'on soit obligé de le rendre ? » Tout ce que je peux faire dans ces moments-là, c'est recourir à la tactique assez transparente de Mauss qui consiste à envelopper l'analyse dans un langage causal, en invoquant des raisons qui peuvent, au mieux, être décrites comme complémentaires à l'idée principale que je viens de présenter. Ainsi, Mauss écrit-il (1997, 161) : « on comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ». Eh bien, il s'agit là clairement et logiquement d'une tautologie – et Mauss lui-même doit le savoir, puisqu'il complète immédiatement son explication en disant que chez les Maori, l'obligation de réciprocité est imposée par la menace mortelle de représailles magiques ou divines.

La force de l'argumentation maussienne à propos du don n'est donc pas tant explicative que conceptuelle. Si j'avais plus de temps, j'examinerais d'autres exemples classiques tirés des différentes traditions nationales et théoriques de l'anthropologie pour montrer comment, bien qu'elles soient présentées comme des tentatives d'explication, d'interprétation ou d'autre chose encore, certaines des idées les plus marquantes et les plus percutantes que l'anthropologie ait produites reposent sur l'opération intellectuelle que je viens de décrire : on transpose des matériaux ethnographiques particuliers en fonction de problématiques d'analyse particulières, puis on « travaille » sur ces problématiques en modifiant radicalement la forme conceptuelle de ces matériaux. Pour n'en citer que quelques-uns : Lévi-Strauss (1964) qui transpose les mythes amérindiens en termes d'antinomies kantienne entre le continu (nature) et le discontinu (culture) ; Clifford Geertz (1973b) qui utilise les calendriers rituels balinaï pour conceptualiser le temps comme un ordre statique de jours qualitativement différenciés plutôt que comme un flux linéaire de séquences quantitatives (à Bali, suivant la formule mémorable de Geertz, les calendriers ne vous disent pas quel jour on est, mais quel sorte de jour on est) ; Mary Douglas (1966) qui se saisit de la crainte de la souillure propre aux règles diététiques du Lévitique pour la transposer conceptuellement en une question de classification

anormale dans les interstices des catégories établies – la souillure étant « ce qui n'est pas à sa place », pour reprendre la célèbre formule. Ou encore, pour revenir à notre exemple cubain, Ortiz qui conceptualise l'histoire du sucre et du tabac à Cuba comme un dialogue contrapuntique entre l'universel et le particulier. À mes yeux, les analyses classiques de ce genre ont en commun la volonté de transformer des matériaux empiriques en concepts, ce que révèle leur caractère essentiellement morphologique. L'universel et le particulier, le continu et le discontinu, l'inertie et le mouvement, la différence qualitative et la séquence quantitative, le respect des catégories et leur transgression : autant de moyens de donner des formes déterminées aux relations conceptuelles inhérentes à la présentation de particularités ethnographiques comme objets de la pensée.

Pour conclure, permettez-moi d'expliquer pourquoi ce processus n'est pas, à mon sens, contrapuntique, et en quoi cela est important. La raison la plus évidente, que j'ai déjà mentionnée plus tôt, tient au fait que le processus de transformation des matériaux ethnographiques en formes conceptuelles est verticalement asymétrique, parce qu'il relie deux activités qui sont qualitativement différentes l'une de l'autre et qui opèrent sur des plans très différents, quoique reliés entre eux. Les individus que nous étudions dans nos ethnographies sont des individus qui vivent leur vie. Ils ont leurs propres préoccupations, leurs propres questions, leurs propres réponses, leurs propres façons de faire les choses, et notre travail en tant qu'ethnographes est d'essayer de donner un sens à tout cela. Il me semble évident que ce processus est profondément dialogique, parfois même collaboratif, et peut-être aussi contrapuntique, puisque notre propre condition d'étrangers curieux et désireux de comprendre les choses nous met dans une position de divergence constitutive par rapport à nos interlocuteurs ethnographiques – le type de divergence engagée qu'impliquerait le contrepoint musical. Néanmoins, le processus de conceptualisation que j'ai esquissé en référence à Mauss ne concerne pas les exigences du travail de terrain ethnographique. Il concerne plutôt la relation entre les matériaux générés par le travail de terrain et les procédures auxquelles nous soumettons ensuite ces matériaux dans l'analyse anthropologique. Il s'agit, en d'autres termes, de ce qui se passe, non pas sur le terrain, mais au bureau, pour reprendre cette distinction imagée.

Pour ma part, je n'ai jamais compris pourquoi le fait de présenter cet aspect du travail des anthropologues – le travail d'analyse anthropologique – comme une forme de dialogue, de collaboration, voire de contrepoint avec des interlocuteurs ethnographiques, était si appréciable. Il me semble, du moins, que c'est faire preuve d'un énorme

manque d'imagination, et même d'une forme d'autoglorification, que de penser que le meilleur compliment que nous puissions faire à nos interlocuteurs ethnographiques est qu'eux aussi sont, dans un sens, anthropologues ! Pourquoi diable devraient-ils être ça ? Considérez les questions suivantes : comment le don maori transforme-t-il la distinction entre les personnes et les choses ; de quelle façon la mythologie amérindienne peut-elle être rattachée aux antinomies kantienne ; quelle notions de temps et de personne sous-tendent les calendriers balinais ; quel est le lien entre les interdictions rituelles et les régimes classificatoires ; en quoi le sucre et le tabac fournissent-ils les coordonnées conceptuelles de l'histoire, la société et la culture cubaine ? Ce sont nos problèmes, à nous anthropologues, et les solutions que nous pouvons leur apporter ne font absolument aucune différence pour ceux et celles qui échangent des cadeaux en Nouvelle-Zélande, racontent des mythes en Amazonie, planifient des rituels et des récoltes à Bali, observent les règles casher à la maison ou au restaurant, ou fument le cigare dans le lobby de l'Hôtel Melia Santiago de Cuba. Je tiens à souligner que je ne parle pas ici de la relation entre certaines pratiques dites « non occidentales », ni de la manière dont celles-ci peuvent ou non affecter les modes de pensée « occidentaux ». Je parle du fait que les matériaux ethnographiques, peu importe leur lieu de production, ont le pouvoir de transformer les ressources analytiques que les anthropologues peuvent mobiliser lorsqu'ils tentent de décrire et de comprendre ces matériaux (voir aussi Holbraad et Pedersen 2017).

Si l'on en croit ma thèse sur la conceptualisation, le fait de devenir anthropologue implique un élément irréductible de « transsubstantiation » qui diffère quelque peu de ce qu'implique le fait de devenir conteur de mythes ou expert en rituels, à savoir la transfiguration de la vie des gens sous formes d'idées. Je trouve paradoxal que ces anthropologues qui sont si prompts à considérer l'analyse anthropologique comme un dialogue, une collaboration ou un contrepoint avec des interlocuteurs ethnographiques soient si pointilleux, voire stricts, lorsqu'il s'agit de déterminer dans quelle mesure leurs propres étudiants ont compris ce qu'implique la pensée anthropologique. Nous attendons avec impatience ce moment où l'étudiant « saisit » enfin en quoi un argument ou une analyse est « anthropologique ». Il y a en effet quelque chose de vaguement mystique dans tout ça – le caractère ineffable de la pensée anthropologique qui fait qu'on peut la reconnaître quand on la voit. Le caractère vertical et irréversiblement asymétrique de ce processus est bien illustré par le lien récurrent qu'établit Ortiz, dans *Cuban Counterpoint*, entre le tabac et le déferlement de la pensée. Lorsqu'il écrit à propos de José

Martí, le plus grand intellectuel cubain du XIXe siècle, que celui-ci a trouvé dans le tabac « une consolation pour l'âme, un stimulant pour la pensée et un marchepied pour l'inspiration » (Ortiz 1995, 18), on sent qu'Ortiz aurait tout aussi bien pu écrire à propos de lui-même. Et Ortiz, qui adorait les cigares, était bien sûr anthropologue.

Martin Holbraad, *Department of Anthropology, University College London. Courriel : m.holbraad.*

Note

- 1 Le présent texte est une version légèrement remaniée du discours inaugural prononcé lors de la conférence CASCA-CUBA, organisée par la Société canadienne d'anthropologie à Santiago de Cuba du 16 au 20 mai 2018 et intitulée « Contrapunteo » en hommage au concept toujours séduisant de Fernando Ortiz. Je tiens à remercier en particulier Alexandrine Boudreault-Fournier pour m'avoir invité à cet événement qu'elle a organisé si brillamment, ainsi que Sonja Luehrmann pour avoir gracieusement proposé de publier le texte du discours dans *Anthropologica*.

Références

- Boyer, Pascal, 2002. *Religion Explained : The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, Basic Books.
- Coronil, Fernando, 1995. « Introduction » dans *Cuban Counterpoint : Tobacco and Sugar*, par Fernando Ortiz, i–lvi. Traduit par Harriet de Onís. Durham, NC, Duke University Press.
- Douglas, Mary, 1966. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge.
- Espirito Santo, Diana, et Anastasios Panagiotopoulos, 2019. « Afro-Cuban Counterpoint : Religious and Political Encompassments », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, <https://doi.org/10.1111/jlca.12388>.
- Geertz, Clifford, 1973a. « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight ». In *The Interpretation of Cultures*, p. 412–454. New York, Basic Books.
- . 1973b. « Person, Time and Conduct in Bali », In *The Interpretation of Cultures*, p. 360–411. New York, Basic Books.
- Holbraad, Martin, 2017. « The Contingency of Concepts : Transcendental Deduction and Ethnographic Expression in Anthropological Thinking », In P. Charbonnier, G. Salmon et P. Skafish, (dir.), *Comparative Metaphysics : Ontology After Anthropology*, p. 133–158. London, Rowman & Littlefield International.
- Holbraad, Martin, et Morten Axel Pedersen, 2017. *The Ontological Turn : An Anthropological Exposition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983. *The Raw and the Cooked: Mythologiques*, vol. 1. Traduit par John et Doreen Weightman. Chicago, University of Chicago Press
- Lévi-Strauss, Claude, 1964. *Mythologiques, t. I: Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon.
- Mauss, Marcel, 1996. *The Gift: Form and Function of Exchange in Archaic Societies*. Traduit part Ian Cunnison. London, Cohen & West.
- Mauss, Marcel, 1997. *Sociologie et anthropologie*, 7^{ième} édition Paris, Presses Universitaires de France.
- Mintz, Sidney, 1986. *Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History*. London, Penguin Books.
- Moreno Fragnals, Manuel, 1976. *The Sugarmill : The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba – 1760–1860*. Traduit par Cedric Belfrage. New York et London, Monthly Review Press.
- Ortiz, Fernando. 1995 [1940]. *Cuban Counterpoint : Tobacco and Sugar*. Traduit par Harriet de Onís. Durham, NC, Duke University Press.