



Pas de Petitsboutiens sans Grosboutiens –
ou de l'Arlequin originaire.
Pour une poétique de la diversité culturelle
Galibert Charlie

[Pour citer cet article](#)

Galibert Charlie, « Pas de Petitsboutiens sans Grosboutiens – ou de l'Arlequin originaire. Pour une poétique de la diversité culturelle », *Cycnos*, vol. 28.n° spécial (Le Refus), 2012, mis en ligne en juin 2012.

<http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/248>

Lien vers la notice <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/248>

Lien du document <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/cycnos/248.pdf>

[Cycnos, études anglophones](#)

revue électronique éditée sur épi-Revel à Nice

ISSN 1765-3118

ISSN papier 0992-1893

AVERTISSEMENT

Les publications déposées sur la plate-forme épi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle. Conditions d'utilisation : respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle.

L'accès aux références bibliographiques, au texte intégral, aux outils de recherche, au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs. Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement, notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site épi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés ou imprimés par les utilisateurs. L'université Côte d'Azur est l'éditeur du portail épi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site. L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe d'épi-revel.

EPI-REVEL

Revue électronique de l'Université Côte d'Azur

*Pas de Petitsboutiens sans Grosboutiens
- ou de l'Arlequin originaire.*

*Pour une poétique de la diversité
culturelle*

Charlie Galibert

Charlie Galibert est anthropologue et philosophe, chercheur associé au Lirces de l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Principales publications : La Corse, une île et le monde, PUF, 2003 ; Guide non touristique d'un village corse, Albiana, 2004 ; L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation, L'Harmattan, 2007 ; Sarrola 14-18. Un village corse dans la première guerre mondiale, Ajaccio, Albiana, 2008 ; L'île déserte. Pour une anthropologie de la Corse contemporaine, Albiana, 2012, coordination scientifique du numéro d'Ethnologie française consacré à la Corse (juillet 2008).

Université de Nice-Sophia Antipolis

L'anthropologie en tant que relation de terrain entre un observateur (l'ethnologue) et un acteur (natif, membre d'un groupe, d'une société...) joue d'une double illusion de totalité. Du côté de l'acteur, l'illusion de totalité prend

la forme du fantasme d'un monde clos fondé une fois pour toutes, qui n'a pas à être connu ou reconnu par celui qui n'en est pas membre ; la connaissance de sa société prend la forme d'une appartenance plus ou moins essentialiste dont l'autre est exclu par sa non-appartenance et son extériorité. L'illusion de l'ethnologue est celle d'une société si transparente à elle-même qu'elle s'exprime tout entière dans le moindre de ses usages, dans n'importe laquelle de ses institutions comme dans la personnalité globale de chacun de ceux qui la composent - charte sociale de Malinovski, fait social total de Marcel Mauss. Ces deux illusions de totalité fonctionnent, comme en miroir, sur le mode du refus de l'altérité en tant que refus de l'illusion de l'autre. Du côté de l'acteur, la vérité de sa société est exclusive et ne saurait relever de la vérité de l'ethnologue. Du côté de l'ethnologue, la pensée scientifique est exclusive et ne saurait relever de celle du natif. Cette opposition réciproque de deux refus de l'altérité peut prendre les formes de l'objectivisme, du positivisme, de l'essentialisme, du

relativisme - postures en fin de compte équivalentes dans la méconnaissance de la singularité de l'autre. Dans tous ces cas ce refus de l'autre est refus de la vérité contraire, de la contradiction, de penser les possibles, les contraires, ensemble, la rencontre comme échange et réciprocité. L'auteur examine l'épistémè qui soutient cette proposition, en référence à l'histoire autant qu'au présent de l'anthropologie, en discute l'origine et l'historicité, et interroge la possibilité d'une anthropologie dialogique pratiquant la cohabitation des oppositions et des refus et l'inter-traduction de vérités contraires.

Altérité, anthropologie, épistémè, essentialisme, ethnologie, exconscient, extime, illusion, objectivisme, positivisme.

« Mon péché ? Le voici : j'ai dit que les 72 peuples différents constituent, tous, une seule vérité » (Yunus Emre).

« L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul » (Claude Lévi Strauss)

L'Occident a été la seule civilisation dans l'histoire de l'humanité à tenter d'objectiver autrui en consignait méthodiquement les coutumes des autres et en tentant de les expliquer dans un langage qui se voulait porteur d'universalité. De cette aventure intellectuelle, il faut désormais tirer toutes les leçons, en termes d'ethnocentrisme, de relativisme et d'universalisme : comme l'écrit Descola (2001, 42), « le moyen d'échapper à la tentation de prendre nos catégories culturelles comme étalon descriptif et analytique des catégories des autres, c'est de considérer notre propre cosmologie comme une variation parmi d'autres des modes de relations au monde et à autrui ; de nous traiter nous mêmes comme un peuple exotique ». Ainsi, alors que le

cannibalisme Amérindien serait incorporation physique de l'identité d'autrui comme condition d'un point de vue sur soi, notre propre *cannibalisme ethnologique* – *l'anthropophagie anthropologique* – serait la dissolution du point de vue d'autrui sur lui-même dans le point de vue de soi sur soi (le rabattement des *ethno savoirs* des acteurs ou des natifs sur le discours objectiviste/positiviste de l'observateur-enquêteur, bref la négation de l'acteur par et au profit de l'observateur, et la négation de la différence intrinsèque de *l'Autre* et d'*Eux* au profit de la seule identité du *Nous-Même*)

D'autant que, dans ce qui constitue, aujourd'hui, l'émergence d'une possible mondialisation de la raison humaine (Galibert, 2007), s'exprimant dans l'affirmation des singularités groupales ou sociétales les plus diverses (nationales, culturelles, religieuses, syncrétiques, imaginaires...), celui que l'on avait *altérisé* et stigmatisé comme tel fait retour sur le devant de la scène humaine : l'autre prend la parole, s'exprime, revendique, conteste, se fait lui-même ethnologue, s'extirpe de l'altérité, voire nous y projette ou nous y renvoie, refuse ses anciennes postures de sauvage ou de primitif du civilisé que nous prétendions être, récuse jusqu'au partage du temps et de l'histoire dont nous l'avons accablé (*Postcolonial studies* ; Arjun Appadurai, 2005, 2009 ; Dipesh Chakrabarti, 2009 ; Davi Kopenawa et Bruce Albert, 2010...), bref devient notre égal et notre concitoyen, comme nous devenons tous citoyens du monde. A cet égard, la disparition du *Musée de l'Homme* (de la muséification et de l'*altérisation*, sinon de la négation de l'autre homme – de l'Autre en tant qu'homme et de l'homme en tant qu'autre - de son temps, de sa culture, de son être, de son humanité même) est le symbole vivant de cette mutation dont l'anthropologie se doit de décrypter le sens et d'accompagner le mouvement. A l'affirmation des diversités dans une raison mondialisée se doit de correspondre une anthropologie elle aussi mondialisée, c'est-à-dire diversifiée et multiple dans sa généralisation même. Seule science humaine à reposer (au moins idéalement) sur une symbiose aussi étroite entre le savoir et la vie selon la belle expression de Toffin (2005), elle se doit d'œuvrer à un nouvel humanisme qui participe de cette raison mondialisée et à la mondialisation de l'altérité, ce qui passe, nous l'allons voir, par un regard autocritique sur son passé avant de proposer une éthico-épistémologie ouverte.

La contestation du monologisme est plus qu'une simple exigence de partage. Elle est installée au cœur même de la recherche de l'anthropologue, dans la mesure où elle affirme *le caractère intersubjectif* de la définition que se donnent d'eux-mêmes les êtres humains ; comme l'énonce Marc Augé (1994) : « l'anthropologie est d'abord l'anthropologie de l'anthropologie de l'autre ». La forme même du texte anthropologique en découle inévitablement et prend l'allure itérative de la recherche : la quête d'une vérité humaine à travers l'échange de savoirs, en dépit des partialités ethnocentriques. J.P. Colleyn (2004) égrène comme illustrations des différents essais d'écriture tentés, au cours de la dernière décennie, dans le

champ de l'anthropologie : Anna Tsing à propos des Dayak de Bornéo, Nadia Seremetakis décrivant la construction de l'identité féminine dans le sud de la Grèce, Kamala Viswes Waran traitant de la lutte pour l'indépendance en Inde, Lisette Josephides à propos des Kewa de Papouasie Nouvelle Guinée, Johannes Fabian, pour la culture populaire au Shaba, province minière la plus riche de l'ancien Zaïre, Althabe chez les paysans de la côte Est de Madagascar, et le premier numéro de *Late editions* de Georges Marcus réunissant plusieurs disciplines et plusieurs acteurs (écrivains Russes, universitaires Américains, chercheurs Hongrois, chamans Sibériens, dirigeant Tzigane, poète Polonais, politicien Français, musicien blanc d'Afrique du sud) réunis autour des thèmes de la démocratie, de l'économie de marché, des Droits de l'Homme et du réveil des identités.

A l'encontre de ces formes récentes de rencontre et de dialogue, l'anthropologie, en tant que relation de terrain entre un acteur et un observateur, joue, en effet, trop souvent, d'un *double monologue* adossé à une *double illusion de totalité*.

* *Du côté de l'acteur, l'illusion de totalité* prend la forme du fantasme d'un monde clos fondé une fois pour toutes, qui n'a pas à être connu ou reconnu par celui qui n'en est pas membre ; la connaissance de sa propre société prend la forme d'une appartenance plus ou moins essentialiste (souvent identifié à l'être humain même, comme en témoignent de nombreuses appellations de peuples) dont l'autre est exclu par sa non-appartenance et son extériorité.

* *L'illusion de l'ethnologue* se manifeste, quant à elle, sous un double aspect :

- d'une part, celui d'une société si transparente à elle-même qu'elle s'exprime tout entière dans le moindre de ses usages, dans n'importe laquelle de ses institutions comme dans la personnalité globale de chacun de ceux qui la composent ;

- d'autre part, l'aveu implicite de la connaissance exhaustive d'un objet : il viendrait un moment où, tel un propriétaire repu et satisfait, on aurait *fait le tour* d'une société et où, fort d'en avoir tout dit, il conviendrait alors de passer à autre chose, à une autre société, un autre objet, et ainsi de suite. Alors même que les acteurs du groupe ou de la société étudiés, non seulement n'ont pas la prétention de cette connaissance exhaustive ou définitive, mais, de plus, savent d'intuition que le ressassement ou l'interrogation d'une culture sur elle-même est infini, tout simplement parce que chaque société est... *le monde même*.

Ces deux illusions de totalité fonctionnent, comme en miroir : d'une part, sur le mode de la *connaissance repue* de son objet ; d'autre part, sur celui du *refus de l'altérité* en tant que refus de *l'imaginaire* au sens large (l'illusion, si l'on veut) de l'autre.

L'anthropologie est ainsi un voyage en pays de totalités revendiquées concurrentes – donc d'ignorance s'ignorant comme telle ; un voyage en pays de savoir – donc d'inconnaissance inconnue d'elle-même ; un voyage en pays de refus (de l'autre par soi, de soi par l'autre) donc, *a contrario*, de rencontre possible, d'échange au dessus des frontières, de cabotage entre les îlots de l'archipel de l'humain (de la fabrication de l'humain par l'homme à travers les cultures et les sociétés)¹.

Ce refus de l'autre est refus de la *vérité contraire*, de la contradiction, impuissance ou *involonté* de penser les possibles ou les contraires ensemble.

- Du côté de l'acteur, la vérité de sa société est exclusive et ne saurait relever de la vérité de l'ethnologue. Le savoir de l'acteur est une connaissance qui refuse de considérer le savoir de l'observateur comme une connaissance (tout juste est-ce un savoir).

- Du côté de l'ethnologue, la pensée scientifique est exclusive et ne saurait relever de celle du natif. La connaissance de l'observateur est un savoir qui refuse de considérer la connaissance de l'acteur (tout juste est-ce un (ethno-)savoir).

Au « *tu ne peux pas comprendre (parce que) tu n'es pas d'ici* » s'oppose le « *ton point de vue n'est pas scientifique* », aussi définitifs, exclusifs, répulsifs – et incomplets - l'un que l'autre.

Dans ce face à face en chiens de défiance épistémique, l'illusion de totalité de l'observateur relève d'un observateur idéal (ou d'un *idéal de l'observation*), l'illusion de totalité de l'acteur relève d'un acteur idéal (ou d'un *idéal de l'action*). L'ensemble érige la réunion de deux idéalités impossibles, deux totalités également mortifères. La somme (impossible) des objectivités (le ou les discours scientifiques disciplinaires), ou la somme (impossible) des subjectivités (discours locaux allant de la reproduction du quotidien à la création artistique) ne feraient que démultiplier les extrêmes, sans rien changer à l'affaire.

Indépendamment de leur *commun échec séparé* dans la connaissance d'un objet (*l'objectivité* étant la *conjonction d'intersubjectivités* et la *subjectivité* étant la *conjonction d'inter objectivités*), ces deux idéalités/totalités méconnaissent, voire nient, chacune séparément et ensemble, d'une part, sa propre part interne (*l'inconscient* et, si l'on peut s'exprimer ainsi, *l'exconscient*, i. e. ce qui y fait pendant, chez l'autre), et,

¹ « Le terrain ne peut être réduit à la seule vérification d'hypothèses émises à partir de chez soi à l'encontre et en dehors de l'autre, mais "l'intuition de présence" est à la base de notre écoute et du partage avec cet autre qui n'est définitivement pas nous, tout en n'étant plus un étranger total. [...]. La question de l'autre ne peut se poser qu'en termes de dialogue, c'est-à-dire de partage de la parole où autrui apparaît comme une vraie présence là où le concept ne le considère qu'en lui substituant des formules » (Dibie, 2006, 372-373).

d'autre part, *l'extime* – le plus intime au cœur de chacune qui, justement pour cela leur échappe, *l'intime de l'intime*, inconnaissable : du *coté de l'observateur* : l'en deçà ou l'au-delà (le horlà ?) du sujet épistémique ; du *coté de l'acteur* : le non dit, non dicible, la nudité dernière du natif.

La résolution du double refus consiste à penser ensemble les contraires en tant que tels, sans synthèse possible, c'est-à-dire l'autre comme à la fois :

- ce qui m'échappe, le *tout-autre*, ainsi qu'il en va dans Agee et Evans² (1973, 323-328) : « Georges Gudger est un être humain, un homme, moins le semblable de tout être humain que lui-même » : il y a du singulier, de l'incompréhensible, de l'incommunicable, de l'inconnaissable dans l'autre, même à considérer qu'il fait partie, comme moi, de l'espèce humaine. L'Autre de moi-même est vraiment Autre. L'Autre est un Je : un *autre-je* et un *je-autre*. (L'unité de) l'humanité est faite de singularités différentes – qui ne communiquent pas nécessairement.

- et ce qui me constitue : « Rien n'existe plus que l'homme que je ne vois pas » (Antelme, 1947) : le plus éloigné, le plus différent, l'Autre même, est ce qui me fait homme. L'Autre de moi-même est à la fois hors de moi et en moi. Je est un autre. Je suis l'autre parce que l'autre est moi.

L'altérité est donc à la fois hors de nous (*exconscient*) et en nous (*inconscient*). C'est cette conjonction que j'appelle *l'extime*³. Comment pourrait-on, en effet, tolérer un étranger si l'on ne se sait pas étranger à soi-même ? Si l'étrange est en moi, alors... nous sommes tous des étrangers. En

² « Georges Gudger est un être humain, un homme, moins le semblable de tout autre être humain que lui-même. (...) Georges Gudger est un homme, et caetera. Mais évidemment dans l'effort de le dire (lui par exemple) aussi véridiquement que je le peux, je suis limité. Je ne le connais qu'autant que je le connais ; et seulement dans ces termes selon lesquels je le connais ; et tout ceci, dépendant aussi pleinement de qui je suis, que de qui il est (...) » (Agee et Evans, 1973, 232-238).

³ L'extime ne relève qu'exceptionnellement du langage ou du dire et recouvre par là ce qui constitue peut-être l'humaine condition, la commune humanité de l'homme à travers les singularités culturelles qui l'expriment, l'angoisse de l'Être, la peur qui tient ensemble les gens - la peur d'être seul et la peur d'être ensemble, le doute sur ce que nous sommes, tous et chacun, l'inintelligibilité du désir dont nous provenons, tout comme de celui qui nous advient toute notre vie, la perception de notre abandon. « L'arrière boutique toute sienne » (Montaigne) ; « Ce qui est en deçà de la pensée et au-delà de la société » (Lévi Strauss) ; « Entre le nous et le rien » : ce minéral plus beau que toutes nos œuvres ; ce parfum d'une fleur plus savant que nos livres ; le regard d'un chat, tels que décrits dans les dernières pages de *Tristes tropiques* (1955) ; l'incommunicable, l'intraduisible (Galibert, 2009).

sorte que la différence *en nous* se révèle et nous révèle comme condition ultime de notre *être-avec* les autres.

Or, tout à l'opposé, l'ethnologie présuppose la possibilité d'une compréhension théorique d'autrui, (refus de ce qui échappe, de l'incommunicabilité, de l'inconnaissable, de l'extime), ce qui la conduit à nier cette altérité qui définit ma relation à autrui en la rabattant sur l'horizon du même et de l'objet – de la chose et de la marchandise⁴. Les sciences humaines prétendent connaître et expliquer l'autre en le référant à du réel objectivable dans sa totalité et dans un langage universel unique supérieur. Or, la réduction de l'humain (des singularités culturelles...) laisse toujours échapper des *restes* – de l'imaginaire (exconscient, extime) - de l'inconnaissable.

Pour approcher l'humain dans sa globalité (sa différentialité, sa multiplicité, son intraduisibilité...), il faut accepter qu'il y ait de l'inconnaissable (à propos duquel on peut cependant échanger – entre autres par l'art, la création), du non objectivable, du non traductible comme condition même de la traductibilité⁵.

Les sociétés, différentes, voire opposées, cohabitent en tant que telles (tout comme des idées, croyances, valeurs...) parce que, pour caricaturer, le deux précède le un : l'altérité est ce qui constitue l'humain.

Il s'agit, dès lors, pour *l'anthropologue de l'humain*, d'élever la question d'autrui à un enjeu plus radical pour lequel, *avant comme après la rencontre*, l'absolument Autre, c'est Autrui, interrogeant ainsi en effet *la possibilité même d'une anthropologie* – car faire de l'autre un *alter ego* revient à en récuser l'infinie altérité – sauf à considérer que c'est sur le fait que l'autre est *ego*, comme moi origine du monde, que repose *justement* son altérité. Que Autrui me constitue comme humain et réciproquement. Dans l'individuel comme dans le social, il n'est d'identité qu'en relation. La rencontre suppose de laisser être l'autre dans la liberté et la licence de sa parole, sans prétendre l'arrimer à une quelconque raison sociologique. Car toujours entre l'autre et moi subsiste la faille, l'intervalle qu'évoquent Blanchot (1971, 328/329) à propos de l'amitié, ou Affergan (1997, 280) à propos de l'altérité de l'autre et de l'ethnologue : « [...] On ne peut pas faire

⁴ ... et du langage. On se rappellera que Marx évoque, dans les Manuscrits de 1844, l'impossibilité de comprendre un langage qui serait autre que celui réifié, chosifié, de la marchandise, un langage véritablement humain, ne pourrait être perçu autrement que comme demande, pitié ou amour...

⁵ « Nous devons apprendre ce que nous pouvons, mais veiller à ce que notre connaissance ne ferme pas le cercle, éliminant le vide, au point de nous faire oublier que ce que nous ne savons pas reste sans fin, sans limite ni fond, et que cette connaissance ne doit pas méconnaître l'ignorance qui va de pair avec elle » (Ursula Le Guinn, 1998, 47).

l'économie de l'identité de l'anthropologue [...]. Savoir mesurer la distance qui me sépare d'autrui ne consiste ni à le connaître ni à me comprendre, mais à saisir une distance, rien de plus »

Je ne peux pas me mettre à *la place de l'autre* ; son point de vue est inaliénable. Se mettre à la place de l'autre suppose, à l'image du prêtre de Xipe Topec, *Notre seigneur l'Ecorché*⁶, de le tuer avant d'en revêtir la peau⁷... L'essence même de l'altérité, c'est le secret. Si autrui est secret parce qu'il est autre, alors l'accueil de *l'autre-en-tant-qu'il-est-autre*, singulier, ne peut que m'empêcher de refermer l'autre sur lui-même comme de me renfermer sur moi-même.

À mon sens, l'altérité - ou l'incommunicabilité - ainsi évoquée rapidement dans ces lignes constitue un terrain et une source de réflexion permettant de toucher à l'humain, parce que l'anthropologie est connaissance de l'Autre dans le maintien de l'inconnaissable de celui-ci, et sa réciproque. Cette « *anthro-poïétique de la traduction* » (Affergan, 1997, 102) souligne combien la rencontre est mise en relation de productions culturelles, sans correspondance ni transparence systématiques de l'une à l'autre ; bref avec une part d'intraductibilité comme condition même de la traductibilité. Les cultures en présence se donnent à voir tout en se dissimulant réciproquement et le dialogue que constitue cette rencontre, tout en respectant cette opacité, l'élève à une œuvre commune par *co-production*⁸. Les sciences humaines et sociales en général, et l'ethno-anthropologie en particulier, ne sont habilitées qu'à s'adosser à un inconditionné ou un illimité, eux-mêmes inconnaissables, afin de poser les problèmes épistémologiques qui en dépendent. Il est bien question, dans l'occurrence de la rencontre, d'un entrelacement de deux cultures - qui permet, en conférant du sens au langage de l'autre, d'interroger le mien, et, en permettant de traduire l'autre culture, de traduire la mienne -

⁶ Le deuxième mois du calendrier aztèque était appelé Tlacaxipehualiztli (littéralement "écorchement des hommes"). Pendant ce mois, des victimes étaient égorgées ou décapitées, puis écorchées en l'honneur du dieu Xipe Totec ("notre seigneur l'écorché"), dieu du renouveau de la végétation. Les peaux étaient portées par les prêtres pendant les rituels de fertilité qui suivaient les sacrifices. Les crânes des victimes étaient exposés par centaines. (<http://www.jesuiscultive.com/spip.php?article56>). Sur ces « crânes exposés » on consultera les témoignages des indigènes découvrant ceux de leurs parents ou concitoyens dans nos musées occidentaux, par exemple Kopenawa (2010).

⁷ On peut imaginer l'ethnologue idéal/total comme un prêtre de Xipe Topec vêtu d'un patchwork arlequin composé d'un morceau de peau de chacune et de toutes les sociétés de l'humanité.

⁸ « Nous haïssons l'ethnographie : chaque fois que, s'achevant ailleurs, elle ne fertilise pas le vœu dramatique de la relation. » (Glissant, 1956, 12).

entrelacement qui façonne ainsi la co-production d'un nouveau monde à partir des deux mondes, ce qui n'est qu'un autre nom du *dialogue* – définition même de l'anthropologie en tant qu' «une conversation de l'homme avec l'homme» (Lévi Strauss, 1983, 59)⁹.

La référence de ce même Lévi Strauss (1993) à l'existence des Espagnols dans la mythologie amérindienne, avant même toute rencontre réelle, fait sens vers la rencontre et *l'exigence de rencontre comme interne aux cultures* - indépendamment de leur aspect destructeur ou constructeur : la rencontre de l'autre (accueil, l'hospitalité, affrontement, destruction...) est *interne/consubstantielle* à la singularité culturelle. « Avant même que n'arrivassent les Blancs, la mythologie amérindienne disposait de schèmes idéologiques où la place des envahisseurs était, semble-t-il, marquée en creux : deux morceaux d'humanité, issus de la même création, se rejoignaient pour le meilleur et pour le pire » (1993, 5).

Chaque culture parle originellement par deux bouches et deux voix, la sienne et celle de l'Autre ; une identité ne se construit que dans une relation à une altérité, ou, plutôt, l'une n'existe pas sans l'autre. A bien comprendre que « *parler d'une double voix* » (à l'instar de l'expression « *parler d'une seule voix* ») non seulement n'implique ni ne suppose – *au niveau des rapports entre cultures, tout comme entre acteur et observateur* - de se comprendre ou même de pouvoir/vouloir communiquer (comme on vient de le voir avec la thématique de la non traductibilité comme condition même de la traductibilité), pas plus qu'*au niveau de la volonté-de/prétention-à l'objectivité/objectivation, interne au discours ethno-anthropologique*. Comme l'avance Edouard Glissant, *l'opacité* serait plutôt la trace de l'irréductibilité liée aux écarts, aux exceptions, à mille lieues d'un prétendu «absolu» réconciliateur, dont l'unicité impliquerait clarté et transparence : « Nous pressentons qu'une valeur particulière n'a nul souci de s'étendre en valeur (que vous appelez : « s'universaliser »), elle se rehausse au contraire d'entrer en Relation » (2009, 7).

Tel pourrait être l'espace-temps à pratiquer et à penser (déclinaison d'une *poétique*) par une anthropologie entendue comme rencontre et dialogue, et faisant droit initialement à l'expression humaine et au sujet dans sa responsabilité comme principe de vérité, savoir effectif posant l'*Autre absolu* comme le principe du savoir sur l'homme – anthropologie entendue

⁹ On pourra juger du « pacte ethnographique » par lequel acteur et observateur s' « utilisent » et s' « obligent » mutuellement à l'aune des complexes intérêts différents, voire opposés, qu'ils représentent pour leur société respective, sous les formes de l'auto objectivation, connaissance/reconnaissance, dette, engagement, implication, truchement, dans le Post-scriptum de Bruce Albert (« Lorsque je est un autre/et vice versa ») de « La chute du ciel » (Konawena et Albert, 2010, 559/602).

et pratiquée comme science possible de l'incommunicabilité (Galibert, 2009, 2007) et anthropologie conjointe de l'acteur et de l'observateur (Galibert, 2004).

Le fond de l'humain est relationnel : *l'homme, c'est l'Autre* (sous les formes aussi diverses que les relations homme/femme, mère/enfant, sujet/société, moi/toi, moi/moi...) ; *l'homme, c'est l'autre homme*.

Cette occurrence fondatrice donne à voir la place essentielle de l'anthropologie, à plus forte raison d'une *anthropologie relationnelle* pour qui la question de l'intersubjectivité est fondatrice et véritablement constitutive de l'humain. *Il n'est point de penser ou de « je pense » avant la rencontre de l'autre. Avant le cogito est le bonjour ; avant la main, la poignée de mains ; avant le mot, le pont entre deux bouches. Le deux précède le un, l'intersubjectif est fondateur. L'Autre garde ouverts les battants de la pensée : cette relation est peut-être la pensée même.*¹⁰

Aucun savoir, même le plus sophistiqué, ne peut s'imaginer harmoniser dans ses mailles la *bigarrure sociétale ou culturelle du monde*, la diversité des voies empruntées par *l'Arlequin des sociétés*¹¹ – pas même la philosophie grecque des débuts dans ses *dissoi logoi* en qui le deux ne devient jamais un. La richesse des connaissances n'est pas capitalisable dans une banque de savoir – sauf à s'isoler de l'ensemble de la communauté humaine.

¹⁰ A la différence de l'individu biologique ou social la personne ne se parle pas dans le registre délocutif mais dans le registre allocutif au fur et à mesure que le sujet personnel accepte de rejouer ses mondes préconstruits en reconstruisant avec les autres ses références actuelles au monde. Le dialogisme fort de Jacques (2000, 121) intègre dans ce qu'il nomme altérité de relation ce qui de l'autre construit le sens en moi et ce qui de moi construit le sens en l'autre (ou plutôt ce qui, par cette inter relation construit le sens par et pour nous) : « Selon cette altérité de relation, autrui n'est plus ce que je pense, décris ou tente d'assimiler à moi-même, ni celui qui m'interpelle ou me précède dans la genèse même de ma conscience, il est avec moi selon la réciprocité : chacun est l'autre d'un autre car il paraît dans ses différences positives par différenciation » (id., 114).

¹¹ « Dans le lien social le plus immédiat, chacun doit se rapporter à l'autre de telle façon qu'il soit considéré en tant qu'homme, c'est-à-dire comme une fin absolument irréductible à un moyen, le seul domaine dont il est interdit de sortir au risque de cesser d'être un homme étant celui de la conscience morale. Ainsi l'individualité n'émerge que dans le rapport vivant de la reconnaissance mutuelle. C'est donc l'intersubjectivité qui est première et qui conditionne le développement des termes en relation. La multiplicité est requise par la genèse relationnelle de la personne humaine. L'homme ne devient un homme que parmi les hommes » (Farago, 1999, 30).

Pour sortir de cet *isolement*, je proposerais plutôt volontiers le recours à *l'archipel*, à *la pensée en archipel*. L'image de *l'île* donne d'ailleurs à comprendre ce jeu d'oppositions en coprésence et de *combinaison des frontières* et des contradictions dans la figure heuristique de *l'archipel*. Là où *l'imaginaire continental* prend les frontières bien définies de l'île comme signe d'altérité et la traversée nécessaire pour y aborder comme un symbole d'exotisme, *pour l'insulaire*, la frontière est sacrée parce qu'elle préserve le rapport entre identité et différence en tant que ce rapport construit-identifie une communauté par son opposition aux autres, à toutes les autres. Pour l'insulaire, l'ailleurs est déjà ici, parce que l'île ne peut exister que dans sa relation à l'autre, au continent, au reste du monde – la mer étant ce que l'on n'efface pas. Par le jeu de cet affrontement entre la mer et la terre, l'île est lieu de l'ambivalence. Espace de division et de réunion, de face à face et de reconnaissance, de commencement et de fin, de scission et de rapport, la frontière à la fois unit et sépare, *unit en tant qu'elle sépare*, ce qui fait d'elle, plus qu'un *oxymore*, véritablement un *symbole*, au sens étymologique du terme. Toutes les îles ont ainsi en quelque sorte une frontière commune. A elles toutes, elles forment *l'archipel de l'insularité*, un noyau d'identité(s) insulaire(s), constitué par des références matérielles, symboliques et psychosociales partagées par les îliens. Mais, bien sûr, au-delà de l'île, que l'on ne saurait penser seule (isolée), cette symbolique fait sens vers *la pensée en archipel*, l'insularisation générale de la pensée en archipel, jusqu'à notre commune Planète Bleue, île dans l'espace¹².

Il y a, chez les hommes, comme dans les sociétés, des croyances et des vérités opposées, qui entraînent le refus de croyances et de vérités contraires et concurrentes. *Désert des Tartares* ou *Rivage des Syrthes*, *Lilliput* ou *Brobdingnag*, la frontière unifie en même temps qu'elle sépare ; on a une frontière avec l'autre parce que la ligne de division est aussi la patrie que l'on a en commun, le lieu des points où l'on se touche. L'hostilité va avec l'hospitalité, l'*hostes* avec l'*hostis*, l'identité avec la différence, l'ambivalence avec la réciprocité.

La frontière est un oxymore qui unit en séparant, rapproche en tenant à distance, comme le labyrinthe ou les fractales. Il y a une réciprocité dans le fait que nous finissons là où l'autre commence, que nous commençons là où l'autre finit. C'est cet oxymore là que dit la frontière. Contre tous les *no man's land*, la pensée en archipel écrit un *roman's land*, le *roman des pays*

¹² L'archipel esquisse la figure d'un ordre discontinu dont la lecture ne constitue pas une totalité, ou en tous les cas ne saurait s'y réduire, ce qui, du même coup, fait de cette figure une bonne représentation du monde de la pensée - à la fois en tant que monde de la pensée intérieure, l'Atlas imaginaire de ce continent intérieur que Louise Van Swaaij et Jean Klaire (2006) ont pris plaisir à cartographier, mais aussi en tant que représentation du monde du savoir disciplinaire.

en contact. L'important étant de saisir par là que l'autre est premier, que nous sommes des autres pour les autres, les uns et les autres – individuellement, socialement. Des PetitsBoutiens pour les GrosBoutiens. «L'élément fondamental de ce que j'appelle la poétique de la relation dans le monde actuel, c'est d'abord notre conscience du fait que les cultures et les civilisations sont en contact les uns avec les autres » (Glissant, 2009).

Mais cette diversité essentielle (possiblement extensible à l'humanité) ne se contente pas de la reconnaissance formelle dans le droit à la différence, et encore moins saurait elle se conclure par un resserrement frileux autour d'identités closes et exclusives de l'autre. Il y a là un dépassement des oppositions classiques (centre/périphérie, local/global) ; la pensée en archipel tient les deux fils des pensées en opposition, loin de tout syncrétisme ou même de la créolisation, éloignée à la fois de l'*hérodianisme* (celui qui choisit l'autre comme modèle et se propose de l'imiter, quitte à abdiquer sa singularité différente et jusqu'à la prostitution de sa culture) et du *zélotisme* (celui qui, confronté au rapport de force défavorable et qui, craignant la défaite et l'humiliation, se replie sur la défense de sa propre identité). Dans un archipel, il n'est de frontière que poreuse et incertaine – de temps, d'espaces, de langues, de croyances, de convictions - les trop denses vérités s'y effilochent et s'y défont au profit d'une sorte d'humanisme de l'incertitude, premier pas de l'attention à l'altérité¹³.

L'archipel illustre la manifestation fractale de la spiritualité humaine (*l'imaginaire*) comme l'expression d'une pensée de la frontière active, perméable, qui fait de la somme de toutes les frontières du monde mises bout à bout, cousues ensemble, la possibilité même de la pensée, de *l'humain comme bigarrure et diversité en cohabitation* – sous l'image et la métaphore d'*Arlequin* - de la fabrication de l'humain et de la pensée de l'humain, une corde à sauter ! La « troisième rive du fleuve anthropologique », selon la belle image de Bruce Albert (Kopenawa et Albert, 2010, 761).

¹³ On pensera ici au modèle du middle ground, utilisé par Richard Wight (2009) pour décrire la cohabitation des Européens et des Algonquiens sur les territoires des Grands Lacs d'Amérique du Nord entre 1650 et 1815. Les Européens et les Indiens se sont d'abord rencontrés et considérés réciproquement comme étrangers, autres, presque comme non humains, puis, au cours des deux siècles qui ont suivi, ils ont édifié un monde commun compréhensible par tous les habitants de la région des Grands Lacs, univers dans lequel les mondes familiers aux Algonquiens et aux Européens de diverses origines se superposent, créant de nouvelles grilles d'interprétation et de nouveaux systèmes d'échanges. Avant l'abolition du compromis et du sens commun et la réinvention des Indiens comme étrangers, exotiques, autre absolu. Pour James Clifford (1996), les histoires de contact et de changements sont toujours structurées selon une envahissante dichotomie : l'absorption par l'autre ou la résistance à l'autre.

L'archipel est possiblement universel, planétaire. Il se joue des frontières nationales, des frilosités ou des impérialismes, ou plutôt il fait de la frontière un *oxymore* qui unit autant qu'il sépare, rapproche au lieu de tenir à distance. Plus : pour Salah Stétié (1994, 43-75) qui emploie la métaphore de la méditerranée comme modèle possible d'une pensée en archipel, « Il n'y a pas de véritable accueil de l'autre là où, d'abord, il n'y a pas contestation et violence. C'est parce que la méditerranée est, depuis toujours la rive sanglante de tous les impitoyables refus qu'elle sait, le moment venu, se mettre en cause et se remettre en jeu dramatiquement, et convertir en consentement d'amour ce qui fut de déchirement et de haine. (...) La Méditerranée en effet n'a peut-être inventé l'hospitalité, qui est l'une de ses dimensions les plus évidentes et les plus décisives, que comme un rite de désarmement de l'autre et l'une des formes, sublimes et complexes, de son annexion, de sa colonisation en douceur. Pour dire d'autre façon encore à quel point la rupture avec le quotidien dérange, chez le Méditerranéen, son style d'être au monde, je rappellerai que le chef-d'œuvre court de Camus a pour titre, précisément, *L'Etranger* »

Le nom même de Meursault, le narrateur de *L'Etranger*, tire d'ailleurs son origine de l'oxymore *Mer-Sol* dans le manuscrit original de Camus. La *pensée méridienne* (Camus, 2008) ainsi rendue possible par sa capacité de faire cohabiter les contraires, est née sur les côtes de la Grèce, quand la culture grecque s'est ouverte aux *dissoi logoï* (discours double ou contradictoire). Au début, il n'y a jamais l'un, mais le deux ou les plusieurs. On ne peut recomposer les deux en un : aucun universalisme ne pourra jamais y parvenir. Il s'agit seulement d'éviter que les deux s'écartent l'un de l'autre jusqu'à déchirer leur destruction réciproque ; il faut faire en sorte qu'ils continuent à se parler même quand la traduction se révèle difficile. *La rencontre de la Terre et de la mer* n'est pas une idylle qui harmonise les contraires : ce n'est pas la tranquillité, le retour aux identités simples, mais la cohabitation désordonnée de complexes hybrides. C'est pour cela que l'insularité et l'archipel peuvent aider à penser l'Arlequin, et l'archipel la Planète Terre.

Ce balancement entre deux contraires conduit à un équilibre, si bien que la *pensée de Midi* pourrait, considérée sous cet angle, n'avoir plus seulement une acception philosophique mais aussi littérale, marquant, au *mitan de la journée*, l'arrêt du soleil au zénith et désignant cet instant d'équilibre parfait où le jour et la nuit font jeu égal. C'est cela aussi la pensée méditerranéenne de Camus, suspendu entre le oui et le non, retenu entre l'envers et l'endroit, au point d'équilibre entre l'exil et le royaume, le voyage entre îlots oxymoriques en tant que la méditerranée en est l'archétype même.

La méditerranée porte, en effet, en son sein, une complicité particulière entre la terre et la mer. Pour les peuples riverains, la mer est une présence constante, au-delà de laquelle il y aura toujours de nouvelles terres, de nouveaux peuples, avec d'autres cultures et des manières d'être

différentes. « D'emblée, le problème est ici constitué par le rapport existant entre les différences – avec leurs dynamiques complexes, conflictuelles, et souvent tragiques. Cette mer, à la fois extérieure et intérieure, habitée et franchissable, cette mer-frontière interrompt la domination de l'identité, elle oblige à accepter la scission. Ici, la terre, avec son obsession pour la fixité, la sécurité et l'appropriation, se heurte sans cesse à une limite » (Cassano, 1998, p. 28).

La méditerranée émerge ainsi comme lieu de *la mesure*, style méridien, « *pensée méridienne* ». Si l'enracinement identitaire est mitigé par la présence de la mer, qui offre constamment une chance d'émancipation, donc par l'existence d'autres mondes au-delà de ce barrage fluide et impénétrable, cette aventure n'est pas vouée à faire *tabula rasa* de toute référence, car elle va à la rencontre d'autres terres, d'autres signifiés jamais tout à fait traduisibles dans des codes uniformisants. La rencontre, dans la méditerranée, ne se réduit pas à une confrontation dialectique qui se résoudrait dans une synthèse unitaire, car l'altérité n'aspire ni à être réduite ni à être assainie.

La pensée méridienne, alors, est cette pensée que « l'on commence à sentir en soi là où commence la mer, quand la rive interrompt les intégrismes de la terre (l'économie, le développement), quand on découvre que la frontière n'est pas le lieu où le monde finit, mais où les différences se touchent et où le jeu du rapport à l'autre se fait difficile et vrai » (Cassano, 1998, p.8). La terre, matérialisation de l'enracinement et de l'origine identitaire, accomplit sa démesure dans la clôture identitaire bornée et le refus de l'autre débouchant sur des régimes despotiques. La démesure de *la mer* conduit, elle, à l'illimité sans repères, au vide où toutes les différences sont aplanies et réduites à l'abstraction universelle et à la négation de l'altérité, jusqu'à la domination de la technique. La pensée méridienne est la pensée de la rencontre de la Terre et de la mer, à l'opposé de l'opposition entre peuples de la mer et peuples de la Terre, entre avancer et demeurer. Pensée dynamique de cette tension qui conserve le négatif dans le positif, l'antagonisme dans le syncrétisme, Heidegger dans Nietzsche, le divers dans l'Arlequin, elle est le symbole même du *dialogisme ontologique* (Jacques, 2000 ; Levinas, 1972) qui permet de penser *l'archipel universel*¹⁴.

L'approche *anthropopélagique* est bigarrée, arlequine. La diversité ne se réduit pas à son constat, elle implique *une poétique de la diversité*, un faire, des actes qui participent de celle-ci, de sa déconstruction et co-construction, de son métissage et partage, de sa mise en mouvement.

¹⁴ La totalité n'est pas pour autant universelle au sens de ce qui vaudrait indistinctement pour tous. Le monde est avant tout « présence des fructueuses intimités et des terribles assauts et antagonismes des lieux et des espèces entre eux et dans la totalité » (Glissant, 2009, 15).

Aborder la diversité culturelle par la juxtaposition des différences ne fait que les cristalliser ou essentialiser, c'est-à-dire éveiller ou entretenir les préjugés, stéréotypes, croyances, susceptibles d'attiser les tensions et incompréhensions. Une *poétique de la diversité culturelle* évite de réduire l'autre à sa différence, en faisant en sorte que l'accent soit mis non pas sur « eux » mais bien sur la relation. C'est le « eux/nous » qui est premier, dans toute identité, la dimension multiculturelle du monde n'est pas simple accumulation de différences, patchwork relativiste, mais un patrimoine commun sans frontière et dynamique dans lequel ancrer le dialogue, *l'entre-nous-les-hommes*, l'échange de soi avec l'autre.

Ce sont plutôt en effet les relations, l'interaction, l'interférence, l'intersubjectivité qui concourent à attribuer des caractéristiques culturelles et non l'inverse. C'est la relation à l'autre qui prime puisqu'elle donne sens à chacune, et non pas les caractéristiques de chaque culture. La *déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle* (2001) définit pour la première fois celle-ci comme « *patrimoine commun de l'humanité* ». Elle invite ainsi à penser la diversité en termes d'interactions et de dialogue entre les cultures et les individus, à reconnaître la pluralité de son identité au sein des sociétés elles-mêmes plurielles - *l'entre nous* des hommes. D'où il découle que la défense de la diversité culturelle apparaît comme un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. « Le respect de l'autre est la condition de survie de chacun » : ainsi pourrait être formulée « dans les termes d'une métaphysique qui n'est plus la notre, une conception de la solidarité et de la diversité humaine, et de leur mutuelle implication » (Lévi Strauss, 1993, 7).

Dans l'espace de la relation s'orchestre une rencontre entre les différences, les contestations, les écarts, les divergences. « *J'écris en présence de toutes les langues du monde* ». (Glissant, 2009). Cette coprésence se déploie vers le « *Tout-Monde* » (totalité et complétude, de notre monde bouillonnant, tressé tout à la fois dans l'unité et la diversité) : « La conscience de la diversité du monde, non pas de sa disparité mais de la solidarité de ses différences entre elles » (id.).

Cette *anthropopélagie*, voyage en *pays de connaissances* (parmi lesquelles les savoirs et les ethno-savoirs) est un parcours bigarré, métissé, multiculturel. Faire le récit de *l'arlequine humanité comme société en archipel*, c'est lever la carte des *ilots de réels* dans l'océan de *l'institution imaginaire de l'humain* (*poïesis* : sens commun, art, science)¹⁵ qui constitue

¹⁵ L'approche de l'incommunicabilité s'élargit, au-delà d'une anthropologie de la chose écrite, aux autres formes d'art, à l'image du travail de Daniel Fabre (2005) sur le peintre Franco Magnani. Si la littérature peut être appréhendée comme un domaine privilégié de la volonté de traductibilité de l'incommunicabilité, tout comme la poésie, c'est l'ensemble des activités humaines (la culture au sens large, de la science au sens commun en passant par l'amitié) qui constitue une réponse au

la base du rapport humain au monde dans toutes ses formes : orales, écrites, gestuelles, comportementales, de réflexions, d'actions, créations. Faculté du pur possible que l'histoire à bien sûr socialisée - et socialisée à chaque fois singulièrement -, l'imaginaire conjoint *le conte vraisemblable* que propose Platon comme image même du monde et l'ouverture de l'homme au monde qu'évoque la phénoménologie.

« Si donc en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du monde nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents de tous points et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez point. Mais si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte (*Muthos*) vraisemblable et que nous ne devons pas chercher plus loin » (Timée, 29, c-d).

Le lieu brut, vide, plat, cet utopique monde lisse et transparent que les sciences appellent *réalité vraie*, cette réalité identique à soi, n'est-ce pas déjà une béance dans la pseudo continuité factuelle du monde établi, un jeu mental avec l'espace, ses formes et contenus, ses dits et ses tus, constituant la temporalité humaine : le *muthos* - le conte, le mythe, l'imaginaire - est bien ce qui donne à penser. A parler et écrire.

Mais du coup, aussi, et dans le même moment, la réalité n'est rien qu'un *conte vraisemblable*, de l'imagination à son degré zéro, son délire le plus économique, degré zéro de la fiction. Le réalisme – tous les réalistes concurrents ou concourants - est toujours-déjà un conte, qu'il s'agit de faire passer pour un texte premier, antérieur au texte, une *arché*, un lieu premier vide, un non-lieu. Le réel est l'imagination faisant écart d'elle-même, *poïesis*. Au début est la *poésie*. Il n'y a pas de *reste* : tout est déjà de la littérature. Mythe, utopie, littérature, peinture (...), bref imagination et langage, produisent le monde comme un reste, le réel comme résiduel, et non l'inverse. Le commencement est de chaque ici, dans le temps et l'espace - création humaine. Il y aurait bien un *imaginaire de la société*. Le projet de Castoriadis (1975) était de penser la société comme une création humaine non préalablement déterminée : la société s'érige certes dans une dimension matérielle, mais également et surtout par la création de significations imaginaires sociales qui relient les hommes et donnent naissance à leur action. Ce pourquoi on ne saurait distinguer l'étude de l'imaginaire du sujet (imaginaire radical) de celle de l'imaginaire collectif (imaginaire social) ; les deux relèvent de *l'institution imaginaire de la société*, de la pensée de *l'auto- (et de l'hétéro- : rapport à la nature, au sens le plus large) production*

problème humain de l'incommunicabilité, et donc l'ensemble de la poïesis humaine. Le terrain de l'incommunicabilité ouvre sur une anthropologie de l'esthétique (des formes de la sensibilité) et de la poïétique.

*humaine*¹⁶. Nous sommes tous des platoniciens : le réel est l'imagination faisant écart d'elle-même, conte ; la « folle du logos » est la mère retrouvée du logos.

À un niveau philosophique plus essentiel encore, il y a en de tels renouvellements ontologiques, une rupture avec le positivisme ambiant et un retour à une intentionnalité fondamentale de la conscience telle que l'avait pensée Husserl (1992) - conscience en tant que tension vers les choses. Husserl souligne l'existence d'un échange permanent entre la conscience et le monde : la conscience et l'univers, donnés d'un même coup, constituent une structure relationnelle, sans antériorité de l'objet ou du sujet, sans faits indépendants ou objectivité, mais avec une ouverture de l'un à l'autre, des expériences vécues orientées vers le monde et lui donnant sens.

La prise en considération de la totalité - non plus comme *illusion* ou *refus* désormais, mais comme *relation, solidarité des différences*, voire des oppositions, des contradictions, des vérités - offre une nouvelle initiation anthropologique où il est question de création du monde sous la forme d'une auto- et hétéro- création du monde humain. Si le réel est constitué d'autant d'îlots humains dans l'océan de l'imaginaire, la visite du monde devient le vrai voyage de l'homme parmi la clameur de Babel, cette harmonie de chaque lieu et temps avec les hommes qui les chantent. C'est « une sociologie d'un nouveau genre, qui naîtra un jour et qui déconstruira, sans bienveillance, la philosophie, la métaphysique, l'art » (Lévi Strauss, 1955). Elle consiste en une création du monde (de la pluralité des mondes !) en continu dont rien ne saurait être exclu, à l'intérieur duquel rien ne saurait être isolé et solitaire, comme l'énonce Charlie Crews dans la série au nom prédestinée « *Life* », en écho à CLS pour qui l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, serait bien d'être seul. Nous sommes tous et chacun, vous et moi, les uns les autres, d'ici et d'ailleurs, la pièce colorée qu'Arlequin attend avec impatience pour participer au spectacle du monde.

Bibliographie

- Affergan, Francis, 1997, *La pluralité des mondes*, Paris, Albin Michel.
Agee, James et Evans, Walker, 1973, *Louons maintenant les grands hommes*, Paris, Plon.
Antelme, Robert, 1947, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard.
Appadurai, Arjun, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

¹⁶ La possibilité même de la pensée (la raison mondialisante), de l'humain comme bigarrure et diversité en cohabitation et en construction permanente, de la fabrication de l'humain et de la pensée de cette fabrication – l'anthropologie comme moment et espace de la fabrication de l'humain.

- Appadurai, Arjun, 2009, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot
- Augé, Marc, 1994, *Pour une Anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Blanchot, Michel, 1971, *L'amitié*, Paris, Gallimard.
- Camus, Albert, 2008, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard.
- Cassano, Franco, *La pensée méridienne*, Arles, Editions de l'Aube.
- Castoriadis, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- Chakrabarti, Dipesh, 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Éditions Amsterdam.
- Clifford, James, 1996, *Malaise dans la culture*, Paris, ENSB-A.
- Colleyn, Jean-Paul, 2004, « L'ethnographie, essais d'écriture », *Critique* (Frontières de l'anthropologie), janv.-fév., 680-681.
- Descola, Philippe, 2001, « [La nature: vues d'ailleurs](#) », entretien, *Sciences humaines*, 121.
- Dibie, Pascal, 2006, *Le village métamorphosé*, Paris, Plon
- Fabre, Daniel, 2005, Peindre la mémoire, *L'Homme* 2005/3-4, n° 175-176.
- Farago, Francis, 1999, Le prochain ou la gratuité de l'amour, dans D. Bourdin, G. Guislain & P. Jacopin, *Autrui*, Paris, Bréal, 202-207.
- Galibert, Charlie, 2004, Some preliminary notes on actor–observer anthropology. *International Social Science Journal*, 56, 455–466.
- Galibert, Charlie, 2007, *L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan
- Galibert, Charlie, 2009, « L'incommunicabilité dans le cadre de la pratique anthropologique », *Socio-anthropologie*, 23-24, 237-268.
- Glissant, Edouard, 1956, *Soleil de la conscience*, Paris, Le Seuil.
- Glissant, Edouard, 2009, *Philosophie de la relation*, Gallimard.
- Husserl, Edmund, 1992, [Idées directrices pour une phénoménologie](#) (*Ideen I*), Paris, Gallimard.
- Jacques, Francis, 2000, *Ecrits anthropologiques*, Paris, L'Harmattan.
- Kopenawa, Davi et Albert, Bruce, 2010, *La chute du ciel*, Paris, Plon.
- Le Guinn, Ursula, 1998, *La vallée de l'éternel retour*, Arles, Actes Sud.
- Lévi Strauss, Claude, (1983) *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Lévi Strauss, Claude, (1993), Présentation, *Ethnies*, 14, Chroniques d'une conquête, 5-7.
- Levinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
- Platon, *Timée/Critias*, Paris, Flammarion.

- Stétié, Salah, 1994, la méditerranée, dans Thierry Fabre, *La Méditerranée créatrice*, Arles, L'Aube, 43-75.
- Toffin, Gérard, 2005, *Ethnologie, la quête de l'autre*, Paris, Acropole.
- Unesco, 2001, *Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle*, (http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- Van Swaaij, Louise ; Klaire, Jean, 2006, *l'Atlas imaginaire. Le continent intérieur*, Paris, Autrement.
- Wight, Richard, 2009, *Le middle ground*, Toulouse/Marseille, Anacharsis.