

Anthropologie sémiotique : interlocution transatlantique

Introduction au 12^e numéro du *Cygne noir*

Félix Danos et Simon Levesque

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112619ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112619ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Danos, F. & Levesque, S. (2024). Anthropologie sémiotique : interlocution transatlantique : introduction au 12^e numéro du *Cygne noir*. *Cygne noir*, (12), 1–10. <https://doi.org/10.7202/1112619ar>

Résumé de l'article

Introduction au 12^e numéro de la revue *Cygne noir*, sous le thème « Anthropologie sémiotique », dirigé par Félix Danos et Simon Levesque. Ce numéro est le premier de deux rapprochant le champ de l'anthropologie à celui des études sémiotiques. Ici, il est surtout question d'anthropologie linguistique sémiotique, telle que développée des deux côtés de l'Atlantique au cours des dernières décennies, à Chicago et à Paris en particulier. Les articles composant le dossier sont présentés un à un. L'introduction montre que ce numéro contribue à mettre au jour une constellation de chercheuses et de chercheurs menant des travaux innovants en anthropologie en faisant des signes et de leurs effets le point focal de leurs enquêtes.

© Félix Danos et Simon Levesque, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ANTHROPOLOGIE SÉMIOTIQUE : INTERLOCUTION TRANSATLANTIQUE

Introduction au 12^e numéro du *Cygne noir*

Ce douzième numéro du *Cygne noir*, consacré à l'anthropologie sémiotique, est le premier volet d'une série de deux dossiers consacrés aux rapports entre les études sémiotiques et anthropologiques. Le second, qui paraîtra dans la foulée, portera sur la notion de *signes humains* et constituera bientôt le treizième numéro de la revue. La production de ces deux dossiers s'inscrit à la suite d'un colloque international, « Sémiotique et anthropologie : croisements disciplinaires, pratiques et méthodes d'enquête, théories pour l'interprétation ». Organisé par Simon Levesque, il eut lieu à l'Université Laval, à Québec, du 9 au 11 mai 2022¹. À bien des égards, cet événement fut l'occasion d'un premier défrichage de l'intersection en question. Ratissant large, il rassembla divers objets et approches se rapportant à l'ethnographie, à l'histoire de l'anthropologie, à la sociologie, à la philosophie, à la littérature, à la communication, aux humanités environnementales, aux études de genre, aux études sur le handicap, à l'histoire et à la pratique des arts, et jusqu'à l'égyptologie. Ceci montre à quel point tant la sémiotique que l'anthropologie sont aujourd'hui des pôles intellectuels fluides, qui irriguent la pensée par-delà les frontières disciplinaires, heureusement jamais parfaitement imperméables. Or au croisement concerné, parmi les recherches les mieux coordonnées dans le monde universitaire contemporain, quelques-unes en particulier se distinguent. Il s'agit des recherches et de travaux menés dans la perspective de l'anthropologie sémiotique développée dans l'axe Chicago-Paris.

Quelques semaines à peine avant la finalisation du présent numéro, deux journées d'études autour de l'anthropologie linguistique ont eu lieu à l'Université Sorbonne Nouvelle, à Paris. Issues du séminaire « Jeux de langage » organisé au laboratoire des Langues et civilisations à tradition orale (LACITO) sous l'égide de Bertrand Masquelier et Isabelle Leblic depuis octobre 2018, ces journées, organisées par des jeunes chercheurs en France (Laure Carbonnel, Félix Danos, Nathaniel Gernez, Urmila Nair et Camille Riverti), s'inscrivaient dans un dialogue transatlantique initié il y a plusieurs années entre les champs de la sociolinguistique, de l'anthropologie sociale et de l'ethnolinguistique en France et celui de l'anthropologie linguistique et sémiotique américaine, notamment autour de la revue *Signs and Society* dirigée par Asif Agha.

Si les relations transatlantiques entre anthropologues, linguistes et sémioticiens ne sont pas récentes, elles ont pris un tournant lors de l'organisation, en juin 2017, d'une

rencontre au centre parisien de l'université de Chicago entre anthropologues, linguistes et sociolinguistes des deux continents. Ceci mena à l'époque à la publication de travaux issus du champ de l'anthropologie sémiotique dans la revue *Langage et société*, notamment l'article de Michael Silverstein, « Forty years of speaking (of) the same (object) language – *sans le savoir* », paru la même année dans le numéro anniversaire de la revue². Cet article souligne l'importance et la densité des échanges entre les deux continents, notamment par le biais de son maître russo-étatsunien Roman Jakobson et des premières tentatives de ce dernier d'articuler les sciences du langage aux trois fonctions sémiotiques (iconique, indicielle et symbolique) développées par Charles Sanders Peirce³, pour proposer une « sémiotique anthropologique du langage⁴ ».

D'autre part, ces rencontres ont mené à la publication en 2021 dans la même revue d'un dossier, « Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », dirigé par Manon Him-Aquilli et Suzie Telep⁵, dans lequel dialoguaient des chercheurs formés des deux côtés de l'Atlantique et mobilisant les théories sémiotiques peirciennes pour répondre à des questions anthropologiques et sociolinguistiques. L'anthropologie linguistique se distingue d'une linguistique anthropologique visant simplement à documenter les langues des peuples anthropologisés, en ce qu'elle propose une approche de faits sémiotiques totaux⁶. Pour cette raison, elle implique nécessairement une attention aux rapports entre différents types de signes (linguistiques ou non ; iconiques, indexicaux ou symboliques, etc.). C'est pourquoi l'idée de « tournant sémiotique » nous semble devoir être remise en cause, car, à notre sens, l'anthropologie linguistique ne saurait qu'être sémiotique ; *a contrario*, une anthropologie linguistique non sémiotique apparaît suspecte.

On en veut pour preuve l'ubiquité de concepts plus ou moins directement peirciens dans les études en anthropologie linguistique en Amérique. En place centrale, celui d'indexicalité, employé pour désigner la propriété qu'ont les signes d'entrer en rapports existentiels avec leur contexte, rapports de contiguïté, de causalité ou de co-présence⁷ et qui permet de s'intéresser non seulement aux rapports qu'entretiennent certains signes linguistiques avec le contexte dans lequel ils sont produits, mais également (et de manière au moins aussi importante) à la manière dont ces signes s'articulent entre eux et se distinguent de leur environnement. Par là même, un ensemble de signes relativement cohérent (ou en tout cas cohésif) constitue un texte se démarquant d'un contexte et pouvant potentiellement être décontextualisé et recontextualisé. Ce processus particulièrement important, que Richard Bauman et Charles Briggs⁸ ont qualifié d'entextualisation⁹, est développé par Michael Silverstein et Greg Urban dans leur introduction de l'ouvrage collectif *Natural Histories of Discourse*¹⁰, où ces derniers soulignent l'importance de la prise en compte de n'importe quel type de signe pertinent pour les

locuteurs dans la constitution d'un texte. Redéfinissant bien plus largement la notion de texte, les auteurs soulignent l'importance centrale de la plurisémiotité, c'est-à-dire des agencements entre signes de différentes natures, dans l'émergence et la stabilisation du sens en société. Dans ce cadre, toute anthropologie linguistique est sémiotique et, en un certain sens, elle n'est même pas focalisée sur l'étude du langage ou de la langue¹¹. L'anthropologie linguistique sémiotique est une entreprise de décentrement de la recherche, depuis la dimension symbolique du langage vers sa dimension indexicale, qui oblige à considérer les situations d'interlocutions dans toute leur complexité matérielle, idéologique et comportementale.

C'est en particulier autour des propositions théoriques articulées à l'université de Chicago pendant la seconde moitié du xx^e siècle, autour de l'héritage de Roman Jakobson, que se focalise ce numéro. En ce sens, les travaux de Silverstein font l'objet d'une attention particulière. Ceux-ci ont entretenu comme on sait un dialogue fécond avec la sémiotique de Peirce appliquée aux questions de recherches défendues par Franz Boas, Edward Sapir et Benjamin Lee Whorf, tout en alimentant un intense débat avec d'autres centres universitaires nord-américains tels que l'université de Pennsylvanie ou l'université de Californie à Berkeley et à Los Angeles, entre autres. Plusieurs articles dans ce dossier reviennent sur les apports théoriques de l'anthropologie sémiotique telle qu'elle est notamment pratiquée à Chicago, où Silverstein, décédé en 2020 des suites d'un cancer, aura eu une influence majeure. Mais soulignons ici que le projet intellectuel de Silverstein fut esquissé dès 1975 dans le seul article qu'il publia en français, dans la revue *L'Arc*, où il défendait déjà la pertinence du développement d'une anthropologie sémiotique¹².

L'année 2023-2024 s'est particulièrement bien prêtée à l'étude des travaux de Silverstein. En effet, 2023 est l'année de la publication de son livre posthume *Language in Culture*, autour duquel ont été organisées trois conférences proposant une perspective critique sur son travail dans de prestigieuses institutions nord-américaines : l'université de Harvard, l'Université de Montréal et l'université de Chicago. Puisque ces conférences ont été visiodiffusées, elles ont pu être suivies par des chercheurs francophones des deux côtés de l'Atlantique. Parmi ceux-ci, plusieurs ont également participé à un groupe de lecture organisé dans le cadre du séminaire en ligne « Jeux de langage » du LACITO : Bertrand Masquelier, Isabelle Leblic, Cécile Canut, Michel de Fornel, Valentina Vapnarsky, Luke Fleming, John Leavitt, Judith Irvine et Constantine Nakassis. Tout ceci témoigne d'un engouement certain pour le développement d'une anthropologie sémiotique en français.

Les articles rassemblés dans ce numéro s'inscrivent donc dans une mouvance importante pour l'anthropologie, dont on a tenté ici de tracer les contours et la direction.

Mais cette mouvance demeure relativement peu connue au sein des études sémiotiques, souvent plus proches de la communication, des études des arts, de la philosophie et des humanités que des sciences sociales. Or la pensée sémiotique offre des outils puissants pour investiguer plusieurs réalités inhérentes à la sociologie et à l'anthropologie : les processus de socialisation, les systèmes idéologiques et leur effectivité, la circulation des stéréotypes, les identités de groupe, l'affirmation des distinctions de classe, la performativité des rites et des croyances, le plurilogisme culturel, les rapports asymétriques entre centre et périphérie, l'hégémonie et la minorisation, la subjectivation et l'émancipation, la domination et le pouvoir inhérents au politique et à la reproduction (matérielle, sociale).

Dans la suite, le contenu de ces contributions est décrit. Chaque fois, une importance particulière est accordée à la mise en relief de leur pertinence pour la recherche contemporaine au croisement de l'anthropologie et des études sémiotiques.

*

Depuis plusieurs années, Bertrand Masquelier s'efforce de faire dialoguer la recherche en anthropologie sémiotique nord-américaine avec l'anthropologie sociale et la sociolinguistique française. À cet égard, son article « Sémiotique de la forme dialogique de la pensée. Dialogues et interlocution comme objets d'enquête dans l'anthropologie linguistique française au XXI^e siècle » remplit une double fonction. À la fois rétrospectif et prospectif, il dresse un portrait montrant quelles perspectives sont ouvertes et lesquelles restent encore à ouvrir. Dans un premier temps, une brève histoire des relations entre les deux sphères de recherche est offerte. Celle-ci montre qu'en dépit de divergences géographiques et institutionnelles importantes, une même ambition conceptuelle unit aujourd'hui la recherche théorique et empirique de part et d'autre de l'océan Atlantique. Le dialogue, d'ailleurs, est établi ; il est riche et prometteur. Masquelier montre que les chercheuses et chercheurs inscrits dans la tradition de l'École de Chicago et gravitant autour de la revue *Signs and Society* l'alimentent depuis plusieurs années déjà. Formé aux États-Unis en anthropologie culturelle et linguistique à l'université de Pennsylvanie, puis enseignant à l'université Tulane, en Nouvelle-Orléans, et enfin maître de conférence à l'Université de Picardie Jules Verne, à Amiens, Masquelier contribue depuis de nombreuses années au Laboratoire de langues et civilisations à tradition orale (LACITO, UMR 7107 du CNRS) à Paris, en codirigeant avec Isabelle Leblic le séminaire « Jeux de langage ». Ce dernier titre devrait nous mettre la puce à l'oreille quant à ses influences théoriques en philosophie du langage, en particulier les travaux de Ludwig Wittgenstein. Or c'est à Charles Peirce et à Mikhaïl Bakhtine que son article, dans un second temps,

s'intéresse plus particulièrement. Portant son regard sur les formes de l'indexicalité inhérente aux processus de configuration des relations sociolangagières et leurs fonctions, Masquelier montre comment la sémiotique dialogique développée sur le long cours par Bakhtine irrigue l'analyse des situations d'interlocution, lors desquelles la parole en acte exprime la position du sujet locuteur. L'attention portée à la dimension métalinguistique des énoncés permet dès lors de rattacher indexicalement les acteurs sociaux à divers cadres et interprétants révélant la part irréductiblement sociale de leur action (langagière, mais pas seulement). Avec Peirce, il invite l'anthropologie linguistique française à penser l'interlocution comme une forme sémiotique d'activité sociolangagière, insistant dans la foulée sur le rôle médiateur des échanges langagiers et leur contexte se trouvant au cœur de toute enquête anthropologique sensible à la langue et menée dans une perspective pragmatiste.

Félix Danos a codirigé ce numéro du *Cygne noir* et coécrit cette introduction, en plus d'avoir contribué au numéro par un article, celui-ci coécrit avec son collègue Quentin Boitel de l'Université Paris Cité. Dans « Silverstein et Rancière : anthropologie sémiotique et politique », Boitel et Danos travaillent à élaborer une continuité conceptuelle entre les travaux théoriques de Michael Silverstein en anthropologie sémiotique et ceux de Jacques Rancière en philosophie politique. En partant de l'idée que l'approche silversteinienne de la dimension poétique des interactions sociales est fondamentalement politique, et mobilisant quelques exemples à l'appui, la connexion avec la pensée politique ranciérienne apparaît d'emblée plus évidente, et ce, bien que les travaux du philosophe français, théoricien de l'égalité, soient à priori très éloignés de l'anthropologie. Or l'objectif avoué des auteurs dans cet article est de défendre la pertinence d'une mise en acte pratique de l'égalité dans le travail anthropologique. À cet escient, l'analyse sémiotique présente l'avantage d'une réflexivité accrue, permettant à l'enquêteur d'explicitier sa position vis-à-vis des enquêtés, dans un contexte qui les inclut tous deux, inévitablement. Ce sont en particulier les idéologies sémiotiques, qu'ils conçoivent comme des ensembles métasémiotiques, qui font l'objet de leur attention. À travers ce prisme, ils soulignent l'apport de l'anthropologie linguistique qui, s'intéressant aux processus d'entextualisation (une forme particulière de mise en signe), met en lumière des expressions récurrentes, reconnaissables et remobilisables à l'intérieur de contextes variés, et qui chaque fois témoignent indexicalement d'un positionnement social observable. L'article innove en suggérant que ces positionnements poétiquement décelables sont intrinsèquement politiques. Leur analyse permet alors de visibiliser un processus de socialisation fondamental mais contingent, omniprésent et pourtant peu considéré. Loin de se contenter de mettre en lumière le fonctionnement et l'effectivité des idéologies sémiotiques, Boitel et Danos insistent sur l'idée que l'étude de la poétique

des interactions sociales et de leur entextualisation est elle-même politique. En cela, elle engage le chercheur et l'oblige à expliciter sa position dans une recherche située. L'article a le mérite de proposer une première articulation entre Silverstein et Rancière, deux penseurs que leur discipline respective éloigne, mais dont la pensée politique est conciliable et ici habilement conciliée. Elle offre de nouveaux repères pour la recherche critique, en particulier celle portant sur les idéologies, à l'intersection des études sémiotiques, des sciences sociales et de la philosophie.

« Sur l'idéologie sémiotique » de Webb Keane est une traduction de l'anglais. L'article original est paru en 2018 dans la revue *Signs and Society* sous le titre « On Semiotic Ideology ». Nous avons choisi de traduire cet article en raison de son grand intérêt pour la recherche et du manque d'appuis théoriques récents dans le champ des études sémiotiques francophones pour aborder le problème de l'idéologie, tombé en disgrâce après 1980. Pourtant, on ne saurait en faire abstraction au moment d'analyser des points de vue opposés, inhérents à des cultures différenciées, mais réunis en un même terrain d'enquête. De tels terrains émanant de contextes multiculturels, parfois pluriethniques, sont appelés à se multiplier au vu de la réalité migratoire mondiale contemporaine et de ses conséquences tangibles ou conjecturables. Face à ces mondes en transformation, il y a tout lieu de se munir d'outils conceptuels puissants capables de fournir à l'analyse sémiotique se penchant sur des sources ethnographiques ou des données qualitatives issues de l'observation située le moyen d'élucider certains conflits ou polémiques qui autrement resteraient opaques. Que sont les idéologies sémiotiques? Les idéologies sémiotiques désignent les présuppositions qu'ont les gens à propos de ce que sont les signes, leurs fonctions et les conséquences qu'ils peuvent engendrer. Elles constituent une dimension intrinsèque de l'usage des signes en société puisqu'elles articulent la production et l'interprétation des signes à des univers de valeur éthiques et politiques. Elles sont donc sous-jacentes aux jugements de valeur opérés dans les interactions sociales. Certains objets chargés de sens apparaissent particulièrement propices à l'étude des idéologies sémiotiques : reliques sacrées dotées d'un pouvoir surnaturel, emblèmes investis de significations politiques polarisantes, etc. Prendre au sérieux les pouvoirs ou l'effectivité allégués de tels objets engage à reconnaître les mondes qu'ils génèrent, avec leurs règles particulières, qui peuvent différer des paramètres stricts de la rationalité. Cette dernière peut bien prétendre expliquer le monde dans sa totalité, elle ne saurait épuiser la variété des modes d'interaction des humains, qui répondent d'autres univers de sens, dont les logiques propres défient la rationalité. Il arrive que les disparités entre des idéologies sémiotiques contrastées soient si importantes qu'elles supposent des visions du monde complètement différentes. Pourtant, ces visions peuvent se côtoyer et se porter sur des objets en commun. Puisque l'anthropologie a

l'ambition de décrire et de comprendre les interactions culturelles, chacune survenant dans un contexte historique dont il faut tenir compte, elle ne saurait en conséquence ignorer les idéologies sémiotiques, car celles-ci soulignent justement les mécanismes fondamentaux participant à la formation de visions du monde contrastives, sur la base d'une compréhension différenciée du pouvoir des signes et de leur effectivité.

Depuis plus de vingt ans, Sophie Chave-Dartoen approfondit son rapport à la société de l'île de Wallis (*Uvéa*), dans la collectivité d'outre-mer française de Wallis-et-Futuna en Polynésie, et par le fait même sa compréhension des marques profondes qu'a laissée sur elle l'histoire coloniale récente. Son article « Un "corps" n'est pas qu'un corps. Catégories et sémiotique des instanciations corporées à Wallis » propose un tel approfondissement en se penchant de façon détaillée sur la conception wallisienne du corps et de la réalité qu'il commande. Son analyse s'inscrit dans un paradigme relationnel, interrogeant l'ontologie des insulaires au prisme des médiations opérées par divers signes rattachés au corps et aux investissements nombreux dont il est le support. Le corps apparaît dès lors comme le lieu matériel et animé où se manifestent ces investissements de sens symbolique : il indexe une conception culturelle située. L'analyse menée par la chercheuse à partir de ses propres données ethnographiques, mais également de quelques sources coloniales et religieuses non négligeables, permet de dégager un agencement sémiotique particulier, soit une indexicalité relationnelle qui suggère que le processus historique de christianisation de la population wallisienne n'aurait pas atteint son terme, dans la mesure où la conception chrétienne usitée des corps, fondée dans un analogisme substantialiste, défie encore à ce jour l'idéologie sémiotique locale. L'évangélisation de la société océanienne de Wallis par des missionnaires maristes au XIX^e siècle aurait dû aboutir à une transformation complète du rapport usité au corps pour l'harmoniser au canon de l'Église. L'autorité des pères maristes était telle qu'une théocratie catholique s'est imposée sur l'île. Exerçant une importante coercition, ce pouvoir a su imposer des changements significatifs dans les pratiques et les usages des corps. Or, tandis que se développait une version locale du catholicisme, le système social et rituel précolonial a perduré, s'imbriquant et s'hybridant aux nouvelles croyances. Une synthèse est née qui, bien qu'échappant en partie à la doxa catholique, fut acceptée par le clergé local. La loi religieuse et la coutume ancestrale ont ainsi trouvé à cohabiter, transformant au passage le rapport au corps – puisque celui-ci ne saurait plus désormais être conçu sans sa contrepartie spirituelle : l'esprit. Cependant, si les croyances anciennes ont trouvé à s'hybrider avec les nouvelles, c'est qu'elles présentaient une assez bonne compatibilité. Chave-Dartoen explique que le corps humain agit comme un support sémiotique pour des processus indexicaux qui visibilisent l'invisible, à savoir : l'expérience rituelle passée constitutive d'une personne, mais aussi l'influence de forces surnaturelles médiatisées

par des agentivités plurielles (un réseau d'ancêtres). Le corps endosse ainsi une fonction sémiotique cruciale. Il rend perceptible la position de la personne à l'intérieur de ce réseau qui s'étend par-delà les frontières du vivant et de l'au-delà, peuplé des défunts proches, mais aussi de Dieu. Le corps sert ainsi de support où peuvent se manifester divers investissements sémiotiques, avec les relations sociocosmiques qu'ils supposent. Le corps est donc toujours plus qu'un corps : il est un signe capable de concilier deux mondes, celui des vivants et celui des morts, mais aussi deux existences, celle des humains et celle de Dieu.

Annabelle Cara est enseignante en classe de français langue seconde dans une unité d'accueil pour élèves allophones arrivants d'un lycée public français et doctorante en science du langage à l'Université Paris Cité. Dans son article « "Sì, pezzo di merda, tutto a posto" : une analyse sociosémiotique d'un petit chahut en classe de français langue seconde », sa classe lui sert de terrain d'enquête. Celle-ci a la particularité d'être constituée d'élèves mineurs migrants, souvent non accompagnés, c'est-à-dire sans parents sur le territoire national français. Elle a choisi d'étudier de façon méthodique et détaillée un événement de parole d'un type particulier – il s'agit d'un chahut –, dont le sens, au fil de son analyse, se déploie et s'approfondit pour donner à comprendre la subtilité et la richesse de la poétique des énoncés, et ce, en dépit de leur caractère tout prosaïque, voire vulgaire. Cara voit dans ce chahut un site de travail idéologique où chacun des participants négocie, par son activité langagière, sa place dans l'espace de contraintes que représente la classe. L'activité de parole matérialise en ce sens des formes de résistance à l'autorité, mais elle est aussi le vecteur de luttes de pouvoir. Tandis que chacun participe plus ou moins consciemment, au quotidien, à un processus d'intégration linguistique, culturel, mais aussi idéologique, le chahut repéré, transcrit et analysé met en lumière les petits espaces de liberté que les élèves parviennent à aménager entre eux malgré les contraintes du dispositif d'enseignement. Ceux-ci contribuent incontestablement à leur socialisation, ce que l'enseignante n'ignore pas. Cara manie habilement ses deux chapeaux – d'enseignante et de chercheuse – et ne manque pas de se situer elle-même dans l'événement de parole en question. Ceci rend son intervention particulièrement éloquente et surtout propice à l'exposition de la dimension critique inhérente à la recherche en anthropologie sémiotique, qui commande une réflexivité accrue pour l'enquêtrice. Attentive et sensible, sa lecture rend tout leur sens aux interactions langagières apparemment anodines examinées dans ce contexte si particulier, où le projet didactique fait écran au dispositif policier.

En fin de numéro se trouve un compte rendu par Urmila Nair de l'ouvrage *Signs of Difference*, de Susan Gal et Judith T. Irvine, paru en 2019 aux presses universitaires de Cambridge. Nous avons choisi de l'inclure car cet ouvrage sert d'appui théorique à

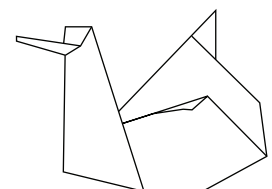
d'autres contributeurs à ce numéro, notamment Anabelle Cara, Quentin Boitel et Félix Danos. Cet ouvrage mérite d'être mieux connu du lectorat francophone, en attendant sa traduction. Nair montre bien son importance pour les chercheurs voulant analyser de façon critique l'action sociale dans le sillage de Michael Silverstein et de la métapragmatique. Les notions clés de travail idéologique, d'axe de différenciation, de récursivité fractale, de site d'attention conjointe, d'échelles de perspective et de commensurabilité développées par les deux chercheuses étatsuniennes sont bien mises en lumière par Nair, de sorte qu'on en perçoit aisément la pertinence et la valeur pour la recherche en sciences sociales à l'intersection des études sémiotiques.

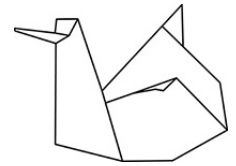
Bibliographie

- BAUMAN, Richard & Charles L. BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, p. 59-88. DOI : 10.1146/annurev.an.19.100190.000423.
- HIM-AQUILLI, Manon & Suzie TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 19-28. DOI : 10.3917/l.s.172.0021.
- JAKOBSON, Roman, « Shifters, verbal categories and the Russian verb » (1957), *Selected Writings. Vol. 2: Word and Language*, La Haye, Mouton, 1971, p. 130-147.
- MASQUELIER, Bertrand, 2021, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68. DOI : 10.3917/l.s.172.0031.
- NAKASSIS, Constantine V., « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language », *American Anthropologist*, vol. 118, no 2, 2016, p. 330-345. DOI : 10.1111/aman.12528.
- SILVERSTEIN, Michael & Greg URBAN, « Natural History of Discourse », *Natural Histories of Discourse*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 1-17.
- SILVERSTEIN, Michael, « La sémiotique jakobsonienne et l'anthropologie sociale », trad. de l'anglais (États-Unis) par J.-J. Nattiez, *L'Arc*, no 60, 1975, p. 45-49.
- , « Forty Years of Speaking (of) the Same (Object) Language – sans le savoir », *Langage et société*, no 160-161, 2017, p. 93-110. DOI : 10.3917/l.s.160.0093.
- , *Language in Culture: Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

Notes

- 1 Ce colloque, tenu dans le cadre du 89^e congrès de l'Acfas, a rassemblé 32 chercheuses et chercheurs issus de 11 pays différents (Belgique, Brésil, Cameroun, Canada, Espagne, Estonie, France, Maroc, Suisse, Tunisie, Ukraine).
- 2 M. SILVERSTEIN, « Forty Years of Speaking (of) the Same (Object) Language – sans le savoir », *Langage et société*, no 160-161, 2017, p. 93-110.
- 3 Jakobson interprète les trois types de signes peirciens comme des fonctions sémiotiques dans la mesure où ceux-ci peuvent s'associer, notamment dans le cas de formes linguistiques telles que les shifters ou embrayeurs, et impliquer des fonctionnements linguistiques à la fois référentiels et indexicaux. Voir R. JAKOBSON, « Shifters, verbal categories and the Russian verb » (1957), *Selected Writings. Vol. 2: Word and Language*, La Haye, Mouton, 1971, p. 130-147.
- 4 M. SILVERSTEIN, « Forty Years of Speaking (of) the same (object) Language », *loc. cit.*, p. 109, trad. libre.
- 5 M. HIM-AQUILLI & S. TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 19-28.
- 6 C. V. NAKASSIS, « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language », *American Anthropologist*, vol. 118, no 2, 2016, p. 331.
- 7 *Idem.*
- 8 R. BAUMAN & C. L. BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, p. 59-88.
- 9 Ce terme est également traduit par mise-en-texte par B. MASQUELIER, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 43. Si cette traduction est pertinente et idiomatique, on lui préférera ici entextualisation, car le néologisme s'intègre mieux dans le paradigme contextualisation / décontextualisation / recontextualisation.
- 10 M. SILVERSTEIN & G. URBAN, « Natural History of Discourse », *Natural Histories of Discourse*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 1-17.
- 11 C. V. NAKASSIS, « Linguistic Anthropology in 2015 », *loc. cit.*
- 12 M. SILVERSTEIN, « La sémiotique jakobsonienne et l'anthropologie sociale », trad. de l'anglais (États-Unis) par J.-J. Nattiez, *L'Arc*, no 60, 1975, p. 45-49.





Sémiotique de la forme dialogique de la pensée Dialogues et interlocution comme objets d'enquête dans l'anthropologie linguistique française au XXI^e siècle

Bertrand Masquelier

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112620ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112620ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Masquelier, B. (2024). Sémiotique de la forme dialogique de la pensée : dialogues et interlocution comme objets d'enquête dans l'anthropologie linguistique française au XXI^e siècle. *Cygne noir*, (12), 11–50.
<https://doi.org/10.7202/1112620ar>

Résumé de l'article

Au tournant des années 2000, en France, les recherches sur l'interlocution et les rituels des pratiques dialogiques ont contribué à renouveler les approches francophones en anthropologie linguistique, dans un contexte où les travaux nord-américains les plus récents devenaient l'objet d'une attention grandissante auprès d'une poignée d'anthropologues et de sociolinguistes français. Un dialogue, parfois silencieux et parfois bien réel, lors de séminaires, s'est engagé. Les points communs entre les deux lieux de la recherche ne manquent pas. L'attention aux fonctions des formes de l'indexicalité inhérente aux processus de configuration des relations sociolangagières en est un. Comme l'est l'attention portée à la parole en acte et aux figures de ses formes sémiotiques. L'influence de la sémiotique dialogique de Mikhaïl Bakhtine leur est également commune. Les écrits du cercle de Bakhtine thématisent l'attention au dialogue, étudié pour ses formes poétiques, sociologiques-interactionnelles, encadrées dans leurs cadres métalinguistiques. Ils présentent l'imbrication de la pensée dialogique et de l'action comme un principe anthropologique. Celui-ci va tellement de soi, dans les recherches françaises, qu'il en devient implicite, au point de ne focaliser aucune attention particulière comme objet d'analyse. La sémiotique phanéroscopique de Charles S. Peirce reste bien moins influente dans les approches françaises. Toutefois, penser l'interlocution comme forme sémiotique d'activité sociolangagière aura permis aux anthropologues français, lecteurs de Peirce, de découvrir ou de redécouvrir non seulement l'insistance avec laquelle Peirce rappelle le caractère formellement dialogique de toute sémiose, et de l'activité de la pensée, mais combien est nécessaire, dans la perspective d'une sémiotique pragmatiste, la fonction médiatrice des interlocutions humaines dans l'enquête pour la connaissance, la résolution des incertitudes ou des disputes épistémologiques.

© Bertrand Masquelier, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

SÉMIOTIQUE DE LA FORME DIALOGIQUE DE LA PENSÉE

Dialogues et interlocution comme objets d'enquête dans l'anthropologie linguistique française au XXI^e siècle

1. Introduction

Il y a bien des manières de présenter l'anthropologie linguistique contemporaine. Dans les dernières décennies, plusieurs ouvrages collectifs, pour l'essentiel d'expression anglophone, en auront dessiné les frontières et les enjeux pour le futur. Une question anodine ne manque pas alors de s'imposer : comment cette anthropologie « anglophone » est-elle reçue, comprise, intégrée, hors des frontières du champ anglophone, dans des contextes de recherche où les choix des langues d'écriture sont autres ?

Les langues d'écriture scientifique ne sont pas neutres – quels que soient les champs des publications, par exemple ceux de l'anthropologie ou, plus largement, des sciences sociales et du langage. Elles marquent de manière explicite le plus souvent les liens étroits qui les associent, métadiscursivement ou intertextuellement, à des espaces de positionnements épistémiques, de débats, de confrontations méthodologiques et métathéoriques. Les généalogies bibliographiques qui soutiennent des publications permettent une relative déterritorialisation des filiations intellectuelles. Plus que jamais, les enjeux épistémiques au sein de l'anthropologie sont ouverts, sans restriction thématique localisée par des périmètres institutionnels (laboratoire, université) ou géographiques (nationaux, continentaux). L'anthropologie contemporaine est toutefois prise, il faut en prendre note, dans un moment sémiotique inspiré autant par la relecture des écrits de Charles S. Peirce que par la critique du modèle structuraliste qui s'était largement imposé à l'issue de la première moitié du xx^e siècle¹. Dans cette perspective, quelques premières remarques sur l'anthropologie linguistique anglophone s'imposent en introduction.

Selon la version la plus raisonnable du récit de fondation qui peut en être donné, c'est au tournant des années 1960, en Amérique du Nord (aux États-Unis et au Canada), que l'anthropologie linguistique contemporaine s'est définie². Cette sous-discipline, l'anthropologie linguistique, était déjà inscrite, mais sous la forme d'une linguistique anthropologique, au sein des quatre champs de l'anthropologie d'inspiration boasienne ; elle se reconceptualise dans un premier temps, avec force, créativité, toujours de manière pluridisciplinaire, sous la plume de John Gumperz et de Dell Hymes comme une variante de la sociolinguistique³. L'environnement intellectuel et institutionnel du moment (des années 1960) favorisait l'attention aux contributions de disciplines ou de sciences

connexes. Ancrée dans l'espace d'une anthropologie pluridisciplinaire, l'anthropologie linguistique n'a eu de cesse de se déployer, par divers branchements au cours des six dernières décennies. Les voies suivies auront été multiples. Elles auront permis la découverte d'un large éventail de problématiques, en proposant des bifurcations théoriques parfois radicales⁴. Le tournant « sémiotique » de l'anthropologie linguistique nord-américaine, survenu dans le dernier quart du xx^e siècle, entre dans cette dernière catégorie⁵.

L'anthropologie linguistique anglophone s'accorde cependant autour d'un ensemble de principes ; comme de reconnaître : (1) le rôle des contraintes normatives et sociales qui innervent les conduites humaines, qu'elles soient langagières ou culturelles et (2) l'importance de l'enquête (empirique) ethnographique. Dans cette perspective, l'ethnographie sociale et linguistique offre l'occasion et l'expérience d'une confrontation au réel ; elle invite à une attention minutieuse portée aux formes (et au processus) de la praxis langagière, aux formes sémiotiques de l'action au moyen du discours, comme aux dynamiques idéologiques, implicites et explicites, qui sont inhérentes à toute pratique langagière. Par ailleurs, cette anthropologie (linguistique) s'accorde à reconnaître la puissance de signification que les usages langagiers mettent en forme et performant, notamment dans le fonctionnement indexical et métapragmatique du langage. L'attention aux fonctions des formes de l'indexicalité inhérente aux processus de configuration des relations sociolangagières aura contribué à marquer, de manière définitive, la radicalité de la démarche de l'anthropologie linguistique⁶, opérant une coupure vis-à-vis de la discipline linguistique⁷ – coupure ou rupture déjà préfigurée dans les travaux des années 1960-1970⁸. L'ensemble de ce cadre de travail ouvre toujours sur des recherches tournées vers les contextes sociaux et historiques des sujets parlants⁹.

S'il fallait retenir un contraste majeur entre les différentes voies contemporaines de la recherche au sein de l'anthropologie linguistique étatsunienne, sans doute faudrait-il privilégier la différenciation qu'on peut établir entre un courant tourné vers la redécouverte et l'opérationnalisation de la sémiotique peircienne et un autre marqué par une relecture de la phénoménologie husserlienne¹⁰. La première s'inspire de la façon dont Charles Peirce argumente en faveur d'une sémiotique de la sémiose, du signe-en-acte ; elle repose sur une phénoménologie (ou « phanéroscopie » dans le vocabulaire de Peirce) de catégories de modes d'être. Pour qualifier cette sémiotique, nous pourrions dire qu'elle est d'ordre cognitif, ouverte à l'expérience du réel¹¹. Il s'agit pour Peirce de mettre l'accent sur les modes de raisonnement, la manière de rendre compte de ce qui est intelligible, notamment d'un point de vue scientifique, au sein d'une communauté de chercheurs. Chez Peirce l'accent est mis sur ce qu'il nomme pensée-signe (*thought-sign*), une conception sémiotique du mental, une métathéorie qui affirme que tout acte de pensée est d'ordre sémiotique, susceptible d'être observé dans la pluralité de ses

instances. Il est observable dans nos manières de conduire une enquête scientifique, de raisonner, tant lorsque le raisonnement est ordinaire, de sens commun, que lorsqu'il est associé à la quête d'une vérité scientifique ; mais il est observable aussi dans nos échanges discursifs du quotidien avec nos contemporains. Toujours à l'œuvre, sous ses divers visages, la pensée, inférentielle et interprétante, se présente sémiotiquement (en acte) – sous forme « dialogique » selon l'expression de Peirce¹².

La seconde voie marque un retour aux écrits de Edmund Husserl qui, tout au long de sa vie, n'aura eu de cesse de revisiter les apories liées à l'étude de la signification, du langage et de la conscience. Pour caractériser cette orientation, on pourrait souligner qu'elle privilégie les faits de conscience et l'attention à l'intersubjectivité. Par le biais de différents auteurs, dont Alfred Schutz et Maurice Merleau-Ponty, l'inspiration phénoménologique est bien présente dans l'anthropologie linguistique contemporaine.

Au regard de cet arrière-plan anglophone et étatsunien, deux questions retiendront notre attention dans la suite de cet article : comment la recherche française participe-t-elle des débats et des projets qui animent le champ de l'anthropologie linguistique tel qu'il se présente en Amérique du Nord ? Comment vient-elle s'y inscrire ou y contribuer ?

Depuis les années 1960, les anthropologies sociales et linguistiques, françaises et nord-américaines, sont en dialogue, à des degrés divers et de multiples manières. Outre les contributions des recherches documentaires, à caractère ethnographique, et comparatives (dans le cas français, celles des américanistes, africanistes, des océanistes parfois), deux cadres de travail, épistémologique et sémiotique, offrent la possibilité d'une perspective commune aux deux lieux. Le premier d'entre eux est celui que portent les travaux du cercle de Bakhtine¹³. Ces écrits, redécouverts dans leurs traductions françaises et anglaises dans les années 1970, invitent à une reconceptualisation du langage sur le plan de l'activité pratique et poétique, comme phénomène social et idéologique¹⁴. Ils mettent en lumière les laminations polyphoniques des formes langagières et dévoilent les fonctions actionnelles des interlocutions incrustées au sein de situations sociales ; ces dernières se présentent comme autant d'occasions pour les membres d'une communauté de s'associer et de faire relation. Cette orientation a permis d'ouvrir en France une première brèche en faveur d'une approche pragmatique et sémiotique du langage.

Le second de ces cadres, au-delà de l'attention portée aux interactions et au jeu des représentations sémiotiques qui les englobent, est celui que ces anthropologues découvrent, pour un petit nombre d'entre eux, en lisant les pragmatistes nord-américains et la logique sémiotique de Peirce. Ce dernier, au cours des années 1990, aura été l'objet d'intenses lectures écrites sous la plume de quelques philosophes francophones¹⁵ : lectures accompagnées par un vaste chantier de traduction de son œuvre ayant abouti à de nombreuses publications dans les années 2000. La réception de Peirce

au sein de l'anthropologie française, tout au long de ce premier quart du *xxi*^e siècle, se scinde toutefois en deux courants. D'une part, celui des anthropologues linguistes, qui font le choix de se focaliser sur les usages du langage-en-contexte, les formes rituelles du dialogue et de l'interlocution, et, d'autre part, celui des anthropologues sociaux du tournant ontologique. Ces derniers, en France, sont influencés notamment par leur lecture des recherches traduites d'un anthropologue américaniste et nord-américain, Eduardo Kohn, et l'éclairage que ce dernier jette sur les potentialités de la sémiotique peircienne pour une anthropologie sociale qui serait désormais affranchie d'un soi-disant logocentrisme¹⁶. C'est sur ce contraste que cet article se conclut, bien qu'il souligne les mérites, relativement peu explorés à ce jour, de la version dialogique et interlocutive des formes cognitive et humaine de sémiologie.

Dans les limites de cet article, l'enjeu n'est pas de discuter de la question de savoir si la sémiotique, sous une variante ou une autre, et comme démarche scientifique, pourrait envelopper, voire refonder, l'anthropologie (sociale et linguistique) ou s'il conviendrait mieux de considérer l'approche sémiotique comme une méthodologie d'appoint. Dans l'optique d'une sociologie de la connaissance – inclusive d'une historiographie des conduites institutionnelles qui légifèrent la recherche au quotidien –, sinon d'une métasémiotique de la production scientifique, l'arrière-plan institutionnel qui encadre la manière dont on « fait science » en anthropologie, selon les lieux de formation ou de poursuite de la recherche, est un fait que l'on ne peut ignorer.

2. Anthropologie linguistique¹⁷, de quelques enjeux en France autour d'un paradigme

Je ne m'attarderai pas longuement sur la fabrique des intitulés qui en viennent à définir, en France, des espaces de production de connaissance et de recherche. La manière dont ils trouvent « pignon sur rue » et s'institutionnalisent – par les voies de l'organisation de la recherche (ceux de départements, de commissions de recrutement, de conseils de qualification, d'instances d'évaluation) – révèle l'importance qu'il faut accorder à la sociologie de la connaissance¹⁸. L'enjeu ne porte pas tant sur des noms-étiquettes ou sur les définitions proposées. Tant bien que mal, les dénominations-étiquettes permettent de nommer, de déterminer, à tout le moins de repérer, à un moment donné, dans une période spécifique – quelques années, une décennie ou plusieurs –, un ensemble souvent cohérent d'orientations de recherche, d'enjeux thématiques, de problématiques d'enquêtes. En fin de compte, l'enjeu est tout autre. Il porte selon nous sur la construction des objets à étudier.

Toujours est-il que le terme « ethnolinguistique » aura longtemps prévalu dans le contexte institutionnel français : celui de l'organisation universitaire des enseignements, des formations doctorales, comme celui qui est propre aux instituts publics de recherche – une situation assez exceptionnelle au regard des pratiques de recherche les plus courantes ailleurs, en Europe comme dans le monde universitaire anglophone. L'ethnolinguistique, comme discipline, a trouvé sa place dans le champ anthropologique français grâce aux recherches africanistes de Geneviève Calame-Griaule¹⁹. Au tournant des années 1960, et par la suite, l'ethnolinguistique française s'est présentée comme interdisciplinaire – exemple type d'une discipline « frontière »²⁰ – en associant l'anthropologie et l'ethnologie à la linguistique, mais également comme une discipline ouverte à l'ethnomusicologie, sous le prétexte d'une conceptualisation structuraliste d'une notion élargie du « langage » inspirée par la sémiologie saussurienne²¹.

Le domaine a pris son essor dans les années 1970-1980, notamment au Lacito – Langues et civilisations à tradition orale, un laboratoire du CNRS. Dans la filiation des travaux pionniers de Calame-Griaule, l'ethnolinguistique française avait fait des littératures orales et de l'analyse poétique des genres du discours un objet d'étude privilégié²². Généralement linguistes de terrain, les ethnolinguistes français complétaient leur linguistique (composée de phonologies, de dictionnaires et de grammaires) de descriptions sur les pratiques langagières et leurs contextes – contextes conçus de fait comme un environnement social et culturel généralisé. Le souci théorique et ethnographique (documentaire) était de ne pas abstraire l'étude des langues de leurs contextes (sociaux et culturels) et, dans cette perspective, la langue était envisagée comme un véhicule sémiotique (mais en un sens large et, de fait, inspiré de la notion de sémiologie de Saussure) des visions culturelles (locales) du monde. L'enjeu était d'étudier, si possible, des systèmes de pensée exprimés par des catégorisations, des taxinomies, des classifications des « objets » qui habitent et composent les « mondes », qu'ils soient imaginaires ou non. Ces « mondes » (et ces systèmes de pensée) étaient rapportés à des unités appelées « ethnies », « cultures » ou « communautés » langagières (fréquemment plurilingues dans les faits). À ces unités correspondaient, dans une perspective relativiste et comparative généralisée, autant d'architectures linguistiques et sémiotiques qu'on pouvait dénombrer de systèmes culturels et sociaux. Les enquêtes, au plus près des faits des événements du terrain, révélaient l'opérativité pratique de ces codes, en tant que ressources intellectuelles permettant aux humains d'organiser localement, ponctuellement, selon leurs habitudes, tout à la fois connaissances encyclopédiques et savoir-faire. L'ethnolinguistique française s'est ainsi doublée d'une sociologie concrète des rapports entre langues et cultures et de leurs contextes institutionnels. Attentive aux caractères

normatifs et institutionnels des usages langagiers, elle restait fascinée par les œuvres de l'Esprit humain.

L'intérêt porté à la performance et à l'art verbal, en écho aux recherches nord-américaines de Dell Hymes, aura pris son essor grâce aux travaux de Paul Zumthor sur la poésie orale²³. Par son intérêt pour les conceptions locales de la parole et les représentations qui en étaient données dans les conceptualisations mythologiques, l'ethnolinguistique française aura préfiguré l'intérêt qui est porté aujourd'hui aux idéologies langagières – sous un paradigme pragmatique-sémiotique peircien, entre autres, et, en ce cas, dans une perspective actionnelle sur la notion de signe²⁴. Quant aux questions relatives à la structuration de l'échange verbal en situation, elles ne devinrent un objet de recherche (en France) qu'avec la formation tardive de la linguistique des interactions verbales – un programme de recherche inauguré par Catherine Kerbrat-Orecchioni²⁵.

Une autre facette du cadre général de la recherche anthropologique française mérite attention. Comme discipline « frontière », l'ethnolinguistique française s'est établie, au début des années 1960, dans un environnement épistémologique marqué, déjà depuis les années 1950, par une conception à deux faces de la recherche. D'une part, l'accent était mis sur les enjeux propres aux ethnographies et aux ethnologies régionales. Les spécificités locales des collectifs étudiés étaient alors documentées dans une perspective comparative à moyenne portée : sur le plan de la variation ou de la diversité de formes institutionnelles – autrement dit de formes institutionnalisées de façons de penser et d'agir – observables soit au sein d'un même espace sociologique d'organisation, soit au sein d'aires socioculturelles chargées de leurs complexités historiques²⁶. Ces dernières étaient définies à l'échelle de régions ou de continents. Par ailleurs, mais à une autre échelle, dans une perspective principalement non historique, la recherche s'organisait autour de problématiques liées à une conception théorique ou thématique de l'anthropologie sociale. Elle privilégiait, pour le dire brièvement, l'étude de l'esprit humain.

C'est l'histoire intellectuelle de l'anthropologie sociale en France et de ses pratiques d'enquête qui se trouve ainsi refaçonée, dès lors que l'expression « anthropologie sociale » s'impose sous l'impulsion de l'approche structuraliste de Claude Lévi-Strauss. Au contraire des ethnologies régionales, la version structuraliste de l'anthropologie sociale mettait l'accent sur ce qui fait l'unité de l'humain – au travers du temps et de l'espace. Cette anthropologie sociale et structurale s'est affirmée avec la certitude que son épistémologie méthodologique, directement empruntée à la linguistique structurale, héritée de Saussure et de l'école de Prague (via Jakobson), était un gage infaillible de scientificité.

La recherche française, encore aujourd'hui, dans ce premier quart du XXI^e siècle, s'en tient dans une large mesure à cette partition des tâches. Une partition qui en est venue

à indexer de surcroît une hiérarchie entre, d'une part, des recherches prestigieuses, théoriques, désormais tournées vers la comparaison des grands systèmes ontologiques²⁷ et, d'autre part, des recherches modestement descriptives, empiriques et ethnographiques, quand bien même ces dernières s'inscrivent toujours dans le cadre d'échelles (régionales, continentales) variables. Il va sans dire que les descriptions ethnographiques constituent toujours – aujourd'hui comme hier – un passage obligé. Elles résultent d'une confrontation aux expériences intersubjectives, concrètes, humaines, sociales, dans la médiation des formes langagières associées à ces contextes d'expérience.

Bien des enjeux, méthodologiques et théoriques, de l'anthropologie française se jouent toujours autour de cette distinction entre anthropologie et ethnographie. Sans doute vaudrait-il mieux parler d'anthropologie ethnographique pour nommer la reconceptualisation de l'ethnographie en cours depuis quelques décennies²⁸. Ceci permettrait de mieux définir l'enjeu des enquêtes locales, centrées sur les « situations » vécues par des humains dans la conduite de leurs affaires, indissolubles des dynamiques – contextuelles, socioculturelles – propres à des espaces-temps historiques²⁹. Si l'enjeu est d'étudier désormais des « événements » en situation, il importe de montrer en quoi ceux-ci se présentent, selon le cas, comme des phénomènes sociaux totaux – l'expression est de Marcel Mauss. On voit là le rôle que joue l'apport d'une anthropologie attentive aux façons de parler, au penser-parler selon des conceptualisations locales, dans des registres formalisés en étroit rapport avec les situations sociales de leurs usages et les contextes d'intersubjectivités qui y sont générés.

Une autre problématique d'importance dans la relation anthropologie/ethnologie-ethnographie et anthropologie sociale concerne (depuis longtemps) l'attention à l'étude des conceptualisations sémantiques et catégoriales que convoquent, en temps réel et en pratique, les acteurs et les agents des événements étudiés. Mais la recherche ethnographique porte également sur la manière dont ces systèmes de catégorisations vernaculaires sont pris en compte dans les catégories d'analyse de l'enquêteur³⁰. Le modèle analytique de l'enquêteur est susceptible de résulter d'un examen dialectique (et de traduction) entre les conceptualisations catégoriales de l'analyste et celles qui sont indissociablement associées aux usages des acteurs et des agents étudiés – les « membres » dans le vocabulaire de l'ethnométhodologie. Dans cette mesure, toute enquête en anthropologie ethnographique devient à son tour objet d'enquête : désormais enquête sur les manières de la conduire, d'en parler, sur ses méthodologies de traduction et de transcription, et sur le processus abductif – la recherche d'hypothèse *ad hoc* – par lequel se construit l'élaboration d'un savoir anthropologique général.

3. Anthropologie linguistique, rituels dialogiques et interlocution

En 2001, dans un chapitre qui introduit les fondamentaux de l'ethnolinguistique contemporaine, Aurore Monod Becquelin et Valentina Vapnarsky écrivent :

L'ethnolinguistique s'attache à la compréhension et l'interprétation des énoncés, des discours, des récits prononcés dans des situations d'interaction ; parmi celle-ci se trouve l'enquête ethnologique et tout particulièrement le dialogue ethnologue/informateur. *Ethnologie et linguistique en coopération* – travaux interdépendants et non juxtaposés – s'attachent au sens, et élaborent des outils destinés à prendre en compte le *mental* et le *vécu*, ce qui les oblige à élaborer un lieu sémantico-conceptuel assez abstrait pour traiter du dire et du faire, de la parole et de l'action³¹.

Poursuivant leur article, les auteures dévoilent le foisonnement des voies à suivre, des perspectives à adopter quand se présente le moment de faire un choix d'enquête ou d'analyse : entre analyse conversationnelle et analyse de ou du discours, entre pragmatique et approches cognitives. Elles notent que « les tribulations et associations de l'ethnolinguistique, *sous ce nom ou sous un autre*, donnent un visage et une perspective protéiformes aux recherches actuelles³² ».

Personne ne peut s'étonner d'apprendre qu'une discipline « frontière » comme l'ethnolinguistique reste attentive aux renouvellements non seulement de l'anthropologie sociale, mais également de la linguistique. D'autant que les recherches en linguistique se transforment tout au long des décennies 1970, 1980 et 1990, et ce, au sein même de l'environnement de la recherche française. Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer, à l'occasion de la publication en 1995 de leur *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, l'écrivent : « Les sciences du langage se sont tellement développées depuis une vingtaine d'années que, dans le détail, on ne retrouvera pas grand-chose ici du livre de 1972³³. » Pour leur part, Jacques Moeschler et Anne Reboul, coauteurs en 1994 d'un *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, se plaisent à rappeler qu'à la date de la conception de leur dictionnaire, vers la fin des années 1980, peu des « têtes de chapitre [...] sélectionnées n'avaient encore fait l'objet de recherches approfondies³⁴ ». Bien d'autres indicateurs signalent les transformations considérables survenues au sein des sciences sociales et du langage dans les années 1990, à l'aube du *xxi^e* siècle.

C'est au cours des deux premières décennies de ce *xxi^e* siècle que l'appellation « anthropologie linguistique » s'est imposée en France³⁵. Sans doute faut-il voir ici le résultat d'une prise en compte explicite, de la part des acteurs de la recherche française, de la façon dont le domaine était conçu dans sa version nord-américaine et anglophone (comme *linguistic anthropology*). On ne peut écarter les convergences qui résultent de

lectures communes et partagées au fil des décennies³⁶. Ce serait sans compter avec les rapprochements « objectifs » dans la manière de problématiser les objets de recherche.

Ces convergences et ces rapprochements entre des communautés scientifiques d'un même domaine (ici défini comme l'anthropologie) n'interdisent pas toutefois des écarts de conceptualisation dans les façons de construire l'objet d'étude³⁷. D'autres expressions, pour nommer ce domaine commun et pour tenter d'en préciser ses contours, auront pu faire surface à l'occasion : « anthropologie du langage » ou « linguistique anthropologique » entre autres. Il apparaît cependant que ces expressions ne visent pas à identifier des approches rivales. Les variations entre les modalités des enquêtes renvoient le plus souvent à des choix de perspectives imbriquées dans la production et la présentation des données de l'enquête. En fin de compte, les caractères des projets divers de ces différentes « anthropologies » présentent tous « un air de famille ». Les affinités ne manquent pas. Pour rendre compte d'un cas de recherche propre au contexte français, je partirai de la publication, en 2000, de deux ouvrages collectifs : *Pour une anthropologie de l'interlocution*, codirigé par Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran³⁸, et *Les rituels du dialogue*, codirigé par Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson³⁹.

Le premier de ces ouvrages prend pour objet les rhétoriques du quotidien et il invite à une « anthropologie de l'interlocution ». Ce projet se place délibérément en continuité avec les études à visée comparative et théorique des travaux issus de l'anthropologie linguistique nord-américaine, en particulier ceux liés aux « *speech events* » et aux « *ways of speaking* »⁴⁰ et de la dimension actionnelle et sociale de la parole en situation. Le second prend pour thématique ethnographique les « rituels du dialogue » en Amérique latine. Ce dernier fait écho aux études nord-américaines rassemblées en 1995 par Dennis Tedlock et Bruce Mannheim dans *The Dialogic Emergence of Culture*, un ouvrage qui portait la promesse de ce que pourrait être une approche dialogique dans l'enquête des faits socioculturels⁴¹.

Les deux ouvrages sont des collectifs⁴². Publiés à l'initiative d'anthropologues membres du CNRS ou d'universités françaises, à six mois d'écart entre janvier et juillet 2000, ils furent conçus de manière indépendante et forment ensemble un total de quelque 1060 pages. L'ouvrage de Monod Becquelin et Erikson fait explicitement usage de l'expression « ethno-linguistique » – un usage habituel en France, comme nous l'avons suggéré précédemment. C'est l'expression « anthropologie linguistique » qui prévaut au contraire dans l'ouvrage de Masquelier et Siran. Ce dernier volume recense les publications nord-américaines majeures des années 1980 et 1990 et rappelle quelques-unes des thématiques théoriques principales qu'elles développent⁴³. Il pointe ainsi au passage l'influence sémiotique peircienne dans les manières de traiter notamment de la réflexivité langagière et des formes de l'indexicalité, de l'opérativité des paramètres

de la deixis dans la mise en forme contextuelle d'une situation de parole, comme des indexicalités non référentielles qui permettent, en situation, de générer des symboliques sociales (par exemple de la distance, de la solidarité ou de la hiérarchie) dans les rapports sociaux. Les contributions rassemblées dans ces deux ouvrages auront réorienté le cadre de la recherche française dans le champ de l'ethnolinguistique et de l'anthropologie linguistique.

Si l'on fait le choix d'un rapide survol des principaux arguments rencontrés dans chacun des deux volumes, le premier constat est que les travaux présentés dans l'un et l'autre examinent un large éventail de situations dialogiques. Pour une courte liste sélective, sans retenir ici les expressions vernaculaires qui s'appliquent aux situations de dialogue ou aux genres discursifs étudiés chapitre après chapitre, nous mentionnerons : les dialogues et les incantations chamaniques ; les dialogues associés aux rituels de guérison ; les dialogues conversationnels et cérémoniels ; les jeux de la devinette ; l'énonciation proverbiale ; les formes de discours convoquées dans les réunions de résolution de disputes et dans les assemblées politiques ; la rumeur et le cancan. Sont également inclus, comme objet d'études, les échanges entre enquêteurs et consultants, les usages des dictionnaires, les problématiques de la traduction. Les modèles linguistiques convoqués dans les deux volumes révèlent les généalogies intellectuelles des divers auteurs, leurs adhésions ou leurs positionnements critiques, et ce, aux seules fins des analyses qui sont présentées ou pour poser un cadre épistémologique pertinent en accord avec la perspective choisie pour explorer les données étudiées. Ces modèles sont donc nombreux, comme on peut s'y attendre. Certains relèvent des approches propres à l'anthropologie linguistique nord-américaine : pour les unes elles sont centrées sur l'exploration des formes de réflexivité langagière et l'attention aux rapports entre fonction métapragmatique des formes langagières et mise en forme du discours métapragmatique selon les règles requises dans le moment de structuration (*regimentation*) de la praxis langagière⁴⁴ ; pour les autres, l'attention est portée sur les rapports entre texte et contexte, les dialectiques du discours en situation dans le mouvement de l'entextualisation des textes, leur décontextualisation et leur recontextualisation en situation de performance communicationnelle et d'énonciation⁴⁵. Les linguistiques de l'énonciation inspirées des travaux d'Émile Benveniste sont également présentes ; privilégiées sont les versions critiques du paradigme de l'énonciation et que proposent les modèles qui « décomposent » la notion de sujet parlant, en particulier dans la pragmatique intégrée – en sémantique et en pragmatique argumentative – de Jean-Claude Anscombre et Oswald Ducrot et dans l'étude du principe de polyphonie que portent les essais de Ducrot⁴⁶. Enfin, pour un versant plus cognitif, la linguistique des modalités épistémiques (*evidentials*) est largement sollicitée⁴⁷. Cette linguistique témoigne de l'importance

de l'attention aux fonctions sémantiques-cognitives des formes langagières dans leur ensemble ; elle recoupe de nombreuses recherches nord-américaines.

Dès lors que l'attention se porte sur des genres du discours (ces « types relativement stables d'énoncé⁴⁸ »), leurs formes dialogiques sont envisagées à partir des conceptions locales qui en sont faites. La perspective de ces descriptions relève donc d'analyses à caractère émique – et non pas étique – si l'on se réfère à un couple de notions courant dans les débats de cette période de l'anthropologie sociale et linguistique⁴⁹. L'accent méthodologique et théorique est mis sur le point de vue cognitif et sur la sémantique des expressions catégoriales des acteurs, ou membres, des collectifs étudiés : pour se mettre au plus près (possible) des manières de penser et de catégoriser les activités régulières des participants engagés dans ces occasions de rencontre et de transactions, que ces activités soient cérémonielles, politiques ou ordinaires⁵⁰. L'ethnographie linguistique est dès lors habitée de part en part de préoccupations théoriques. Celles-ci impliquent des méthodologies d'élicitation rigoureuses (dérivées initialement de la linguistique structurale), focalisées sur la sémantique des expressions catégoriales en usage pour nommer les faits et les événements locaux. Mais cette nouvelle « ethnographie » aura encouragé l'adoption d'une perspective interactionniste – dans une version souvent inspirée du situationnisme méthodologique d'Erving Goffman – centrée sur l'étude, en temps réel, des pratiques et des routines sociolangagières des membres. L'analyse, dès lors, porte son attention aux formes grammaticales et communicationnelles-pragmatiques que manifestent les conduites sociolangagières ; elles sont parfois chargées d'un caractère éminemment poétique. Un tel positionnement dans la recherche s'avère délibérément critique des modèles des sciences sociales qui privilégient l'étude du social en ce qui concerne le « système »⁵¹. Ce sont les effets épistémologiques de ce tournant, tels qu'ils transparaissent dans les deux ouvrages collectifs susmentionnés, publiés en 2000, qui retiendront notre attention dans le paragraphe suivant.

Les décennies 1980 et 1990 furent marquées, pour les anthropologues dans leur ensemble, par une attention critique portée aux conditions politiques des pratiques de la discipline, des réexamens de ses implicites idéologiques, ou d'évaluations de ses modes de connaissance. Sans entrer ici dans les détails, on pense en particulier aux débats portés par des ouvrages tels que *Time and the Other* de Johannes Fabian⁵², *Writing Culture* de James Clifford et George Marcus⁵³, *Veiled Sentiments* de Lila Abu-Lughod⁵⁴ ou *Recapturing Anthropology* de Richard Fox⁵⁵ qui, dans leur ensemble, problématisent le positionnement épistémologique de l'anthropologie (sociale et linguistique) à leur époque, et tout particulièrement ses présupposés en matière d'écriture ethnographique. La formulation de Lila Abu-Lughod⁵⁶ invitant à « écrire contre la culture » déployait d'ailleurs autant une critique des formes classiques de l'écriture en ethnographie qu'une

critique de la monographie, comme en une sorte de retour critique sur *Writing Culture* et les propositions qui étaient alors véhiculées dans les débats ouverts par cet ouvrage. Le débat, étatsunien pour l'essentiel, aura trouvé sa place dans l'anthropologie française, notamment dans un dossier des *Études rurales* de 1985⁵⁷. Pour le dire succinctement, les problématisations croisées portaient tout autant sur ce que pourrait accomplir une anthropologie dialogique et critique du langage dans le sillon des théories de Bakhtine et de son cercle – avec le modèle de l'énonciation langagière, poétique, et de l'hétéroglossie polyphonique qu'elles supposent⁵⁸.

Les rituels du dialogue comme *Anthropologie de l'interlocution* auront encouragé la problématisation (dans le contexte de la recherche française) des manières habituelles de penser le rapport entre anthropologie sociale et langage tel qu'il était traité sous le paradigme structuraliste de Claude Lévi-Strauss. Ils invitent à porter attention à une autre linguistique que celle dont se recommandait le structuralisme.

Ces recherches, issues des années 1990, auront mis en exergue, comme les paragraphes qui précèdent ont voulu le montrer, la voie désormais ouverte vers une linguistique pragmatique. L'exploration des modèles de la pragmatique fut d'emblée critique des pragmatiques formelles centrées sur la notion de force illocutoire ou sur le calcul des significations portées par les intentionnalités respectives des interlocuteurs. À ces versions logicistes s'est substituée, comme ce fut le cas dans l'anthropologie linguistique nord-américaine, une pragmatique centrée sur la production des contextes. Ces contextes sont ceux que génèrent, en temps réel et en situation, les engagements interactionnels des membres-participants aux activités sociales, moment après moment. Le plus souvent, ces membres-participants occupent les places qu'ils habitent dans le cours de leurs transactions par la médiation d'improvisations discursives⁵⁹. La pragmatique a déporté l'attention sur les situations d'interlocution des communautés ethnographiées, sur la variété des formes de relations interlocutives, sur leurs conceptualisations locales et sur les règles qui façonnent les pratiques discursives et la genèse de leurs contextes. Cette démarche fut tout aussi attentive aux grammaires de l'évidentialité épistémique qu'aux modalités rencontrées dans les échanges entre anthropologue-enquêteur et consultants. Il importait de montrer ce que toute enquête ethnographique implique dans la longue durée : la dimension réflexive située au cœur de « la production de[s] connaissances anthropologiques⁶⁰ ».

Quelques-uns des enjeux présentés dans les pages qui précèdent trouvent une excellente présentation et discussion dans la publication récente de l'ouvrage de Camille Riverti *Humour et érotisme dans les Andes*⁶¹. Ce dernier s'inscrit dans la filiation d'une anthropologie dialogique. L'auteure avertit explicitement ses lecteurs de l'importance d'une anthropologie sociale attentive aux interactions et de la nécessité d'élargir l'en-

quête ethnographique, au-delà des observations objectivantes les plus classiques (celles que proposent habituellement, par exemple, les analystes de la conversation), aux situations d'interaction interlocutive dans lesquelles l'ethnographe se trouve elle-même « prise ». Dans ce filet de la praxis interlocutive lancé par les membres de la communauté rencontrés, de manière pressante, par leurs « appels », la situation oblige l'ethnographe à s'inscrire comme « participante ratifiée » aux échanges discursifs qui lui sont proposés. Mais il s'agit là d'un véritable défi, car ces relations interlocutives qui s'invitent sont loin de se présenter comme anodines ; elles prennent la figure de farces sexuelles et de jeux d'humour, dont les sous-entendus et les métaphores sont ancrés au plus profond des conceptions locales des rapports entre les sexes-genres, entre étranger et locaux, et entre parents par alliance. Il s'agit par ailleurs d'occasions discursives qui s'appuient sur des réseaux d'interdiscursivité et d'intertextualité, qui nouent ensemble une polyphonie de situations sociales. Face à ces jeux, l'ethnographe se devait de se socialiser pour apprendre à répondre à ses interlocuteurs avec à-propos, mais avec l'aide du collectif de ses acolytes, « souffleuses » des réparties, et sans perdre le fil des joutes de l'échange. De ces situations, personne ne peut s'échapper ; il faut donc apprendre à maîtriser ces moments de transactions langagières ; elles réunissent ceux et celles qui viennent habiter les rôles interlocutifs de la situation du moment. Il s'agit d'une expérience de défamiliarisation extrême pour l'ethnographe étrangère, qui se trouve contrainte d'apprendre au plus vite la grammaire de ces échanges éphémères. Ils relèvent de pratiques formalisées derrière les figurations qui sont jouées sur la scène publique. Ils sollicitent les membres d'une communauté de pratique, qui se constitue spontanément dans ces moments d'humour épisodique. Et ces moments sont eux-mêmes emboîtés dans des situations et dans des contextes plus larges : ils surviennent au hasard d'une rencontre, publique, vagabonde, sur une place de marché, ou lors d'une célébration rituelle coutumière – une veillée mortuaire par exemple. En fin de compte, cette ethnographie se construit au fil des médiations qui opèrent au plus profond des transactions sociales et de leurs interactions langagières. Ces médiations sont autant d'occasions d'un accès à la connaissance, à la compréhension de ce qui génère du sens pour soi et pour les autres.

Centrée sur la plaisanterie et l'humour, l'enquête de Riverti dévoile que ces jeux de langages sont enracinés au plus profond d'une forme de vie constituée d'habitudes (culturelles et sociales). L'expérience vécue de leur caractère sémiotiquement iconique et indiciaire font de chaque événement l'expression – comme *sinsigne* (*sinsign*), dans la terminologie de Peirce⁶² – d'un phénomène, linguistique et social, total⁶³. Ces moments, impromptus, flottants, récurrents, éphémères, véhiculent leur réflexivité propre en toute visibilité. Leurs formes dialogales et interlocutives relèvent plus largement d'une activité humaine, empiriquement bien documentée, quand, pour le dire avec Bakhtine, « on se

réfère surtout à ce que disent les autres : on rapporte, on évoque, on pèse, on discute leurs paroles, leurs opinions, affirmations, informations, on s'en indigne, on tombe d'accord, on les conteste, on s'y réfère, etc.⁶⁴ ».

Dès lors que le langage est envisagé « en pratique », parler est une activité orientée vers autrui⁶⁵. Locuteur et allocutaire sont indissociables. La situation d'interlocution engage, parfois concrètement, une pluralité de sujets parlants disposés à répondre, d'une façon ou d'une autre, à ce qui leur est adressé et proposé, à moins de garder le silence ou de se désengager de la rencontre à laquelle ils étaient conviés. Quant aux absents, ils sont, finalement, présents virtuellement. Explorer l'interlocution inhérente à toute pratique langagière, c'est reconnaître que le langage, par la médiation de ses figurations dynamiques, textuelles, est un dispositif de mise en forme de relation. La relation d'interlocution ainsi logée au creux de tout usage langagier, en puissance dans l'état de parole d'une rencontre en face à face, se manifeste dans la forme dialogale de l'échange langagier, dans l'organisation sociale de la situation de parole, dans la structure actancielle de participation que génèrent les transactions entre participants à une interaction. La relation d'interlocution, paramètre du fonctionnement grammatical du langage, gouverne ses productions discursives. Les références à la sémiotique de Bakhtine et de son cercle ont influencé les orientations dialogiques et interlocutives de l'anthropologie linguistique, tant française qu'américaine. Ces références lues, débattues, découvertes lors des traductions, dans les années 1970, des écrits du cercle de Bakhtine sont désormais moins souvent citées dans les écrits français. La leçon d'une nécessaire attention, au-delà du champ purement linguistique, aux formes du dialogue, aura été retenue. Celui-ci est étudié principalement pour ses formes poétiques, ses dimensions sociologiques, métalinguistiques (translinguistiques, dans le vocabulaire de Bakhtine) et interactionnelles.

Ce qui semble avoir échappé à l'attention dans ces lectures anciennes, c'est que, par-delà son attention aux diverses mises en forme du chronotope littéraire, comme à la polyphonie et à l'hétéroglossie des voix qui viennent habiter l'art verbal, Mikhaïl Bakhtine montre l'importance de la « nature dialogique de la pensée humaine⁶⁶ ». En parallèle, les écrits de Valentin Voloshinov prennent une tonalité franchement sociologique. Ils n'ont cessé d'affirmer la « nature sociale du langage », de rappeler l'« orientation sociale de l'énoncé », de pointer vers le poids des déterminations sociales dans les interactions verbales, et vers le caractère fréquemment hiérarchique des « situations » dans lesquelles s'énoncent les « formes de l'énoncé ». Ils insistent pour dire que « tout énoncé verbal ou gestuel » est orienté « vers l'« autre » ». Ainsi, après avoir rappelé que : « le dialogue [...] est la forme la plus naturelle du langage », Voloshinov, en écho à Bakhtine, écrit-il :

Nous n'hésitons pas à affirmer catégoriquement que les discours les plus intimes sont eux aussi de part en part *dialogiques* : ils sont traversés par les évaluations d'un auditeur virtuel, d'un auditoire potentiel, même si la représentation d'un tel auditoire n'apparaît pas clairement à l'esprit du locuteur⁶⁷.

L'ethnographie de l'anthropologie dialogique – centrée sur l'étude des rituels du dialogue et de l'interlocution, à l'image des exemples de recherches mentionnées dans les pages qui précèdent – se focalise sur l'expérience vécue. Elle tient compte de l'imbrication de la pensée dialogique et de l'action dans la relation ; les facettes en sont multiples, elles sont, le plus souvent, étudiées pour leurs formes poétiques, métalinguistiques, pour leurs fonctions sociologiques, interactionnelles. La conception du signe de Charles Peirce pourrait-elle nous venir en aide?

4. Forme dialogique de la pensée-signe, sémiotique de l'interlocution

Le détour de l'anthropologie linguistique (nord-américaine) par la logique sémiotique de Peirce s'est imposé de manière significative depuis les années 1980⁶⁸. Il s'appuie sur la relecture des écrits de Peirce⁶⁹ ; relecture accompagnée de mises à l'épreuve, par le biais d'expériences ethnographiques de terrain, des catégories sémiotiques proposées par Peirce. Ces catégories (celles, en anglais, de *Firstness*, *Secondness* et *Thirdness*⁷⁰) expriment (dans une perspective métaphysique) une construction ontologique de l'être-au-monde des humains. Scientifique, Peirce élabore toutefois sa logique sémiotique en tenant compte (pour le dire en raccourci) de ce que l'on sait de l'expérience perceptive des humains, des connaissances en mathématiques, des recherches sur la logique du raisonnement, de ce que nous ont appris des générations de philosophes sur la façon dont les humains mettent en signes et en discours leurs pensées. Cette mise en signe a lieu sous trois régimes : (1) en imagination ; (2) dans la confrontation des connaissances aux faits ; et (3) dans l'exploration de la forme logique de ce qui est affirmé comme général (universel). Quel que soit le vague des formes assertives du dire, il est toujours possible de les améliorer ; le principe de l'enquête joue ici un rôle essentiel, pour contrôler non seulement la connaissance acquise mais aussi la conduite dans l'avenir.

Dans le contexte de cette redécouverte de Peirce, les anthropologues linguistes n'ont pas manqué de proposer un ensemble de notions pour conduire l'analyse des faits sociaux (et sociolangagiers) dans une perspective sémiotique, et ainsi dévoiler pourquoi et comment ces faits en viennent à produire du sens (*meaning*). L'anthropologie linguistique d'inspiration peircienne se réapproprie ainsi une problématique centrale des sciences sociales et du langage : la question du sens et de l'action (comme concepts

sociologiques et sociolinguistiques)⁷¹. Une anthropologie qui privilégie une perspective dynamique et processuelle sur les pratiques sociales ne peut se satisfaire de propositions générales sur la structure de l'esprit comme au temps du structuralisme des années 1960. Sous ce modèle, la recherche mettait spontanément l'accent sur l'intelligibilité des systèmes de catégorisation et de classification que conçoivent les humains, à propos de toute chose dans le monde, incidemment de la flore et de la faune, mais également d'eux-mêmes, ou d'autres humains et de non-humains. L'anthropologie ethnographique contemporaine – quels que soient ses terrains, ses focalisations sur les pratiques langagières ou autres – est centrée sur la compréhension des intelligibilités générées dans le cadre de situations d'interactions ou de transactions sociales ; ou sur ce qui, dans les perspectives réciproques des interactants, fait événement, conceptuellement et contextuellement. Elle reste également attentive à la production, à la circulation et à la consommation des textes culturels, à leurs intertextualités disséminées dans le temps et l'espace – à l'échelle d'un monde global soutenu par les technologies de l'information⁷². Dans ces circonstances de recherche, le modèle du signe-en-acte s'impose à la réflexion. En explorer la logique, dans une perspective tout aussi bien théorique que descriptive, est bien d'actualité⁷³.

Peirce ne manque pas de le réitérer dans ses écrits : les humains pensent, raisonnent, en opérant avec des signes. Ludwig Wittgenstein l'affirme également, sans toutefois chercher à faire écho à Peirce – dont on ne sait pas s'il en avait lu une seule page. Au contraire de Peirce, qui se focalise dans son œuvre sur l'exploration d'une logique sémiotique du signe-en-acte (sémiose), Wittgenstein fera le choix d'autres cheminements, en abandonnant le modèle logiciste inspiré par Gottlob Frege et Bertrand Russell, et en se focalisant principalement sur les grammaires différenciées de nos jeux de langage⁷⁴.

Pour Peirce, la pensée est pensée-signe (*thought-sign*). Il n'aura de cesse de déployer les conséquences de cette affirmation en la documentant à l'aune de plusieurs sources : en explorant l'histoire de la logique et en contribuant à la découverte approfondie de la logique des relations ; en faisant le recensement de multiples situations vécues, mondaines et banales, qui rendent visibles les manières d'être humain ; ou encore en documentant la conduite de l'enquête scientifique, qui lui était familière pour des raisons professionnelles. De plus, ses incursions dans l'univers des mathématiques et de la chimie auront suggéré à Peirce quelques notions clés : la dégénérescence (dérivée de la géométrie) ou la valence (dérivée de la chimie), par exemple. Dans ce mouvement, au plus loin de toute modélisation à caractère psychologique ou subjectiviste, Peirce inscrit le phénomène mental en sémiotique – ce dont le travail de l'intelligence témoigne⁷⁵. Peirce spécifie en outre que la sémiotique de la pensée est de forme dialogique. Cette argumentation peircienne fait surface au tout début de sa production philosophique

– dans les années 1860 – dans des textes que Joseph Chenu décrit comme anticartésiens⁷⁶. Peirce s'y fait alors le critique tranchant de l'idée que toute connaissance pourrait se conduire par « contemplation », que la conscience serait en mesure de générer une « connaissance intuitive », ou de connaître ce qui est par le recours principalement à l'« introspection ». Ainsi va l'argumentation de Peirce :

Quelqu'un se dit à lui-même : « Aristote est un homme ; *par conséquent*, il est faillible. » N'a-t-il pas alors pensé ce qu'il ne s'est pas dit, à savoir que tous les hommes sont faillibles? La réponse est que oui, dans la mesure où cela est dit dans le *par conséquent*. [...] De la proposition que toute pensée est un signe, il découle que toute pensée doit s'adresser à une autre pensée, qu'elle doit en déterminer une autre, puisqu'elle est l'essence du signe. [...] Le fait qu'après n'importe quelle pensée il a dû y avoir une autre pensée a son analogue dans le fait que, après n'importe quel moment passé, il doit y avoir eu une série de temps infinie. Dire par conséquent que la pensée ne peut se produire en un instant, mais qu'elle requiert un temps, n'est qu'une autre façon de dire que toute pensée doit être interprétée dans une autre, ou que toute pensée est en signes⁷⁷.

Dans cette perspective, établie en arrière-plan, Peirce conduit ses enquêtes sur les modes de raisonnement et le rôle de l'inférence dans l'interprétation des faits observés. Il prend en compte la part qu'y joue la perception-en-acte. Il explore les ressorts de la logique de l'abduction, une démarche de pensée créative d'hypothèses. Ces dernières contribuent à l'exercice de la raison. Elles viennent nourrir son travail, se joignent au raisonnement par déduction comme à l'enquête par induction, dès lors que les humains, dans leurs enquêtes et en les conduisant à leur terme, cherchent à établir avec autant de précision que possible – et de créativité – des savoirs et des connaissances (*knowledge*) marqués par des vérités auxquelles ils pourraient adhérer⁷⁸.

Il est remarquable que, dans ses explorations de la logique sémiotique, Peirce demeure irrémédiablement attentif aux exigences et aux contraintes de la démarche scientifique⁷⁹. Toute connaissance est, à tout moment, susceptible d'une mise à l'épreuve face à l'événement qui se présente, surgit, parfois de façon imprévue. L'originalité de sa conception de la vérité scientifique est d'y associer en outre des considérations d'ordre éthique⁸⁰.

On peut lire Peirce en privilégiant ou bien la perspective formulée dans la phénoménologie (rebaptisée phanéroscopie par Peirce), ou bien celle mise en saillance dans les recherches logiques, ou bien encore celle qui s'énonce dans les essais sur l'enquête pragmatiste de la vérité. Mais de quelque manière qu'on le lise, dans la perspective d'une anthropologie (linguistique et) sémiotique, un point important s'impose. Ce point : la pensée est chez Peirce exemplaire d'une relation triadique. La sémiotique ne peut se concevoir de façon dyadique (en considérant seulement le rapport du signe

à son objet). Tout signe (représentamen) est signe de son objet signifié. Mais cette relation est nécessairement enchâssée dans le contexte né des rapports établis entre (1) un signe-interprétant, (2) le signe-représentamen de l'objet et (3) le signe-objet. La pensée est définie d'emblée comme processus d'interprétance sémiotique. Le signe-en-acte ne peut se soustraire à la temporalité d'une opération de mise en relation avec un signe tiers, médiatif :

Un malentendu courant à propos de Peirce consiste à supposer qu'il considère les signes comme des représentations *de* pensées ou *de* cognitions. Sa proposition est un peu plus radicale que cela, puisqu'il pense que les cognitions *sont* des signes, à savoir les signes des cognitions qui étaient présentes à l'esprit juste avant et qui représentent le même objet⁸¹.

Ou pour le dire dans les mots de Peirce :

La pensée procède toujours sous la forme d'un dialogue – un dialogue entre différentes phases de l'*ego* – de sorte qu'étant dialogique, elle est essentiellement composée de signes, comme sa matière, au sens où un jeu d'échecs a les pièces pour matière. Non pas que les signes particuliers employés soient eux-mêmes la pensée! Oh, non ; pas plus que les peaux d'un oignon ne sont l'oignon [...] La même pensée peut être véhiculée par l'anglais, l'allemand, le grec ou le gaélique ; par des diagrammes, des équations ou des graphiques : tout cela n'est qu'autant de peaux de l'oignon, ses accidents essentiels. Pourtant, que la pensée ait une expression possible pour un interprète possible, c'est l'essence même de son être...⁸²

Toute pensée est de forme dialogique ; votre moi d'un instant fait appel à votre moi profond pour obtenir son assentiment. Par conséquent, toute pensée s'exprime par des signes qui ont pour l'essentiel la même structure générale que les mots⁸³.

[...] la méditation prend la forme d'un dialogue⁸⁴.

Ces arguments avaient déjà été formulés par Peirce dans l'un de ses écrits anticartésiens, « Quelques conséquences de quatre incapacités » (1868), au moment de discuter du rapport entre pensée et langage chez les humains :

En fait, donc, hommes et mots s'éduquent mutuellement les uns les autres ; tout accroissement d'information chez un homme implique et est impliqué par un accroissement correspondant de l'information d'un mot. [...] mon langage est la somme totale de moi-même ; car l'homme est la pensée. [...] l'identité d'un homme consiste [...] dans la cohérence de ce qu'il fait et de ce qu'il pense, et la cohérence est le caractère intellectuel d'une chose, c'est-à-dire le fait qu'elle exprime quelque chose⁸⁵.

4.1 Comment penser et dire?

Il faut noter la position originale de Peirce. Il fait de la pensée une activité qui prend forme dans des expressions, des actes, des conduites observables ; les phénomènes de pensée s'avèrent de surcroît sociaux et partagés, leurs logiques se matérialisent « au moyen de mots ou d'autres symboles externes⁸⁶ ». Dans la troisième conférence donnée à Harvard en 1903, sur le pragmatisme, Peirce illustre ce qu'il appelle « l'irréductibilité de la Tiercéité ». Comme fait intellectuel, celle-ci se manifeste de façon inhérente, quelles que soient les formes de surface particulières des expressions grammaticales qui sont propres à la diversité des langages. Dans certains cas, selon Peirce, et même parmi les langues qui nous sont les plus familières, les grammaires accentuent la distinction entre *agent* et *patient* ; à la différence « des langues dans lesquelles on ne fait pas grand-chose, voire rien, de cette distinction⁸⁷ ». Mais Peirce de montrer que la distinction entre *agent* et *patient* résulte de la pensée qui l'enveloppe et la constitue :

[...] l'*agent* et le *patient*, tels qu'ils sont en eux-mêmes dans leur dualité, ne se distinguent pas comme agent et patient. La distinction réside dans le mode sur lequel ils sont représentés dans mon esprit, qui est un Troisième. Ainsi une Tiercéité est-elle inhérente à ce mode de distinction⁸⁸.

Peirce commente alors longuement un fait triadique, celui du don. Il le schématise par la formule « A donne B à C » ; selon les systèmes de grammaire linguistiques, on peut exprimer cette conduite (cet acte) de plusieurs manières – six en français par exemple. Ce que Peirce montre toutefois, c'est que les analyses classiques du phénomène auront manqué de rendre compte du fait que « le simple transfert d'un objet que A dépose et que C reprend ne constitue pas le don. Il doit y avoir un transfert de possession [*ownership*], et la possession est une question de Loi, un fait intellectuel⁸⁹ ».

L'analyse sémiotique de toute Tiercéité convoque nécessairement la combinatoire des fonctions iconique, indiciaire (ou indexicale) et symbolique, sous différentes perspectives interprétantes de la relation entre signe-représentamen et objet-représenté-signifié. En effet, pour Peirce :

Le Représentamen est affecté par l'Objet mais n'est pas modifié dans l'objet de représentation. Il est soit qualitativement le double de l'objet dans l'Icone, soit un patient sur lequel l'objet agit réellement, dans l'Index ; ou bien il est intellectuellement lié à l'objet de telle manière qu'il est mentalement excité par cet objet, dans le Symbole⁹⁰.

On pourrait rapprocher ce passage des explications que donne Peirce dans un courrier daté d'octobre 1904 et adressé à Victoria Lady Welby, une logicienne britannique. Il y présente une sorte de rhétorique qui se jouerait dans la relation du signe à son

interprétant. Il explique ainsi (1) comment un signe comme argument est soumis à (*submitted to*) son interprétant pour y faire reconnaître sa vraisemblance (*reasonableness*) ; (2) comment argument et dicisigne (une proposition) sont imposés (*urged upon*) par la médiation de leur assertion (*an act of insistence*) à leur interprétant ; enfin (3) quand argument et dicisigne ont la possibilité d'être présentés (*may be presented*) à leur interprétant pour être reconnus (*contemplation*). Peirce précise ensuite que (4) contrairement à l'argument et au dicisigne, le rhème ne peut être reconnu, mais seulement pris en compte. Cette dernière hypothèse porte sur l'appréhension des qualités du signe et ses effets en ce qui a trait au ressenti (*feelings*). Il faudrait compléter ces remarques d'un plus long développement sur la fonction essentielle, selon Peirce, de l'iconicité dans la communication, notamment dans les usages langagiers : « La seule façon de communiquer directement une idée est par le moyen d'un signe iconique ; et toute méthode indirecte de communiquer une idée doit dépendre pour son établissement de l'utilisation d'une icône⁹¹. »

4.2 Comment penser, dire, parler (par exemple, en s'informant d'un feu)?

On ne peut énoncer aucun fait sans utiliser quelque signe servant d'indice. Si A dit à B : « Il y a un incendie », B demandera : « Où »? Sur ce, A sera forcé d'avoir recours à un indice, même s'il veut simplement dire quelque part dans l'univers réel, passé ou futur. Sans quoi il n'aurait fait que dire qu'il existe une idée d'incendie, ce qui ne fournirait aucune information, puisque le mot « incendie », sauf s'il était déjà connu, serait incompréhensible. Si A indique du doigt l'incendie, son doigt est dynamiquement lié à l'incendie, autant que si un avertisseur d'incendie automatique l'avait réellement tourné dans cette direction, tout en forçant les yeux de B à se tourner dans cette direction, son attention à se fixer sur lui et son entendement à reconnaître que sa question a trouvé une réponse⁹².

Il faut noter que les exemples de dialogue, comme celui qui précède, abondent dans les écrits de Peirce. Ils permettent à Peirce d'explorer la forme sémiotique inhérente aux usages langagiers, à la forme de la proposition-mise-en-pensée, à sa réalisation (*embodiment*) comme assertion, comme la conséquence actionnelle qui est inhérente à l'énonciation assertive et à d'autres formes dont celles du pari et du serment. Une assertion, un pari ou un serment présupposent un rapport collaboratif entre locuteur-énonciateur et locuteur-énonciataire (pour le dire dans des termes plus contemporains), une relation interlocutive en action qui pointe vers le caractère transactionnel et social du rapport entre co-énonciateurs, donc de ceux qui, de fait, habitent ces rôles interlocutifs. Et c'est cette relation interlocutive qui détermine la responsabilité (contractuelle ou

juridique) du premier vis-à-vis du second, ou la réciprocité des engagements mutuels entre interlocuteurs. C'est également l'étude des formes verbales du signe-qui-dit – de la dimension actionnelle des sémioses langagières en général – qui démontre comment « un univers de discours » se constitue indexicalement, rendant nécessaire le détour par l'observation collatérale des faits, sans quoi aucune mise-en-signé (sémiiose) ne serait source de connaissance.

On ne saurait minimiser la portée de cette conception sémiotique du mental chez Peirce. La « pensée-signé » intègre en une totalité triadique le rapport entre pensée et langage ; elle éclaire une disposition humaine à produire ces formes complexes d'anthroposémiiose qui sont observables et externes. Ce positionnement peircien rompt tout à la fois avec la perspective philosophique (occidentale) de ceux qui, parmi ses prédécesseurs, concevaient ce rapport en termes binaires et qui voyaient dans le langage une représentation de la pensée. Peirce anticipe de façon originale certaines des critiques contemporaines adressées aux formulations des philosophies analytiques et du langage ordinaire (dont celles de John Austin, John Searle et Paul Grice).

4.3 Le lieu sémiotique de l'interlocution : penser, parler, écrire, argumenter, etc.

Le lecteur de Peirce ne peut manquer de remarquer à quel point son mode d'écriture est dialogique. « J'écris sous la forme du dialogue, parce que c'est sous cette forme que mes pensées me viennent⁹³ », écrit-il. Ses lettres à Victoria Welby et à William James, entre autres – la liste de ses correspondants philosophes est longue –, témoignent aussi de cette propension. Le lecteur des traductions françaises des textes de Peirce sur le pragmatisme⁹⁴ ne peut manquer de noter que plusieurs des passages et chapitres publiés dans ce volume prennent la forme d'un dialogue. L'auteur s'est sans doute laissé inspirer par les dialogues de Platon ou ceux que George Berkeley met en scène, entre Hylas et Philonous⁹⁵. Dans plusieurs de ses écrits sur le pragmatisme, Peirce fait dialoguer tour à tour un questionneur et son répondant (un philosophe pragmatiste), un philosophe du sens commun et son répondant, enfin un personnage du nom de Jules (un nom attribué pour masquer l'identité de l'un de ses critiques) et son répondant⁹⁶. Les dialogues empruntent parfois une figuration quelque peu théâtrale ; ainsi ceux qui opposent de doctes docteurs (identifiés par des lettres, X et Y) et leur répondant, un pragmatiste. Ils fournissent à Peirce une occasion de citer, en latin, un long échange entre médecins et malade à propos de la vertu dormitive de l'opium tiré du *Malade imaginaire* de Molière

et d'ironiser sur l'inanité de la forme tautologique que prennent parfois les affirmations savantes. Peirce apprécie le défi d'un débat conduit sérieusement.

Vincent Descombes a proposé une mise à l'épreuve du structuralisme de Lévi-Strauss en s'appuyant sur la logique des relations de Peirce. Je retiendrai ici cette formulation de Descombes. Elle se présente comme une conclusion au contenu des pages qui précèdent et comme une thématique d'enquête à poursuivre : « La relation d'interlocution est le paradigme d'une relation sémiotique⁹⁷. »

5. Conclusion : anthropologie linguistique, sémiotique au-delà du langage

En 2017, grâce à la traduction française de l'ouvrage d'Eduardo Kohn, *How Forests Think*⁹⁸, Peirce a fait une entrée remarquée sur la scène des débats auxquels les anthropologues français se prêtent. L'ouvrage de Kohn, une présentation de l'ontologie Runa (de l'Amazonie), s'appuie sur la sémiotique peircienne ; à juste titre, selon Kohn, car l'approche peircienne invite à une critique de toute forme de dualisme. Dans cette perspective, la relation nature/culture, objet de toutes les attentions de l'anthropologie sociale structurale et du tournant dit ontologique, ne saurait être envisagée sous la forme d'une polarité dichotomique. Bruno Latour⁹⁹ et Francis Affergan¹⁰⁰, en commentant l'approche de Kohn, ont défendu la pertinence du paradigme sémiotique peircien pour repenser le symbolique (l'un des thèmes « fétiches » de l'anthropologie sociale française depuis Durkheim et Mauss). Celui-ci permet de mieux comprendre la face symbolique (et mentale) des relations sociales, mais aussi l'esprit humain dans la formulation des analogies entre monde social et monde animal, et dans les représentations ou la classification des groupes sociaux (clans), en particulier dans le cas du totémisme¹⁰¹.

Selon Philippe Descola, qui signe la préface à l'édition française de l'ouvrage de Kohn, la problématique de l'anthropologie est désormais de trouver comment rendre compte du fait que « les sources de la pluralité des êtres et des régimes d'existence se situent à un niveau plus profond que le niveau socioculturel traditionnellement étudié par l'anthropologie¹⁰² ». Pour mener à bien cette tâche, l'importation de la sémiotique peircienne s'avère être, selon Descola, une très belle idée, puisqu'elle « [...] consiste à rendre plus flexible et moins anthropocentrique la théorie des signes généralement employée par défaut dans les sciences sociales¹⁰³ ». Plus précisément, toujours sous la plume de Descola, l'accent mis par Kohn sur la sémiotique des fonctions iconiques et indicielles est bienvenu puisque « les icônes et les indices sont des signes dont les organismes non humains se servent pour se représenter le monde et qui permettent à des formes de vie très différentes de communiquer¹⁰⁴ ».

Dans sa lecture de l'ouvrage de Kohn, Descola ne fait toutefois aucune référence à l'impatience de l'ethnologue des Runa vis-à-vis des anthropologues linguistes – ici il s'agit des nord-américains. Kohn en dresse une liste nominative et leur reproche de ne porter attention qu'aux sémioses humaines. Selon Kohn, « ces approches ne prennent pas en considération le fait que les signes existent bien au-delà de l'humain (ce qui change aussi la manière dont nous devrions concevoir la sémiose humaine)¹⁰⁵ ». Pourquoi cette critique?

On peut s'interroger. Tout d'abord, il faut noter que les anthropologues linguistes ont ouvert leurs enquêtes bien au-delà du langage¹⁰⁶. Ils n'ont pas manqué de déconstruire, au passage, les modèles classiques du concept de culture¹⁰⁷. La discipline anthropologique se présente, par ailleurs, principalement aux États-Unis, comme un champ situé à l'intersection de plusieurs disciplines : celles de l'archéologie, de la biologie, de la génétique, de la recherche en intelligence artificielle¹⁰⁸. On ne peut ignorer les collaborations avec les domaines des études théâtrales et musicales et, dans le contexte de ces coopérations transversales, la figure de Peirce est présente. Peirce qui, justement, n'a eu de cesse de définir le plus largement possible ses catégories d'analyses comme le périmètre de ses nombreuses enquêtes, notamment dans sa phénoménologie (phnérosopie). On perçoit cette ouverture également dans ses échanges épistolaires avec Lady Welby autour de la notion de « *meaning* ». Et il se prend parfois à le dire de façon moins abstraite, plus familière, se remémorant quelques épisodes de sa jeunesse :

[...] il n'a jamais été en mon pouvoir d'étudier quoi que ce fût – mathématiques, morale, métaphysique, gravitation, thermodynamique, optique, chimie, anatomie comparée, astronomie, psychologie, phonétique, économie, histoire des sciences [...] vin, météorologie, si ce n'est comme étude sémiotique¹⁰⁹.

Les catégories de *Firstness*, *Secondness* et *Thirdness* sont, par ailleurs, transversales – d'ordre tout à la fois phénoménologique et sémiotique. Les notions de sémiose comme de tiercéité permettent de montrer que le signe (chez Peirce) est signe-en-acte ; elles permettent l'appréhension, sous une certaine perspective, des continuités entre faits humains et faits non humains.

L'horizon de recherche que dresse Kohn est ouvert. Faudrait-il pour autant abandonner toute forme d'anthropologie, ou d'anthropologie linguistique? Ce que suggère Kohn est sans doute à entendre comme un encouragement à progresser dans nos recherches conceptuelles. Selon Peirce, la sémiose s'incarne sous de multiples variétés¹¹⁰. Le projet d'une anthropologie linguistique est bien justement d'explorer – sans délaisser pour autant les rapports entre humains et non-humains – les multiples façons de penser-parler-agir en situation, qui sont des pratiques incarnées enchâssées dans des

matrices institutionnelles¹¹¹. La forme dialogique de la pensée-signe est humaine ; elle est une disposition qui s'incarne, sous différentes figures, dans la relation de soi à soi et de soi à l'autre, en toute occasion, au quotidien.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD, Lila, « Writing against Culture », dans R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, p. 137-162.
- , *Sentiments voilés*, trad. de l'anglais par D. Gille, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2008 [1999].
- AFFERGAN, Francis, « Éléments pour une anthropologie de la présence », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 53, no 2, 2015, p. 17-49. DOI : 10.4000/ress.3222.
- AGHA, Asif, « Voice, Footing, Enregisterment », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 38-59. DOI : 10.1525/jlin.2005.15.1.38.
- , *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- AGIER, Michel, *Esquisse d'une anthropologie de la ville : lieux, situations, mouvements*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- ALVAREZ-PÉREYRE, Frank, *L'exigence interdisciplinaire. Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2003.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude & Oswald DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Mardaga, 1983.
- APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Bouillot, préface de M. Abélès, Paris, Payot, 2001 [1996].
- BAKHTINE, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, trad. du russe par I. Kolitcheff, préface de J. Kristeva, Paris, Seuil, 1970 [1929].
- , *Esthétique et théorie du roman*, trad. du russe par D. Olivier, préface de M. Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987 [1978].
- , *Esthétique de la création verbale*, trad. du russe par A. Aucouturier, préface de T. Todorov, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2017 [1984].

- BAUMAN, Richard & Charles L. BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, p. 59-88. DOI : 10.1146/annurev.an.19.100190.000423.
- BAUMAN, Richard & Joel SHERZER, « The Ethnography of Speaking », *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, 1975, p. 95-119. DOI : 10.1146/annurev.an.04.100175.000523.
- BAZIN, Jean, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1966-1974.
- BERKELEY, George, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, Oxford, Oxford World's Classics, 2009 [1710].
- BLONDET, Marieke & Mickaële LANTIN MALLET, « Réflexivité et intersubjectivité en anthropologie : généalogie de notions controversées », dans M. Blondet & M. Lantin Mallet (dir.), *Anthropologies réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Nouvelles écritures de l'anthropologie », 2017. DOI : 10.4000/books.pul.22134.
- BONVILLAIN Nancy (dir.), *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*, New York, Routledge, 2016.
- BOON, James A., *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- BORNAND, Sandra & Cécile LEGUY, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2013.
- BRETON, Stéphane, « De l'illusion totémique à la fiction sociale », *L'Homme*, no 151, 1999, p. 123-149. DOI : 10.3406/hom.1999.453623.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010 [1965].
- , « Pour une ethnolinguistique des littératures orales », *Langages*, no 18, 1970, p. 22-47. DOI : 10.3406/lgge.1970.2026.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Peirce et la signification, introduction à la logique du vague*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- CHEVALIER, Jean-Marie, « La réception de Charles S. Peirce en France (1870-1914) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 135, 2010, p. 179-205. DOI : 10.3917/rphi.102.0179.
- CLIFFORD, James & George E. MARCUS (dir.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

- COSTA, James & Luca GRECO, « Anthropologie linguistique », *Langage et société*, no HS1, 2021, p. 27-33. DOI : 10.3917/l5.hs01.0028.
- DELEDALLE, Gérard, *Théorie et pratique du signe*, Paris, Payot, 1979.
- DESCOLA, Philippe, « On anthropological knowledge », *Social Anthropology*, vol. 13, no 1, 2005, p. 65-73. DOI : 10.1017/S0964028204000849.
- , « La forêt des signes », préface dans E. Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Delaplace, Paris, Zones sensibles, 2017, p. 11-17.
- DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- DUCROT, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.
- DUCROT, Oswald & Jean-Marie SCHAEFFER, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995.
- DUCROT, Oswald & Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.
- DUMONT, Jean-Paul, « Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography », *Ethos*, vol. 14, no 4, 1986, p. 344-367. DOI : 10.1525/eth.1986.14.4.02a00020.
- DURANTI, Alessandro (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- DURANTI, Alessandro, « Anthropologie et linguistique », dans D. Londei & L. Santone (dir.), *Entre linguistique et anthropologie : observation de terrain, modèles d'analyse et expérience d'écriture*, Bern, Peter Lang, 2013, p. 51-71.
- ENFIELD, Nick J., Paul KOCKELMAN & Jack SIDNELL (dir.), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.
- FOX, Richard (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.
- GAL, Susan, « Linguistic Anthropology », dans K. Brown (dir.), *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2^e éd., vol. 7, Boston, Elsevier, 2006, p. 171-185. DOI : 10.1016/B0-08-044854-2/03032-7.
- , « How culture and society are communicatively constituted: A reflection on 40 years of linguistic anthropology », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 125-148. DOI : 10.3917/l5.172.0127.
- GAL, Susan & Judith T. IRVINE, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- GOFFMAN, Erving, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1981.

- GRECO, Luca & Lorenza MONDADA (dir.), *Langage et société*, no 173 : « Charles Goodwin : l'interaction au carrefour du langage, du corps et de la société », 2021.
- GUMPERZ, John J. & Dell HYMES (dir.), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- HABERMAS, Jürgen, *Sociologie et théorie du langage (Christian Gauss lectures 1970/1971)*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995.
- HALLIDAY, Michael A. K., *Language as Social Semiotic*, Londres, Edward Arnold, 1978.
- HALLIDAY, Michael A. K. & Ruqaiya HASAN, *Language, Context; and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- HILL, Jane H., « The Refiguration of the Anthropology of Language », *Cultural Anthropology*, vol. 1, no 1, 1986, p. 89-102. DOI : 10.1525/can.1986.1.1.02a00040.
- HIM-AQUILLI, Manon & Suzie TELEP (dir.), *Langage et société*, no 172 : « Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », 2021.
- HOUIS, Maurice, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- HYMES, Dell, *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1974.
- IRVINE, Judith T., « Keeping ethnography in the study of communication », *Langage et société*, no 139, 2012, p. 47-66. DOI : 10.3917/lis.139.0047.
- JAMIN, Jean, « Le texte ethnographique », *Études rurales*, no 97-98, 1985, p. 13-24. DOI : 10.3406/rural.1985.3055.
- JOAS, Hans, *La créativité de l'agir*, trad. de l'allemand par P. Rusch, préface de A. Touraine, Paris, Cerf, 1999 [1992].
- JOURDAN, Christine & Kevin TUIE (dir.), *Language, Culture, Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *Les interactions verbales*, 3 tomes, Paris, Armand Colin, 1990-1994.
- KOCKELMAN, Paul, *Language, Culture, Mind, Natural Constructions and Social Kinds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- , *The Art of Interpretation in the Age of Computation*, New York, Oxford University Press, 2017.
- KOHN, Eduardo, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013].
- LATOURET, Bruno, « On selves, forms and forces », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no 2, 2014, p. 261-266. DOI : 10.14318/hau4.2.014.

- LEIMDORFER, François, *Les sociologues et le langage*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010.
- LUCY, John A. (dir.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- MASQUELIER, Bertrand, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68. DOI : 10.3917/lis.172.0031.
- MASQUELIER, Bertrand & Jean-Louis SIRAN (dir.), *Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MERTZ, Elizabeth, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, 2007, p. 337-353. DOI : 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094417.
- MERTZ, Elizabeth & Richard J. PARMENTIER (dir.), *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*, Orlando, Academic Press, 1985.
- MOERMAN, Michael, « A little knowledge » dans S. Tyler (dir.), *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 449-469.
- MOESCHLER Jacques & Anne REBOUL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil, 1994.
- MONOD BECQUELIN, Aurore & Philippe ERIKSON (dir.), *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.
- MONOD BECQUELIN, Aurore & Valentina VAPNARSKY, « L'ethnolinguistique, la pragmatique et le champ cognitif », dans M. Segalen (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 155-178.
- NAKASSIS, Constantine V., « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language », *American Anthropologist*, vol. 118, no 2, 2016, p. 330-345. DOI : 10.1111/aman.12528.
- , *Onscreen/Offscreen*, Toronto, University of Toronto Press, 2023.
- NATTIEZ, Jean-Jacques, *Lévi-Strauss musicien : essai sur la tentation homologique*, Arles, Actes Sud, 2008.
- PARMENTIER, Richard J., *Signs and Society. Further Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 2016.
- PEIRCE, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, éd. C. Hartshorne & P. Weiss, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8, éd. A. W. Burks, même éditeur, 1958. [CP]
- , *Peirce. Textes anticartésiens*, éd. et trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Chenu, Paris, Aubier, 1984.

- , *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 1 (1867-1893)*, éd. N. Houser & C. J. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- , *Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge (1898)*, éd. K. L. Ketner, intro. par K. L. Ketner & H. Putnam, trad. l'anglais (États-Unis) par C. Chauviré, P. Thibaud & C. Tiercelin, Paris, Cerf, 1995.
- , *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913)*, éd. Peirce Edition Project, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1998. [EP2]
- , *Œuvres I : Pragmatisme et pragmatisme*, éd. et trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, 2002.
- , *Œuvres II : Pragmatisme et sciences normatives*, éd. C. Tiercelin & P. Thibaud, trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Tiercelin, P. Thibaud & J.-P. Cometti, Paris, Cerf, 2003.
- , *Les textes logiques de C. S. Peirce du Dictionnaire de J. M. Baldwin*, trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Balat, G. Deledalle & J. Deledalle-Rhodes, Nîmes, Champ social, 2007.
- , *Écrits sur le signe*, éd. G. Deledalle, postface de M. Girel, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2017 [1978].
- RIVERTI, Camille, *Humour et érotisme dans les Andes. Une ethnographe à marier*, Paris, Les Indes savantes, 2022.
- SARDAN, Jean-Pierre Olivier de, « Émique », *L'Homme*, no 147, 1998, p. 151-166. DOI : 10.3406/hom.1998.370510.
- SEGALEN, Martine (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Armand Colin, 2001.
- SILVERSTEIN, Michael, « Shifters, linguistic categories, and cultural description », dans K. H. Basso & H. A. Selby (dir.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, New Mexico University Press, 1976, p. 11-55.
- , « Cultural prerequisites for grammatical analysis », dans M. Saville-Troike (dir.) *Linguistics and Anthropology*, Georgetown, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151.
- , « Language structure and linguistic ideology », dans P. Clyne et al. (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247.
- , « Metapragmatic discourse and metapragmatic function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- , « Axes of Evals: Token Versus Type Interdiscursivity », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 6-22. DOI : 10.1525/jlin.2005.15.1.6.

- , « Society, polity and language community: An enlightenment trinity in anthropological perspective », *Journal of Language and Politics*, vol. 9, no 3, 2010, p. 339-363. DOI : 10.1075/jlp.9.3.01sil.
- , « Discourse and the no-thing-ness of culture », *Signs and Society*, vol. 1, no 2, 2013, p. 327-366. DOI : 10.1086/673252.
- , « Forty years of speaking (of) the same (object) language – *sans le savoir* », *Langage et société*, no 160-161, 2017, p. 93-110. DOI : 10.3917/ls.160.0093.
- , *Language in Culture. Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- SILVERSTEIN, Michael & Gregg URBAN (dir.), *Natural Histories of Discourse*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- TEDLOCK, Dennis & Bruce MANNHEIM (dir.), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1995.
- TIERCELIN, Claudine, *La pensée-signé : études sur C. S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.
- TODOROV, Tzvetan, « Problèmes de l'énonciation », *Langages*, no 17, 1970, p. 3-11. DOI : 10.3406/lgge.1970.2571.
- , *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.
- TYLER, Stephen, « Post-Modern Anthropology », dans P. P. Chock & J. R. Wyman (dir.), *Discourse and the Social Life of Meaning*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986, p. 23-49.
- VOLOSHINOV, Valentin N., « La structure de l'énoncé » (1930), dans T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, p. 287-316.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. de l'allemand par F. Dastur et al., préface et appareil critique par É. Rigal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 2004 [1953].
- ZUMTHOR, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983.

Notes

- 1 Pour une exploration, en français, de l'anthropologie linguistique nord-américaine, dans sa version contemporaine d'inspiration peircienne, voir B. MASQUELIER, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68.
- 2 Voir A. DURANTI (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell Publishing, 2003 ; C. JOURDAN & K. TUIE (dir.), *Language, Culture, Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; N. BONVILLAIN (dir.), *The Routledge Handbook of Linguistic Anthropology*, New York, Routledge, 2016.
- 3 J. J. GUMPERZ & D. HYMES (dir.), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- 4 A. DURANTI, « Anthropologie et linguistique », dans D. Londei & L. Santone (dir.), *Entre linguistique et anthropologie : observation de terrain, modèles d'analyse et expérience d'écriture*, Berne, Peter Lang, 2013, p. 51-71 ; N. J. ENFIELD et al. (dir.), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- 5 Voir E. MERTZ, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, 2007, p. 337-353.
- 6 Voir M. SILVERSTEIN, « Forty years of speaking (of) the same (object) language – sans le savoir », *Langage et société*, no 160-161, 2017, p. 93-110 ; *Language in Culture. Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- 7 Nous ne revenons pas sur ce point de manière détaillée dans la suite de cet article. Il mériterait plus ample discussion. Pour faire bref : le contraste le plus évident, dans les années 1960, distinguait entre le courant de la grammaire générative de Noam Chomsky et les sociolinguistiques, dont participait l'ethnographie de la communication centrée sur l'étude des compétences de communication et de la parole en acte (Hymes). Pour prendre la mesure du domaine de recherche dans lequel s'inscrit l'anthropologie linguistique, qu'elle soit nord-américaine ou française et européenne, il faudrait prendre en compte la manière dont les anthropologues en viennent à problématiser la relation entre sémantique et pragmatique, d'autant que certains des modèles linguistiques mettent la sémantique au cœur du dispositif grammatical – par exemple dans l'approche de la « *Construction Grammar* » ou dans la version que propose la « pragmatique intégrée » de Ducrot et Anscombre en France. C'est sans oublier les débats autour des pragmatiques intentionnelles, par exemple celles de Grice et de Searle, dérivées des philosophies du langage ordinaire et de l'esprit. L'anthropologie linguistique implique toujours des perspectives spécifiques en matière de linguistique. C'est ainsi qu'elle aura pu contribuer, un temps, aux linguistiques dites « fonctionnelles ». L'analyse métapragmatique des faits de langage, comme fait sociolangagier total, renouvelle sur le fond la conception de la pragmatique. Voir M. SILVERSTEIN, « Discourse and the no-thing-ness of culture », *Signs and Society*, vol. 1, no 2, 2013, p. 327-366.
- 8 Voir A. DURANTI, « Anthropologie et linguistique », *loc. cit.* ; M. HIM-AQUILLI & S. TELEP (dir.), *Langage et société*, no 172 : « Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », 2021.
- 9 Cet article ne propose pas un inventaire des différentes manières de lire Peirce ou de s'en inspirer. Les lecteurs-philosophes et experts de Peirce repèrent dans son œuvre trois grandes périodes, dans un ensemble cohérent. Les collections publiées en anglais, comme en traduction française, en tiennent compte. Depuis le point de vue de l'anthropologie linguistique, il faut noter que les lectures de Peirce par Jakobson sont revisitées au fil de l'œuvre de Michael Silverstein (voir M. SILVERSTEIN, *Language in Culture, op. cit.*). Les explorations de Silverstein n'auront pas manqué de donner lieu à des reconceptualisations et à des branchements importants. Parmi les pistes suivies, il faut mentionner les recherches de Susan Gal et Judith Irvine sur les idéologies langagières (voir S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019). Le foisonnement de ces explorations étatsuniennes, sur plusieurs décennies, est immense. Voir entre autres : A. AGHA, *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; C. V. NAKASSIS,

- « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language », *American Anthropologist*, vol. 118, no 2, 2016, p. 330-345 ; *Onscreen/Offscreen*, Toronto, University of Toronto Press, 2023 ; S. GAL, « How culture and society are communicatively constituted: A reflection on 40 years of linguistic anthropology », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 125-148 ; R. J. PARMENTIER, *Signs and Society. Further Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 2016.
- 10 Prenons le cas d'une lecture « française » de l'anthropologie étatsunienne : selon James Costa et Luca Greco (« Anthropologie linguistique », *Langage et société*, no HS1, 2021, p. 27-33), il convient de distinguer, d'une part, une anthropologie focalisée sur l'étude des signes et inspirée par la sémiotique peircienne et, d'autre part, l'approche centrée pour l'essentiel sur les grammaires des interactions multimodales et sur les formes de socialisation langagières. Ces deux voies sont présentées comme complémentaires. Sans doute parce que, dans la pratique, interaction et sémiotique ne sont pas mutuellement exclusives en anthropologie (générale et linguistique). Pourtant, ce qui distingue ces deux chemins dans la recherche a été accentué par la publication, en 2021, dans la revue *Langage et société*, de deux dossiers : l'un portant sur le « tournant sémiotique de l'anthropologie linguistique » ; l'autre étant focalisé sur les contributions de Charles Goodwin – dont l'orientation sémiotique est explicite, bien que non visiblement peircienne. Voir *Langage et société*, no 172 : « Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique » (M. Him-Aquilli & S. Telep, dir.), 2021 ; no 173 : « Charles Goodwin : l'interaction au carrefour du langage, du corps et de la société » (L. Greco & L. Mondada, dir.), 2021.
 - 11 « Les choses réelles sont d'une nature cognitive, et donc d'une nature significative, de sorte que le réel est ce qui signifie quelque chose de réel. » C. S. PEIRCE, *Œuvres I. Pragmatisme et pragmatisme*, trad. de l'anglais (États-Unis) et éd. par C. Tiercelin & P. Thibaud, Paris, Cerf, 2002, p. 75.
 - 12 C. S. PEIRCE, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, éd. C. Hartshorne & P. Weiss, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1935 ; vol. 7-8, éd. A. W. Burks, même éditeur, 1958, § 6.338. [= CP].
 - 13 Voir T. TODOROV, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.
 - 14 J. H. HILL, « The Refiguration of the Anthropology of Language », *Cultural Anthropology*, vol. 1, no 1, 1986, p. 89-102.
 - 15 Nous pensons, entre autres, à C. TIERCELIN, *La pensée-signe : études sur C. S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993 ; C. CHAUVIRÉ, *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 ; V. DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
 - 16 Voir E. KOHN, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Delaplace, préface de P. Descola, Paris, Zones sensibles, 2017 [2013].
 - 17 Depuis les années 2000, en France, l'expression « anthropologie linguistique » a supplanté petit à petit celle plus courante, initialement, d'ethnolinguistique. Cette catégorisation disciplinaire recouvre en l'état plusieurs courants de recherche aussi bien que des influences épistémologiques diverses.
 - 18 À cet égard, François Leimdorfer fait œuvre d'historien des idées. Dans *Les sociologues et le langage*, il montre comment la discipline de la sociologie, au fil du xx^e siècle, en est venue à intégrer dans son champ d'enquêtes l'étude du langage et de ses pratiques. Leimdorfer montre que la « sociolinguistique », ou ce qui s'en recommande, « fait » sociologie. Mais il dévoile également les écarts entre les présuppositions sous-jacentes aux constructions théoriques de la recherche anglophone et celles qui sont tenues pour acquises dans les démarches françaises. Ce jeu de différences s'est forgé entre les années 1950 et 1980. L'ouvrage pointe les raisons pour lesquelles les études françaises accordent tant d'importance à la notion de discours « comme instance, comme globalité

- agissante et comme objet ». F. LEIMDORFER, *Les sociologues et le langage*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 167.
- 19 G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010 [1965].
- 20 F. ALVAREZ-PÉREYRE, *L'exigence interdisciplinaire. Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2003.
- 21 Voir J.-J. NATTIEZ, *Lévi-Strauss musicien : essai sur la tentation homologique*, Arles, Actes Sud, 2008. L'essai traite de la métaphore musicale dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Il porte notamment sur la « tentation homologique » qui est si caractéristique de la démarche structuraliste.
- 22 Voir G. CALAME-GRIAULE, « Pour une ethnolinguistique des littératures orales », *Langages*, no 18, 1970, p. 22-47. Il s'agit d'un dossier de présentation du projet de l'ethnolinguistique publié dans la revue *Langages* en 1970. En contrepoint de ce dossier, six mois auparavant, la même revue présentait, sous la direction de Tzvetan Todorov, un dossier centré sur les grammaires cognitives, les premières recherches linguistiques inspirées par une visée communicationnelle-pragmatique, et les problèmes de l'énonciation. Dans son introduction, Todorov affirme la nécessité d'une linguistique qui soit anthropologique. Voir T. TODOROV, « Problèmes de l'énonciation », *Langages*, no 17, 1970, p. 3-11.
- 23 P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983. Pour un historique et une présentation exhaustive des contributions de l'ethnolinguistique française et de l'anthropologie linguistique à l'étude des pratiques langagières de l'oralité, voir S. BORNAND & C. LEGUY, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2013. L'ouvrage souligne quelques-unes des convergences avec les recherches nord-américaines sur l'art verbal.
- 24 Pour une reconceptualisation radicale de la fonction des idéologies langagières, voir S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- 25 Présenté par Catherine Kerbrat-Orecchioni, ce courant d'études privilégie l'attention aux interactions verbales et interpersonnelles ; il s'est fait connaître en France dans les années 1990. Voir C. KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, 3 tomes, Paris, Armand Colin, 1990-1994. Cette orientation s'inscrit dans le champ de la linguistique française, au croisement de la pragmatique, de la sociologie et de la sociolinguistique. Mais cette démarche – c'est très explicitement énoncé sous la plume de Kerbrat-Orecchioni – s'inspire des divers courants de la recherche nord-américaine : ceux de l'ethnographie de la communication et de l'interactionnisme ; des analystes de la conversation ; des recherches sur les formes de la politesse et de l'offense.
- 26 À cette orientation reviendrait le rôle de proposer des théorisations à moyenne portée, façonnées par une méthodologie comparative, empiriquement maîtrisée (*controlled comparison*), articulée à partir d'enquêtes conduites autour de problématiques particularisées afin de prendre en compte aussi finement que possible les « contextes ».
- 27 Voir P. DESCOLA, « On anthropological knowledge », *Social Anthropology*, vol. 13, no 1, 2005, p. 65-73.
- 28 Les critiques des intitulés classiques de la discipline ne manquent pas. Cela fait longtemps maintenant que l'ethnologie n'est plus une science des ethnies. Bien d'autres expressions permettent de conceptualiser plus finement les unités sociales qui font l'objet des enquêtes de terrain ; par exemple celle (en anglais) de « polity », d'usage fréquent dans l'anthropologie anglophone (voir M. SILVERSTEIN, « Society, polity and language community. An enlightenment trinity in anthropological perspective », *Journal of Language and Politics*, vol. 9, no 3, 2010, p. 339-363). Signalons que dans le contexte des débats étatsuniens autour de la version postmoderne de l'anthropologie, le terme « anthropography » a été proposé par J.-P. DUMONT, « Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography », *Ethos*, vol. 14, no 4, 1986, p. 344-367.
- 29 Voir M. AGIER, *Esquisse d'une anthropologie de la ville : lieux, situations, mouvements*, Paris, L'Harmattan, 2010.

- 30 Voir J.-P. O. de SARDAN, « Émique », *L'Homme*, no 147, 1998, p. 151-166.
- 31 A. MONOD BECQUELIN & V. VAPNARSKY, « L'ethnolinguistique, la pragmatique et le champ cognitif », dans M. Segalen (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 155. L'ouvrage collectif dirigé par Martine Segalen est subdivisé en deux grandes parties, intitulées « Les concepts » et « Les aires culturelles ». L'ethnolinguistique figure dans la première. Elle constitue dans cette perspective un sous-domaine « théorique » de l'anthropologie ethnologique, un champ d'enquête associé à un ensemble spécifique de concepts et de catégories d'analyse.
- 32 *Ibid.*, p. 164, italiques ajoutés.
- 33 O. DUCROT & J.-M. SCHAEFFER, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, quatrième de couverture. La référence à 1972 pointait vers un premier dictionnaire des sciences du langage : O. DUCROT & T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.
- 34 J. MOESCHLER & A. REBOUL (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil, 1994, p. 9.
- 35 Dans les années 1960, Maurice Houis, un linguiste français, avait intitulé « Anthropologie linguistique » son ouvrage sur les recherches des linguistes français en Afrique subsaharienne. Ces dernières portaient pour la plupart sur la documentation de la diversité des langues, les pratiques multilingues, les formes de la nomination et les arts de la parole. Voir M. HOUIS, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- 36 Les anthropologies (sociale et linguistique) sont des « sciences » ouvertes. C'est sans compter avec certaines variations institutionnelles entre les mondes universitaires – ici et là – pour ce qui est de leur manière propre d'organiser la recherche et de la valoriser. Les espaces, virtuels, géographiquement délocalisés, de recherche aux problématiques communes, en partage d'adhésions conceptuelles familières, ne manquent pas. Certains indicateurs en témoignent : l'un d'entre eux n'est autre que l'abondance dans les publications de la recherche française des références bibliographiques anglophones (précisément celles de l'anthropologie linguistique nord-américaine). Un autre indicateur serait l'emprunt de quelques catégories d'analyse. Ces emprunts sont visibles dans le cas du tournant sémiotique de l'anthropologie linguistique. Voir M. HIM-AQUILLI & S. TELEP (dir.), *Langage et société*, no 172, *op. cit.* ; M. SILVERSTEIN, « Forty years of speaking (of) the same (object) language – sans le savoir », *loc. cit.*
- 37 Nous avons déjà mentionné la distinction entre linguistiques fonctionnelles et linguistiques énonciatives. Ajoutons quelques différences de méthodologie et de notions entre les analyses du discours ; entre, par exemple, celles qui auront privilégié, dans le monde anglophone, le modèle du texte (voir M. A. K. HALLIDAY, *Language as Social Semiotic*, Londres, Edward Arnold, 1978 ; M. A. K. HALLIDAY & R. HASAN, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1989), et l'approche de la pragmatique intégrée (voir J.-C. ANSCOMBRE & O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Mardaga, 1983). Le modèle d'une sémantique-pragmatique sollicite un tout autre arsenal de catégories distinctives – à commencer par les distinctions qu'elle présuppose entre phrase, énoncé et énonciation (voir O. DUCROT, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984).
- 38 B. MASQUELIER & J.-L. SIRAN (dir.), *Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- 39 A. MONOD BECQUELIN & P. ERIKSON (dir.), *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.
- 40 Par ces expressions, notre intention est de pointer vers l'un des concepts analytiques central (*speech event*) de cette approche, ainsi que vers l'importance des recherches comparatives sur les « façons de parler » (*ways of speaking*) ; l'ethnographie de la communication les encourageait. Voir J. J. GUMPERZ & D. HYMES (dir.), *Directions in Sociolinguistics*, *op. cit.* ; R. BAUMAN & J. SHERZER, « The Ethnography of Speaking », *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, 1975, p. 95-119 ; J. T.

- IRVINE, « Keeping ethnography in the study of communication », *Langage et société*, no 139, 2012, p. 47-66. Pour la reconceptualisation de la notion de *speech event*, voir M. SILVERSTEIN, « Shifters, linguistic categories, and cultural description », dans K. H. Basso & H. A. Selby (dir.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, New Mexico University Press, 1976, p. 11-55 ; *Language in Culture*, *op. cit.*
- 41 D. TEDLOCK & B. MANNHEIM (dir.), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. Bien que l'ouvrage de Tedlock et Mannheim représente une contribution majeure à l'anthropologie dialogique, sociale et linguistique, il ne fait pas l'objet d'une discussion détaillée dans cet article ; le lecteur peut toutefois en mesurer l'influence dans les compositions francophones du volume A. MONOD BECQUELIN & P. ERIKSON (dir.), *Les rituels du dialogue*, *op. cit.*
- 42 Les différents chapitres de ces deux ouvrages sont publiés (selon un choix assumé) en anglais, en français et en espagnol.
- 43 Les situations institutionnelles, propres aux mondes universitaires dans lesquels la recherche s'organise, présentent certains parallèles d'un continent à un autre : la difficulté à faire reconnaître, parfois, des problématiques situées aux frontières de la « science normale », habituelle, qui va de soi. L'exploration de l'épistémè propre à la pratique de toute recherche montrerait, en clair, les mécanismes à l'œuvre : quand ils facilitent soit la réception de nouveautés paradigmatiques, soit une certaine résistance à les prendre en compte. La réception de Peirce et du pragmatisme en France fut longtemps paradoxale. Il suffit de penser à ce qu'Émile Durkheim écrivait du pragmatisme ou à la réception que la communauté philosophique française réserva initialement à Peirce. Le cas de Peirce est bien documenté ; voir J.-M. CHEVALIER, « La réception de Charles S. Peirce en France (1870-1914) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 135, 2010, p. 179-205. Les difficultés des premiers moments, dans le cas de Peirce, n'auront pas empêché, pour finir, l'accueil bien plus attentif et productif survenu dans le dernier quart du xx^e siècle ni la traduction en français des écrits de William James, de John Dewey et de Peirce. Voir G. DELEDALLE, *Théorie et pratique du signe*, Paris, Payot, 1979 ; C. TIERCELIN, *La pensée-signe*, *op. cit.* ; C. CHAUVIRÉ, *Peirce et la signification*, *op. cit.* Sur la réception du pragmatisme dans les sciences sociales européennes, voir H. JOAS, *La créativité de l'agir*, trad. de l'allemand par P. Rusch, préface par A. Touraine, Paris, Cerf, 1999 [1992].
- 44 Sur cette question, voir J. A. LUCY (dir.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- 45 Sur ces questions, voir R. BAUMAN & C. L. BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, p. 59-88 ; M. SILVERSTEIN & G. URBAN (dir.), *Natural Histories of Discourse*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- 46 Voir E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1966-1974 ; J.-C. ANSCOMBRE & O. DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, *op. cit.* ; O. DUCROT, *Le dire et le dit*, *op. cit.*
- 47 Voir également A. MONOD BECQUELIN & V. VAPNARSKY, « L'ethnolinguistique, la pragmatique et le champ cognitif », *loc. cit.*
- 48 M. BAKHTINE, *Esthétique de la création verbale*, trad. du russe par A. Aucouturier, préface de T. Todorov, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2017 [1984], p. 265.
- 49 Voir l'essai récapitulatif de ces débats : J.-P. O. de SARDAN, « Émique », *loc. cit.*
- 50 On peut citer cette formulation de Dell Hymes, qui pointe vers l'un des défis que se proposait de relever le tournant interactionniste, dans le débat autour de l'objectivité à l'aube des années 1970 : « ethnographic objectivity is intersubjective objectivity, but in the first instance, the intersubjective objectivity in question is that of the participants in the culture » (D. HYMES, *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press,

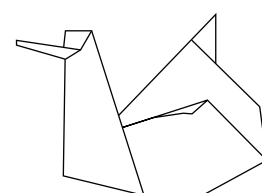
- 1974, p. 11). Une sémiotique de l'interlocution introduira une autre terminologie, comme d'autres ressources analytiques, pour les études des interactions-transactions sociolangagières. Ce sera au bénéfice d'un renforcement dans la prise en compte du fait interactionnel-transactionnel comme totalité. Voir V. DESCOMBES, *Les institutions du sens, op. cit.*, chap. 18.
- 51 Dans une perspective ethnométhodologique et d'un point de vue franchement critique de l'ethnographie classique, déjà courant dans les années 1960, voir ce commentaire de Michael Moerman : « while a little knowledge may be dangerous, a great deal of knowledge can be devastating. The most dangerous knowledge comes from what is conventionally regarded as adequate ethnography » (M. MOERMAN, « A little knowledge » dans S. Tyler (dir.), *Cognitive Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 449). La raison de cette position est fondée sur la nécessité qu'il y a de distinguer la sémantique des conceptualisations locales de celles des catégories de l'analyste, et de porter attention aux manières locales de parler, d'« engager la conversation », dans les situations interactionnelles des membres. Cette perspective lance le défi aux anthropologues de terrain qu'il y aurait à exclure leurs notes (*fieldnotes*) telles qu'elles sont habituellement composées, dans le respect d'une anthropologie « objective », pensée sur le modèle du « regard éloigné », et ainsi à écarter « the bulk of conventional fieldnotes which consist of dubiously situated answers to questions which no native ever asks another » (*ibid.*, p. 465).
- 52 J. FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.
- 53 J. CLIFFORD & G. MARCUS (dir.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- 54 L. ABU-LUGHOD, *Sentiments voilés*, trad. de l'anglais par D. Gille, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2008 [1999].
- 55 R. FOX (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.
- 56 L. ABU-LUGHOD, « Writing against Culture », dans R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, p. 137-162.
- 57 Voir J. JAMIN, « Le texte ethnographique », *Études rurales*, no 97-98, 1985, p. 13-24. Les enjeux épistémologiques qui affleurent très visiblement dans les deux ouvrages collectifs considérés ici répondent à leur manière aux problématiques de l'écriture ethnographique dont le dossier des *Études rurales* traite, en écho direct au débat des années 1980 tel qu'il s'était ouvert au sein de l'anthropologie américaine. La problématique autour de l'écriture ethnographique prend différents visages dans le contexte universitaire français. Notamment parce que parmi les références importantes de cette période (les années 1990) se trouvent les *Recherches philosophiques* de Ludwig Wittgenstein, dont on connaît le format dialogique de l'écriture – par-delà la focalisation orientée sur la pluralité des « jeux de langage » (L. WITTEGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, trad. de l'allemand par F. Dastur et al., préface et appareil critique par É. Rigal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 2004 [1953]). L'inspiration wittgensteinienne et pragmatique a été portée par Jean Bazin dans plusieurs de ses écrits des années 1990, publiés dans un ouvrage posthume : J. BAZIN, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.
- 58 Voir S. TYLER, « Post-Modern Anthropology », dans P. P. Chock & J. R. Wyman (dir.), *Discourse and the Social Life of Meaning*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986, p. 23-49 ; J. H. HILL, « The Refiguration of the Anthropology of Language », *loc. cit.* ; M. BAKHTINE, *Esthétique de la création verbale, op. cit.*
- 59 Sur les impasses de la métaphore « théâtre et vie sociale » et la notion de « fresh talk », voir E. GOFFMAN, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1981.
- 60 M. BLONDET & M. LANTIN MALLET, « Réflexivité et intersubjectivité en anthropologie : généalogie de notions controversées », dans M. Blondet & M. Lantin Mallet (dir.), *Anthropologies*

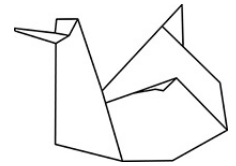
réflexives. Modes de connaissance et formes d'expérience, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Nouvelles écritures de l'anthropologie », 2017, § 45.

- 61 C. RIVERTI, *Humour et érotisme dans les Andes. Une ethnographe à marier*, Paris, Les Indes savantes, 2022.
- 62 Dans la première trichotomie de Peirce, le sinsigne (en contraste avec le qualisigne et le légisigne) est « une chose ou un événement existant réel qui est un signe » (CP 2.245), ou encore « un objet ou événement individuel » (CP 8.334). Par sa structuration sémiotique, le sinsigne peut incarner ou mettre en corps divers signes de convention, nommés légisigne (*legisign*) par Peirce. L'anthropologie linguistique est généralement attentive à cette dialectique entre ces deux ordres de signes. Voir A. AGHA, « Voice, Footing, Enregistrement », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 38-59 ; M. SILVERSTEIN, « Axes of Evals: Token Versus Type Interdiscursivity », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 6-22.
- 63 M. SILVERSTEIN, « Metapragmatic discourse and metapragmatic function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language, op. cit.*, p. 33-58.
- 64 M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman, op. cit.*, p. 157.
- 65 V. N. VOLOSHINOV, « La structure de l'énoncé » (1930), dans T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, p. 287-316.
- 66 M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, trad. du russe par I. Kolitcheff, préface de J. Kristeva, Paris, Seuil, 1970 [1929], p. 136. Cette expression, dans sa traduction de 1970 de la seconde édition de l'ouvrage de Bakhtine sur Dostoïevski, est déjà présente dans la première édition publiée en 1929.
- 67 V. N. VOLOSHINOV, « La structure de l'énoncé », *loc. cit.*, p. 294.
- 68 Une autre périodisation de l'émergence de l'anthropologie linguistique sémiotique tiendrait compte des publications anglophones qui, dès les années 1970, argumentent, à partir de la (re)lecture des écrits de Peirce et des travaux de Jakobson, de la nécessité pour l'anthropologie sociale et linguistique de revisiter de façon critique : (1) les modèles des linguistiques pratiquées sur les terrains lointains, sur des langues non indo-européennes ; (2) les conceptions habituelles et établies pour l'écriture des grammaires ; (3) l'attention aux formes actionnelles de la parole inspirée des philosophies du langage ordinaire ; (4) l'interprétation des dimensions symboliques des faits socio-culturels ; et (5) les orientations interactionnistes proposées pour l'analyse des faits sociaux. (Voir M. SILVERSTEIN, « Shifters, linguistic categories, and cultural description », *loc. cit.* ; « Cultural prerequisites for grammatical analysis », dans M. Saville-Troike [dir.], *Linguistics and Anthropology*, Georgetown, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151 ; « Language structure and linguistic ideology », dans P. Clyne et al. [dir.], *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247.) Les années 1980 sont celles d'une reconnaissance plus largement établie au sein de l'anthropologie (anglophone pour l'essentiel) de ce changement paradigmatique (voir E. MERTZ & R. J. PARMENTIER [dir.], *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*, Orlando, Academic Press, 1985). Elles encouragent dans une large mesure l'effacement progressif des travaux de l'anthropologie du symbolique (*symbolic anthropology*). Pour un recensement de ces mouvements, et ce récit, voir E. MERTZ, « Semiotic Anthropology », *loc. cit.*
- 69 La lecture de Peirce que je présente dans les pages qui suivent s'inspire de plusieurs sources dans les écrits de Peirce, dont les premiers textes anticartésiens des années 1860. Les présentations par Peirce de son modèle auront connu de nombreuses transformations au fil des décennies. Pour comprendre le travail de la pensée (*thought* et *thinking*) et les logiques sémiotiques qui l'animent – comme des versions interlocutives (en paroles, en écriture, etc.) dans lesquelles la pensée se matérialise et que ce travail de la pensée génère nécessairement –, voir C. S. PEIRCE, « Sundry Logical Conceptions » (1903), *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*, éd. Peirce Edition Project, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press,

- 1998, p. 267-288. [= EP2] Concernant ce texte et bien d'autres, tous mes remerciements vont à mes collègues du Groupe de lecture Peirce (Peirce Reading Group) du Lacito, Félix Danos et Urmila Nair, pour nos échanges extrêmement fructueux sur Peirce.
- 70 Je ne retiens dans ce paragraphe que les expressions en anglais proposées par Peirce. Elles sont traduites de diverses manières, notamment par les traducteurs francophones de Peirce. Parmi d'autres, voir C. S. PEIRCE, *Textes anticartésiens*, éd. et trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Chenu, Paris, Aubier, 1984 ; G. DELEDALLE, *Théorie et pratique du signe*, op. cit.
- 71 Le lecteur peut se reporter aux débats au sein de l'anthropologie sociale ou culturelle et de l'anthropologie linguistique, dans les années 1970 et 1980, autour des manières de traiter du symbolique : voir notamment la discussion de James Boon sur le contraste entre approche sémiotique (peircienne) et approche structuraliste (d'inspiration lévi-straussienne). (J. A. BOON, *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 112-147.) Pour une discussion métathéorique de la notion de sens comme catégorie sociologique, voir J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage (Christian Gauss lectures 1970/1971)*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995.
- 72 Voir A. APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. de l'anglais (États-Unis) par F. Bouillot, préface de M. Abélès, Paris, Payot, 2001 [1996].
- 73 Voir P. KOCKELMAN, *Language, Culture, Mind, Natural Constructions and Social Kinds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; *The Art of Interpretation in the Age of Computation*, New York, Oxford University Press, 2017.
- 74 L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, op. cit., § 23.
- 75 La façon dont Peirce problématise la notion d'esprit (*mind*) est assez remarquable puisqu'elle enveloppe la matière et l'univers.
- 76 C. S. PEIRCE, *Textes anticartésiens*, op. cit.
- 77 C. S. PEIRCE, *Œuvres I : Pragmatisme et pragmatisme*, op. cit., p. 31.
- 78 C. S. PEIRCE, « An Essay toward Improving Our Reasoning in Security and in Uberty » (1913), EP2, p. 463-474.
- 79 C. S. PEIRCE, « Ideas, Stray or Stolen, about Scientific Writing » (1904), EP2, p. 325-330.
- 80 Voir, entre autres remarques, celles que Peirce ne manque pas de rappeler dans ses conférences sur le raisonnement et la logique des choses : « Ainsi toute sorte de recherche, pleinement menée, a le pouvoir vital d'autocorrection et de croissance. C'est une propriété imprégnant si profondément sa nature intime qu'on peut vraiment dire qu'il n'y a qu'une seule chose nécessaire pour apprendre la vérité, c'est un désir sincère et actif d'apprendre ce qui est vrai. » C. S. PEIRCE, *Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge (1898)*, éd. K. L. Ketner, intro. par K. L. Ketner & H. Putnam, trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Chauviré et al., Paris, Cerf, 1995, p. 228.
- 81 « A common misunderstanding of Peirce is to assume that he views signs primarily as the representations of thoughts or cognitions. His proposal is a bit more radical than this since he believed that cognitions are signs, namely, the signs of those cognitions that were present to the mind just before that stand for the same object. » R. J. PARMENTIER, *Signs and Society*, op. cit., p. 66, trad. libre.
- 82 « Thinking always proceeds in the form of a dialogue – a dialogue between different phases of the ego – so that being dialogical, it is essentially composed of signs, as its matter, in the sense in which a game of chess has the chessmen for its matter. Not that the particular signs employed are themselves the thought! Oh, no; no whit more than the skins of an onion are the onion [...] One selfsame thought may be carried upon the vehicle of English, German, Greek or Gaelic; in diagrams, or in equations or in graphs: all these are but so many skins of the onion, its essential accidents. Yet that the thought should have some possible expression for some possible interpreter, is the very being of its being... » CP 4.6, trad. libre.

- 83 « All thinking is dialogic in form; Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent. Consequently, all thinking is conducted in signs that are mainly of the same general structure as words. » CP 6.338, trad. libre.
- 84 « [...] meditation takes the form of dialogue [...] » CP 6.481, trad. libre.
- 85 C. S. PEIRCE, *Œuvres I : Pragmatisme et pragmaticisme, op. cit.*, p. 71.
- 86 *Idem.*
- 87 *Ibid.*, p. 320.
- 88 *Ibid.*, p. 322.
- 89 *Idem.*
- 90 *Idem.*
- 91 C. S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, éd. G. Deledalle, postface de M. Girel, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2017 [1978], p. 175.
- 92 C. S. PEIRCE, *Les textes logiques de C. S. Peirce du Dictionnaire de J. M. Baldwin*, trad. de l'anglais (États-Unis) par M. Balat et al., Nîmes, Champ social, 2007, p. 36.
- 93 C. S. PEIRCE, *Œuvres II : Pragmatisme et sciences normatives*, éd. C. Tiercelin & P. Thibaud, trad. de l'anglais (États-Unis) par C. Tiercelin, P. Thibaud & J.-P. Cometti, Paris, Cerf, 2003, p. 101.
- 94 *Ibid.*
- 95 G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, Oxford, Oxford World's Classics, 2009 [1710].
- 96 De ce Jules, Peirce dit : « J'appelle mon critique Jules pour m'efforcer de donner à ses objections une vigueur égale à celle des objections d'un subtil opposant italien du pragmatisme. » C. S. PEIRCE, *Œuvres II : Pragmatisme et sciences normatives, op. cit.*, p. 101.
- 97 V. DESCOMBES, *Les institutions du sens, op. cit.*, p. 332.
- 98 E. KOHN, *Comment pensent les forêts, op. cit.*
- 99 B. LATOUR, « On selves, forms and forces », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no 2, 2014, p. 261-266.
- 100 F. AFFERGAN, « Éléments pour une anthropologie de la présence », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 53, no 2, 2015, p. 17-49.
- 101 Stéphane Breton revisite l'analyse du totémisme par Lévi-Strauss à la lumière des écrits de Peirce, mais également de Michael Silverstein et de John Lucy. Voir S. BRETON, « De l'illusion totémique à la fiction sociale », *L'Homme*, no 151, 1999, p. 123-149.
- 102 P. DESCOLA, « La forêt des signes », préface dans E. Kohn, *Comment pensent les forêts, op. cit.*, p. 13.
- 103 *Ibid.*, p. 12.
- 104 *Ibid.*, p. 15.
- 105 E. KOHN, *Comment pensent les forêts, op. cit.*, p. 30.
- 106 Voir C. V. NAKASSIS, « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language », *loc. cit.*
- 107 J. T. IRVINE, « Keeping ethnography in the study of communication », *loc. cit.*
- 108 N. J. ENFIELD et al. (dir.), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology, op. cit.*
- 109 C. S. PEIRCE, *Écrits sur le signe, op. cit.*, p. 67.
- 110 C. S. PEIRCE, *Œuvres II : Pragmatisme et sciences normatives, p. 85.*
- 111 S. GAL, « Linguistic Anthropology », dans K. Brown (dir.), *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2^e éd., vol. 7, Boston, Elsevier, 2006, p. 174.





Silverstein et Rancière : anthropologie sémiotique et politique

Quentin Boitel et Félix Danos

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112621ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112621ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boitel, Q. & Danos, F. (2024). Silverstein et Rancière : anthropologie sémiotique et politique. *Cygne noir*, (12), 51–76. <https://doi.org/10.7202/1112621ar>

Résumé de l'article

Cet article présente l'approche politique de l'anthropologie sémiotique et en particulier d'une figure marquante de la discipline, Michael Silverstein, en défendant dans un premier temps l'idée que cette approche repose sur une interprétation fondamentalement politique de l'analyse poétique des interactions sociales et des processus d'entextualisation, ou mise-en-texte. Dans un second temps, la présentation de la philosophie politique de Jacques Rancière sera l'occasion de souligner quelques pistes d'articulation avec l'anthropologie sémiotique, articulations qui apportent aux questionnements ranciériens un modèle analytique pour les pratiques sociales effectives, et à la discipline anthropologique sémiotique l'explicitation d'un positionnement fondamentalement égalitaire. Ainsi, cette contribution soulignera la pertinence d'une analyse sémiotique à la mise en acte pratique de l'égalité dans le travail anthropologique.



SILVERSTEIN ET RANCIÈRE : ANTHROPOLOGIE SÉMIOTIQUE ET POLITIQUE

Introduction

Les recherches conduites sur l'indexicalité¹, notamment par Michael Silverstein, ont opéré un véritable « tournant sémiotique » en anthropologie². Dans la lignée théorique du fondateur du pragmatisme américain, Charles S. Peirce³, l'anthropologie linguistique a ainsi élargi ses objets d'étude, en examinant non seulement la production de sens symbolique (notamment à travers le langage humain et la parole), mais également les niveaux de sens proprement pragmatique⁴ (indexical) et iconique. Cette anthropologie sémiotique a porté une réflexion conséquente sur les signes en tant qu'ils s'inscrivent dans des ensembles métasémiotiques, les « idéologies linguistiques »⁵. À la rencontre entre ces différents types de signes et de sens, l'anthropologie linguistique propose de s'intéresser aux processus dits d'*entextualisation*, par lesquels s'opère la cristallisation d'ensembles sémiotiques relativement cohérents et recontextualisables par les locuteurs, survenant par le biais de réinterprétations, d'alignements et de désalignements impliquant des positionnements sociaux. Comme nous le verrons, ces positionnements sont constitutifs d'une poétique politique : une manière contingente dont les signes en viennent à constituer le monde social de la cité.

Après avoir présenté l'approche politique de la théorie anthropologique linguistique, héritière notamment de Michael Silverstein, nous proposerons de l'articuler avec la pensée politique du philosophe Jacques Rancière afin, d'une part, de questionner la dimension proprement *politique* de la première et, d'autre part, d'éprouver la pertinence analytique de la seconde pour une anthropologie sémiotique. Ceci sera l'occasion pour nous de souligner quelques pistes d'articulation entre les deux approches, et d'apporter aux questionnements ranciériens un modèle analytique pour les pratiques effectives. Nous défendrons d'abord l'idée que l'analyse poétique des interactions sociales et des processus d'entextualisation, ou mise-en-texte, est fondamentalement politique. Puis, nous proposerons d'interpréter la théorie politique de Rancière du point de vue de l'anthropologie linguistique. La pensée de Rancière demeure à ce jour peu mobilisée en anthropologie linguistique. Seuls deux cas nous sont connus : celui d'Andrew Carruthers, qui a proposé en 2019 une analyse mobilisant le cadre ranciérien dans son approche anthropologique sémiotique de l'immigration clandestine entre l'Indonésie et la Malaisie orientale⁶, et celui d'Elizabeth Povinelli, dans son travail sur la résilience de populations subalternes dans des colonies de peuplement comme l'Australie ou les

États-Unis⁷. Néanmoins, il nous semble manifeste que l'attention de Jacques Rancière pour les événements de mise en acte de l'égalité, entendus comme questionnements métapragmatiques des critères interprétatifs du monde, apporte un projet politique et scientifique pertinent.

Cet article s'inscrit dans une discussion entamée ces dernières années en sociolinguistique en France autour de l'indexicalité et de la théorie politique du langage. Cette discussion a été impulsée en particulier par Cécile Canut au sein de l'Atelier de recherches en anthropologie linguistique (ARAL), tenu à l'Université Paris-Descartes⁸ de 2017 à 2019⁹, ainsi que par Bertrand Masquelier et Isabelle Leblic au sein du séminaire « Jeux de langage » organisé au LACITO (CNRS) depuis plusieurs années. Ces échanges ont donné lieu à un colloque organisé à Paris en 2017 – « Paris-Chicago dialogue of disciplines » –, puis ont été prolongés dans un ouvrage collectif¹⁰ et un numéro thématique de la revue *Langage et Société*¹¹. En outre, plusieurs thèses sous la direction de Cécile Canut, dont les nôtres, ont proposé d'articuler l'approche anthropologique sémiotique et la philosophie politique de Rancière¹². Un jalon dans cette réflexion a également été publié dans un numéro récent de la revue *Cygne noir*¹³. Enfin, encore plus récemment, le dialogue entamé entre Chicago et Paris autour de l'anthropologie linguistique s'est prolongé lors d'une journée d'étude intitulée *Perspective: Vision, Discourse, Ideology*, organisée en juin 2023 à Paris, dans le cadre de laquelle une première version de cet article fut présentée par Quentin Boitel.

1. Sens référentiel, sens indexical, langage¹⁴ et société

Parce que tout *événement de communication* procède d'une inscription dans un certain *contexte* socioculturel (et participe dialectiquement à sa transformation¹⁵), l'étude ethnographique des liens entre signes de différents types (et leur organisation formelle émergente) et contextes socioculturels constitue le cœur de l'anthropologie linguistique depuis les années 1970. Le travail de Michael Silverstein à l'Université de Chicago a joué un rôle prépondérant dans ce que Manon Him-Aquilli et Suzie Telep ont qualifié de « tournant sémiotique »¹⁶ au sein de cette anthropologie, expression à laquelle le premier préfère celle de « tournant pragmatique poétique »¹⁷ – nous comprendrons pourquoi plus loin. Prolongeant les travaux de son maître Roman Jakobson visant à articuler les apports de la sémiotique peircienne au structuralisme saussurien, Silverstein propose de repenser l'articulation entre différents niveaux de sens.

Comme le résume Richard Parmentier : « Silverstein voit la signification indexicale plutôt que le sens sémantique abstrait comme véritable centre du pouvoir modélisant du

langage dans la théorie anthropologique¹⁸. » En effet, si c'est bien la dimension *sémantique* inhéremment décontextualisable qui fait la particularité des langues humaines, cette dimension repose sur, et ne peut exister sans, un sens pragmatique (ou indexical) plus fondamental, lui-même fondé sur des propriétés qualitatives des choses (sens iconique). Puisque le sens référentiel n'est qu'une manière parmi d'autres de produire du sens, on ne saurait se baser simplement sur des processus comparables à la prédication linguistique pour comprendre les différentes modalités de production du sens.

Contre une certaine doxa structuraliste, il n'est donc pas question d'analyser une pratique culturelle comme si c'était une langue, dans la mesure où les relations entre représentations et objet ne sont pas de la même nature. Pour les dimensions référentielles, on a affaire à un sens arbitraire, conventionnel, tandis que dans le cas de la production de sens indexical (ou pragmatique), les rapports sont d'ordre existentiel, « de causalité, de coprésence ou de contiguïté¹⁹ », tel que Peirce le proposait. En effet, d'après Silverstein,

[s]i la langue²⁰ est unique dans la mesure où elle présente une modalité symbolique pure, alors bien entendu les autres médiums culturels doivent être plus apparentés à des modalités de signification iconiques et indexicales combinées. En général, on peut donc conclure que le « sens culturel » des comportements est ainsi limité, sauf pour la parole, et voir la description culturelle comme un énorme compte rendu multiple-ment pragmatique de la manière dont les catégories sociales des groupes humains sont constituées, formant un enchevêtrement souvent contradictoire, ambigu et déroutant d'ensembles formés des sens pragmatiques de nombreux types de comportements [...] À l'exception d'une petite partie du langage, la culture n'est qu'un amas de systèmes iconiques-indexicaux de signification des comportements²¹.

L'existence dans toutes les langues de déictiques, ou plus généralement d'*indices référentiels* (temps verbaux et marques d'évidentialité par exemple), implique que le sens référentiel dans la parole peut également comporter une dimension pragmatique explicite dans certains signes. Ces signes linguistiques, Jakobson les a appelés des *shifters*, car leur sens change (*shifts*) en fonction du contexte : déictiques spatiaux (par exemple en français : « ici, là-bas »), déictiques temporels (« maintenant, hier »), temps verbaux, etc.²². Ces unités correspondent également à ce que Benveniste appelle des *embrayeurs*, terme qui souligne le fait que ces signes établissent des liens entre l'énoncé et la situation d'énonciation²³. Plus généralement, tous les signes linguistiques dans leur réalisation concrète sont également porteurs d'*indices non référentiels*, non pas liés au sens « littéral » des mots, mais bien à leur connotation mise en registre (*enregistered*²⁴, *reconnue socialement comme pointant vers une catégorie sociale, voir infra*). Qu'il s'agisse d'unités phonétiques, lexicales, de phrases ou d'ensemble plus complexes, tous

peuvent être reconnus par les locuteurs-interpréteurs comme situés dans le monde social, historique, géographique, c'est-à-dire culturel.

Ainsi, pour reprendre partiellement un exemple mobilisé par Parmentier²⁵, le pigment bleu outremer au xv^e siècle en Italie, dont la rareté était connue des amateurs de peinture, ne faisait pas que représenter la couleur de son objet, mais il indiquait aussi (de manière indexicale, donc, et au sein d'une organisation sociale située et contingente) la richesse (et donc le pouvoir) du commanditaire d'un tableau. De manière réflexive, la reconnaissance de la rareté du pigment positionnait également les observateurs dans le champ social comme étant plus ou moins sensibles aux raffinements de l'œuvre, et donc plus ou moins raffinés eux-mêmes²⁶.

Ainsi une couleur, décelable parmi un ensemble de teintes sur un tableau – elle se démarque, contraste –, peut être associée à un statut social, bien qu'en soi elle ne porte pas de qualités intrinsèques liées à ce statut. Ce n'est qu'en raison (et ce n'est pas peu de chose!) de son occurrence dans un contexte historique, géographique, social, et donc *politique* qu'elle est chargée de ce sens indexical²⁷. De la même manière, une variante phonologique peut être ostensiblement associée à une origine géographique, à un statut social, à une identité de genre, ou à autre chose ; elle est mise en registre, c'est-à-dire associée à un stéréotype social contrastant avec d'autres²⁸.

Mais une variante phonologique n'arrive jamais seule, et pour être mise en registre elle doit elle-même apparaître au sein d'un ensemble de signes relativement stables, ou en tout cas reconnus comme tels par les locuteurs. Ainsi, et de la même manière qu'une variante phonologique, une unité lexicale peut être associée à un registre et donc située socialement et de manière indexicale. Il en va de même pour tout ensemble de signes, tout texte qui, à son tour, est associable à un contexte stéréotypé d'énonciation, à un stéréotype d'énonciateur, etc. Ainsi, tout acte de langage, tout événement de parole doit être compris dans sa dimension indexicale (et non référentielle) comme un positionnement subjectif, conscient ou non, dans une structure sociale elle-même dynamique et culturellement située – historiquement, géographiquement, matériellement. Selon Silverstein, ceci constitue la plus grosse partie de l'indexicalité, bien plus courante que l'indexicalité référentielle actualisée dans les *shifters*. Ainsi, une unité linguistique, qu'elle soit interprétée comme associée à un lieu, à un groupe d'âge, à une classe sociale, à une distinction de genre, ou, par contraste, comme venant de « nulle part », est localisée de manière indexicale par les locuteurs²⁹. Ces positionnements sociaux s'opèrent par l'usage des signes, qu'il s'agisse d'une unité minimale distinctive ou d'un artefact textuel entier (tout un livre par exemple). C'est pourquoi Silverstein souligne bien souvent, et notamment lorsqu'il évoque la question politique, que l'indexicalité, tout comme les aspects politiques, socioculturels, voire économiques, va « jusqu'en bas³⁰ », c'est-à-dire

que même à l'échelle de l'usage des unités minimales distinctives du langage, les rapports de distinction impliquent des rapports indexicaux-iconiques, impliquant à la fois de la distinction et un positionnement.

2. Entextualisation, poétique et métapragmatique

Selon l'approche héritée de Silverstein, les signes linguistiques adviennent donc toujours parmi un ensemble de signes désordonnés (ou en tout cas non ordonnés *a priori*) duquel ils émergent. Plus généralement, tout signe, pour apparaître en tant que tel, doit être positionné par la personne qui l'interprète *par rapport* à d'autres signes³¹. Ainsi, d'une part, un signe appartient à un ensemble relativement cohérent auquel il est articulé, que Silverstein et Greg Urban appellent un *texte*, qui, en tant que métasigne, se distingue lui-même d'un *contexte*³². D'autre part, et d'une manière fractale, de l'ordre de la mise en abyme, le rapport entre une unité sémiotique d'un texte et le reste du texte (le cotexte) est de même nature que celui entre texte et contexte³³. Or, tant pour reconnaître ce qui fait partie du texte et ce qui n'en fait pas partie que pour distinguer plus généralement une unité sémiotique d'une autre, il n'existe que des processus métasémiotiques. Autrement dit, tout ce processus de reconnaissance par contrastes est de nature sémiotique. Pour y faire référence, Silverstein et Urban reprennent et élargissent la définition du terme *entextualisation* proposée par Richard Bauman et Charles Briggs, qui portait à l'origine spécifiquement sur les formes linguistiques³⁴, en proposant d'élargir le concept à d'autres types de signes, notamment non linguistiques. Bauman et Briggs avaient en effet, dès 1991, formulé une proposition scientifique consistant à étudier la manière dont des ensembles de signes en viennent à être appréhendés comme des unités autonomes pouvant être décontextualisées et recontextualisées par les usagers de manière contingente et située. Ils nomment ce processus « entextualisation », l'émergence de quelque chose de constant qu'il est possible de citer ou de réciter et qui se distinguera de son contexte d'occurrence.

Pour définir les frontières du texte et ainsi en distinguer l'intérieur de l'extérieur, il est nécessaire de poser des repères, ou des marques pointant vers des éléments sémiotiques. Ceci est nécessairement fait de manière réflexive, explicitement ou implicitement. D'une part, tout ensemble linguistique relativement homogène présuppose une structure et un code linguistique en partie explicites par les locuteurs grâce à ce que Jakobson a appelé la fonction métalinguistique du langage ; d'autre part, le texte met en œuvre des contrastes dans l'actualisation effective d'un énoncé : c'est la fonction

poétique³⁵. Or, comme le souligne Paul Kockelman, ces deux fonctions participent, à leur manière, à la mise en relation entre pratique (parole) et structure (langue) :

La poésie fait cela en temps réel et de manière interne au texte, à travers la succession et le déploiement de signes, alors que le métalangage – en tout cas stéréotypiquement – fait cela de manière externe au texte, avec un ou plusieurs signes plus complexes (un dictionnaire, une définition, un traité de grammaire, une glose). De manière générale, la première fonction est une sorte de réflexivité transcendante ; alors que la deuxième est une sorte de réflexivité immanente³⁶.

Dans ces processus réflexifs, une métrique émerge, grâce à l'agencement du texte en soi, qui implique l'apparition de repères, de marqueurs métapragmatiques, indiquant ce qui doit être interprété comme une unité, son début, sa fin, sa place dans un système de relations, notamment de relations de cause à effet. Le fait de ne pas se limiter aux signes linguistiques dans l'étude du sens en société implique, si l'on s'intéresse aux processus d'entextualisation, de tenir compte des places et des fonctions des signes et des ensembles de signes ainsi que de leur émergence interlocutive, dialogique, interactionnelle, et bien entendu historique.

Néanmoins, considérer l'entextualisation comme un processus continu ne revient pas à dire que toute unité signifiante est produite dans l'instant, ou que tout est perpétuellement réinventé. Il existe des régularités dans les pratiques, qui bien entendu se répètent, que ce soit de manière inconsciente et non thématifiée par les locuteurs ou de manière entièrement stratégique. D'ailleurs, s'il est impossible de concevoir dans ce cadre théorique une structure qui préexisterait ontologiquement à la pratique, il est néanmoins reconnu qu'une structure, ou tout au moins des régularités structurantes, sont présupposées par les locuteurs *dans* et *par* leurs pratiques. À travers des positionnements contrastifs d'alignement par rapport à des normes ou à leur transgression, c'est-à-dire des tropes, les locuteurs mettent en acte une structure contingente qu'ils présupposent, et qui est historiquement, géographiquement, matériellement et socialement, en un mot, *culturellement* située³⁷. C'est sur ces présupposés et leurs effets pratiques – ou (méta)pragmatiques – que se fondent les régularités qu'on appellera *idéologies* (linguistiques, notamment). D'après Silverstein,

la compréhension métapragmatique intuitive qu'ont les usagers du langage est à son tour modelée par des imputations explicites de rapports de cause à effet entre signes linguistiques, imputations qui sont par essence « *idéologiques* », c'est-à-dire distribuées de manière non aléatoire au sein d'une population d'usagers du langage, et de manière potentiellement non désintéressée, avec des fins liées à certains projets sociaux associables à des groupes sociaux et à leurs intérêts. En ce sens, tant l'« inconscient » métapragmatique que le discours de conscience métapragmatique sont idéologiquement informés, en grande partie en fonction de : la biographie d'un individu

dans la société ; son statut de membre de, et son alignement par rapport à, certaines catégories différenciées au cours des processus sociaux ; différents groupes sociaux primaires, secondaires... jusqu'au groupe de référence de niveau n , vis-à-vis desquels il ou elle est orienté-e³⁸.

Notons que ce concept d'idéologie se distingue de la définition marxiste de l'idéologie comme *fausse conscience*, qui serait imposée de manière quelque peu caricaturale sur des dominés, ou en tout cas qu'il s'agirait pour les chercheurs en sciences sociales de « démystifier »³⁹. Susan Gal et Judith Irvine soulignent par ailleurs que le fait de considérer l'idéologie comme une fausse conscience implique, par contraste, que cette idéologie n'est pas la nôtre, et suppose que *nous* – à l'inverse des autres – avons une prise sur la vérité (non idéologique). Or, « de nombreux chercheurs, nous comprises, ne souhaitent pas formuler une revendication aussi forte que celle de connaître la vérité, même si c'est la vérité que nous cherchons⁴⁰ ».

Néanmoins, pour ces auteures comme pour d'autres chercheurs en anthropologie linguistique et sémiotique, le concept d'idéologie demeure intéressant dans la mesure où il désigne quelque chose de *partiel* et *partial* :

[Les idéologies] sont partielles dans la mesure où elles sont incomplètes, puisqu'une autre personne voyant le monde depuis un autre point de vue verrait une autre image ; et elles sont partiales parce qu'elles sont intéressées – au sens politique et légal de partie intéressée, quelqu'un qui a une part en jeu dans une interaction et ses conséquences⁴¹.

En définitive, il s'agit moins ici de s'intéresser à des unités cohérentes et clairement distribuées *ex ante*, mais plutôt de s'intéresser au moment et à la manière dont s'effectue ce que Rancière appelle le *partage du sensible* (voir *infra*). Cela survient, d'une part, à travers la mise en exergue de certains éléments présentés comme pertinents ou présumés comme tels, et, d'autre part, à travers la revendication de certains de ces éléments par l'une ou l'autre des parties intéressées. C'est ce processus d'« idéologisation » et de *travail idéologique*⁴² nécessairement situé, perçu (et, par là même, potentiellement cité), qui est au cœur de la pratique de recherche en anthropologie sémiotique. Ainsi, bien plus que sur de grandes unités hypothétiques globales, dans cette perspective théorique, l'analyse portera sur des exemples ethnographiques précis et situés, inscrits dans un contexte complexe les dépassant largement⁴³.

3. Pour une poétique politique

Ce type d'analyse comprend un aspect politique, selon un sens relativement précis. En effet, il ne s'agit pas pour les anthropologues linguistiques de réduire la politique à la production de discours qualifiés par un nom en « -isme »⁴⁴, ou à l'action d'un gouvernement. Bien au contraire, la politique, en tant que processus intrinsèquement sémiotique, est interprétée en lien intime avec la fonction poétique. En 2005, Silverstein a vivement critiqué une certaine tendance à mobiliser la distinction entre politique et poétique comme s'il s'agissait d'un paradigme (un rapport d'opposition exclusive). En effet, pour lui :

Ce qui constitue l'expérience d'une « pratique » adaptée et efficace est littéralement formé de manière sémiotique – à travers des signes – bien que pas selon une interprétation représentationnelle comme celle attribuée à Geertz à l'époque. Si nous savions vraiment comment étudier l'action sociale (les événements au cours desquels les personnes interagissent les unes avec les autres), nous verrions que « le politique » est « la poétique » s'inscrivant en rapport avec des espaces d'ajustements mutuels interpersonnels, intersubjectifs. Les événements politiques, c'est-à-dire les événements pouvant être analysés en relation avec un ordre politique, n'atteignent leur efficacité (quelle qu'elle soit) que dans un ordre sémiotique (médié par des signes), ou alors ils n'atteignent aucune efficacité en tant que faits socioculturels⁴⁵.

On trouve ici une définition pragmatiste peircienne de la politique s'il en est : tout événement ayant un effet, c'est-à-dire qui produit un changement (quel qu'il soit) dans l'ordre des choses, s'inscrit dans un processus de sémiiose⁴⁶. Or ce rapport entre ordre et changement est justement ce qui fait la vie de la cité, la politique et ses enjeux. Dire que le politique est la poétique signifie que la formation d'une loi, d'une norme ou encore d'un ordre politique s'inscrit dans la mise en rapport entre un certain nombre de positionnements possibles, potentiels, virtuels – un paradigme – et un certain nombre de positionnements réalisés, effectifs, actuels – un syntagme. La fonction poétique de Jakobson est donc portée sur le plan sémiotique plus général, qui est, comme on l'a vu, majoritairement iconique et indexical. Pour illustrer son approche de la question politique, Silverstein mobilise deux exemples, l'un emprunté à Donald Brenneis et issu d'une société hindiphone des îles Fidji⁴⁷, et l'autre provenant de son propre travail sur les campagnes électorales et la communication politique aux États-Unis⁴⁸. Ces deux exemples, très différents l'un de l'autre, indiquent que la conception silversteinienne de la politique ne dépend pas du contexte culturel, mais constitue une manière de faire commune à toutes les sociétés humaines.

Dans le village de Bhatgaon à Fidji, où vivent des descendants d'Indiens déplacés par les colons britanniques, Brenneis décrit une « communauté occasionnellement éga-

litaire »⁴⁹. Le paradigme mis en avant par Silverstein oppose deux catégories sociales, deux registres linguistiques, deux types de lieux entre lesquels se déploie (de manière syntagmatique) le processus politique. D'un côté, on trouve la catégorie des « grands hommes » qui se rassemblent à l'occasion dans un lieu explicitement considéré comme rituel dans la communauté ; ils y emploient un registre appelé « hindi doux » et vu comme le canon esthétique (poétique!) pour statuer sur des différends entre factions rivales constituées occasionnellement. De l'autre, des petits groupes d'hommes « ordinaires » se rassemblent régulièrement dans une case prévue pour l'hospitalité (*belo*) et, ayant recours à un registre linguistique appelé « hindi de la jungle », fortement stigmatisé et associé à la virilité, ils y évoquent, autour d'une boisson légèrement euphorisante, les affaires courantes, au cours de séances de commérages masculins.

Pourtant, Brenneis, et Silverstein après lui, soulignent le fait que ces séances, appelées *talanoa* et qui sont faites d'interactions à la forme très caractéristique, ne sont pas le lieu où l'on apprend des choses sur ce qui s'est passé. En d'autres termes, ce n'est pas le contenu référentiel du discours qui est important, mais bien le fait de prendre part à l'interaction, d'être là et de se positionner grâce à sa capacité à intervenir dans un flot discursif à la forme poétique particulière. Ainsi, si la maison des « grands hommes » est vue localement comme le lieu où sont tranchées les disputes politiques entre factions et, en quelque sorte, comme le lieu principal du jeu politique, c'est bien au cours des séances de *talanoa* que les factions sont elles-mêmes formées, renforcées, et que les questions pertinentes sont définies.

Alors que, pour les natifs, la politique est associée au pouvoir de « grands hommes » et la poésie au registre linguistique qu'ils emploient, Silverstein souligne que ce registre et les catégories sociales auquel il est associé n'existent que par distinction aux pratiques courantes, ordinaires, voire vulgaires, qui ont leur propre poésie. Et la dimension poétique du processus politique est pertinente à toutes les échelles, c'est-à-dire tant sur le plan de l'opposition entre groupes sociaux, comme on l'a vu, qu'en ce qui a trait au processus de distribution de la parole au cours du *talanoa* et à celui, interdiscursif, de constitution et de renforcement ou de délitement des factions entre ces événements. En somme, tout comme « l'indexicalité va jusqu'en bas », on peut dire que pour Silverstein, la poétique et la politique vont aussi jusqu'en bas, ou plutôt *partent* d'en bas.

Le deuxième exemple présenté dans l'article, et largement développé en 2012 dans l'ouvrage que Silverstein a coécrit avec Michael Lempert, *Creatures of Politics: Media, Message, and the American Presidency*, est celui de la campagne présidentielle étatsunienne⁵⁰. Silverstein y expose, à grand renfort d'exemples issus de l'histoire plus ou moins récente des États-Unis, l'idée que ce qui est le plus fondamental dans le jeu électoral n'est pas tant le contenu référentiel des discours des candidats, mais plutôt

leurs positionnements les uns vis-à-vis des autres et leur capacité à se distinguer en s'associant à des *emblèmes d'identité* rendant possible et désirable l'alignement à la persona sociale qu'ils construisent. Ces emblèmes renvoient à des registres contrastifs⁵¹, c'est-à-dire à des ensembles de signes associés à des stéréotypes sociaux. Par la construction interdiscursive et interactionnelle d'emblèmes d'identités, les politiciens et leurs équipes de communication participent à forger en pratique une poétique du champ politique électoral, en vertu de laquelle les électeurs peuvent se positionner.

Ainsi, qu'il s'agisse de la formation de factions dans un contexte lointain ou de la construction sémiotique de « grands hommes » dans une société mass-médiatisée occidentale, Silverstein appréhende la construction de rapports de pouvoir agonistes d'un point de vue fondamentalement sémiotique et pragmatiste (peircien, en somme)⁵². Selon cette approche empiriste, c'est en partant du syntagme, de ce qui est effectivement réalisé dans l'ici-et-maintenant interactionnel selon une certaine métrique, qu'on établit que les locuteurs présupposent des paradigmes qu'ils mettent en action et transforment au gré de leurs productions sémiotiques. Pour le dire autrement, et de manière éminemment importante, le syntagme précède le paradigme et non l'inverse.

Ce cadre théorique offre des outils pour analyser les situations ordinairement reconues par les agents sociaux comme étant politiques tout autant que pour les situations bien plus ordinaires de la vie sociale (comme les commérages, par exemple). Issu d'un tout autre champ d'études, celui de la philosophie, Jacques Rancière a également proposé une théorie politique qui suggère de dépasser l'empan restreint de la politique professionnelle et de ce que les acteurs naïfs ou les locuteurs natifs reconnaissent comme étant politique. C'est sur la théorie politique de ce dernier que portera la partie suivante, où nous explorons aussi les possibles articulations entre l'anthropologie sémiotique d'héritage silversteinien et la théorie politique ranciérienne.

4. Police, politique, subjectivation

L'œuvre politique du philosophe Jacques Rancière est tournée vers la pensée de l'égalité comme principe de l'action politique, une perspective originale qu'il a développée au fil des ans⁵³. Cet intérêt s'affirme dès son premier ouvrage, une critique acerbe de son premier maître intellectuel, Louis Althusser⁵⁴, ce qui le conduira à attaquer la philosophie politique entendue comme « réflexion sur la communauté et sa fin, sur la loi et son fondement⁵⁵ ».

Il est utile de partir de ce que Rancière entend par « politique ». Tout d'abord, l'auteur distingue *le* politique, qu'il appelle également le litige politique, de *la* politique. Ces

deux éléments, appréhendés comme des processus, s'articulent avec un troisième, le processus de police. Pour l'auteur, la police désigne

cette logique qui compte les parts des seules parties, qui distribue les corps dans l'espace de leur visibilité ou de leur invisibilité et met en concordance les modes de l'être, les modes du faire et les modes du dire qui conviennent à chacun [... Autrement dit] un ordre des corps qui définit les partages entre les modes du faire, les modes d'être et les modes du dire, qui fait que tels corps sont assignés par leur nom à telle place et à telle tâche ; c'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit⁵⁶.

Ce processus procède nécessairement en partie par effacement ou, pour le dire comme Gal et Irvine, par *gommage*⁵⁷ : tout ce qui n'entre pas dans le cadre de l'ordre policier est considéré comme nul et non avenu, comme du bruit plutôt que comme des paroles intelligibles. Mais ce processus policier laisse un reste : les laissés-pour-compte que la métrique policière ignore, ces « sans-part » dans la poétique des places et des fonctions. Il y a donc un tort, un litige politique, *du* politique dans l'ordonnement du monde social qui amène à une réaction de la part des sans-part. C'est cette réaction que Rancière appelle *la* politique, la démocratie, l'émancipation, la subjectivation politique, ou encore l'art⁵⁸. C'est à l'issue de cette réaction que se modifie le partage du sensible, que le compte peut être refait, quoiqu'en laissant néanmoins toujours potentiellement un reste.

Afin d'illustrer ce cadre théorique, Rancière prend un exemple particulièrement parlant, celui du massacre des Algériens à Paris le 17 octobre 1961. En pleine guerre d'Algérie, une manifestation pacifique est organisée par le Front de libération nationale de l'Algérie (FLN). Alors que le compte politique de l'époque divise l'Algérie en trois départements français et qu'il va encore de soi pour l'immense majorité des politiciens que « l'Algérie, c'est la France⁵⁹ », c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être comptée comme une unité distincte, un groupe de citoyens nés en France – et donc français, selon le droit du sol – font valoir leur droit de manifester. Mais c'est précisément là où le bât blesse, puisque ces citoyens originaires d'Algérie, musulmans, arabes ou supposés tels, aux yeux des autorités, ne comptent pas comme des citoyens français à part entière et, d'ailleurs, demandent à ne pas être comptés comme tels.

Quelles que soient les revendications précises des manifestants, l'État et sa police vont s'employer à faire disparaître (littéralement) la contestation, interprétée comme un débordement. La manifestation constituait en soi une manière de traiter le tort causé par l'ordre policier et était ainsi une manifestation de *la* politique. Sa répression sanglante constitue un exemple de la mise en œuvre du processus de police et du tort qui

en résulte : la disparition d'innocents. On voit bien dès lors qu'il est toujours question, du côté du processus policier, de compter, et donc de distinguer, tandis que du côté de la mise en acte de l'égalité (celui de la politique), il s'agit de questionner les critères (métapragmatiques) ayant permis d'établir un décompte, lequel engendre normalement un reste, et avec lui un litige, un tort.

Pour Rancière, la politique « est l'activité qui a pour principe l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en répartition des parts de communauté sur le mode d'un embarras⁶⁰ ». Écartons d'emblée une double critique couramment adressée à Rancière : celui-ci essentialiserait la politique ; il en ferait un processus anhistorique⁶¹. Ce serait passer à côté du statut de cette définition. Si Rancière définit la politique comme *activité*, c'est parce qu'elle est avant tout un processus relationnel, et donc sémiotique au sens de Silverstein (d'après Peirce). Si cette activité est définie comme ayant pour principe l'égalité, ce n'est pas pour en définir l'essence, mais plutôt pour formuler une hypothèse de travail et en observer les conséquences. Il s'agit là d'un positionnement éthique dans la recherche, loin de toute prétendue neutralité, et qui prescrit une mise en pratique du pouvoir du chercheur. À l'évidence, « [l']égalité existe et fait effet d'universalité pour autant qu'elle est mise en acte. Elle n'est pas une valeur que l'on invoque mais un universel qui doit être présupposé, vérifié, et démontré en chaque cas⁶² ». La proposition épistémologique que Rancière défend (dans *Le maître ignorant* par exemple) est de considérer l'égalité comme une « opinion », un axiome qu'on ne saurait « prouver » scientifiquement, mais dont on cherche à vérifier les *conséquences* théoriques et pratiques.

La première conséquence est d'observer que l'égalité est constamment contredite par la réalité inégalitaire. La mise en œuvre concrète de l'égalité (la *relation* égalitaire) apparaît ainsi comme une situation de *mésentente*⁶³ : « Par mésentente on entendra un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre⁶⁴. » La mésentente est avant tout une *situation* politique (au sens *du* politique) dans laquelle ce qui est en jeu est la participation à un monde commun ou, pour le dire de manière productivement équivoque, partagé (voir *infra*). C'est au sein de cette participation que peut exister l'égalité en général, et en particulier ce que Rancière appelle l'égalité des intelligences, la capacité égale pour tout être humain de rendre le monde intelligible, c'est-à-dire de le comprendre, d'une certaine façon (quand bien même cette façon-là ne serait pas partagée). Pour Rancière, « le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort⁶⁵ ». Une « situation » politique est donc avant tout une *scène politique*, concept récurrent dans les travaux du philosophe⁶⁶.

Une scène politique est une situation où est *exposée* une division du social, division qui repose sur un principe inégalitaire. Cette division rend visible (ou audible, sensible) une capacité qui ne semble pas exister. Toute scène est unique en ce qu'elle donne à voir les choses se distribuer d'une certaine manière, et c'est cette distribution elle-même qui est contestée. En ce sens, la scène rejoint relativement directement le concept d'événement chez Silverstein. Un contexte indexical fondé sur des distinctions, des places et des fonctions est présupposé par un locuteur au cours d'une interaction lors de laquelle sont produits des signes *en fonction de ce contexte*, signes qui, de manière même infinitésimale, impliquent un débordement du contexte indexical présupposé, une créativité (*poiesis*) indexicale qui *fait événement*. Si l'effet créatif de l'acte sémiotique peut parfois chambouler entièrement le contexte présupposé, l'effet peut également être de réaffirmer la distribution des places et des fonctions. Dans le premier cas – celui du désalignement radical, ou du trope (trop) extrême –, on peut avoir affaire à ce que Rancière appelle la mise en acte de l'égalité, de la politique, de la démocratie ou de l'émancipation. Dans le second, c'est au processus policier qu'on est confronté.

Ce processus interactionnel de distribution présupposant un monde commun constitue, comme nous l'avons évoqué précédemment, ce que l'auteur appelle le « partage du sensible »⁶⁷. La scène politique (ou scène de mésentente) est « l'écart entre deux mises en scène sensibles », autrement dit l'agencement dans une situation particulière de « mises en scène différentes de la présence de sujets collectifs, antagoniques quant au sens même de cette présence »⁶⁸. On retrouve là une notion centrale de la sémiotique peircienne, celle de « présence », qui est justement constitutive de la relation indexicale en tant que relation sémiotique de « coprésence ». À ce sujet, Nakassis s'interroge :

Plutôt que de supposer que nous savons ce qu'est l'indexicalité afin de montrer comment la présence est réalisée, demandons-nous : comment une ouverture à la question de la présence – dans toute sa complexité ethnographique – peut-elle reformuler notre conceptualisation, et donc l'utilisation analytique, de l'indexicalité⁶⁹?

À partir de cette question, Nakassis formule une réponse qui insiste sur le caractère « ambivalent » du signe indexical, pris dans une dynamique entre présence (immédiateté) et abstraction de la situation (médiation sémiotique). Le phénomène de l'indexicalité ne peut reposer exclusivement sur la « présence-au-contexte » ; il appelle forcément une théorie de la médiation sémiotique. Nakassis a insisté sur la dimension « pas-tout-à-fait-présente » de la présence indexicale, en montrant que pour se rendre intelligible, le signe indexical suppose ce que Peirce a appelé le « légisigne », une « norme d'usage » – autrement dit, une relation sémiotique de « convention ». La définition ranciérienne de la scène politique fait également appel à une forme de

médiation, mais celle-ci est posée comme spécifiquement *politique*. Parce que politique, cette médiation insiste sur l'autre aspect de la « coprésence » ; elle insiste sur le préfixe « co- », qui indique étymologiquement la participation, la simultanéité, et qui justement problématise la « présence » comme mésentente et constitue la scène politique comme telle.

C'est d'ailleurs en jouant sur une ambiguïté quant au sens de « partage » que Rancière rend évidents les enjeux de cette question. D'un côté, le partage du sensible implique le fait que deux acteurs partagent un monde à partir duquel on peut produire du sens (sens-ible), un monde de sens potentiel. De l'autre, dans l'énonciation de signes, les locuteurs découpent – partagent – ce monde pour produire du sens en projetant des présupposés émergents et toujours contestables, réinterprétables. C'est donc médiés par des signes toujours situés, et donc toujours politiquement efficaces, que les locuteurs partagent un monde de l'expérience (la secondarité peircienne).

Dans *La mésentente*, Rancière introduit la médiation politique en la définissant comme un dédoublement de la parole : « Il y a de la politique parce que le *logos* n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissolublement le *compte* qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole⁷⁰. » Cette idée permet d'enrichir notre compréhension de la « présence » du signe indexical au contexte. Un événement de parole met en coprésence des matérialités sémiotiques, que ce soit dans le « face-à-face » ou par la médiation du texte écrit (papier ou numérique)⁷¹. Mais cette coprésence sémiotique se dédouble politiquement, en vertu du *tort* auquel elle prétend répondre. Le concept de « tort » parcourt l'ensemble de *La mésentente* (il est parfois aussi nommé *litige*), car c'est le point d'émergence de l'acte politique (*la* politique). Dans la mesure où tout signe est un acte social, un signe *politique* peut être défini comme un acte qui répond à un tort fait au producteur de ce signe. Notons la dimension située, partielle et partielle du litige : le tort est nécessairement causé à quelqu'un et *interprété comme tel* d'un certain point de vue. Est donc signe ce qui est *interprété* comme signe par un autre signe interprétant (sur le plan sémiotique), mais aussi ce qui est *compté* comme signe (sur le plan politique/poétique).

Comme on l'a vu, l'anthropologie sémiotique héritière de Jakobson repose sur une prise en compte centrale de la fonction poétique et, par là-même, de la métrique organisée de manière métapragmatique dans toute interaction discursive. C'est là que ses préoccupations rejoignent celles du *compte des parties* d'une société en tant que *mécompte*, auquel Rancière prête son attention :

Les parties ne préexistent pas au conflit qu'elles nomment et dans lequel elles se font compter comme parties. La discussion du tort n'est pas un échange – même violent – entre partenaires constitués. [...] Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit

à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes en un seul : le monde où ils sont et le monde où ils ne sont pas⁷².

À partir de cette compréhension de la société comme *mécompte*, Rancière oppose une dialectique entre les deux processus fondamentaux de la police et de la politique. Cette manière de penser la dialectique entre police et émancipation conduit Rancière à élaborer une théorie de la subjectivation qui n'est pas une « théorie générale du sujet »⁷³. Il envisage la subjectivation comme une démonstration d'égalité, autrement dit comme une forme réflexive de manifestation égalitaire. Ce qui définit la scène politique, ce n'est donc pas l'égalité en tant que telle, puisque l'égalité (entendue comme capacité ou puissance d'agir) est mise en œuvre en permanence par les sujets. Ce qui constitue la scène politique, c'est la *rencontre* entre un dispositif de police (la minimisation, ou l'éradication de la puissance d'agir d'un sujet individuel ou collectif) et une manifestation polémique de cette puissance d'agir (qui donne à voir ou à entendre une capacité jusque-là posée comme inexistante). Il faut donc insister sur la dimension éminemment contextuelle, relationnelle et interprétative de la politique au sens de Rancière :

C'est toujours autour de rencontres, de croisements, de fractures qui ne sont pas prises dans une ligne d'évolution naturelle, que se produisent des subjectivations égalitaires, c'est-à-dire là où des êtres parlants se mettent à parler autrement que ce que l'on attend d'eux. [...] L'important, pour moi, est toujours de penser aussi la subjectivation sur un mode dialogique⁷⁴.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, la rencontre entre l'anthropologie sémiotique d'orientation peircienne et la philosophie politique de Jacques Rancière nous semble tout à fait fructueuse pour la recherche anthropologique. Si la théorie politique du philosophe est assez éloignée de considérations directement ethnographiques, elle propose cependant un cadre de pensée original pour l'analyse des faits de société. Cette théorie est difficilement manipulable « en l'état » pour analyser des interactions langagières observées durant l'enquête de terrain, c'est pourquoi nous avons commencé par détailler certains des fondements théoriques en anthropologie linguistique et sémiotique, notamment les rapports entre entextualisation et idéologie. Puis nous avons explicité les liens entre la notion de politique et celles de poétique, de métrique et les processus d'entextualisation/contextualisation. Nous défendons que cette approche théorique propose un cadre

puissant, issu de la linguistique, de la sémiotique et de l'anthropologie, pour appréhender le fait politique. Enfin, nous avons tâché d'articuler la philosophie politique de Jacques Rancière à ce cadre, afin de montrer que le travail engagé du philosophe offre une perspective particulièrement intéressante pour expliciter le caractère intrinsèquement politique et situé de la recherche.

Ce qui fait défaut, dans la théorie ranciérienne, c'est finalement l'observation des faits sociaux : où, quand, comment se déploie la subjectivation au sein d'interactions sociales concrètes? Le plus souvent, Rancière profite du statut « philosophique » de son discours pour se focaliser sur des discours littéraires ou prototypiques (tels que le récit de la sécession plébéienne sur l'Aventin dans *La méésentente*), et ce, sans chercher à en faire un outil d'analyse de faits sociaux observés de manière ethnographique. Mais cette lacune est précisément ce qui pousse les chercheurs en sciences sociales que nous sommes à se demander par exemple si la subjectivation au sens de Rancière (et ses effets) a une existence observable dans les interactions sémiotiques contemporaines que nous rencontrons sur nos terrains d'enquête respectifs.

Si notre contribution a proposé quelques parallèles entre les deux théories, elle ne prétend en rien avoir épuisé les perspectives de recherche possibles à leur croisée. En effet, la question de la subjectivité a été largement appréhendée en anthropologie linguistique⁷⁵ et mériterait d'être confrontée plus systématiquement à l'apport ranciérien sur la subjectivation politique. On peut également souligner le fait que les anthropologues linguistiques citent relativement fréquemment le concept althussérien d'interpellation⁷⁶, et il serait pertinent de considérer la critique de Rancière à son égard. Pour Rancière, le fondement du processus de police est « circulez, y a rien à voir⁷⁷ » bien plus que « Hé vous. Là-bas⁷⁸! ». Une analyse anthropologique linguistique approfondie de ces énoncés stéréotypés et de ce qu'ils impliquent pragmatiquement permettrait, elle aussi, d'appréhender différents aspects d'une poésie politique inhérente à tout processus sémiotique.

Bibliographie

- AGHA, Asif, « Voice, Footing, Enregisterment », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 38-59. DOI : 10.1525/jlin.2005.15.1.38.
- , *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », éd. numérique, Saguenay, Les classiques des sciences sociales, 2017 [1970]. DOI : 10.1522/030140239.
- BAUMAN, Richard & Charles BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, no 19, 1990, p. 59-88. DOI : 10.1146/annurev.an.19.100190.000423.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
- BOITEL, Quentin, *Le náhuat fleurit, mais pas ici à Santo Domingo. Une sociolinguistique politique de la revitalisation de la langue náhuat (El Salvador – Amérique centrale)*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2021.
- BRENNEIS, Donald, « Grog and Gossip in Bhatgaon: Style and Substance in Fiji Indian Conversation », *American Ethnologist*, vol. 11, no 3, 1984, p. 487-506. DOI : 10.1525/ae.1984.11.3.02a00050.
- , « Performing Passions: Aesthetics and Politics in an Occasionally Egalitarian Community », *American Ethnologist*, vol. 14, no 2, p. 236-250.
- CANUT, Cécile, « Agencements et indexicalités : signifier la subjectivation politique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 95-123. DOI : 10.3917/l5.172.0097.
- CANUT, Cécile, Félix DANOS, Manon HIM-AQUILLI & Caroline PANIS, *Le langage, une pratique sociale. Éléments d'une sociolinguistique politique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2018.
- CARRUTHERS, Andrew M., « Policing Intensity », *Public Culture*, vol. 31, no 3, 2019, p. 469-496. DOI : 10.1215/08992363-7532715.
- CHAUVIRÉ, Christiane, « Indexicalité et assertion chez Peirce », *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. X, no 20-21, 2010, p. 87-101.
- DANOS, Félix, *Le patois des autres. Rapport langue-territoire et subjectivation politique en milieu rural*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2019.
- , « Parisiens et paysans plaisants : mise-en-registre, subjectivation politique et camouflage lors de rencontres rurales », *Cygne noir*, no 10, 2022, p. 43-65. DOI : 10.7202/1100681ar.
- GAL, Susan, « Linguistic anthropology », dans K. Brown (dir.), *Encyclopedia of Language & Linguistics*, vol. 7, 2006, p. 171-185. DOI : 10.1016/B0-08-044854-2/03032-7.

- GAL, Susan, & Judith T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001.
- , *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- GRUCA, Suzanne, *Performances poétiques, résistance politique. Approche sociolinguistique des chants de coplas du nord-ouest argentin*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2022.
- HIM-AQUILLI, Manon & Suzie TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 19-28. DOI : 10.3917/l.s.172.0021.
- IRVINE, Judith T. & Susan GAL, « Language ideology and linguistic differentiation », dans P. V. Kroskrity (dir.), *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 2000, p. 35-84.
- JAKOBSON, Roman, « Linguistics and Poetics », dans T. Sebeok (dir.), *Style in Language*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, p. 350-377.
- , « Shifters, verbal categories and the Russian verb » (1957), *Selected Writings. Vol. 2: Word and language*, La Haye, Mouton, 1971, p. 130-147.
- JAPPY, A. G., « Peirce's third trichotomy and two cases of sign path analysis », *Semiotica*, vol. 49, no 1, 1984, p. 15-26. DOI : 10.1515/semi.1984.49.1-2.15.
- KOCKELMAN, Paul, *The Art of Interpretation in the Age of Computation*, New York, Oxford University Press, 2017.
- , *Agent, Person, Subject, Self: A Theory of Ontology, Interaction and Infrastructure*, New York, Oxford University Press, 2013.
- KROSKRITY, Paul V. (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 2000.
- LEE, Ben & Greg URBAN (dir.), *Semiotics, Self, and Society*, New York, Mouton de Gruyter, coll. « Approaches to Semiotics », 1989.
- LEMPERT, Michael & Michael SILVERSTEIN, *Creatures of Politics: Media, Message, and the American Presidency*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- MASQUELIER, Bertrand, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68. DOI : 10.3917/l.s.172.0031.
- MERTZ, Elizabeth, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, no 36, 2007, p. 337-353. DOI : 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094417.
- NAIR, Urmila, « Can the Native Know Language? Viewing Linguistic Anthropology through Signs of Difference », *L'Homme*, no 245, 2023, p. 113-132. DOI : 10.4000/lhomme.45211.

- NAKASSIS, Constantine V., « Materiality, materialization », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, no 3, 2013, p. 399-406. DOI : 10.14318/hau3.3.022.
- , « Linguistic anthropology in 2015: Not the study of language », *American Anthropologist*, no 118, 2016, p. 330-345. DOI : 10.1111/aman.12528.
- , « Indexicality's Ambivalent Ground », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, 2018, p. 281-304. DOI : 10.1086/694753.
- NORDMAN, Charlotte, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éd. Amsterdam, 2010.
- PARMENTIER, Richard J., « Peirce Divested for Nonintimates », *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 3-22.
- , « Foundations of Peircean Semiotics », *Signs and Society: Further Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 3-23.
- PEIRCE, Charles S., *Écrits sur le signe*, éd. et trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Deledalle, postface par M. Girel, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2017.
- POVINELLI, Elizabeth A., « The Part that Has no Part », *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 47-74.
- RANCIÈRE, Jacques, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1975.
- , *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
- , *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.
- , *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.
- , « Politics, Identification, and Subjectivization », *October*, vol. 61, 1992, p. 58-64. DOI : 10.2307/778785.
- , *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995.
- , *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.
- , *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1999].
- , *La méthode de la scène*, Paris, Lignes, 2018.
- , *Les mots et les torts. Dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La fabrique, 2019.
- SILVERSTEIN, Michael, « La sémiotique jakobsonienne et l'anthropologie sociale », trad. de l'anglais (États-Unis) par J.-J. Nattiez, *L'Arc*, no 60, 1975, p. 45-49.
- , « Shifters, linguistic categories and cultural description », dans K. H. Basso & H. A. Selby (dir.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1976, p. 11-55.

- , « Language structure and linguistic ideology », dans P. R. Clyne *et al.* (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247.
- , « The limits of awareness », *Sociolinguistic Working Paper*, vol. 84, Austin, Southwest Educational Development Laboratory, 1981, p. 382-401.
- , « Metapragmatic discourse and metapragmatic function », dans J. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- , « The uses and utility of ideology », dans B. B. Schieffelin *et al.* (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 123-145.
- , « Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 193-229. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00013-2.
- , « The Whens and Wheres – As Well As Hows – of Ethnolinguistic Recognition », *Public Culture*, vol. 15, no 3, 2003, p. 531-557. DOI : 10.1215/08992363-15-3-531.
- , « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 621-652. DOI : 10.1086/423971.
- , « Axes of Evals: Token versus Type Interdiscursivity », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 6-22. DOI : 10.1525/jlin.2005.15.1.6.
- , « The Poetics of Politics: "Theirs" and "Ours" », *Journal of Anthropological Research*, vol. 61, no 1, 2005, p. 1-24.
- , « Discourse and the No-thing-ness of Culture », *Signs and Society*, vol. 1, no 2, 2013, p. 327-366. DOI : 10.1086/673252.
- , *Language in Culture: Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- SILVERSTEIN, Michael & Greg URBAN, « Natural History of Discourse », *Natural Histories of Discourse*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 1-17.
- THÉNAULT, Sylvie, « "L'Algérie, c'était la France." », *Algérie : des « événements » à la guerre. Idées reçues sur la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2012, p. 121-131.

Notes

- 1 Voir M. SILVERSTEIN, « Shifters, linguistic categories and cultural description », dans K. H. Basso & H. A. Selby (dir.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1976, p. 11-55 ; « The limits of awareness », *Sociolinguistic Working Paper*, vol. 84, Austin, Southwest Educational Development Laboratory, 1981, p. 382-401 ; « Metapragmatic discourse and metapragmatic function », dans J. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58 ; « Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 193-229 ; *Language in Culture: Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- 2 Voir E. MERTZ, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, no 36, 2007, p. 337-353 ; C. V. NAKASSIS, « Linguistic anthropology in 2015: Not the study of language », *American Anthropologist*, no 118, 2016, p. 330-345 ; M. HIM-AQUILLI & S. TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 19-28.
- 3 Voir C. S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, éd. et trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Deledalle, postface par M. Girel, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2017 ; B. MASQUELIER, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68 ; et ce numéro du *Cygne noir*.
- 4 S'il est clair que, pour Silverstein, le sens symbolique est un cas particulier du sens indexical, et qu'il est donc également pragmatique, on entendra ici « sens pragmatique » comme synonyme de « sens indexical », c'est-à-dire à l'exclusion du niveau de sens symbolique.
- 5 M. SILVERSTEIN, « Language structure and linguistic ideology », dans P. R. Clyne *et al.* (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247 ; S. GAL & J. T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001 ; P. V. KROSKRITY (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 2000 ; *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019 ; C. V. NAKASSIS, « Linguistic anthropology in 2015: Not the study of language », *American Anthropologist*, no 118, 2016, p. 330-345. Le concept d'idéologie linguistique a été complété par celui d'idéologie sémiotique proposé par Webb Keane, dans un article dont nous proposons une traduction dans ce numéro : W. KEANE, « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- 6 A. M. CARRUTHERS, « Policing Intensity », *Public Culture*, vol. 31, no 3, 2019, p. 469-496.
- 7 E. A. POVINELLI, « The Part that Has no Part », *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2020, p. 47-74.
- 8 Cette université a fusionné avec deux autres institutions d'enseignement supérieur en 2019, pour former l'actuelle Université Paris Cité.
- 9 Atelier auquel participaient notamment Bertrand Masquelier (LACITO) et James Costa (Université Sorbonne Nouvelle), ainsi que les doctorant·e·s de Cécile Canut à l'époque : Quentin Boitel, Félix Danos, Suzanne Gruca, Richard Guedj, Manon Him-Aquilli et Suzie Telep ; et de James Costa : Kevin Petit-Cahill.
- 10 C. CANUT *et al.*, *Le langage, une pratique sociale. Éléments d'une sociolinguistique politique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2018.
- 11 M. HIM-AQUILLI & S. TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique : le tournant sémiotique », *loc. cit.* ; B. MASQUELIER, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *loc. cit.* ; C. CANUT, « Agencements et indexicalités : signifier la subjectivation politique », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 95-123 ; U. NAIR, « Can the Native Know Language? Viewing Linguistic Anthropology through Signs of Difference », *L'Homme*, no 245, 2023, p. 113-132.

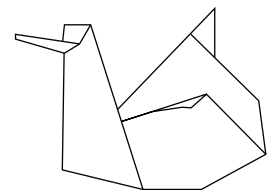
- 12 Q. BOITEL, *Le náhuat fleurit, mais pas ici à Santo Domingo. Une sociolinguistique politique de la revitalisation de la langue náhuat (El Salvador – Amérique centrale)*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2021 ; F. DANOS, *Le patois des autres. Rapport langue-territoire et subjectivation politique en milieu rural*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2019 ; S. GRUCA, *Performances poétiques, résistance politique. Approche sociolinguistique des chants de coplas du nord-ouest argentin*, thèse de doctorat en sciences du langage, Université Paris Cité, 2022.
- 13 F. DANOS, « Parisiens et paysans plaisants : mise-en-registre, subjectivation politique et camouflage lors de rencontres rurales », *Cygne noir*, no 10, 2022, p. 43-65.
- 14 Le terme anglais *language* couvre les deux sens des termes français *langage* et *langue*. Il n'est donc pas étonnant qu'il puisse être traduit par l'un ou l'autre selon le contexte. Ici, nous prenons le parti de n'employer le terme *langue* que pour parler du concept saussurien, celui de la langue doublement articulée, site de production du sens symbolique d'après Peirce. Nous employons « langage » dans un sens plus large, celui des diverses manifestations de la sémiose, y compris dans leurs dimensions iconiques et indexicales.
- 15 M. SILVERSTEIN, *Language in Culture, op. cit.*, p. 96-99.
- 16 M. HIM-AQUILLI & S. TELEP, « Introduction. Anthropologie linguistique », *loc. cit.* Pour une histoire de l'anthropologie linguistique dans sa version sémiotique, voir E. MERTZ, « Semiotic Anthropology », *loc. cit.*
- 17 M. SILVERSTEIN, « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 623.
- 18 R. J. PARMENTIER, « Foundations of Peircean Semiotics », *Signs and Society: Further Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 11, trad. libre. Texte original : « Silverstein sees indexical meaningfulness rather than abstract semantic meaning as the true locus for the modeling power of language in anthropological theory [...] »
- 19 C. V. NAKASSIS, « Linguistic anthropology in 2015 », *loc. cit.*, p. 331, trad. libre.
- 20 Nous avons choisi de traduire *language* par « langue », étant donné que Silverstein parle ici de la dimension purement symbolique du langage humain. Il ne s'agit pas de dire que seul du sens symbolique est produit quand un humain utilise sa faculté de parole, mais plutôt qu'il semble que seul le langage humain comprenne cette dimension symbolique (arbitraire), contrairement aux autres langages strictement iconiques et indexicaux.
- 21 M. SILVERSTEIN, « Shifters, linguistic categories and cultural description », *loc. cit.*, p. 54, trad. libre. Texte original : « If language is unique in having a true symbolic mode, then obviously other cultural media must be more akin to the combined iconic and indexical modes of meaningfulness. In general, then, we can conclude that "cultural meaning" of behavior is so limited, except for speech, and see a cultural description as a massive, multiply pragmatic description of how the social categories of groups of people are constituted in a criss-crossing, frequently contradictory, ambiguous, and confusing set of pragmatic meanings of many kinds of behavior. [...] Culture is, with the exception of a small part of language, but a congeries of iconic-indexical systems of meaningfulness of behavior. »
- 22 R. JAKOBSON, « Shifters, verbal categories and the Russian verb » (1957), *Selected Writings. Vol. 2: Word and language*, La Haye, Mouton, 1971, p. 130-147 ; voir aussi M. SILVERSTEIN, « Shifters, linguistic categories and cultural description », *loc. cit.*
- 23 É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 253.
- 24 M. SILVERSTEIN, « The Whens and Wheres – As Well As Hows – of Ethnolinguistic Recognition », *Public Culture*, vol. 15, no 3, 2003, p. 541 ; A. AGHA, « Voice, Footing, Enregisterment », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 38-59.

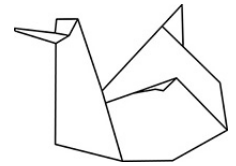
- 25 R. J. PARMENTIER, « Peirce Divested for Nonintimates », *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 19 ; issu de A. G. JAPPY, « Peirce's third trichotomy and two cases of sign path analysis », *Semiotica*, vol. 49, no 1, 1984, p. 23-25.
- 26 M. SILVERSTEIN, « Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life », *loc. cit.*, p. 227 ; *Language in Culture, op. cit.*, p. 157.
- 27 Ceci lie l'occurrence tant au contexte de production et d'extraction d'une ressource, qui influe sur sa rareté, qu'aux configurations politiques impliquant par exemple qu'une personne plutôt qu'une autre dispose des moyens pour se procurer une certaine ressource.
- 28 A. AGHA, « Voice, Footing, Enregisterment », *loc. cit.*
- 29 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference, op. cit.*, p. 232.
- 30 « Nous devrions, peut-être, nous résigner à apprécier le fait qu'il n'y a que de l'indexicalité jusqu'en bas [...] » M. SILVERSTEIN, « The uses and utility of ideology », dans B. B. Schieffelin et al. (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 128, trad. libre ; voir aussi *Language in Culture, op. cit.*, p. 60, 332, 333.
- 31 Sur le lien entre intradiscursivité et interdiscursivité, voir M. SILVERSTEIN, « Axes of Evals: Token versus Type Interdiscursivity », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no 1, 2005, p. 7-9.
- 32 M. SILVERSTEIN & G. URBAN, « Natural History of Discourse », *Natural Histories of Discourse*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 1-4.
- 33 On notera donc bien souvent *co(n)texte* pour signifier qu'on évoque les rapports indexicaux (de coprésence/de contiguïté) entre un signe et ceux qui, par un biais ou l'autre, sont entendus comme l'entourant.
- 34 R. BAUMAN & C. BRIGGS, « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life », *Annual Review of Anthropology*, no 19, 1990, p. 59-88.
- 35 R. JAKOBSON, « Linguistics and Poetics », dans T. Sebeok (dir.), *Style in Language*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, p. 350-377.
- 36 P. KOCKELMAN, *The Art of Interpretation in the Age of Computation*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 74-75. Texte original : « poetry does this in real-time and text-internally, through the succession and unfolding of signs, whereas metalanguage – at least stereotypically – does this text-externally, with one or more complicated signs (a dictionary, a definition, a grammatical treatise, a gloss). Loosely speaking, the former functions as a kind of transcendent reflectivity; whereas the latter functions as a kind of immanent reflexivity. » L'auteur distingue les termes *reflexivity* (réflexivité) et *reflectivity*, que nous avons choisi de traduire par le néologisme « réflectivité » afin de respecter la distinction posée. Le premier terme, comme le souligne l'auteur ailleurs, renvoie à ce qui est de l'ordre du geste et du réflexe, alors que le second désigne ce qui est symbolique et ainsi plus réfléchi. P. KOCKELMAN, *Agent, Person, Subject, Self: A Theory of Ontology, Interaction and Infrastructure*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 4.
- 37 Chez les anthropologues linguistes, le terme *culture* ne désigne que des processus de structuration contingents et en aucun cas des unités homogènes ou correspondant à une unité territoriale stéréotypée, comme l'État-nation. Voir par exemple M. SILVERSTEIN, « Discourse and the No-thingness of Culture », *Signs and Society*, vol. 1, no 2, 2013, p. 327-366.
- 38 M. SILVERSTEIN, *Language in Culture, op. cit.*, p. 156-157, trad. libre. Texte original : « the intuitive metapragmatic understanding of the language user is in turn shaped by explicit ascriptions of cause-and-effect relations of linguistic signs, such ascription being in essence "ideological," that is, non-randomly distributed over the population of language users in potentially non-disinterested ways and to the ends of particular social projects identifiable with social groups and interests. Both the metapragmatic "unconscious" and the discourse of metapragmatic consciousness are ideologically informed in this sense, in large measure a function of: an individual's biography in society;

- his or her membership in and alignment with certain categories differentiated in social process; and various primary, secondary... and *n*-ary reference groups toward which he or she is oriented. »
- 39 L'idée consistant à apporter l'émancipation à des tiers en les libérant de leurs fausses croyances est en soi éminemment problématique en anthropologie en raison de l'histoire coloniale de la discipline, qui participa longtemps à un projet d'émancipation des supposés « sauvages » en les « civilisant ».
- 40 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 12, trad. libre. Texte original : « Notice now that if ideology is false consciousness, it can belong only to somebody else. *We* have a handle on the true state of affairs. [...] many scholars today, including ourselves, do not want to make quite such strong claims to know the truth, even if truth is what we seek. »
- 41 *Idem*. Texte original : « They are partial in that they are incomplete, because someone else, viewing the world from a different standpoint, would see a different picture; and they are partial in that they are interested! – in the political and legal sense of an interested party, someone who has a stake in a situation and how it turns out. »
- 42 *Ibid.*, p. 14.
- 43 Voir par exemple l'analyse proposée par Annabelle Cara dans ce numéro. A. CARA, « "Sì, pezzo di merda, tutto a posto" : une analyse sociosémiotique d'un petit chahut en classe de français langue seconde », *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 139-165.
- 44 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 13-14.
- 45 M. SILVERSTEIN, « The Poetics of Politics: "Theirs" and "Ours" », *Journal of Anthropological Research*, vol. 61, 2005, p. 3 : « What is experienced as appropriate and effective "practice" is literally formed semiotically – through signs – though not in the ways understood by representational approaches such as the one Geertz was then understood to advocate. If we really knew how to study social action, events of how people interact one with another, we would see that "politics" is "poetics," inscribed in relation to interpersonal, intersubjective spaces of mutual adjustment of people. Political events, that is, events that can be analyzed in relation to a political order, reach whatever effectiveness they have only in a semiotic – a sign-mediated – order or they don't reach any effectiveness at all qua sociocultural fact. »
- 46 L'ordre des choses préexistant peut être compris comme l'objet du rapport sémiotique, l'événement comme le véhicule-signé, et le nouvel ordre des choses comme l'interprétant.
- 47 Voir notamment D. BRENNEIS, « Grog and Gossip in Bhatgaon: Style and Substance in Fiji Indian Conversation », *American Ethnologist*, vol. 11, no 3, 1984, p. 487-506.
- 48 M. LEMPERS & M. SILVERSTEIN, *Creatures of Politics: Media, Message, and the American Presidency*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- 49 D. BRENNEIS, « Performing Passions: Aesthetics and Politics in an Occasionally Egalitarian Community », *American Ethnologist*, vol. 14, no 2, p. 236-250, cité dans M. SILVERSTEIN, « Axes of Evals », *loc. cit.*, p. 4.
- 50 M. LEMPERS & M. SILVERSTEIN, *Creatures of Politics*, *op. cit.*
- 51 M. SILVERSTEIN, « The Whens and Wheres – As Well As Hows – of Ethnolinguistic Recognition », *loc. cit.* ; A. AGHA, « Voice, Footing, Enregisterment », *loc. cit.*
- 52 Précisons qu'il ne s'agit en aucun cas de dire que la politique ne serait *que* constituée de signes par rapport à *autre chose* qui serait plus *réel* que les signes. Au contraire, les signes comportant des qualités matérielles et s'inscrivant dans des rapports de cause à effet sont profondément réels. Mobilisant un exemple radical s'il en est en la première moitié des années 2000, Silverstein défend l'idée que même des attentats terroristes, aussi meurtriers et moralement condamnable soient-ils, ne sont efficaces que s'ils ont un effet sur un public (typiquement, les survivants) interpellé en tant que sujet politique, qu'ils s'inscrivent dans un contexte, c'est-à-dire sont interprétables uniquement par rapport à celui-ci (ou *indexicalement présupposant*), et qu'ils sont « *indexicalement efficaces* pour amener de nouvelles conditions contextuelles par le simple fait d'avoir eu lieu sous telle ou

- telle forme, d'avoir été médiés par tel ou tel signe ». Silverstein, « The Politics of Poetics », *loc. cit.*, p. 3. Texte original : « *indexically effective* in bringing about new contextual conditions simply by virtue of having occurred in such-and-such form, mediated by such and such signs. »
- 53 Voir J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 ; *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983 ; *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987 ; « Politics, Identification, and Subjectivization », *October*, vol. 61, 1992, p. 58-64 ; *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995 ; *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1999] ; *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000 ; *Les mots et les torts. Dialogue avec Javier Bassas*, Paris, La fabrique, 2019.
- 54 J. RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1975.
- 55 J. RANCIÈRE, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995, p. 9.
- 56 *Ibid.*, p. 50, 52.
- 57 S. GAL & J. T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines », *loc. cit.*, p. 974-975 ; *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 20-21.
- 58 Pour l'auteur, tous ces termes renvoient au même endroit du processus. Voir F. DANOS, « Parisiens et paysans plaisants », *loc. cit.*
- 59 Voir S. THÉNAULT, « "L'Algérie, c'était la France." », *Algérie : des « événements » à la guerre. Idées reçues sur la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2012, p. 121.
- 60 J. RANCIÈRE, *La méésentente*, *op. cit.*, p. 11-12.
- 61 Voir par exemple C. NORDMAN, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éd. Amsterdam, 2010.
- 62 J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 116. Soulignons d'ailleurs que c'est bel et bien l'un des fondements de la linguistique et de l'anthropologie que de supposer du commun, du comparable, de l'universel entre tous les humains et leurs manières de s'exprimer.
- 63 La situation de méésentente se distingue de deux phénomènes : (1) la méconnaissance, qui « suppose que l'un ou l'autre des interlocuteurs ou les deux – par l'effet d'une simple ignorance, d'une dissimulation concertée ou d'une illusion constitutive – ne sachent pas ce qu'il dit ou ce que dit l'autre » (J. RANCIÈRE, *La méésentente*, *op. cit.*, p. 12) ; et (2) le malentendu reposant sur l'imprécision des mots (constitutive du fonctionnement indexical du langage). Méconnaissance et malentendu appellent en effet une « médecine du langage », la première consistant à « apprendre à parler » et la deuxième à raréfier les mots pour s'assurer de parler « clairement ».
- 64 *Idem.* Rancière parle ici de « parole » dans un sens étendu, ne se limitant pas au verbal : la réflexion s'étend à la production sémiotique en général.
- 65 *Ibid.*, p. 59.
- 66 J. RANCIÈRE, *La méthode de la scène*, Paris, Lignes, 2018, p. 11.
- 67 Voir J. RANCIÈRE, *Le partage du sensible*, *op. cit.*
- 68 J. RANCIÈRE, *La méthode de la scène*, *op. cit.*, p. 25.
- 69 C. V. NAKASSIS, « Indexicality's Ambivalent Ground », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, 2018, p. 291, trad. libre. Texte original : « Rather than assuming that we know what indexicality is so as to show how presence is realized, how can an openness to the question of presence—in all its ethnographic complexity—reformulate our conceptualization, and thus analytic use, of indexicality? »
- 70 J. RANCIÈRE, *La méésentente*, *op. cit.*, p. 44-45.
- 71 Voir C. V. NAKASSIS, « Materiality, materialization », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, no 3, 2013, p. 399-406.

- 72 J. RANCIÈRE, *La méésentente*, *op. cit.*, p. 49.
- 73 J. RANCIÈRE, *La méthode de la scène*, *op. cit.*, p. 25.
- 74 *Ibid.*, p. 27.
- 75 Voir notamment B. LEE & G. URBAN (dir.), *Semiotics, Self, and Society*, New York, Mouton de Gruyter, coll. « Approaches to Semiotics », 1989.
- 76 Par exemple : S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 28 ; M. SILVERSTEIN, « Axes of Evals », *loc. cit.*, p. 3.
- 77 J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 242.
- 78 L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », éd. numérique, Saguenay, Les classiques des sciences sociales, 2017 [1970], p. 50.





Sur l'idéologie sémiotique

Webb Keane

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112622ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112622ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Keane, W. (2024). Sur l'idéologie sémiotique. *Cygne noir*, (12), 77–106.
<https://doi.org/10.7202/1112622ar>

Résumé de l'article

Cet article examine le concept d'idéologie sémiotique et ses implications. L'idéologie sémiotique réfère aux présuppositions qu'ont les gens à propos de ce que sont les signes, leurs fonctions et les conséquences qu'ils peuvent engendrer. Ces présuppositions varient selon les contextes sociaux et historiques. Toutefois l'idéologie sémiotique comme telle n'est pas une sorte de fausse conscience, ni non plus quelque chose que certaines personnes ont et que d'autres n'ont pas. Plutôt, l'idéologie sémiotique manifeste la réflexivité inhérente à la capacité générale qu'ont les humains à faire usage des signes. Elle rattache les processus sémiotiques généraux à des jugements de valeur éthiques et politiques spécifiques : interpréter un signe d'une certaine manière revient à prendre au sérieux le monde qu'il présuppose et, souvent, la vie que ce monde recommande. Deux exemples montrent comment l'attention portée aux idéologies sémiotiques permet de mieux comprendre l'articulation des processus sémiotiques généraux avec des processus sociaux, culturels et politiques particuliers. L'analyse de classe sociale permet de montrer certaines implications politiques des idéologies sémiotiques. Les affrontements sur le statut de signes religieux révèlent les implications ontologiques et éthiques des idéologies sémiotiques, et vont parfois jusqu'à remettre en cause l'existence même de l'objet des signes en question. De tels processus sémiotiques confèrent à l'existence sociale une bonne part de son caractère construit, incertain et conflictuel.

© Webb Keane, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

SUR L'IDÉOLOGIE SÉMIOTIQUE*

Un signe ne fonctionne comme un signe
que s'il est compris comme un signe.

Charles S. Peirce¹

Au-delà des questions propres à la linguistique et à l'anthropologie linguistique, Michael Silverstein a principalement contribué à la théorie sociale en participant à la revitalisation du concept d'idéologie. Contre l'usage péjoratif, « qui présuppose que nous savons que certaines idées sont douteuses, erronées, et donc suspectes ou à tout le moins équivoques », avec Silverstein, nous pouvons étendre le concept d'idéologie pour embrasser toute étude des phénomènes mentaux, « historiques et factuels », et ce, « sans poser de jugement – au-delà de ce qu'impose l'usage scientifique et savant – sur un quelconque univers de Vérité (avec un grand V) et de Validité indépendant et absolu [...] contre lequel les idéologies sont mesurées² ». Bien que cette position soit cohérente par rapport à la longue tradition anthropologique, on peut penser que Silverstein propose ici quelque chose de plus spécifique, incitant la recherche sémiotique à s'aventurer au-delà des limites étroites de la construction de modèles philosophiques, vers les territoires plus troubles et ouverts de l'ethnographie.

Cette clarification du mot *idéologie* est cruciale si l'on veut comprendre la fécondité du concept d'idéologie langagière et son extension plus générale dans la sémiose. L'idéologie sémiotique en soi n'est pas une sorte de fausse conscience. De plus, l'idéologie sémiotique – comme l'idéologie langagière – n'est pas quelque chose que certaines personnes ont et que d'autres n'ont pas. Bien que les idéologies sémiotiques varient selon les contextes sociaux et historiques, l'existence de l'idéologie sémiotique en tant que telle n'est pas le produit d'une ère historique, d'une formation sociale ou d'une tradition culturelle en particulier, en opposition à d'autres ères, formations ou traditions. L'idéologie sémiotique manifeste plutôt une dimension réflexive fondamentale inhérente à la capacité générale des humains à employer des signes. Ceci dit, elle prend chaque fois des formes particulières, et c'est en cela que réside l'utilité du concept pour l'analyse sociale : l'étude des idéologies sémiotiques met en lumière les articulations qui

* Publication originale anglaise (États-Unis) : « On Semiotic Ideology », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, 2018, p. 64-87. DOI : 10.1086/695387. Traduction : Simon Levesque & Félix Danos.

rattachent des processus sémiotiques généraux à certains processus sociaux, culturels et politiques particuliers. De plus, dans la mesure où les idéologies sémiotiques guident l'abduction (intuitivement moins sûre que la déduction et l'induction), elles contribuent à l'incertitude et au dynamisme de l'existence sociale.

L'idéologie sémiotique en tant qu'idéologie

Qu'est-ce que l'idéologie sémiotique? En termes simples, le concept réfère aux présuppositions sous-jacentes qu'ont les gens à propos de ce que sont les signes, les fonctions qu'ils remplissent ou ne remplissent pas, et les conséquences qu'ils peuvent engendrer ou non. Ce concept se limite aux capacités sémiotiques humaines, contrairement à d'autres visions plus compréhensives de la sémiologie³. S'étendant au-delà du langage, même dans sa définition la plus large, l'idéologie sémiotique dirige l'attention vers la gamme complète des véhicules possibles des signes et des modalités sensorielles qu'ils peuvent engager, incluant l'ouïe, l'odorat, le toucher, le mouvement musculaire, la douleur, l'affect et d'autres phénomènes somatiques⁴. Tandis que certaines idéologies sémiotiques se présentent selon des formulations explicites, d'autres demeurent de l'ordre de présuppositions tacites relatives à certains usages de signes, et ces différentes modalités d'explicitation sont elles-mêmes rattachées à des circonstances historiques particulières. Souvent, les usages sémiotiques localisés mettent en jeu des présuppositions si banales qu'elles échappent à l'attention ethnographique. Mais parfois, les disparités entre les idéologies sémiotiques sont si frappantes qu'elles suggèrent des contrastes majeurs entre différentes visions du monde. Par exemple, que les signes soient conçus comme interprétables en vertu d'un rapport au monde arbitraire, logique, naturel ou d'ordre divin dépend de l'idéologie sémiotique. Or celle-ci ne concerne pas seulement l'interprétation : l'enjeu peut être de savoir si la manipulation d'un signe a des effets sur son objet, que celui-ci soit d'ordre politique (comme lorsqu'un drapeau est brûlé), légal (comme lorsqu'on brûle une carte d'enrôlement) ou plutôt matériel (comme lorsqu'on abîme une figurine pour blesser une personne). Entre autres choses, l'idéologie sémiotique détermine ce qui peut ou ne peut pas compter comme une preuve de l'intentionnalité d'un sujet. Ainsi, l'idéologie sémiotique raccorde-t-elle, d'une part, les manières qu'ont les gens de rendre sensées leurs expériences et, d'autre part, leurs présuppositions fondamentales quant aux genres d'êtres qui animent le monde (des esprits? des sorcières? des dieux? ou, comme pour les populations indigènes d'Australie, des formations géologiques?). Dans le passé, j'ai formulé cette idée de la manière suivante :

La distinction de Grice^[5] entre les significations naturelles et non naturelles ne s'applique pas de la même manière pour tout le monde, entre autres raisons parce que différentes ontologies (qu'est-ce qui est « naturel »?) soutiennent différents ensembles de signes possibles (quel agent intentionnel peut se cacher derrière un « signe non naturel »?). Par exemple, dans mes recherches à Sumba, en Indonésie orientale, à quelques occasions, des signes que je prenais pour « naturels » – un tissu accidentellement déchiré, un bijou perdu, une maladie – étaient interprétés par les locaux comme « non naturels », c'est-à-dire comme des événements manifestant l'intention d'une personne ou d'autres êtres doués d'agentivité^[6]. L'échange d'ignames aux îles Trobriand nous fournit un autre exemple : une pauvre récolte a pour conséquence de réduire la prestation de chacun. Il n'empêche, les Trobriandais peuvent prendre cette prestation limitée pour l'expression de l'avarice du donneur, ou encore de la malveillance des esprits envers l'horticulteur⁷.

À l'instar du concept d'idéologie langagière⁸, l'idéologie sémiotique peut être traitée en termes relativement étroits, comme la rationalisation de formes et de pratiques sémiotiques ou linguistiques. Ainsi pourrait-on vraisemblablement concevoir le corps d'un ouvrier ou le timbre de voix d'un chanteur comme des icônes indicatifs de choses essentielles à propos de ces personnes. Cette idée est bien établie pour la langue. Certains des systèmes de registres les mieux connus, tels que les niveaux *krama* (haut) et *ngoko* (bas) en javanais, tiennent leur pouvoir sociosémiotique du fait qu'ils sont compris comme des icônes indexicaux⁹ du caractère personnel du locuteur¹⁰. Pareillement, l'idéologie sémiotique opère une médiation entre, d'une part, l'inférence abductive ou l'interprétation, faite de processus cognitifs généraux, et, d'autre part, les circonstances matérielles et conceptuelles plus spécifiques qui les suscitent, les formes du jugement nées de ces processus, ainsi que les espoirs et les angoisses qui les accompagnent.

Le concept d'idéologie sémiotique attire notre attention sur les nombreuses manières (des plus tacites aux plus explicites) qu'ont les présuppositions à propos de ce que sont les signes de contribuer aux façons qu'ont les gens d'employer et d'interpréter ces derniers et, sur cette base, de former des jugements de valeur éthiques et politiques. L'idéologie sémiotique peut jouer un rôle crucial dans les querelles religieuses ou politiques, dans lesquelles l'existence même de l'objet de la signification est mise en cause¹¹. Ceci est évident dans le cas des attaques d'athées contre des temples religieux, comme celles qui ont eu lieu lors des campagnes de sécularisation bolchéviques en Russie ou au moment de la révolution culturelle en Chine. Dans d'autres cas, la dispute ne porte pas sur l'existence de l'objet signifié, mais sur la nature exacte des signes eux-mêmes. Les attaques de la première Réforme contre les institutions papales (de même que celles portées entre différents réformateurs) concernaient le statut ontologique de signes (ou de véhicules signifiants) relatifs au monde transcendantal, tels que les rituels liturgiques, le caractère sacré du latin, la matérialité de l'Eucharistie ou la nature visuelle de l'icono-

graphie – autant d'objets médiés par les signes en question¹². Même si les papes et les protestants ont pu s'entendre sur certaines vérités fondamentales à propos de Dieu, de la Création et du Christ, les aspérités pragmatiques et éthiques de leur conflit portaient sur la manière dont ces vérités étaient médiées : ce qui compterait ou ne compterait pas comme un signe de la vérité et ce que de tels signes pouvaient laisser espérer. Je reviendrai sur cette question sous peu.

En étendant la portée du concept d'idéologie langagière, l'expression « idéologie sémiotique » veut attirer l'attention sur les interconnexions dynamiques entre différents modes de signification cooccurrents à l'intérieur d'une formation historique et sociale donnée. Par exemple, les adeptes du discours rituel à Sumba, qui suivent les esprits des ancêtres, insistent sur le fait que les mots sont inefficaces s'ils ne sont pas transmis par l'entremise de biens matériels. Inversement, l'échange de biens est tout aussi inefficace sans mots pour les diriger¹³. Ces biens doivent être produits par quelqu'un, ils sont sujets à la rareté, ils permettent à leurs acquéreurs de prendre part à des transactions futures, et ainsi de suite. En conséquence, le « sens » rituel est complètement enchevêtré, mais non réductible à la « causalité » matérielle (par rapport à laquelle tout événement rituel se trouve donc dans un rapport d'indexicalité). L'organisation sociale des rituels – et son articulation avec l'économie politique des chevaux, des buffles, des porcs, des textiles, de l'or et de l'ivoire – ne repose pas simplement sur une règle ou sur une norme, mais sur les présuppositions sous-jacentes déterminant ce qui compte ou ne compte pas comme un signe, et sur la manière dont les signes fonctionnent ou ne fonctionnent pas. Or cette réflexivité sémiotique repose à son tour sur une série de présuppositions sur la nature du monde, les types d'êtres qui l'habitent et le genre de causes et d'effets qui les engagent. Si un deuxième Sumbanais, chrétien celui-là, devait performer exactement le même discours rituel que le premier, alors il userait des mêmes mots, mais dans une économie de la représentation complètement différente. Qu'ils soient de l'ordre du plaisir esthétique, de l'exercice herméneutique ou de l'ostentation emblématique de la « tradition », les effets de ce discours seront déconnectés de toute condition préalable ou conséquence matérielle sérieuse¹⁴.

L'idéologie sémiotique fonctionne donc à l'intérieur d'une certaine économie de la représentation¹⁵. L'économie de la représentation réfère à la totalité des technologies, des médias, des institutions et des pratiques prévalant dans un contexte sociohistorique donné, dans la mesure où ces technologies ont des effets réciproques. Le terme *économie* veut indiquer, d'abord, qu'il ne s'agit pas de quelque chose de naturel, comme une « écologie » ; ensuite, qu'il s'agit d'un système de relations logiques et causales rassemblant des choses disparates qui sont susceptibles d'occasionner des conséquences involontaires les unes par rapport aux autres. Par exemple, le développement d'Internet,

destiné à l'origine à des fins militaires, a eu des effets majeurs sur la presse écrite. Il a remis en cause le rôle de diffuseur et l'autorité de contrôle de cette dernière, entraînant dans la foulée des questionnements profonds sur ce qui constitue des « faits » et des « nouvelles ». Tout cela a eu des conséquences imprévues sur la socialité quotidienne¹⁶, sans parler de la politique mondiale. Reposant sur des infrastructures technologiques d'un nouveau genre¹⁷, Internet a engendré de nouvelles possibilités et de nouvelles contraintes pour ses usagers ; elle les a placés dans de nouvelles chaînes marchandes¹⁸. En même temps, la valeur relative de la prose écrite, des images visuelles et du son a aussi été renégociée. Tandis que l'accès à Internet est devenu plus mobile, la centralité du « lieu » où se trouvent et à partir duquel se disséminent les faits et les nouvelles a été altérée, les rythmes et l'organisation ont été radicalement aplanis, et ainsi de suite.

La réflexivité est omniprésente

L'idéologie sémiotique a partie liée avec la réflexivité inhérente aux usages humains des signes. C'est précisément de ce dont parle Charles Sanders Peirce dans l'épigraphe de cet article, lorsqu'il affirme qu'un signe ne fonctionne comme un signe que s'il est compris comme tel. En effet, la réflexivité n'est pas étrangère au fonctionnement des signes ni une chose qu'on leur ajoute ; elle est une composante nécessaire à leur fonctionnement, à tout le moins dans les mondes sociaux humains. Si les indices en eux-mêmes « n'affirment rien¹⁹ », comme l'a théorisé Peirce, alors ils doivent être dotés d'instructions²⁰ : le travail de l'idéologie sémiotique consiste précisément à fournir de telles instructions. L'idéologie sémiotique articule les diverses manières qu'ont les gens d'envisager la nature et les fonctions des signes, et ces manières les guident tandis qu'ils font le tri parmi les aspects de leur expérience qui sont susceptibles d'être élus au rang de signe. Bien que l'idéologie sémiotique se rapporte à la fonction métapragmatique²¹, je me concentrerai ici sur son rôle en tant que guide dans l'interprétation des bases sémiotiques fondant les rapports de sens entre des signes et les objets que ces signes véhiculent.

Les travaux d'Evans-Pritchard sur les Azandé d'Afrique centrale²² nous ont fourni un des exemples les plus souvent cités en anthropologie : un grenier infesté de termites s'effondre alors que je me trouve assis en dessous. Quel sens donner à cet événement ? Comme le précise Evans-Pritchard, personne ne doute des causes physiques d'un tel événement, c'est-à-dire que la structure de bois avait été affaiblie par les termites. Mais pourquoi, se demande la victime, l'écroulement a-t-il eu lieu au moment précis où je me trouvais assis en dessous ? Si mon monde inclut la sorcellerie, une interprétation possible

de l'événement est qu'il est l'indice des manigances hostiles d'un agent occulte. En effet, et pour aller au-delà de l'interprétation fournie par Evans-Pritchard, si les sorciers qui tourmentent mon monde sont le genre d'êtres qui envoient des messages, alors cet événement peut être pris comme un avertissement qui m'est adressé. Si mon monde n'inclut pas de tels agents, alors l'événement peut être vu comme résultant du karma, de l'erreur rituelle, de la transgression morale, ou plus simplement de la malchance. Il échoue alors à signifier, ou alors tout au plus indique-t-il simplement la fragilité du bois et la prévalence des termites. Dans ce cas, l'effondrement du grenier ne constitue pas un signe, sauf à le voir comme une occurrence de la catégorie générale de l'infortune. Or il est tout aussi probable, sinon plus encore, que la victime ignore tout simplement le potentiel signifiant de l'événement ; celui-ci est alors dénué de sens (c'est une possibilité qui n'est d'ailleurs pas encore suffisamment explorée en anthropologie²³). Mais il faut bien remarquer que le travail d'interprétation suscité par l'effondrement du grenier (suis-je victime de la malchance ou de la malveillance?) engage une question ontologique : quels sont les objets possibles d'un tel signe? L'idéologie sémiotique est à l'œuvre ici puisque c'est elle qui pose les bases sur lesquelles le véhicule du signe (le représentamen) et son objet peuvent être liés dans le raisonnement interprétatif.

Bien que la discussion qui suit repose sur Peirce dans certains aspects de sa pensée, elle ne prétend pas rester fidèle à son système tout entier (ou à ses systèmes, qui varient notoirement d'un manuscrit à l'autre, tandis que son lexique prolifère). Elle favorise l'éclectisme davantage que la pureté doctrinale. Dans l'esprit du pragmatisme, mon but est de trouver des concepts opératoires à des fins empiriques, et plusieurs des citations de Peirce reproduites ici sont tirées des contextes anthropologiques dans lesquels je les ai rencontrées. L'anthropologie se réfère toujours à l'expérience empirique, et la plus grande part de cet article se concentre sur la phénoménologie du véhicule du signe²⁴ (qui, avec l'objet et l'interprétant, forment le signe). Ce qui compte comme un véhicule signifiant, et ainsi comme une expérience d'un signe, pourrait bien déterminer ce qui compte en tant qu'usager possible de signes, en tenant compte chaque fois des distinctions locales entre sujets et objets. Historiquement, un changement dans l'un de ces aspects – qui ou quoi peut être considéré comme un agent (un sorcier? un ancêtre? une fausse doctrine? un dieu? une classe sociale? un parti politique? un groupe ethnique? un programme informatique? un gène égoïste? un virus?) – aura des répercussions sur ce qui peut être pris pour un signe porteur d'une intention ou, à la place, véhiculant quelque chose d'autre, une causalité mécanique par exemple. À Sumba, entre les fidèles au culte des esprits ancestraux et les convertis au protestantisme, les contrastes dans les manières de prendre en charge et de valoriser les biens matériels sont reportés dans les usages et les interprétations des mots de chacun, et vice versa. Face aux rituels non chrétiens,

où l'articulation des mots aux choses joue un rôle central, la matière et le matérialisme posent des difficultés particulières aux protestants les plus austères. Les efforts de ces derniers pour réguler certaines pratiques verbales et matérielles (avec les angoisses qui les accompagnent) se concentrent sur le problème qui consiste à s'identifier à – et à devenir – un sujet humain qui, en son tréfonds, est censé être détaché du monde matériel et mortel, et supérieur à celui-ci. Pour les protestants, l'idéologie sémiotique n'est pas une « question académique », mais un enjeu moral ayant des conséquences éternelles pour l'âme immortelle.

La conscience et l'ignorance de la médiation

Quel est plus généralement l'enjeu de l'idéologie sémiotique? Considérons ce passage tiré de l'essai de Gregory Bateson sur le jeu :

Finalement, c'est dans cette région incertaine, où se rencontrent et se chevauchent l'art, la magie et la religion, que les humains ont élaboré « la métaphore significative » : le drapeau qu'on sauve au prix de sa vie, le sacrement qui est ressenti comme beaucoup plus qu'un « signe, extérieur et visible, qui nous est donné ». Ici, nous sommes en présence d'une tentative de nier la différence entre carte et territoire, de revenir à l'absolue innocence d'une communication à travers de purs signes indicatifs d'humeur²⁵.

Une génération précédente d'anthropologues aurait lu ceci comme une déclaration formelle quant au pouvoir des signes de construire les réalités sociales. L'accent aurait été mis sur les pouvoirs constitutifs du drapeau et du sacrement. À la limite, ce pouvoir constitutif pourrait être vu comme s'autoconfirmant. En principe, le sacrement et d'autres rituels, comme tous les actes performatifs réussis, n'échouent pas. En supposant que toutes les conditions de félicité sont réunies, un prêtre, même ivre et lubrique, peut consacrer un mariage valide en disant : « Je vous déclare maintenant mari et femme »²⁶. Mais si nous prenons au sérieux le pouvoir qu'ont les signes de créer des mondes, alors il faut aussi reconnaître la possibilité qu'ils échouent à le faire. Ce potentiel pour l'échec est une mesure du caractère conséquent de l'action sociale²⁷. Garder à l'esprit la possibilité de l'échec est aussi une manière de rester au plus près de la réalité, car, en dernière analyse, même les ordres sociaux les plus conservateurs et hégémoniques sont instables et sujets aux aléas de l'histoire.

À présent, le débat sur la construction sociale de la réalité (ou de certains de ses aspects) est plus ou moins réglé dans ses fondements, pour les anthropologues en tout cas. Je voudrais attirer l'attention sur un autre aspect des remarques de Bateson. Pour que le sacrement fonctionne, quelque chose d'autre doit arriver d'abord : la suppres-

sion de la réflexivité. Plus exactement, les gens doivent « tent[er] de nier la différence entre carte et territoire ». Un déni de cette sorte constitue une instance de l'idéologie sémiotique, c'est-à-dire une interprétation particulière du rapport unissant un véhicule signifiant et un objet. Il existe toutefois au moins une autre interprétation possible à cet égard. En effet, on peut croire que la carte et le territoire sont distincts, et que la carte est un signe du territoire. Mais on peut aussi bien refuser de le reconnaître. La formulation de Bateson dans ce passage est notable : elle suggère que tout commence par la reconnaissance d'une différence, qui doit subséquemment être niée. Mais dire que ce déni est une « tentative » implique qu'il pourrait échouer.

Dans l'exposé hautement condensé de Bateson, ce déni vise un retour à l'« innocence ». Ce mot semble avoir deux sens, référant à la fois à l'immédiateté, c'est-à-dire à l'absence de médiation, et à un jugement éthique, c'est-à-dire à l'absence de culpabilité. Le lien entre ces deux sens possibles est suggéré quelques pages auparavant dans l'essai, quand Bateson parle du

drame qui surgit au moment où les organismes goûtent au fruit de l'arbre de la connaissance, en découvrant que leurs signaux ne sont que des signaux. Non seulement l'invention, spécifiquement humaine, du langage est alors possible, mais aussi les phénomènes complexes d'empathie, d'identification, de projection, etc.²⁸.

La tombée en disgrâce d'Adam et Ève, précipitée par la consommation interdite de la pomme, est une condition sémiotique : l'avènement de la médiation. Plus précisément, elle est une chute depuis un état d'ignorance de la médiation vers sa connaissance. En effet, dans ce récit, les signes (ou « signaux » dans la terminologie de Bateson) ont toujours été des signes, seulement, Adam et Ève ignoraient ce fait. Robert Yelle fournit une interprétation similaire lorsqu'il écrit que

plusieurs de nos théories du signe ont été développées à partir de ce processus de confrontation au fait rhétorique. [...] Et] la croissance d'une conscience de la rhétorique apparaît lier plusieurs de ces traditions [religieuses] ayant été définies comme « axiales », une catégorie qui invoque aussi l'idée d'émergence d'une conscience critique et la transcendance ou le désencastrement par rapport à une condition préalable en dessous du seuil d'une telle conscience²⁹.

Évidemment, l'invocation de cette histoire biblique par Bateson soulève un problème qui va bien au-delà des limites de l'épistémologie. L'effort pour nier que les signes *sont* des signes, pour revenir à une condition d'*im-médiation*, est une quête pour atteindre ou retrouver un état d'innocence. *Innocence* est un terme de l'ordre du jugement ; il indique une posture éthique.

Mais pourquoi Bateson charge-t-il la réflexivité de tout ce poids (empathie, projection, etc.)? Après tout, être conscient de la différence entre la carte et le territoire, n'est-ce pas là une simple question épistémologique? Permettez-moi d'invoquer une autre référence à la disgrâce primordiale, de Harvey Sacks cette fois :

L'histoire humaine à *proprement parler* débute avec cette conscience d'Adam et Ève qu'ils sont observables. [...] Par l'expression « être observable », je veux dire avoir, et être conscient d'avoir, une apparence qui permette de produire des inférences valables à propos du caractère moral de chacun³⁰.

Sacks rend explicite un lien avec la scène biblique originelle que Bateson ne fait que suggérer. Quand Adam et Ève mangent la pomme, ils acquièrent quelque chose de plus que la seule connaissance : ils deviennent conscients d'eux-mêmes. Réalisant qu'ils peuvent être vus d'autrui, c'est-à-dire qu'ils peuvent se voir eux-mêmes à travers les yeux d'un spectateur imaginaire, ils découvrent qu'ils sont nus et que la nudité a une valeur éthique. C'est bien sûr ce qui les amène à vouloir se cacher de Dieu. En se cachant, ils manifestent la compréhension d'un rapport entre la réflexivité, la multiplicité des perspectives et le jugement éthique. Je veux pousser ce raisonnement plus avant en suggérant que le fait de se savoir soumis au jugement éthique se rapporte en fait à une habileté réflexive particulière. Le changement de posture éthique, de l'ignorance vers la conscience réflexive, est le résultat d'un changement d'idéologie sémiotique par laquelle nous quittons l'apparence d'immédiateté pour entrer dans le règne de la médiation. Il est donc clair que l'idéologie sémiotique ne relève pas seulement de l'épistémologie. Dans ce qui suit, je veux montrer que, souvent, l'idéologie sémiotique importe en raison de ses implications éthiques et politiques. (L'existence de telles implications est l'une des raisons pour lesquelles le mot *idéologie* en est venu à acquérir les connotations péjoratives de l'illusion dangereuse contre lesquelles Silverstein s'est positionné.)

L'expérience du signe

Quel genre de signe peut effacer ce qu'on aurait pu savoir à son propos, ou mener à découvrir en lui quelque chose de nouveau? Selon une lecture réaliste de Peirce, un véhicule signifiant est capable de fournir une connaissance de son objet, dans un processus qui tend vers une connaissance toujours meilleure du monde. Aucune fin n'assure indubitablement cette connaissance, dans la mesure où n'importe quel objet, tel qu'il est conçu par un interprétant, n'est jamais qu'une étape à l'intérieur d'une chaîne continue de sémiose – chaque étape produisant d'autres objets nés d'autres interprétants.

En théorie, le signe fonctionne selon deux vecteurs : celui de la représentation, liant le véhicule du signe et l'objet, et celui de la détermination, depuis l'objet vers le véhicule du signe³¹. Mais pour l'utilisateur et interprète humain des signes, ce dernier vecteur n'est qu'inférentiel ; il n'est qu'une abduction intrinsèquement faillible générée par la rencontre d'un véhicule signifiant³², car il est entendu que n'importe quelle phénoménologie de l'expérience sémiotique devrait considérer la rencontre avec le véhicule signifiant (ou représentamen) comme préalable à la connaissance d'un objet. Cette phénoménologie du signe, Peirce la décrit dans sa première trichotomie (qualisigne, sinsigne, légisigne), qui réfère au caractère du véhicule du signe lui-même.

Richard Parmentier insiste sur la dimension épistémologique du problème : porter un regard réflexif sur un véhicule signifiant, c'est être capable d'atteindre une vraie connaissance de son objet. Il cite Peirce à cet effet : « Je m'efforcerai d'employer systématiquement le mot objet, précisément, pour signifier ce qu'un signe, dans la mesure où il remplit la fonction d'un signe, permet à celui qui connaît ce signe, et qui sait qu'il s'agit d'un signe, de savoir³³. » En clair, c'est d'abord le véhicule du signe qui se laisse connaître (si on le connaît – « dans la mesure où il remplit la fonction »), et sur cette base on peut ensuite connaître son objet. Dans les mots de Peirce : « puisqu'un signe [un véhicule signifiant] n'est pas identique à la chose signifiée, mais qu'il diffère de cette dernière à quelque égard, il doit clairement avoir quelques caractères qui lui appartiennent en propre [...] Ceux-là, je les appelle les qualités *matérielles* du signe³⁴. » C'est la possession de qualités matérielles qui dotent le véhicule du signe d'affordances, sur la base desquelles des interprétations idéologico-sémiotiques divergentes peuvent être abduites. C'est donc une certaine expérience du signe – la rencontre phénoménologique avec un représentamen – qui mène vers l'objet de ce signe. Mais cela est vrai seulement si cette expérience est vécue comme l'expérience d'un signe d'un objet. Autrement, il n'y a pas de carte, seulement un territoire.

Parmi les exemples que donne Peirce de l'indexicalité, un des plus mémorables est celui de l'impact de balle dans le mur³⁵ indiquant le tir d'une arme à feu à un moment donné dans le passé. Une variation à peu près contemporaine de cette image est donnée dans le portrait introductif de Sherlock Holmes, ce grand sémioticien³⁶. Au moment de décrire leurs quartiers partagés, le Dr Watson note que Holmes, dans un moment de malaise, a embelli le mur de son salon d'une série de cavités formant les lettres « VR » en l'honneur de la reine. Toutefois, ces marques ne permettent de rendre compte de leur objet – le tir d'une arme à feu – qu'à ceux qui les reconnaissent comme des impacts de balles. On pourrait facilement s'imaginer aussi que leur logeuse ait engagé un menuisier maniant une perceuse pour décorer les lieux. La vie quotidienne est remplie d'une quantité virtuellement infinie de tels phénomènes qui demeurent imperceptibles

à l'œil non initié, qui ne les perçoit pas comme des signes indexicaux. Contrairement à Watson, s'il eut fallu que Holmes tombât ne serait-ce que sur *un seul* impact de balle, il aurait immédiatement compris ses implications. C'est justement sa capacité à voir un indice d'intentions là où d'autres ne voient qu'une tache, une saleté, une moucheture ou l'excentricité d'une conduite individuelle qui l'élève au rang de détective de génie. Ces signes indexicaux que lui voit, les autres ne les reconnaissent pas comme des signes du tout.

Commentant les passages tirés de Peirce cités plus haut, Parmentier note que « deux parties de la réalité [le véhicule signifiant et l'objet] pourraient être dans une relation de détermination mutuelle et de représentation, mais à moins que le sujet interprétant ait une connaissance indépendante de ce fait, d'aucune manière une partie ne peut fonctionner comme un signe de l'autre *pour* celui-ci³⁷ ». C'est le fondement (*ground*) qui fournit la base de cette interprétation. Cependant, en termes phénoménologiques, il y a une asymétrie ici : le véhicule du signe est ce dont on a l'expérience, tandis que l'objet est le caractère (dans le cas de l'iconicité) ou l'existence (dans le cas de l'indexicalité) qu'on infère à partir de celui-ci, sur la base du fondement. Mais comment sait-on quel est le fondement si l'on ne connaît pas d'avance l'objet du signe en question? Après tout, l'objet est en principe ce qui ne peut qu'être inféré à partir du signe dont il forme une partie (et, puisque la sémiose est un processus illimité, ainsi en va-t-il du nombre de ses objets, chacun étant inféré par des interprétants successifs à l'intérieur d'une série continue de signes). Je soutiens que c'est cela que fournit l'idéologie sémiotique. Le fondement n'est jamais simplement donné comme tel, à moins d'avoir déjà accès à l'objet. En théorie, un tel accès préalable n'est pas possible ; il ne peut jamais y avoir que des abductions, forcément faillibles et révisables, fondées elles-mêmes sur des abductions préalables faillibles et révisables. Quand Peirce parle de « deux séries infinies, l'une régressive vers l'objet, l'autre progressive vers l'interprétant³⁸ », en fait, il explique que nous partons du véhicule du signe et portons notre entendement dans deux directions à partir du point de départ qu'est l'expérience du véhicule du signe lui-même. Pourtant, si le philosophe souligne cette qualité de l'infinitude, l'ethnographe, lui, doit d'abord s'intéresser à des personnes évoluant dans le monde relativement fini de la vie quotidienne. Ce monde apparaît le plus souvent comme tel aux yeux de ces dernières, car en pratique, il leur est connaissable.

La réflexivité dans les processus de naturalisation

La deuxième trichotomie de Peirce (icône, indice, symbole) est sûrement la composante de son système la plus connue et la plus reprise. Elle réfère au fondement, ou à la relation entre un véhicule signifiant et un objet. Mais qu'est-ce qui garantit notre appréhension du fondement qui les connecte? Sans accès direct à l'objet, sur quelle base puis-je affirmer que le fondement est, disons, iconique (une ressemblance entre signe et objet) plutôt qu'indexical (une relation de causalité ou de contiguïté)?

La troisième trichotomie, celle formée du rhème, du signe dicent et de l'argument, semble fournir une réponse à cette question. Là où l'icône, l'indice et le symbole typifient des rapports possibles entre un véhicule signifiant et un objet, les catégories du rhème, du signe dicent et de l'argument sont des interprétations d'un plan supérieur qui concernent ce rapport du point de vue de l'interprétant. En se limitant aux usages humains des signes, la troisième trichotomie décrit comment une personne conçoit le rapport unissant un véhicule signifiant et un objet, c'est-à-dire leur fondement. Mais cette distinction semble reposer sur une supposition sous-jacente en vertu de laquelle l'analyste ou l'observateur connaîtrait le vrai fondement du signe en question (à tout le moins sommes-nous portés à le croire). Dire que « les interprétants ont le pouvoir d'appréhender les fondements sémiotiques autrement qu'ils ne sont³⁹ » suppose que l'analyste soit en mesure de distinguer une appréhension donnée de ce qui est effectivement le cas. Cela nous donne l'image d'un analyste dont la compréhension du fondement diffère de celle d'autrui. En effet, cette image suggère que l'analyste serait en position de savoir mieux qu'autrui ce qui, de fait, constitue la vérité en la matière. Cette distinction (la base de la définition péjorative de l'« idéologie » d'après Silverstein) semble impliquer un accès direct à l'objet.

Une telle distinction n'est pas réductible à une argutie épistémologique. Au contraire, elle est cruciale du point de vue de l'utilité des concepts sémiotiques pour l'analyse sociale et politique. Cela devient plus clair lorsqu'on parle des catégories du rhème, du signe dicent et de l'argument non pas pour décrire des choses, mais des processus. Prenons la rhématisation par exemple, c'est-à-dire les dynamiques sociales en vertu desquelles les signes sont conçus comme iconiques⁴⁰. La rhématisation est un changement de focale, depuis l'indexicalité vers l'iconicité. Un tel processus peut, par exemple, mener un auditeur à comprendre un registre linguistique non comme l'indice d'une *persona* sociale, mais plutôt comme l'icône de celle-ci. La pertinence d'une telle distinction analytique tient à ce qu'elle permet de mieux comprendre la naturalisation au sein de la vie sociale. Par exemple, un registre compris comme iconique peut fournir des informations à propos de l'essence véritable du locuteur. Au contraire, s'il est compris

comme indexical, alors en principe il ne peut qu'indiquer certaines corrélations entre des locuteurs, leurs manières de parler, et les circonstances des événements de parole. De ce point de vue, les variations de parole d'un locuteur pourraient être comprises comme résultant de choix réfléchis de sa part, d'effets rattachés au contexte, ou même du hasard, plutôt que comme des preuves de son caractère personnel ou de sa véritable identité sociale. Nos jugements éthiques et politiques reposent pour la plupart sur de telles distinctions.

Bien entendu, la naturalisation fait depuis longtemps partie des composantes prises en compte dans l'analyse sociopolitique. La puissance cruciale de l'idée de naturalisation repose sur la possibilité de penser et d'affirmer comme naturelle une chose qui ne l'est pas, mais qui résulte plutôt de l'histoire sociale (par exemple la race ou le genre). Pour que l'analyse critique des opérations de naturalisation soit cohérente, il faut être en mesure de distinguer ce qui est effectivement occurrent de ce qui est vu, par autrui, comme étant le cas (l'« idéologie » en son sens péjoratif). Cette nécessité appelle une application de la trichotomie rhème, signe dicent, argument à l'analyse sociale. Par exemple, Christopher Ball emploie le terme *dicentisation* (*dicentization*) pour désigner le processus en vertu duquel un signe iconique est pensé comme indexical. Comme l'explique Ball, par ce processus, un rapport de similarité ou de convention est interprété comme une relation de connexion réelle (indexicale)⁴¹. En l'occurrence, le mot *réel* semble impliquer que l'analyste ait quelque accointance présémiotique avec l'objet. Autrement, comment établir une distinction entre la deuxième et la troisième trichotomie ; comment savoir quel est effectivement le fondement et comment il est compris ?

Je reviendrai à cette question de l'objet sous peu. Auparavant, il faut remarquer que la réflexivité que cette distinction exemplifie est une condition de possibilité de la socialité humaine elle-même. En effet, sans cette réflexivité, l'interprétation et l'usage humains des signes se réduiraient à de simples formules de codage et de décodage. Cela peut paraître évident, mais c'est précisément sur la base de cette conception erronée, selon laquelle les études sémiotiques réduisent leurs sujets à des codes rigides, que certains anthropologues en sont venus à rejeter celles-ci⁴², et ce, même si ces anthropologues, dans les faits, s'appuient sur des concepts sémiotiques⁴³. Voici ce que Bateson a encore à dire à ce propos :

les paradoxes de l'abstraction sont nécessairement présents dans toute communication plus complexe que celle des signaux indicatifs d'humeur [que Bateson traite comme des signes indexicaux], [...] sans ces paradoxes l'évolution de la communication atteindrait à son terme : la vie ne serait alors qu'un échange sans fin de messages stylisés, un jeu avec des règles rigides, jeu monotone, dépourvu de surprise et d'humour⁴⁴.

Non seulement le changement et l'humour seraient perdus, mais aussi la fiction, l'attribution de caractères, ainsi que toute forme d'intention dans l'interprétation, sur quoi reposent pourtant les allusions, l'ironie, le sarcasme, mais également l'attribution de responsabilité et la possibilité même de coopérer. Comme cela a souvent été observé, toute interaction sociale humaine dépassant le simple échange mécanique ou strictement réglementé requiert des personnes impliquées qu'elles soient capables de mentir, de divaguer ou de spéculer⁴⁵. Elles doivent chercher à comprendre les intentions d'autrui, et ces efforts sont faillibles et sujets à des révisions constantes en temps réel. Les humains ne sont pas télépathiques, mais ils persistent néanmoins dans leurs efforts pour lire les pensées de leurs congénères⁴⁶. Leurs capacités intersubjectives (faillibles) dépendent des processus continus de la réflexivité sémiotique. En particulier, cette réflexivité se concentre sur les rapports liant un véhicule signifiant et un objet, soit le fondement, et sur la façon dont chacun interprète ces rapports, suivant la troisième trichotomie.

Le signe et l'ontologie de ses objets

Les deux séries infinies postulées précédemment, qui s'étendent respectivement vers l'interprétant et vers l'objet, vont typiquement de pair avec une autre notion. Cette notion, qui empêche l'infini d'être débilitant ou de mener au nihilisme épistémologique, c'est celle de communauté interprétative. Chaque communauté développe des interprétants toujours plus raffinés au fil du temps historique :

Ainsi le vrai est-il ce à quoi, tôt ou tard, l'information et le raisonnement aboutissent enfin, et qui est donc indépendant de nos aléas individuels. L'origine même de la conception de la réalité montre que cette conception implique la notion de communauté, sans limites définies et capable de croître infiniment dans la connaissance⁴⁷.

Il est vrai que les « séries infinies » placent le réel asymptotiquement hors de portée de toute communauté interprétative à tout moment de l'histoire, mais cela ne nous empêche pas de nous attendre à ce que ce réel puisse effectivement devenir l'objet d'un signe. Cette attente est conforme à l'objectif de Peirce de faire reposer la connaissance scientifique sur des bases solides. (Les lectures de Peirce peuvent varier en ce qui a trait à l'ontologie de cette réalité nous échappant infiniment, mais une telle question métaphysique, puisqu'elle outrepassse les visées du présent article, n'a pas à être réglée ici.)

La sémiose humaine est remplie d'objets de toutes sortes. Contrairement aux termes des « classes naturelles » (*natural kind*) tels que l'« or »⁴⁸, tous les objets ne sont pas compris comme des moments dans des chaînes de sémiose progressant vers une

meilleure connaissance du réel (indépendant de leur histoire sociale). Bateson évoque le drapeau pour lequel les hommes sont prêts à mourir. Benedict Anderson a produit une version fameuse de cette image, selon laquelle mourir pour le drapeau revient à mourir pour une communauté imaginée⁴⁹. Bien sûr, dire d'une communauté qu'elle est imaginée ne revient pas à dire qu'elle n'est pas réelle (de même, dire d'un drapeau qu'il n'est qu'un morceau de tissu relève aussi de l'idéologie sémiotique). Peu importe ce qu'en pensent le philosophe ou le sociologue, le fait que des gens prennent ces objets pour réels, stables et occurrents importe sociologiquement. Dans ce contexte, si le signe ne détermine pas totalement son objet – car toutes sortes d'autres conditions de félicité sont requises pour assurer l'existence d'une communauté imaginée –, il est à tout le moins un facteur catalytique crucial dans l'émergence historique de cet objet. L'existence même de la communauté, en ce sens, est sémiotiquement médiée. Car pour être réel aux yeux de ceux qui l'imaginent, si l'on en croit Bateson, cet objet imaginé nécessite une certaine carence de réflexivité – ceux qui meurent pour le drapeau doivent concevoir leur communauté comme quelque chose de plus que simplement imaginée ; le drapeau doit être autre chose qu'un motif arbitraire imprimé sur un morceau de tissu.

Sur la réalité des objets que l'observateur pourrait concevoir comme irréels, Peirce offre ce commentaire :

Le mot « sorcier » est un signe qui a un « Objet réel » au sens où cette phrase est employée précisément pour signifier un Objet supposément réel, et non le Signe, et en intention ou en prétention il n'a pas été créé par le signe. [...] Il est vrai au même titre qu'un rêve se présente comme vrai au dormeur, bien qu'il ne s'agisse pas d'une apparition d'objets qui soient Réels⁵⁰.

Quelle est l'idéologie sémiotique implicite dans cette affirmation? Comparer le sorcier au rêve revient à prendre la position de l'observateur externe (ou minimalement éveillé), qui connaît la vérité sur la question, à savoir que le sorcier comme le rêve ne sont tous deux que « supposément » vrais. De ce point de vue, l'observateur sait quel genre de signe le sorcier est vraiment, et il sait aussi quelle idée celui qui croit au sorcier se fait de ce signe. Pourtant, dans ce passage, Peirce ne semble pas privilégier cette vue, dans la mesure où il dit aussi que l'apparence de réalité rend cet objet vrai aux yeux de quelqu'un. Il faut garder à l'esprit cet aspect de sa définition du signe, à savoir que le signe représente quelque chose *pour quelqu'un*. Ce faisant, cependant, on doit se demander comment le signe est déterminé par son objet de telle façon que l'observateur puisse y accorder sa confiance. Ceci semble nous jeter dans une lecture relativiste – et même subjectiviste – de Peirce, plutôt que dans une lecture réaliste. Pour y remédier, il serait

utile de distinguer différentes sortes d'objets, issus de constructions, de découvertes et de contestations diverses.

Le caractère intrinsèquement contestable de la sémiose dans les mondes humains, qui dérive de la réflexivité et des idéologies qui les gouvernent, ne se limite guère à la religion, aux forces occultes comme la sorcellerie ou aux projets politiques comme le nationalisme. Summerson Carr fournit un exemple intéressant à cet égard : les travailleurs sociaux appelés à se prononcer sur les chances d'un ancien toxicomane à rester sobre dans le futur sont confrontés au même problème puisqu'il s'agit là d'un fait hypothétique futur duquel ils ne peuvent avoir aucune connaissance « directe »⁵¹. Un autre exemple nous est fourni par Parmentier. Héritier du concept durkheimien de fait social, Parmentier voit le contrat comme un cas paradigmatique. Pour lui, le contrat est le fait social par excellence⁵². L'objet du signe, le contrat, médie des rapports entre personnes, mais seulement dans la mesure où ces personnes considèrent le contrat comme un fait social particulier, ayant une incidence contrefactuelle (un futur qui n'a pas encore eu lieu). La réalité du contrat en tant qu'objet sémiotique potentiel dépend de la réalité des rapports sociaux auxquels celui-ci donne lieu. On peut synthétiser cette idée en termes pragmatistes en disant qu'un contrat est signifiant d'abord et avant tout parce qu'il a un effet sur les actions sociales, plutôt que parce qu'il représente un état de fait antérieur. Mais à ce titre, le contrat, comme les sorciers, sont toujours vulnérables aux diverses formes de contestations politiques.

Les identités sociales en tant qu'objets sémiotiques

Quel est l'« objet » d'une identité sociale sémiotiquement médiée? Prenons l'analyse bourdieusienne des classes sociales au milieu du xx^e siècle en France. Selon lui, les classes sont socialement et politiquement réelles, et en même temps idéologiquement constituées – c'est-à-dire qu'elles dépendent de, et contribuent à, des rapports de pouvoir contestables. Bien que Bourdieu n'utilise pas le vocabulaire des études sémiotiques⁵³, son analyse de l'habitus est, dans les faits, un examen de la production d'icônes indexicaux.

La relation qui s'établit en fait entre les caractéristiques pertinentes de la condition économique et sociale (le volume et la structure du capital [...]) et les traits distinctifs associés à la position correspondante dans l'espace des styles de vie ne devient une relation intelligible que par la construction de l'habitus comme formule génératrice permettant de rendre raison à la fois des pratiques et des produits classables et des jugements, eux-mêmes classés, qui constituent ces pratiques et ces œuvres en système de *signes distinctifs*⁵⁴.

Dans la sociologie de Bourdieu, une classe n'est pas un fait objectif comme le sont « le volume et la structure du capital », ou même des perspectives ouvertes par les différents accès aux institutions d'éducation ou au marché marital. C'est une position à l'intérieur d'un système de signes socialement constitué, à la différence des faits objectifs qui le constituent. Un habitus de classe ouvrière, par exemple, est un indice des structures structurantes qui le produisent et, en tant que naturalisation de ce type social, il est aussi iconique :

Le goût en matière alimentaire dépend aussi de l'idée que chaque classe se fait du corps et des effets de la nourriture sur le corps, c'est-à-dire sur sa force, sa santé et sa beauté, et des catégories qu'elle emploie pour évaluer ces effets, certains d'entre eux pouvant être retenus par une classe qui sont ignorés par une autre, et les différentes classes pouvant établir des hiérarchies très différentes entre les différents effets : c'est ainsi que là où les classes populaires, plus attentives à la *force* du corps (masculin) qu'à sa *forme*, tendent à rechercher des produits à la fois bon marché et nourrissants, les professions libérales donneront leur préférence à des produits savoureux, bons pour la santé, légers et ne faisant pas grossir. Culture devenue nature, c'est-à-dire incorporée, classe faite corps, le goût contribue à faire le corps de classe⁵⁵.

Bien entendu, le concept d'habitus a un fondement objectiviste. Les structures structurantes que l'habitus réfléchit ne sont pas, pour Bourdieu, en elles-mêmes idéologiquement construites au sens habituel du terme. Mais pour qu'elles s'inscrivent comme *classe*, elles doivent être médiées de deux manières. Elles doivent avoir des effets pratiques matériels sur les corps et leur sensibilité. Ces corps et leur sensibilité doivent à leur tour être conçus, réflexivement, comme des signes (que Bourdieu décrit comme ordonnés à l'intérieur d'un système quasi structuraliste de valeurs contrastives).

Mais entre le sociologue et le non-initié français, l'ontologie de l'objet de ces signes est mise en cause. Car si le corps est le véhicule signifiant, alors quel est l'objet? Tel que le conçoit Bourdieu, le corps de classe ouvrière est un indice d'une position à l'intérieur d'une économie politique. Cette position, et l'économie politique qui façonne son contexte de pertinence, est l'objet (ou plus précisément une composante de l'objet). Cet objet a des conséquences sur le type de nourriture accessible à chacun, sur les activités physiques auxquelles chacun participe et, en définitive, sur la formation d'un goût pour la nécessité qui fait que toutes ces choses peuvent s'imposer comme des préférences. Tous ces paramètres contribuent à la production d'un véhicule signifiant, en l'occurrence certaines formes corporelles. Mais ces paramètres n'apparaissent pas comme tels au non-initié. Pour que le corps porte une identité sociale signifiante, pour qu'il soit reconnaissable comme une incarnation d'une classe déterminée, il doit être compris comme l'icône d'un objet résultant avant tout d'une évaluation éthique et

esthétique. Pas comme le produit d'une conjoncture économique, mais comme celui de dispositions et d'aspirations caractéristiques, de vertus et de vices. Le sens social et politique de la classe, dans cette analyse, repose sur une idéologie sémiotique particulière. Pour le dire grossièrement, en voyant le fondement comme (principalement) iconique, cette idéologie identifie l'objet du signe corporel au caractère, au goût et à d'autres qualités essentielles d'un certain type social. En revanche, l'analyse sociologique conçoit ce fondement comme indexical et comme pointant vers un objet différent, en l'occurrence les possibilités objectives de vie manifestées par le corps de l'individu.

Les êtres transcendants en tant qu'objets sémiotiques

On peut penser qu'après un brin de conversation, le non-initié pourrait s'accorder avec le sociologue sur le fait que l'économie politique en France a bel et bien une incidence sur l'identification des corps aux classes sociales. Tous deux pourraient aussi s'entendre sur une version de la distinction classique entre fait et valeur, et convenir que puisque les corps résultent de faits économiques, les évaluations éthiques auxquelles ceux-ci donnent lieu viennent s'y rajouter. Les corps seraient des faits vus à la lumière de certaines valeurs. Autrement dit, le fondement peut changer, ou glisser, de l'iconique à l'indexical, tandis que l'interprétant conserve une composante évaluative. Ce dernier peut rester plus ou moins le même (reconnaître la force incorporée de la classe ouvrière) ou non (témoigner des conséquences néfastes pour la santé de l'oppression de classe). À la fin, le sociologue et le non-initié français pourraient toujours s'entendre sur le fait qu'ils habitent le même univers, à l'intérieur duquel le statut ontologique des objets sémiotiques en question – ou la réalité qu'ils nous indiquent – demeure stable.

Mais dans les affaires humaines, les accords concernant les ontologies ne sont jamais garantis. Et une querelle d'idéologies sémiotiques est un symptôme sûr d'une disjonction ontologique. De telles querelles sont particulièrement apparentes dans l'histoire des religions, où l'on a parfois remis en question l'existence même de certains objets de signes, exerçant ainsi une pression sur l'interprétation du fondement sémiotique de ces signes. C'est l'essence de l'iconoclasme et d'autres courants attaquant les signes religieux. Le statut ontologique des objets prétendus de l'iconographie et des signes rituels fut un élément de discorde de premier ordre entre les missionnaires chrétiens et les sujets coloniaux rencontrés par ces derniers⁵⁶. Un ensemble similaire de thèmes a aussi opposé les chrétiens orthodoxes et les bolchéviques, qui étaient explicitement athées⁵⁷. Au cours des premières années suivant la révolution russe, les bolchéviques ont lancé une campagne pour discréditer l'Église et persuader les croyants qu'ils avaient été

trompés. Bien qu'ils aient fait usage des tactiques habituelles – pédagogie, propagande –, ils ont aussi réalisé des performances vouées à révéler la vraie nature de certains véhicules signifiants et de leurs objets. À cette fin, les bolchéviques ont établi une commission ayant pour rôle d'exhumer plus de soixante-dix saints de leurs tombeaux, dont les dépouilles étaient considérées comme des reliques sacrées. Le but était de révéler que leurs corps, supposément incorruptibles, s'étaient en fait décomposés et n'étaient donc rien de plus que des chairs mortelles. Ils ont tenu pour acquis que tout le monde serait convaincu par cette expérience directe des corps putréfiés. Les bolchéviques pensaient qu'une fois que la matérialité ordinaire des chairs saintes aurait été exposée, les croyants reprendraient leurs esprits ; les preuves offertes à leurs sens leur feraient retrouver la raison et ainsi seraient-ils désillusionnés. La décomposition du corps serait ainsi un icône indexical de la mortalité de son ancien possesseur permettant de démontrer la non-existence de son objet, soit la présence réelle d'un saint en particulier, et, par extension, la non-existence de la sainteté en général.

Toutefois, un évêque orthodoxe a contesté l'idéologie sémiotique sous-tendant l'action des bolchéviques. Celui-ci a fait remarquer que, depuis le ^{xvii}^e siècle, la doctrine de l'Église maintenait que l'authenticité des reliques reposait sur la réalisation de miracles, et non sur l'incorruptibilité corporelle⁵⁸. En l'occurrence, l'objet (la sainteté) peut rester le même, mais le véhicule du signe et le fondement (par exemple, une guérison prise pour un indice de pouvoirs sacrés) sont très différents de ceux présumés par les bolchéviques (un corps incorruptible comme icône de pureté et d'immortalité). En se modernisant peu à peu, l'Église en est venue à rejeter cette conception de la sainteté fondée sur l'indexicalité pour adopter une posture représentationnaliste. Sous ce nouvel éclairage, la relique est plutôt comprise comme l'expression d'une idée, le rappel d'une doctrine ; elle ne devrait convoquer aucun effet matériel. Alors, la relique comme signe de sainteté n'est ni iconique (l'état physique du corps du saint n'a plus d'importance) ni indexicale (le corps ne devrait engendrer aucun effet matériel). Le fondement est désormais conçu comme (principalement) symbolique ; il n'est qu'une occurrence d'un type général. Comme l'a écrit un prêtre en 1896 : « Par leur silence, [ils] sont les prêcheurs les plus éloquents de la vérité et la nature vivifiante de notre sainte foi orthodoxe⁵⁹. » Le commissaire athée, le paysan en quête de miracle et le prêtre savant répondent chacun à leur manière aux affordances offertes par la dépouille du saint, qui agissent comme des véhicules signifiants. Leur idéologie sémiotique respective guide la manière dont la dépouille leur apparaît signifiante, avec les conséquences éthiques et politiques qui s'ensuivent.

Être capable d'interpréter des signes de différentes manières dépend (entre autres) d'une capacité à percevoir des aspects palpables de véhicules signifiants comme des

affordances – comme des possibilités latentes comprises dans les phénomènes réels du monde, qui pour autant ne déterminent rien d'avance⁶⁰. Des idéologies sémiotiques distinctes permettent de percevoir les affordances d'un même véhicule signifiant distinctement. Ces différences ne sont pas matière à de simples interprétations divergentes, elles peuvent aussi impliquer divers objets pour un même véhicule signifiant. Ball dit de la dicentisation qu'elle prend les icônes pour des indices. En ce sens, une image d'un dieu peut être prise pour la présence de ce dieu⁶¹. Or, historiquement, l'inverse est aussi arrivé : des autels ont pu être transformés en œuvres d'art, qui elles-mêmes peuvent avoir des objets transcendants ou banals. Chaque fois, le véhicule du signe demeure le même : c'est l'objet qui change. Le caractère physique d'une peinture rendant, selon une certaine idéologie sémiotique, un dieu effectivement présent peut, selon une autre, être surpassé par le potentiel iconique de l'image à dépeindre un dieu par ailleurs absent. Selon une troisième idéologie sémiotique, ces deux premières manières de voir la peinture peuvent être considérées comme ne faisant que soutenir la mémoire d'une doctrine abstraite à laquelle le spectateur adhère, ou encore, selon une quatrième, comme manifestant le génie du peintre.

Conclusion

Vu tout ce contre quoi les bolchéviques devaient se battre, et les divers moyens à leur disposition pour le faire, on peut se demander pourquoi ils ont mis autant de temps et d'efforts à combattre des idéologies sémiotiques. Pourquoi les gens s'affrontent-ils sur la nature divine des signes plutôt que de se concentrer sur les luttes autour des lois, des institutions, des adhérents, du territoire ou de la propriété? Les conflits concernant l'idéologie sémiotique, qui portent sur le statut même des signes, ont des conséquences pour l'action. Mais ces conséquences ne relèvent pas uniquement de la fonction sociale (comme unir des groupes ethniques ou rallier des communautés imaginées). Elles peuvent tout autant concerner les valeurs éthiques portant sur les manières de se comporter. Ceci se vérifie dans les conflits politiques à l'époque révolutionnaire en Russie, tout comme dans les distinctions de classe en France au milieu du siècle dernier. Interpréter un signe d'une certaine manière revient à prendre au sérieux le monde que ce signe présuppose et la vie que ce monde recommande. Par-dessus tout, c'est peut-être pour des questions pragmatiques, plus qu'épistémologiques ou métaphysiques, que les idéologies sémiotiques comptent.

L'historicité des idéologies sémiotiques est la plus saillante au moment de leur affrontement, comme ce fut le cas lors de la révolution bolchévique, de la réforme

protestante ou de la colonisation. Le concept attire notre attention sur les processus politiques et sociaux à l'origine de ces affrontements, sur le poids éthique qu'on leur accorde, sur les politiques qu'ils rendent possibles et sur les récits qu'ils engendrent. Il faut bien remarquer que ce ne sont pas seulement les interprétants des signes qui s'affrontent, mais aussi leurs fondements et les objets que ces fondements présupposent. Car une idéologie sémiotique implique, en théorie, qu'aucun fondement ne détermine absolument un signe. Cependant, cette conception ne doit pas nous mener à renier les tâches sérieuses de l'observation et de l'analyse, ni à jeter un doute sur la réalité de la connaissance que ces activités permettent d'atteindre. Il s'agit plutôt de situer notre connaissance à l'intérieur de communautés de recherche particulières, sur une courbe d'approche asymptotique par rapport à cette sorte de certitude que Peirce appelle le réel. Ce faisant, nous reconnaissons toujours la qualité intrinsèquement contestable des signes dans les mondes humains, tout comme le fait qu'ils soient sujets à des transformations historiques. En parlant de dicentisation, de rhématisation et de conventionnalisation, nous devrions garder à l'esprit que ces processus ne sont pas des défauts nés de l'incompréhension. Au contraire, ces processus sont des caractéristiques inéluctables de la médiation sémiotique, telle qu'elle fonctionne au sein de projets et de pratiques sociales données.

Les idéologies sémiotiques sont des sortes d'abduction. Or l'abduction est le mode épistémologique fondamental de la vie sociale. Selon la théorie peircienne, les abductions ne peuvent pas avoir la même stabilité ni engendrer la même certitude que les déductions et les inductions. Elles sont probabilistes parce que les signes sont ouverts et croissent. Elles fonctionnent à différentes échelles temporelles⁶², depuis les fluctuations de l'interaction en coprésence jusqu'aux changements graduels qui s'opèrent à l'échelle des sociétés – depuis, disons, l'amusement passager perçu dans les yeux de votre interlocuteur jusqu'aux termes apparemment fixes de l'identité raciale. Malgré toutes nos propensions à lire dans les pensées, malgré toutes les réparations et les reformulations grâce auxquelles nos pensées et nos pratiques se rapprochent et convergent, en dernière analyse, les interactions humaines ne partent jamais de certitudes ni n'aboutissent à des certitudes, et ce, bien que la plupart du temps nous devions agir comme si c'était le cas. Mais cela est vrai à toute échelle : les mondes sociaux changent constamment, non seulement pour des raisons technologiques, démographiques, économiques, etc., mais parce que les processus sémiotiques sont toujours en mouvement⁶³. Ultimement, l'apparente stabilité du monologique⁶⁴ n'est que le résultat fragile et éphémère d'un dur effort politique.

Le réalisme des abductions dépend de leur prise sur les affordances que la sémiose rend disponible. Cette manière de concevoir l'idéologie est cohérente avec la vision de

Silverstein, qui m'a servi de point de départ dans cet article. Nous ne devrions pas prétendre faire reposer nos propres affirmations analytiques sur la base « d'un quelconque univers de Vérité [...] indépendant et absolu⁶⁵ ». Cette compréhension de l'idéologie découle de la vision sémiotique globale défendue par Silverstein :

[adopter] le réalisme sémiotique, qui est une entreprise positivement constructive, nous amènerait alors à accepter la composante intrinsèquement réflexive et sociocentrique inhérente à l'appréhension conceptuelle de l'univers, même celui des « choses objectives » [...] Ce serait une manière de nous réconcilier avec le projet de la « Science de l'humanité », l'anthropologie, qui s'efforce de conceptualiser un aspect de cet univers depuis l'intérieur⁶⁶.

Nous devrions prendre au sérieux la nature productive de cette tâche, tout comme la vision « de l'intérieur » dont parle Silverstein. Alors pourrions-nous l'entendre parler comme l'ancien étudiant de Willard Quine qu'il était, évoquant en ces mots le bateau de Neurath⁶⁷ : nous marins n'avons d'autres choix que de poursuivre la construction du navire sur lequel nous flottons – loin de tout port, certes, mais bien à flot sur une mer réelle.

Bibliographie

- AGHA, Asif, *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ALATAS, Ismail Fajrie, « The Poetics of Pilgrimage: Assembling Contemporary Indonesian Pilgrimage to Hadramawt, Yemen », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 58, no 3, 2016, p. 607-635. DOI : 10.1017/S0010417516000293.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975 [1955].
- BAKHTIN, Mikhail M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, éd. M. Holquist, trad. C. Emerson & M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
- BALL, Christopher, « On Dicontinization », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 151-173. DOI : 10.1111/jola.12046.

- BATESON, Gregory, « Une théorie du jeu et du fantasme » (1955), *Vers une écologie de l'esprit, tome 1*, trad. de l'anglais par F. Drosso et al., Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1977, p. 247-264.
- BLOCH, Maurice, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- BOLTANSKI, Christophe, *Minerais de sang. Les esclaves du monde moderne*, photographies de P. Robert, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2014.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.
- CARR, E. Summerson, *Scripting Addiction: The Politics of Therapeutic Talk and American Sobriety*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011.
- CARR, E. Summerson & Michael LEMPERT (dir.), *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*, Berkeley, University of California Press, 2016.
- CHUMLEY, Lily, « Qualia and Ontology: Language, Semiotics, and Materiality; an Introduction », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, S1-S20. DOI : 10.1086/690190.
- DANIEL, E. Valentine, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996.
- DEACON, Terrence W., *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton, 2012.
- DOYLE, Arthur Conan, *The Complete Sherlock Holmes*, Garden City (NY), Doubleday, 1930.
- EISENLOHR, Patrick, « Technologies of the Spirit: Devotional Islam, Sound Reproduction and the Dialectics of Mediation and Immediacy in Mauritius », *Anthropological Theory*, vol. 9, no 3, 2009, p. 273-296. DOI : 10.1177/1463499609346983.
- ENGELKE, Matthew & Matt TOMLINSON (dir.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, New York, Berghahn Books, 2006.
- ERRINGTON, Joseph J., *Structure and Style in Javanese: A Semiotic View of Linguistic Etiquette*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1937.
- GAL, Susan, « Tastes of Talk: Qualia and the Moral Flavor of Signs », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 31-48. DOI : 10.1177/1463499613483396.
- GAL, Susan & Judith T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001.
- GELL, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

- GERSHON, Ilana, *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2012.
- GIBSON, James J., « The Theory of Affordances », dans R. Shaw & J. Bransford (dir.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward and Ecological Psychology*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1977, p. 67-82.
- GREENE, Robert H., *Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2010.
- GRICE, Herbert Paul, « Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 66, no 3, 1957, p. 377-388. DOI : 10.2307/2182440.
- HANKINS, Joseph Doyle, « An Ecology of Sensibility: The Politics of Scents and Stigma in Japan », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 49-66. DOI : 10.1177/1463499613483397.
- HANKS, William, *Language and Communicative Practices*, Boulder (CO), Westview, 1996.
- HARKNESS, Nicholas, *Songs of Seoul: An Ethnography of Voice and Voicing in Christian South Korea*, Berkeley, University of California Press, 2014.
- HU, Tung-Hui, *A Prehistory of the Cloud*, Cambridge (MA), MIT Press, 2015.
- KOCKELMAN, Paul, « Enemies, Parasites, and Noise: How to Take Up Residence in a System without Becoming a Term in It », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, no 2, 2010, p. 406-421.
- KROSKRITY, Paul V. (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe (NM), School of American Research Press, 2000.
- KEANE, Webb, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- , « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », *Language and Communication*, vol. 23, no 2-3, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- , « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, no S1, 2008, p. S110-S127. DOI : 10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x.
- , « Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances », *Current Anthropology*, vol. 55, no S10, 2014, p. S312-S321. DOI : 10.1086/678290.
- , *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2016.

- KOHN, Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.
- MANNING, Paul, *The Semiotics of Drink and Drinking*, Londres, Continuum, 2012.
- MAUSS, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, trad. W. D. Halls, New York, Norton, 1990 [1925].
- NAKASSIS, Constantine V., *Doing Style: Youth and Mass Mediation in South India*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- PARMENTIER, Richard, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- PEIRCE, Charles S., *Philosophical Writings of Peirce*, éd. J. Buchler, New York, Dover, 1955.
- PETERS, John Durham, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- PUTNAM, Hilary, « The Meaning of "Meaning" », *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
- QUINE, Willard van Orman, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960.
- REYES, Angela, « Ontology of Fake: Discerning the Philippine Elite », *Signs and Society*, vol. 5, no 51, 2017, p. S100-S127. DOI : 10.1086/690067.
- SACKS, Harvey, « Notes on Police Assessment of Moral Character », dans D. N. Sudnow (dir.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, p. 280-293.
- SCHIEFFELIN, Bambi B., Kathryn WOOLARD & Paul V. KROSKRITY (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- SILVERSTEIN, Michael, « Language Structure and Linguistic Ideology », dans P. R. Clyne et al. (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247
- , « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 311-312. DOI : 10.1075/prag.2.3.11sil.
- , « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- , « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 621-652. DOI : 10.1086/423971.

- STRANGE, Stewart Earle, « The Dialogic Collective: Mediumship, Pain, and the Interactive Creation of Ndyuka Maroon Subjectivity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 22, no 3, 2016, p. 516-533. DOI : 10.1111/1467-9655.12444.
- TOMASELLO, Michael, Malinda CARPENTER, Josep CALL, Tanya BEHNE & Henrike MOLL, « Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 42, no 1, 2005, p. 3-48. DOI : 10.1017/S0140525X05000129.
- TOMLINSON, Matt, *Ritual Textuality: Pattern and Motion in Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- TURKLE, Sherry, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1997.
- URBAN, Greg, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, Austin, University of Texas Press, 1996.
- , *Metaculture: How Culture Moves through the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- WELLMAN, Henry M., *The Child's Theory of Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992.
- YELLE, Robert A., *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, Londres, Bloomsbury, 2013.

Notes

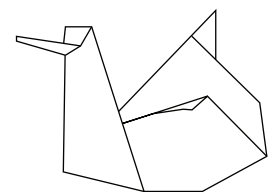
- 1 MS 599 [Reason's Rules, 1902], p. 32 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 4.
- 2 M. SILVERSTEIN, « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 311-323.
- 3 Voir par exemple P. KOCKELMAN, « Enemies, Parasites, and Noise: How to Take Up Residence in a System without Becoming a Term in It », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, no 2, 2010, p. 406-421 ; T. W. DEACON, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton, 2012 ; E. KOHN, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- 4 Voir par exemple E. V. DANIEL, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996 ; P. EISENLOHR, « Technologies of the Spirit: Devotional Islam, Sound Reproduction and the Dialectics of Mediation and Immediacy in Mauritius », *Anthropological Theory*, vol. 9, no 3, 2009, p. 273-296 ; S. GAL, « Tastes of Talk: Qualia and the Moral Flavor of Signs », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 31-48 ; J. D. HANKINS, « An Ecology of Sensibility: The Politics of Scents and Stigma in Japan », *Anthropological Theory*, vol. 13, no 1-2, 2013, p. 49-66 ; N. HARKNESS, *Songs of Seoul: An Ethnography of Voice and Voicing in Christian South Korea*, Berkeley, University of California Press, 2014 ; M. TOMLINSON, *Ritual Textuality: Pattern and Motion in Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; I. F. ALATAS, « The Poetics of Pilgrimage: Assembling Contemporary Indonesian Pilgrimage to Hadramawt, Yemen », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 58, no 3, 2016, p. 607-635 ; C. V. NAKASSIS, *Doing Style: Youth and Mass Mediation in South India*, Chicago, University of Chicago Press, 2016 ; S. E. STRANGE, « The Dialogic Collective: Mediumship, Pain, and the Interactive Creation of Ndyuka Maroon Subjectivity », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 22, no 3, 2016, p. 516-533 ; L. CHUMLEY, « Qualia and Ontology: Language, Semiotics, and Materiality; an Introduction », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, S1-S20 ; A. REYES, « Ontology of Fake: Discerning the Philippine Elite », *Signs and Society*, vol. 5, no S1, 2017, p. S100-S127.
- 5 H. P. GRICE, « Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 66, no 3, 1957, p. 377-388.
- 6 W. KEANE, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- 7 W. KEANE, « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », *Language and Communication*, vol. 23, no 2-3, 2003, p. 419.
- 8 M. SILVERSTEIN, « Language Structure and Linguistic Ideology », dans P. R. Clyne *et al.* (dir.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, 1979, p. 193-247 ; S. GAL & J. T. IRVINE. « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001 ; B. B. SCHIEFFELIN *et al.* (dir.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; P. V. KROSKRITY (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe (NM), School of American Research Press, 2000.
- 9 NdT : icône et indice sont des catégories de signes issus de la sémiotique de Charles S. Peirce. Des choix de traduction ont été opérés ici afin de faciliter la compréhension des termes les plus techniques au lectorat francophone, malgré les usages institués dans l'anthropologie sémiotique étatsunienne. *Index* a été traduit par « indice » ; *to index* a été traduit par « indiquer » plutôt que par « indexer », qui a un sens distinct en français. L'anglais distingue aussi les deux termes : *to indicate* et *to index*, mais c'est *to index* qui va de pair avec la catégorie de l'indice (*index, indices*) dans les usages du champ de l'anthropologie sémiotique. En revanche, *indexical icon* a été traduit par « icône indexical », car nous avons souhaité attirer l'attention sur l'indexicalité sans la réduire au régime indiciaire, qui a déjà fait l'objet de travaux connus en français. L'indexicalité est une

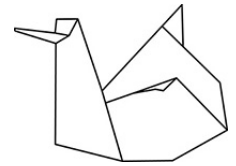
opération sémiotique se trouvant au fondement de la pensée anthropologique développée sous l'influence des catégories peirciennes. « Indexical » doit donc être entendu comme l'adjectif du nom « indice ». L'indexicalité désigne la médiation spécifique qu'opère l'indice, telle que définie par l'anthropologie sémiotique.

- 10 J. J. ERRINGTON, *Structure and Style in Javanese: A Semiotic View of Linguistic Etiquette*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.
- 11 W. KEANE, « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, no 51, 2008, p. S110-S127.
- 12 W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- 13 W. KEANE, *Signs of Recognition*, op. cit.
- 14 W. KEANE, *Christian Moderns*, op. cit.
- 15 W. KEANE, « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », loc. cit.
- 16 S. TURKLE, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1997 ; I. GERSHON, *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2012.
- 17 T.-H. HU, *A Prehistory of the Cloud*, Cambridge (MA), MIT Press, 2015.
- 18 Dont certaines mènent au cœur même des conflits armés en Afrique centrale. Voir C. BOLTANSKI, *Minerais de sang. Les esclaves du monde moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2014.
- 19 C. S. PEIRCE, *Philosophical Writings of Peirce*, éd. J. Buchler, New York, Dover, 1955, p. 111.
- 20 W. HANKS, *Language and Communicative Practices*, Boulder (CO), Westview, 1996, p. 46-47.
- 21 M. SILVERSTEIN, « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. A. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- 22 E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1937.
- 23 Voir néanmoins M. ENGELKE & M. TOMLINSON (dir.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, New York, Berghahn Books, 2006.
- 24 NdT : « véhicule du signe » et « véhicule signifiant » sont à comprendre ici comme des expressions équivalentes ; elles désignent toutes deux le représentamen, soit la composante phénoménale du signe.
- 25 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme » (1955), *Vers une écologie de l'esprit, tome 1*, trad. de l'anglais par F. Drosso et al., Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1977, p. 253.
- 26 J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975 [1955].
- 27 Pour une démonstration étendue de la question dans un contexte rituel, voir W. KEANE, *Signs of Recognition*, op. cit.
- 28 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme », loc. cit., p. 249.
- 29 R. A. YELLE, *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, Londres, Bloomsbury, 2013 ; voir aussi J. D. PETERS, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- 30 H. SACKS, « Notes on Police Assessment of Moral Character », dans D. N. Sudnow (dir.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, p. 281, 333 n. 1.
- 31 R. PARMENTIER, *Signs in Society*, op. cit., p. 4.
- 32 G. URBAN, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*, Austin, University of Texas Press, 1996.

- 33 MS 559 [Reason's Rules, 1902], p. 31-32 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 4.
- 34 C. S. PEIRCE, « Some Consequences of Four Incapacities » (1868) ; cité dans P. MANNING, *The Semiotics of Drink and Drinking*, Londres, Continuum, 2012, p. 12.
- 35 C. S. PEIRCE, *Philosophical Writings of Peirce, op. cit.*, p. 104.
- 36 A. C. DOYLE, *The Complete Sherlock Holmes*, Garden City (NY), Doubleday, 1930.
- 37 R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 4.
- 38 MS 599 [Reason's Rules, 1902], p. 38 ; cité dans PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 10.
- 39 R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 13.
- 40 S. GAL, « Tastes of Talk », *loc. cit.* ; voir aussi L. CHUMLEY, « Qualia and Ontology », *loc. cit.*
- 41 C. BALL, « On Dicitization », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 152.
- 42 M. BLOCH, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- 43 Par exemple A. GELL, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- 44 G. BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme », *loc. cit.*, p. 264. [NdT : La version française apparaît erronée puisqu'on y lit : « les paradoxes de la communication sont présents dans toute communication », tandis qu'en anglais on lit : « the paradoxes of abstraction must make their appearance in all communication » ; nous avons rétabli ici le sens original.]
- 45 M. TOMASELLO *et al.*, « Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition », *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 42, no 1, 2005, p. 3-48.
- 46 H. M. WELLMAN, *The Child's Theory of Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992.
- 47 C. S. PEIRCE, « Some Consequences of Four Incapacities » (1868) ; cité dans C. BALL, « On Dicitization », *loc. cit.*, p. 151.
- 48 H. PUTNAM, « The Meaning of "Meaning" », *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271 ; S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.
- 49 B. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.
- 50 MS 634 [Meaning Preface, 1909], p. 27 ; cité dans R. PARMENTIER, *Signs in Society, op. cit.*, p. 21.
- 51 E. S. CARR, *Scripting Addiction: The Politics of Therapeutic Talk and American Sobriety*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2011.
- 52 Rappelons-nous que *L'essai sur le don* de Marcel Mauss a été présenté comme une histoire sur les origines des contrats. M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*, trad. W. D. Halls, New York, Norton, 1990 [1925].
- 53 Pour une étude de classes employant un vocabulaire sémiotique, voir A. REYES, « Ontology of Fake », *loc. cit.* ; pour une approche des sciences sociales plus orientée par la linguistique sémiotique, voir A. AGHA, *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- 54 P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 190.
- 55 *Ibid.*, p. 210.
- 56 W. KEANE, *Christian Moderns, op. cit.*
- 57 Voir R. H. GREENE, *Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2010 ; et le commentaire fourni dans W. KEANE, « Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and Its Ethical Affordances », *Current Anthropology*, vol. 55, no S10, 2014, p. S312-S321.

- 58 R. H. GREENE, *Bodies like Bright Stars*, *op. cit.*, p. 19-20.
- 59 *Ibid.*, p. 34.
- 60 J. J. GIBSON, « The Theory of Affordances », dans R. Shaw & J. Bransford (dir.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward and Ecological Psychology*, Hillsdale (NJ), Erlbaum, 1977, p. 67-82 ; W. KEANE, « The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion », *loc. cit.* ; *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2016.
- 61 C. BALL, « On Dicontization », *loc. cit.*, p. 156.
- 62 E. S. CARR & M. LEMPERT (dir.), *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*, Berkeley, University of California Press, 2016.
- 63 G. URBAN, *Metaculture: How Culture Moves through the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- 64 M. M. BAKHTIN, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, éd. M. Holquist, trad. C. Emerson & M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
- 65 M. SILVERSTEIN, « The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections », *Pragmatics*, vol. 2, no 3, 1992, p. 312.
- 66 M. SILVERSTEIN, « "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus », *Current Anthropology*, vol. 45, no 5, 2004, p. 621-652.
- 67 W. v. O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, p. 3.





Un « corps » n'est pas qu'un corps. Catégories et sémiotique des instanciations corporées à Wallis

Sophie Chave-Dartoen

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112623ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112623ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chave-Dartoen, S. (2024). Un « corps » n'est pas qu'un corps. Catégories et sémiotique des instanciations corporées à Wallis. *Cygne noir*, (12), 107–138. <https://doi.org/10.7202/1112623ar>

Résumé de l'article

De quel type de réalité un corps atteste-t-il en Polynésie ? La dimension sémiotique du corps humain est explorée à partir d'une enquête ethnographique menée dans la société de Wallis/Uvea. Les caractéristiques de ce que nous appelons « corps » y sont définies selon des principes particuliers : parmi les composantes de la personne, le « corps » (*sino*) enveloppe et soutient la « matière sanglante » génératrice de vie. En outre, toute existence relève de ce qui apparaît, à l'analyse, comme une ontologie relationnelle : le « corps » rend manifeste, indexe les relations particulières qui lui donnent forme selon les investissements multiples dont il est le support. Entre autres réceptacles potentiels, il instancie de façon plus ou moins durable différentes entités du monde dont la présence et l'action peuvent être favorisées, mais qui doivent être décelées au fil des interactions. Ces processus sémiotiques ne reposent donc pas sur l'identification d'un lien d'indexicalité iconique entre un signe et l'objet que formerait une entité dont la nature serait stable (essence), mais sur la perception des relations en jeu et de leur agencement en contexte, ce que manifestent une performance et son issue. Cet agencement sémiotique – appelé ici indexicalité relationnelle – diffère ainsi de l'analogisme substantialiste et caractérise une idéologie sémiotique spécifique. L'analyse montre ainsi les effets et les limites de la christianisation à la lumière des dimensions sociocosmiques de la société actuelle et de l'idéologie sémiotique locale.

© Sophie Chave-Dartoen, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

UN « CORPS » N'EST PAS QU'UN CORPS. CATÉGORIES ET SÉMIOTIQUE DES INSTANCIATIONS CORPORÉES À WALLIS

Le fait que le corps humain soit un support sémiotique de première importance est un lieu commun : son aspect et les odeurs qui s'en dégagent, ses parures, ses mouvements et ses postures font sens plus ou moins directement, plus ou moins clairement, pour ceux qui y sont confrontés¹. Il constitue également une réalité phénoménale signifiante en elle-même : il indexe une forme d'existence spécifique qui reçoit différents faisceaux de définitions selon la façon dont la personne humaine est pensée en des lieux et des époques différentes². Il s'inscrit enfin dans l'ordre réglé du monde. À ce titre, il fait l'objet de traitements ordinaires et rituels qui soutiennent et renforcent les processus biologiques, parfois y contreviennent ou visent à les annuler, pour le « produire » conformément à – donc selon – des principes et des normes proprement culturelles et sociales³. Cette perspective, désormais classique en anthropologie, implique une approche à la fois critique et comparative que je retiendrai ici afin de comprendre en quoi l'évangélisation d'une société polynésienne – Wallis/'Uvea, en l'occurrence – a plié les pratiques locales à des principes sémiotiques chrétiens sans toutefois effacer des processus plus profonds qui, liés aux conceptions locales de la personne et du cosmos, sont toujours attestés par les rites contemporains. Aborder la question à partir du corps montre les effets et les limites de la christianisation, tant dans son déploiement historique que dans ses réalités actuelles, quant aux dimensions sociocosmiques de la société et quant à l'idéologie sémiotique locale⁴.

Le « corps », un enjeu de l'évangélisation

L'évangélisation de la société océanienne de Wallis ('Uvea, en Polynésie occidentale) consista à y diffuser l'Évangile, une parole messianique visant à assurer le salut des âmes tout en y imposant un ensemble de prescriptions à la fois pratiques (temporalités et formes de sociabilités, activités genrées, interdits et abstinences...) et morales (rectitude, charité, humilité...). Celles-ci étaient étroitement associées, au XIX^e siècle, à des normes sociales issues d'une lecture rigoriste de la Bible qui proscrivaient, entre autres, « impudeur », « promiscuité » et relations sexuelles hors mariage⁵. Au-delà de l'entreprise évangélisatrice furent donc promus des projets de sociétés refondés selon

des normes pensées comme universellement chrétiennes, mais éminemment occidentales et culturellement ancrées dans les courants les plus conservateurs du christianisme de l'époque, toutes obédiences confondues. En somme, l'évangélisation fit œuvre de dissémination, dans les sociétés d'Océanie, des valeurs bourgeoises qui ont également présidé à la naissance des nations coloniales, au premier rang desquelles l'Angleterre géorgienne puis victorienne, et la France de la Restauration et du Second Empire. De grandes similitudes sont ainsi repérables dans l'imposition du christianisme – puis de l'ordre colonial – à l'échelle de la région pacifique⁶.

Dans cette perspective très générale, la place et l'importance du corps en tant qu'objet d'attention ont varié selon les époques et les missionnaires considérés. Les principes théologiques développés par les méthodistes, par exemple, ont évolué entre l'évangélisation de Tonga (années 1830) et celle de la Mélanésie insulaire à la fin du XIX^e siècle⁷. Au cœur même du XIX^e siècle, d'importantes différences s'observent entre les protestants de la London Missionary Society (aniconisme et refus plus ou moins poussé des médiations rituelles opérées par un clergé, par exemple⁸) et les catholiques (importance des sacrements, des reliques et de l'iconographie religieuse⁹). En Océanie centrale, les Pères maristes commencèrent par imposer, face au modèle protestant déjà en place, celui du prêtre abstinent, humble et charitable, respectueux des coutumes locales et des hiérarchies sociales¹⁰, qui perdura à Tonga et à Samoa¹¹. Le cas de Futuna et de Wallis, discuté ici, est un des rares où les missionnaires catholiques ont pu établir, à la suite de cette phase d'adaptation, un monopole durable qualifié à l'époque de « théocratique »¹². Leur autorité morale et leur pouvoir de coercition favorisèrent un changement radical des pratiques liées au corps et à ses usages. S'est développée une forme locale de catholicisme, en étroite imbrication avec l'ensemble d'un système social et rituel préexistant, mais assez radicalement reconfiguré¹³. Chose importante, cette fondation jumelée donne aux insulaires le sentiment d'une parfaite intégration de la religion (*lotu*) à la « coutume » (*'aga'i fenua*) – et non le contraire, selon l'espoir des missionnaires.

Le « gouvernement des corps » et « par les corps¹⁴ » fut donc le moyen et le résultat des différentes entreprises missionnaires, toutes obédiences confondues. Or, comprendre les processus et les résultats de cette évangélisation pose, de mon point de vue, un problème épistémologique plus fondamental : que faut-il ici entendre par « corps » et, plus spécifiquement, de quel type de réalité un corps atteste-t-il en Polynésie?

Marcel Mauss était conscient de tels problèmes puisque, au-delà même du concept de « corps », c'est l'universalité de la personne humaine en tant que « catégorie de l'esprit » qu'il interroge pour en montrer la construction historique, particulière au monde occidental¹⁵. Si « la personne » peut être acceptée comme une catégorie universelle,

c'est à la condition d'en déterminer, d'en expliciter les différentes conceptions et réalisations selon les lieux et les époques. Il s'agit donc d'un « universel » tout relatif. Certes, un corps a une dimension matérielle évidente, mais cette matérialité manifeste, indexe, une forme d'existence culturellement déterminée : le mot français « corps » suppose la perception et la reconnaissance d'une réalité matérielle et idéale particulière. Il signifie une forme d'existence dont un corps est l'évidence. On peut donc légitimement se demander quels sont, dans d'autres contextes sociaux, culturels, linguistiques, les contours conceptuels et les représentations, mais aussi l'organisation des processus sémiotiques associés à cette réalité telle que nous la discernons et la nommons « corps ». Selon quels principes et dans quel univers de significations émergent-ils : celui des Polynésiens, celui des missionnaires ou encore celui des chercheurs occidentaux en ce début du XXI^e siècle?

Si le recul que donne le temps rend manifeste les effets profonds de la conversion religieuse dans les sociétés du Pacifique, la portée de cette dernière semble limitée pour ce qui concerne les « corps », qu'il s'agisse des conceptions relatives au sens de leur engagement dans le monde ; celles concernant les relations avec l'au-delà et Dieu ; plus généralement, les théories locales de la personne et de l'action. Robert Lévy a bien montré, concernant une communauté polynésienne de Huahine, à quel point le christianisme (ici l'influence des protestants de la London Missionary Society) a réglé l'ordre des pratiques corporelles et sociales sans pour autant atteindre profondément le socle de ses conceptions locales¹⁶. Nous ignorons la façon dont ce que nous appelons « corps » pouvait être pensé et vécu en Polynésie avant l'évangélisation. À Wallis comme à Huahine, la question des corps fut incontestablement un enjeu central de la politique missionnaire, une fois les prêtres en mesure de s'appuyer sur l'autorité consolidée d'une chefferie christianisée (à partir de 1842, donc). Dans les deux cas, une part de ce projet rencontra des obstacles insoupçonnés. Il en est résulté une synthèse nouvelle acceptée par le clergé local, mais échappant en partie à la doxa catholique.

Comprendre quelle fut la portée réelle de l'évangélisation des corps et par les corps à Wallis suppose de considérer les modalités de cette conversion menée dans les années 1840 par le père Bataillon, membre de la Société de Marie, ainsi que ses conséquences en matière d'activités, de présentation de soi et de sexualité, d'engagement, de responsabilités et de positions dans l'ordre du monde sociocosmique. Dans le contexte polynésien où les dimensions rituelles du corps étaient essentielles¹⁷, la conversion au catholicisme a entraîné une reformulation de ce qui lui donnait une signification et une place particulière dans les façons d'être au monde des insulaires. Sur la base de témoignages relatifs aux pratiques préchrétiennes et d'une ethnographie centrée sur le cycle rituel et les circulations cérémonielles¹⁸, je m'attache à dégager ici les significations actuelles attachées aux « corps », à leur émergence en contexte, avec les valeurs et

les principes donnant sens aux actions et à leurs résultats. Je commencerai, pour ce faire, par traiter des problèmes de définition concernant le corps et la personne à Wallis, afin d'aborder, dans un second temps, les questions plus spécifiquement relatives aux dimensions sémiotiques et rituelles.

« Corps » - « *sino* » ; « *sino* » - « corps » : une traduction acceptable?

La polysémie du terme français « corps », déjà présente dans ses origines latines, repose sur la matérialité de l'entité considérée. Le dualisme chrétien¹⁹, tel que diffusé par les missionnaires, posait l'unité substantielle que forment le « corps » matériel (*sino*) et l'« âme » spirituelle (ou l'« esprit », *laumalie*)²⁰, complémentaires et indissociables.

À Wallis, le terme *sino* est donc utilisé pour traduire le français « corps »²¹ : « le corps de l'homme » traduit *te sino o te tagata*²². Cependant, le mot s'applique également aux minéraux (*sino'i maka*, « pierre »), aux végétaux (*sino'i 'akau*²³, « tronc d'arbre »), aux objets (*sino'i vaka*, « coque de pirogue »). D'après le père Bataillon, le mot *sino* signifie plus généralement « matière, masse quelconque, unité en comptant les ignames : 'ufi nima gesino, [ignames / cinq / classificateur comportant le lexème *sino*] "cinq ignames" ». Sous forme d'adjectif, il signifie « gros, gras ». Toutefois, le dualisme dont témoigne implicitement le dictionnaire de Bataillon entre un corps-matière et une âme-esprit butte sur une conception ternaire de la personne où trois principes assemblés sont rituellement traités tout au long de sa vie : un principe « âme » *laumalie*, un principe « corps » *sino*, et un principe « matière sanglante » *toto kakano*²⁴. Ici, le principe « corps » est indépendant de ce qu'il contient et, pour les humains, de ce qui l'anime : la chair animée du souffle et où pulse la vie. Le terme *sino* présente ainsi un sémantisme synthétique relatif à ce qui, massif et fermé, donne à une entité, une existence, une présence sensible²⁵. D'emblée se pose donc une question d'adéquation catégorielle entre notre concept de « corps » (et ce, malgré sa grande polysémie en français) et ce qu'entendent les Polynésiens dans un terme, *sino*, qui ne le recoupe et n'y correspond que de façon partielle et approximative.

Pour revenir aux propositions de Mauss, citées en introduction, notons que « le corps », tout comme les catégories « du » sacré et « du » *mana*²⁶, sont formulés en des termes substantialisés²⁷, c'est-à-dire comme renvoyant à ce qui, du référent, serait un principe permanent, non atteint par les accidents ou les contingences. Mauss s'appuie ici sur la tradition philosophique qui, depuis Platon et passant par Descartes, irrigue la pensée occidentale et infuse les idées courantes sur notre conception d'un monde peuplé d'entités dont l'essence sous-jacente forme un fondement substantiel. Cette perspective

centrée sur les choses, leurs propriétés essentielles et leurs attributs indépendamment des accidents, des contextes et des relations où elles se trouvent engagées et dont elles forment des pôles, est donc culturellement et historiquement située. Par commodité, je nommerai « ontologie substantialiste »²⁸ ce paradigme en ce qu'il s'oppose, nous allons le voir, au « monde relationnel » propre à la perspective polynésienne²⁹. C'est à partir des généalogies qu'Anne Salmond attire notre attention sur ce point :

En Polynésie, les ordres fondamentaux du monde étaient racontés dans des chants cosmologiques faisant provenir toutes sortes d'êtres d'une seule origine générative. À partir de cette source, différentes entités furent créées, puis réunies pour générer de nouvelles formes de vie, qui se sont ensuite distinguées dans le monde par des actes de division. À l'intérieur de ce réseau partagé de parenté, tous les êtres étaient dotés d'une forme et d'un esprit, mais ceux-ci différaient selon les sortes d'être. C'était très différent des hypothèses cosmologiques occidentales, qui suggéraient généralement un substrat matériel partagé, mais des types distincts de conscience pour différentes formes de vie³⁰.

Dans ces généalogies, les différentes entités du cosmos apparaissent sans distinctions quant à leur nature, leur essence ou leur substance : des végétaux et des animaux naissent de minéraux, des humains naissent d'animaux... Dans ce processus continu d'expansion, seules les relations d'engendrement (ordre des naissances entre générations et au sein d'une génération) forment des reconductions et des bifurcations. Elles créent ainsi les distinctions pertinentes qui situent chaque entité dans un monde sociocosmique ainsi progressivement constitué, mais sans cesse remodelé. Cette dynamique relationnelle organise le cosmos dans la diversité de ses composantes et du potentiel de vie ainsi généré. Les généalogies humaines constituent l'aboutissement de cette extension à la fois temporelle et spatiale, l'humanité elle-même formant une catégorie fluide et toujours incertaine³¹.

À Wallis, le corps et les autres composantes des choses et des personnes ne sont donc pas conçus comme des essences ou des substances – matériellement ou non – réalisées, mais comme des réalisations – entre autres matérielles – de relations qui prennent des formes différentes selon (1) leur place dans la généalogie à la fois cosmique et humaine et (2) leur histoire et le contexte où elles sont engagées et pertinentes. « Hommes et femmes vivants » (*tagata mo fafine ma'uli*) sont des réalités qui trouvent origine et forme dans cette dynamique et dans l'ordre qu'elle imprime au monde sociocosmique³². Ce dernier échappe donc à une appréhension substantialiste et monadique : l'étude des rites de passage montre que la personne ne possède pas un corps³³. Comme je l'ai indiqué plus haut, elle se compose, entre autres, d'un « corps » (*sino*), une structure, à la fois dressée et fermée dans une configuration particulière. Un

autre principe anime ce « corps » : la « matière sanglante » (*toto kakano*), le siège de la vie (*foi'i toto*) d'où émanent volonté et sentiments. Chacun de ces deux principes puise son existence hors de la personne qu'il constitue, bien avant sa naissance et bien après sa mort, dans les relations aux entités du monde sociocosmique (Dieu, ancêtres, déités, parents et enfants vivants, dépendants et partenaires cérémoniels...) dont dépend l'existence sociale de toute femme, de tout homme. Les aspects matériels du corps (structure, matière, motricité) résultent de ces relations, les manifestent, les donnent à percevoir ; ils les actualisent en ce monde. Le corps manifeste une existence définie par la position, le statut de la personne dans le monde social et son cosmos. Sa perfection et sa bonne santé sont la preuve de la prospérité que les vivants tirent de l'au-delà, d'une ascendance plus ou moins prestigieuse, de l'attention quotidienne des proches et de l'investissement rituel des membres du groupe dans les rites la concernant. *A contrario*, imperfections, maladies et infortunes attestent d'un défaut de statut, de relations défailtantes ou dégradées.

Vers une définition chrétienne et wallisienne de la personne et de l'âme?

En reprenant le programme de Mauss, Louis Dumont aborde la question de l'individu en adoptant successivement des perspectives comparative et généalogique³⁴. Il décrit ainsi un christianisme dont les racines puisent principalement, par la médiation paulinienne, dans l'Antiquité gréco-romaine. Le concept d'âme est essentiel dans ce développement en ce que son origine divine lui confère une valeur à la fois éternelle et absolue³⁵. Notons que, fondant le principe de fraternité au sein de la communauté des croyants, le concept et son usage devinrent des leviers d'exclusion et d'intégration, comme en témoigne la controverse de Valladolid, mais aussi les entreprises missionnaires dont il est question ici. La question des corps n'en fut pas moins réelle, notamment à Wallis, où les missionnaires catholiques se sont montrés sensibles aux qualités physiques des insulaires (ils notent leur taille remarquable, la couleur de leur peau et les proportions agréables de leur corps, la force et l'aisance des mouvements). Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, ils entreprirent toutefois d'en modifier les usages et de redéfinir ce que devait être la personne.

Comprendre l'organisation actuelle des composantes de la personne à Wallis demande que l'on commence l'analyse par la question de l'âme. Le dictionnaire de Bataillon donne deux termes pour « âme » : le premier, *ma'uli*, désigne communément la vie par opposition à la mort et aux morts (*mate*) ; le second, *laumalie*, n'est qu'un

synonyme partiel de *ma'uli*. Il signifie « vie », mais aussi « âme, esprit » dans le registre lexical très particulier réservé au roi et aux grands aristocrates³⁶.

Selon Aliko Liufau, le terme *laumalie* désignait, avant la christianisation, un principe que la mort n'altérait pas³⁷. Dans ce même registre de langage soutenu, « mourir » (communément *mate*) se dit *maliu* : « changer, retourner, revenir, changer de direction », mais aussi « venir, arriver ». Là où le principe de vie *ma'uli* qui animait les gens du commun s'éteignait dans la mort, le principe de vie *laumalie* faisait, pour les aristocrates, « changer de direction » ; le décès les faisait advenir en tant qu'ancêtres siégeant dans le domaine de la Nuit (*Po*) pour veiller sur la destinée des vivants. De là, ils revenaient à leur guise, selon divers moyens, investissant leurs descendants de leur présence et agissant par leur action ainsi devenue particulièrement efficace. Certains défunts conservaient donc, par la médiation de leurs descendants, une présence agissante dans le monde des vivants – et donc une forme d'existence dans l'au-delà –, pourvu qu'ils soient de statut supérieur. Seuls, ils accédaient à l'ancestralité et devenaient des déités tutélaires, comme des vivants aspirés dans l'au-delà après avoir été élevés, dans l'ici-bas, du fait de leurs connexions généalogiques avec leurs propres ascendants qu'ils rejoignaient ainsi, tout en restant au contact de leurs descendants vivants. Les autres sombraient dans l'oubli et disparaissaient, ou tout au moins devaient être voués à une existence très dégradée.

Le principe constitutif autrefois appelé *laumalie* était donc avant tout relationnel : l'existence des aristocrates se prolongeait « sur l'autre face de la vie³⁸ » en position de médiation entre leurs ancêtres et leurs descendants qu'ils continuaient à soutenir et à rendre prospères³⁹. Or, c'est ce terme que les missionnaires retinrent en référence au principe d'existence du Christ, de la Vierge et de l'« Esprit saint » (*Laumalie ma'oni'oni*), mais aussi pour désigner l'« âme immortelle » chrétienne. Les déités furent catégorisées comme « démons » (*temonio*) et les ancêtres relégués à un rang subalterne, tandis que Dieu, aux bienfaits duquel chacun avait désormais directement accès, prit la position dominante dans l'au-delà. Ce faisant, l'adoption du catholicisme étendit à tous les convertis un principe d'existence (*laumalie*) autrefois réservé aux seuls aristocrates : ils purent prétendre à un statut *post mortem* rehaussé et à une existence ancestrale dans l'au-delà, auprès de Dieu. Ainsi, leurs descendants pouvaient désormais bénéficier conjointement d'une étroite connexion avec Dieu et du soutien des ancêtres. Tel fut probablement un levier essentiel de l'action évangélisatrice des prêtres catholiques. Certes, la conversion conférait une « âme » chrétienne, mais surtout elle étendait à tous et à toutes le principe relationnel d'existence (*laumalie*) autrefois réservé aux aristocrates.

On peut comprendre que ces derniers aient hésité à accepter l'arrivée des missionnaires et leur influence grandissante sur la population. Le contexte régional totalement désorganisé et les tensions internes conduisirent cependant le chef suprême de l'époque

et sa branche généalogique à recevoir les Pères maristes et à s'appuyer sur eux plutôt qu'à laisser le champ libre à leurs rivaux et aux protestants tongiens qu'ils avaient déjà rejetés par deux fois. Une alliance fut donc réalisée entre les missionnaires et la branche aristocratique prééminente, qui accepta l'emprise grandissante du clergé pour affirmer sa suprématie face aux rivaux et son autonomie face aux Tongiens. De cette connivence résulta la refonte de la chefferie et d'une société locale qui se pensent de nos jours comme profondément « traditionnelles » et chrétiennes⁴⁰.

Le « corps » sino des vivants, réceptacle des ancêtres et support de leur action

On a vu le choix lexical opéré par les missionnaires pour transposer le concept d'« âme » – et la réalité qu'il désigne – en s'appuyant sur les ressources conceptuelles disponibles. Très tôt après leur arrivée, ils ont entrepris de catéchiser en wallisien. Or, « ce travail a été d'autant plus long que nos idées religieuses n'ont presque pas d'expressions dans la langue du pays », explique le père Bataillon⁴¹. Il témoigne aussi de son intérêt pour les façons locales d'agir et de penser, notamment pour ce qui paraissait alors relatif aux dimensions religieuses des pratiques, notant que la religion des insulaires « n'adresse pas son culte aux idoles. Leurs divinités sont toutes de purs esprits » qui se déplacent entre les deux mondes et « descendent » dans le corps d'hommes et de femmes (*taula 'atua*) le temps d'une interaction⁴².

Quelques décennies plus tard, le père Henquel précise :

Ce sont ces [détités] 'Atua Tanutanu qui prenaient possession des corps des hommes et des femmes devenant ainsi des Taula 'Atua. Ces 'Atua Tanutanu avaient droit de vie et de mort sur les humains, ainsi que la faculté de jeter des maux divers sur l'île.

La dernière catégorie de dieux se compose des dieux inférieurs ou 'Atua Muli, ils ne prenaient pas possession des corps des hommes mais résidaient dans des objets appelés Vaka et leur fonction était d'engendrer des maladies⁴³.

Il continue :

On rendait responsable les dieux des maux divers comme les maladies et les décès qui pouvaient survenir dans [une maisonnée] 'Api, car les êtres frappés auraient enfreint des interdits. Le Taula intercédait alors auprès de son dieu en faveur des gens de ce 'Api⁴⁴.

Bataillon évoque des scènes comparables où les interactions pouvaient être très libres⁴⁵. Le Dr Viala confirme qu'il n'existait autrefois ni temples ni représentations figurées des

divinités⁴⁶. Des offrandes aux déités tutélaires étaient déposées devant un pilier de la case du chef avec des prières afin de se les rendre propices, le roi et les chefs principaux faisant office de prêtres « dans les corps desquels étaient supposées vivre des divinités⁴⁷ ».

Ancêtres et déités ne sont donc pas attachées à un corps permanent et immédiatement tangible pour les vivants. Afin d'interagir avec ces derniers, ils prenaient autrefois possession (*hekasia*⁴⁸) de personnes (*taula'atua*⁴⁹) ou des supports (« pirogues », *vaka*) que constituaient les réceptacles matériels (un animal, une pierre, un arbre), manifestant ainsi leur volonté agissante et relayant leur action directe⁵⁰. Tel est toujours le cas, bien qu'en contexte chrétien ces interactions soient perçues comme dérégées et génératrices de troubles *'avea* (convulsions, prostration). Les sépultures (*sino mate*, des « corps morts », minéraux et secs) étaient également – et restent – des points d'ancrage pour les défunts et le lieu d'interactions privilégiées avec les vivants. À tout événement inhabituel ou surprenant (*fakapunama'uli*) correspond toujours la perception d'une performance et la validation *a posteriori* d'une interaction avec une entité de l'au-delà. J'ai proposé d'appeler « instanciation » ce type d'actualisation reposant sur un principe indexical, ce dernier liant, sous une relation de contiguïté spatiotemporelle, un phénomène et la signification qui s'en dégage⁵¹.

Sino : un support de processus sémiotiques indexicaux complexes

De tels faits révèlent un système local de significations différent de ce qui est communément associé, en Occident, aux théories classiques du langage, et de la signification en général (référencialisme, représentationnalisme, structuralisme⁵²). Contrairement à des approches interactionnistes et pragmatiques plus récentes⁵³, toutes tendent à considérer un fonctionnement sémantique fondé sur des correspondances conventionnelles plus ou moins rigides entre (1) un signifiant, un signe et (2) un signifié, un sens, une signification. Ce que j'ai proposé d'appeler, plus haut, l'« ontologie substantialiste » autorise ces correspondances stabilisées, voire les favorise (orthonomination). Lexicographie et sémantique tendent à établir une relation (représentationnelle, référentielle, dénotative) entre un référent (l'entité, l'objet du monde – réel ou imaginaire – dont on parle) et une (ou des) catégorie(s) lexicalisée(s) en fonction des attributs du référent perçus et considérés comme pertinents. Or, les processus de catégorisation reposent essentiellement sur des logiques culturelles et des idées communément admises concernant ce qui compose le monde⁵⁴. Ces phénomènes sont donc à la fois linguistiques et cognitifs, mais aussi fondamentalement sociaux et culturels. Ils relèvent de l'idéologie linguis-

tique commune (pour ce qui concerne les conceptions relatives au fonctionnement de la langue et à ses usages⁵⁵). Sur un plan plus général, ils relèvent de ce que Michael Silverstein appelle l'ethno-méta-pragmatique (la conception culturellement spécifique du fonctionnement des indexicaux⁵⁶) et, d'un point de vue plus proprement anthropologique, de ce que Webb Keane appelle l'« idéologie sémiotique », c'est-à-dire les conceptions qu'un groupe humain nourrit quant à ce qui constitue son monde et au fonctionnement des signes dans ce dernier⁵⁷.

Nous avons vu qu'à Wallis le terme *sino* présente un sémantisme synthétique tel que l'élicitation du sens repose non seulement sur le contexte de l'interaction, mais sur la façon dont le monde est conçu : les « corps » (*sino*) n'y sont pas des entités substantielles. Ce sont les supports sémiotiques d'interactions qu'il s'agit de percevoir et d'identifier conformément à des catégories particulières de relations socialement pertinentes. Pour ce qui concerne plus spécifiquement les humains vivants, le « corps » rend perceptible, indexe iconiquement, les principes constitutifs *sino*, *toto kakano* et *laumalie* et les faisceaux de relations composant chacun d'eux (je reviendrai sur ce point). On peut ainsi reconnaître dans de tels « corps » les aspects que Silverstein énumère quand il décrit le rituel : « une activité-événement intentionnellement autoréférentialisante qui structure de façon convaincante l'ici et maintenant de l'expérience participative humaine comme une occurrence incarnée sur Terre – l'occurrence d'une figuration dynamique – de l'universel ou de l'abstrait, de l'ordre “cosmique” sur lequel repose l'efficace du rituel⁵⁸ ». Il faut entendre par « figuration dynamique » ce qui « engage les participants à incarner un rôle en fonction de règles de recrutement particulières, mettant en branle le mouvement dans l'espace et le temps à travers des canaux sémiotiques multiples [...] ce qui a pour effet de produire un *portrait diagrammatique* [indexicalité iconique] des buts de l'événement ou de ses fins⁵⁹ ». Or, explique-t-il, cela suppose des participants un savoir relatif aux « ordres cosmiques » (*cosmic orders*), c'est-à-dire au « savoir culturel des normativités de l'univers social ». Au terme *sino* correspond un fonctionnement qui, comme celui des rites, relève du niveau hyper-méta-sémiotique.

Les perspectives de Keane comme de Silverstein s'appuient sur les théories de Charles Peirce pour comprendre finement la complexité de ces phénomènes et leurs agencements. Dans le cas des processus sémiotiques fondés sur l'iconicité et le symbolisme, conventions et culture jouent toujours dans l'émergence d'une « signification contextuelle » (interprétant). La perception d'une relation de contiguïté – ou de causalité – fondant l'indexicalité repose, quant à elle, sur l'expérience. Or, l'expérience est culturellement construite et transmise.

Si l'on considère le corps tel qu'il « fait » signe dans le cadre des conceptions communes de la signification en Occident, il présente ou représente (indexe) une entité

selon un principe d'adéquation (un processus sémiotique à la fois analogique/iconique et conventionnel/symbolique) pensé comme stable : un corps féminin renvoie à l'objet « femme » du fait de son adéquation avec les attributs caractérisant une femme (définition « substantialiste »).

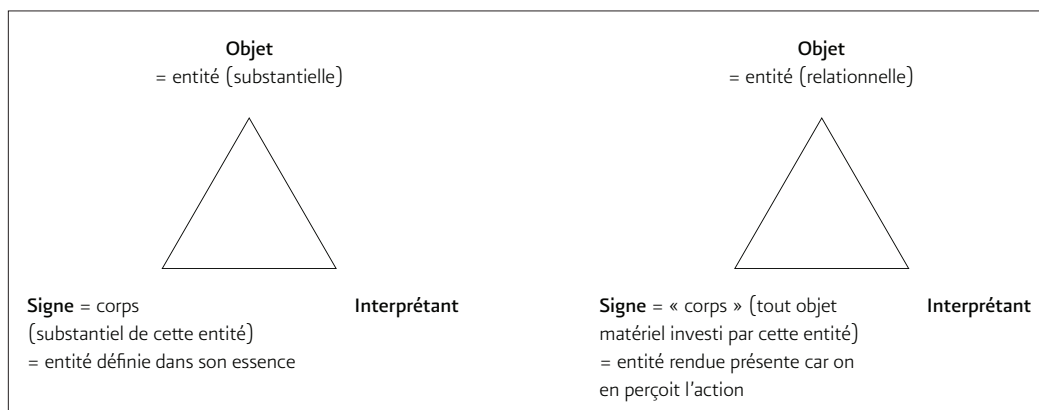


Diagramme 1. Structures comparées des signes indexant la présence d'une entité.

Les faits présentés plus haut montrent qu'il en va différemment à Wallis – et probablement ailleurs en Polynésie : un corps féminin ne renvoie pas nécessairement à une entité telle que définie par la catégorie « femme », mais à une entité (X) dont il est le signe, et qui doit être déterminée en fonction du résultat de l'interaction perçue en contexte relationnel. Le jeu de l'indexicalité est ici dédoublé : d'une part, la relation indexicale entre le signe et son objet ; d'autre part, celle constitutive de ce dernier. Ce qui fait signe n'est pas un corps de femme, mais un support – ici un « corps » *sino* – face auquel il convient de déceler le type et le registre de l'interaction dans lequel on se trouve engagé : avec une personne humaine vivante, elle-même constituée de principes relationnels ; ou avec une entité à identifier (défunt, ancêtre ou « démon »). Dans ce cas, corps, objets, images ne sont que des « instanciations » temporaires, parfois accidentelles de cette entité⁶⁰.

Parce qu'ils ont une valeur qui, sans être exclusive, est générale dans chaque monde culturel considéré, chacun de ces deux agencements sémiotiques fonde un système de significations, une « idéologie sémiotique » particulière : l'analogisme substantialiste et l'indexicalité relationnelle. Pour Wallis, cette dernière combine une ontologie relationnelle et une prééminence des processus d'indexicalité dans la conception et la compréhension de ce qui organise le cosmos : les choses ne sont pas ce qu'elles semblent être, mais le résultat de relations plus ou moins contextuelles telles que les processus d'indexicalité,

rendus essentiels, permettent de les inférer. À ces derniers correspond une saillance à la fois culturelle, sociale et psycho-cognitive des phénomènes d'abduction⁶¹ donnant, par l'entremise de la performance d'interactions socialement validées, une réalité avérée aux entités sociocosmiques composant l'univers local. Centré sur la perception d'une performance et de son résultat dans et sur le monde, ce système s'attache peu à la discrimination rigoureuse et à l'identification catégorielle des entités du monde que génèrent, en Occident, les processus où prévalent iconicité et symbolisme. La relation et la performance qui la détermine priment, avec la trace – bénéfique ou maléfique – de l'action ainsi réalisée dans et sur le monde.

À la différence des protestantismes puritains d'origine calviniste et de l'idéologie sémiotique qu'ils ont promue⁶², un tel primat de la performance sur la forme n'est pas totalement étranger au catholicisme, qui le reconnaît dans les manifestations miraculeuses de la puissance divine. Ce fonctionnement sémiotique n'a donc probablement pas échappé aux missionnaires. Plusieurs faits montrent que le père Bataillon saisit le principe et l'importance de la performance dans les processus sémiotiques indiquant la présence agissante et le soutien de l'au-delà⁶³. Il sut tirer parti du caractère spectaculaire de certains événements pour faire admettre aux insulaires la puissance du dieu catholique et sa suprématie sur les déités tutélaires et ancestrales⁶⁴.

Les missionnaires usèrent également volontiers de la fascination que suscitèrent les images pieuses dans un monde où les représentations figuratives étaient rares, voire inexistantes. Cependant, les images pieuses, dont le fonctionnement sémiotique repose essentiellement, en Occident, sur l'analogie ou l'illusion mimétique en vue de finalités pédagogiques, édificatrices ou dévotionnelles furent, à Wallis, mises au service du principe indexical régissant les signes dans les interactions avec l'au-delà : médailles, images, statues prirent la place des réceptacles autrefois destinés aux ancêtres et aux déités⁶⁵. Rassemblées dans les chapelles et les autels domestiques (cf. ill. 1), elles sont les médias d'un culte intense au Christ, à la Vierge et aux saints. Toutefois, il ne s'agit pas d'un culte des images, mais de la conviction que ces supports matériels offrent aux entités ainsi invitées à apporter leurs bienfaits des reposoirs où abriter leur présence⁶⁶. Le monde wallisien apparaît donc comme un univers de réceptacles ou de reposoirs potentiels, des formes disponibles pour l'instanciation d'entités qui trouvent là l'occasion d'une interaction plus ou moins longue⁶⁷. Tel est désormais le cas des images pieuses et des hosties de l'Eucharistie. Nulle doctrine de la transsubstantiation n'est nécessaire, à Wallis, pour faire admettre l'idée que le Christ prend temporairement corps dans un morceau de pain afin de contribuer au destin du monde et de ceux qui le consomment.



Illustration 1. Partie d'un autel domestique, Wallis, 2005. © Sophie Chave-Dartoen.

Enjeux moraux et dimensions sociopolitiques de la conversion au catholicisme

Les missionnaires apportèrent avec le dieu chrétien de nouvelles pratiques religieuses, notamment en ce qui concerne la dévotion. On connaît, pour les proches archipels de Tonga et Samoa, certaines des logiques à la fois politiques et pragmatiques ayant poussé les insulaires à choisir entre des congrégations dont les rivalités épousaient celles d'empires coloniaux (notamment français et anglais) en cours de consolidation. Concernant Wallis, l'arrivée du protestantisme avec des Tongiens déstabilisa les rapports de force locaux et entraîna son rejet jusqu'à ce qu'arrivent les catholiques : des religieux français, extérieurs aux tensions régionales et suffisamment adroits pour se faire accepter avant de trouver le moyen de s'imposer tout à fait. Conjuguée aux effets du colonialisme, l'adoption du christianisme a favorisé une recomposition des structures d'autorité. Certaines chefferies de la région n'y ont pas survécu, telles celles d'Hawai'i, de Tahiti, et de Tonga transformée en monarchie constitutionnelle. Ces changements ont aussi entraîné des phénomènes de réorganisation du cosmos et des rapports au monde qui sont mal documentés à ce jour (une étude comparative à l'échelle de la région serait intéressante⁶⁸).

À Wallis, outre l'évangélisation, c'est-à-dire la diffusion locale du catholicisme dans ses principes théologiques et liturgiques, l'entreprise des missionnaires français eut de lourds effets sur la vie des gens. Certes, les missionnaires catholiques – comme les protestants ailleurs dans la région – associèrent l'imposition des valeurs chrétiennes à celles plus proprement bourgeoises de l'Occident de cette époque mais, à Wallis tout au moins, les faits montrent qu'ils avaient compris l'importance de la relation médiatrice opérée par et dans les corps lors des interactions entre les vivants et l'au-delà. L'évangélisation se coupla donc à un très étroit gouvernement des corps.

Avec le soutien (au début hésitant) du chef suprême (*hau*⁶⁹) en place et de la branche aristocratique prééminente au moment de leur arrivée, les Pères maristes imposèrent rapidement la fin des pratiques qui, associées au très haut statut de certains aristocrates, attestaient de leur position médiatrice entre ce monde et l'au-delà (polygamie, règles d'interaction, rites funéraires et endogamie pour la reconduction du statut au sein de la descendance⁷⁰). Comme cela avait été le cas dans d'autres archipels de la région restés hors d'un contrôle colonial direct⁷¹, ils imposèrent de strictes règles de vie sous forme d'un « code »⁷² applicable à toute la population (locaux et étrangers) sous peine de lourdes amendes payables en huile de coco (*huaga*)⁷³. Marins et commerçants étrangers se virent interdits de commerce avec les femmes, d'importation d'alcool et d'accès à la propriété des terres, tandis que les insulaires furent menacés de punition en cas de

« lascivité » ou de vol. En 1870, l'interdiction explicite de la nudité du buste des femmes n'était plus nécessaire. Seules sont mentionnées les interdictions « de se tatouer, de se percer l'oreille, de se rougir les cheveux » (règle n° 60) – autant de pratiques rituelles marquant le statut, mais visant aussi le contrôle des relations avec l'au-delà.

À la mort du père Bataillon, en 1877, le carcan de la religion telle que soutenue par la chefferie était très lourd : l'entretien du clergé, de ses bâtiments et de ses institutions (évêché et paroisses, écoles et internats, couvents et séminaires) incomba à la population jusque tard dans les années 1930⁷⁴. Plus fondamentalement, en remodelant la société locale autour d'une chefferie refondée, les missionnaires ont nivelé les hiérarchies sociales et reconfiguré les temporalités sociocosmiques. Cette action fut également profonde et durable au cœur de la vie personnelle et domestique : un contrôle étroit des activités et des temporalités fut mis en place. La population dut se plier à de nouveaux rythmes réguliers de dévotions quotidiennes, hebdomadaires et annuelles sous la responsabilité d'« officiers » (*ofisa*) chargés de s'assurer de la participation de tous. Avec le soutien de la chefferie, l'Église mit aussi en place un contrôle des activités et la visite régulière (*a'ahi*) des maisonnées. Les mouvements furent réduits, l'installation d'étrangers comme le voyage au loin des insulaires étant soumis à un accord préalable de la chefferie. Fait important également, l'étroite surveillance des jeunes filles, la généralisation du mariage chrétien et la punition sévère des relations sexuelles prémaritales ou adultérines imprimèrent un contrôle étroit d'une sexualité très probablement conçue, auparavant, comme une des modalités permettant d'obtenir en ce monde les effets de l'action génésique des ancêtres et des déités⁷⁵.

Ces mesures, dont les plus anciens peuvent encore témoigner, se sont peu à peu relâchées⁷⁶. Toutefois, la reconnaissance d'un principe « âme » (*laumalie*) à tout croyant a durablement opéré un nivellement des statuts sociaux par le haut. En invalidant l'exclusivité des aristocrates en matière de médiation avec les déités et les ancêtres les plus puissants, dont dépendait le sort de la communauté, les missionnaires relativisèrent leur position au sein du monde sociocosmique et érodèrent les bases de leur statut sous la seule autorité désormais reconnue : celle de Dieu et de son médiateur en ce monde, le chef suprême (*hau*), devenu « roi » et soutenu par l'évêque. Ce faisant, ils imposèrent de nouvelles fondations à la société locale autour d'« anciens » (*matu'a*) parmi lesquels les aristocrates prirent la position dominante.

Un contrôle resserré sur les pratiques corporelles

La reconfiguration du statut et des pratiques opérées sous l'influence missionnaire laissa aux hommes une relative liberté de mouvement. Les femmes, en revanche, subirent un double enfermement : les religieuses leur apprirent rapidement à enfermer leur corps dans des tuniques couvrant le buste du cou jusqu'aux genoux, par-dessus un pagne fermé autour des hanches. Elles ne purent plus dormir dans l'espace commun de la maison. Deux articles du code Bataillon (n° 73 et 74) sont explicites sur ce point :

[73] Chacun doit entretenir aussi bien que possible son terrain d'habitation, ainsi que sa maison et les approches de cette maison, qui doivent être déblayés et très propres. L'arrière-cour doit être clos par une haie de roseaux et en séparant une partie de la maison par un rideau on doit créer un compartiment privé pour les parents et les filles.

[74] Les femmes non mariées dormiront ensemble dans la maison des femmes de la paroisse. Et s'il y a une femme qu'on ne puisse y garder, on arrangera chez elle une habitation bien fermée, où il lui sera facile d'être bien gardée.

Les femmes sont restées étroitement surveillées par la suite, une fois les internats mis en place sous la responsabilité des religieuses, pour ne sortir qu'à l'occasion de leur mariage, et ce, bien que leur statut soit redéfini dans le mouvement général de nivellement par le haut : les attentes et les pratiques auparavant appliquées aux seules aristocrates furent étendues à toutes les femmes, quel que soit leur statut et celui de leur groupe. Elles furent activement préservées des interactions compromettant un mariage offrant à leur groupe la possibilité d'une descendance socialement valorisée puisque garantie par un sacrement religieux⁷⁷.

Ce gouvernement des corps a reposé sur l'adhésion des fidèles aux impératifs fixés par l'Église et la chefferie qui la soutint. Il reposait aussi sur l'exercice d'un contrôle constant et l'imposition de sanctions. Contrairement aux règles anciennes, selon lesquelles la transgression d'un interdit entraînait des sanctions venant directement de l'au-delà (chefs et aristocrates avaient également autorité pour sévir, mais ils le faisaient en tant qu'instanciations des déités et des ancêtres), les sanctions imposées par la chefferie sous l'influence des missionnaires furent de trois sortes : le châtement des corps (coups généralement infligés après la messe du dimanche ou travail forcé) ; des amendes (huile de coco, porcs...) au bénéfice des chefs les ayant imposées ; une pénitence (exercices spirituels de contrition). Elles s'imposèrent à tous, les aristocrates devant se plier à des règles auxquelles ils étaient auparavant moins directement soumis. Ici encore, l'égalité de tous devant la loi de Dieu était affirmée, une âme radieuse étant combinée avec un corps souffrant, pour tous les chrétiens.

Le catholicisme s'imposa donc dans une nouvelle synthèse au prix d'ajustements et de concessions plus ou moins explicites et assumés (notamment une chefferie renforcée et des prêtres souvent issus de l'aristocratie). Depuis la mort de la reine Amélia, en 1895, qui soutenait infailliblement la politique missionnaire, l'assouplissement progressif des contraintes et des interdictions les plus lourdes a permis à l'Église de maintenir son emprise morale et une influence politique encore prégnante.

Le corps, au cœur des relations sociocosmiques : un résultat d'investissements multiples

J'ai mentionné plus haut les principes constitutifs de la personne humaine que l'étude des rites – notamment des funérailles – rend explicite. Ici, la religion catholique, si présente dans l'organisation de la vie sociale, a été pliée aux impératifs rituels qu'implique le façonnement des diverses entités du monde, à commencer par les humains vivants. Le terme *sino* en désigne une composante qui ne peut être opposée à l'esprit, du fait d'une conception non pas dualiste et substantielle, mais de sa dimension à la fois ternaire et relationnelle. Le premier principe est donné au fœtus et pris en charge, tout au long de la vie, par la mère et les parents du côté maternel. L'analyse des rites de passage, notamment des funérailles, montre qu'y correspond la « matière sanglante », *toto kakano*, ou *fo'i toto*. Ce principe résulte des relations que ces parents établissent pour leur descendance avec les ancêtres de la maisonnée, des relations de « sang » (*toto*) mises en place lors de la gestation, puis renforcées par l'alimentation que le père tire de la terre et fournit tout au long de la croissance. La « matière sanglante » résulte, pour chaque personne, de cette relation à la terre natale et aux ancêtres maternels. Elle confère, avec la vie qui anime les humains, une forme d'existence particulière, que n'ont pas les défunts et les déités.

L'autre principe, appelé « âme » (*laumalie*), résulte de la position statutaire de la personne et de son groupe, position essentiellement basée sur les connexions généalogiques avec les ancêtres les plus puissants qu'établissent préférentiellement le père et les paternels. Ce principe est relancé par le soutien, manifeste en ce monde, de ces ancêtres et de Dieu, et donc par l'efficacité des actions assurant la position statutaire du groupe et de la personne au sein du monde sociocosmique.

Le troisième principe, appelé *sino*, désigne ce qui fait la stature et l'enveloppe corporelle des humains, isolant leur « intérieur » (*loto*) et sa « matière sanglante » (*toto kakano*) d'une relation trop directe avec l'extérieur et l'au-delà, où la vie qui les anime serait totalement absorbée. Le terme *kakano* signifie « chair, viande, substance des

corps en général » (dont celle de l'arbre, que contient l'écorce, par exemple), « toutes choses solides mises dans un contenant pour le remplir ou le garnir », précise Bataillon. Le terme composé *fakakakano* (mot à mot : « faire en sorte de donner chair, corps à... ») signifie « remplir, mettre dedans, engraisser ». Il diffère du composé *fakasino*, qui insiste sur l'aspect extérieur de l'augmentation corporelle : « donner de l'embonpoint, engraisser, faire corps, donner corps à... »⁷⁸. Le « corps » (*sino*) contient la chair, le souffle et l'esprit qu'impulse la vie. En son « intérieur » (*loto*) réside la volonté, mais aussi la conviction et la pensée, l'intellect, la connaissance nourrie par l'expérience. La chair dotée de vie est ce qui expose le plus directement la personne à l'action des ancêtres et de Dieu. Ce principe, et les relations qui le constituent, résultent de l'action conjugée – à la fois quotidienne et rituelle – des parents et des proches en connexion directe avec l'ensemble de leurs partenaires cérémoniels, les ancêtres, et avec Dieu qui garantit l'efficacité ultime des actes, leur portée réelle en ce monde.

Les sépultures (*sino mate*) offrent, de même, un corps aux défunts dont les humeurs partent rejoindre la terre et régénérer la fertilité du pays. En offrant un réceptacle aux ancêtres, elles permettent aux défunts d'investir l'existence de leurs descendants sous deux aspects que le corps donne à percevoir.

Le premier de ces deux aspects repose sur des relations sociocosmiques harmonieuses ainsi que l'investissement actif et bienveillant de l'entourage de la personne, ancêtres et Dieu compris. Ces relations sont rituellement rappelées et renforcées lors des rites de passage dont le cycle favorise la maturation sociale de chacun : le bon développement de la vie qui l'anime et son intégration dans le monde tels que les manifestent son corps (sa masse et ses proportions, la qualité de sa surface, sa plénitude et sa fertilité...), ses qualités morales (essentiellement des valeurs chrétiennes), mais aussi et surtout la portée des actions, c'est-à-dire leur réussite, comprise comme le résultat de la « bénédiction » (*manuia*) des ancêtres et de Dieu. Cette intégration de la personne dans le monde sociocosmique ne dépend donc qu'en partie de sa volonté et de son engagement dans le monde. L'engagement doit être collectif et pluriel. Chaque personne trouve place et statut selon la configuration relationnelle qui la caractérise au regard des circonstances, des enjeux et des relations pertinentes en contexte.

Bataillon illustre bien toute l'étendue de l'engagement autrefois nécessaire pour créer de telles relations et les situer dans des réseaux présentant des formes d'interdépendance étroite lorsqu'il relate les funérailles d'un chef : lors de bruyantes lamentations (coups de fusil, cris, chants), les deuilés se lacéraient la tête avec des coquilles tranchantes jusqu'à ce qu'une cérémonie du kava soit préparée pour le défunt, que sa dépouille présidait, assise, parée pour une fête⁷⁹. Sa coupe était versée à son côté⁸⁰. Lors de l'inhumation, cris et automutilations redoublaient (blessures à la tête, aux bras, à la

poitrine, tandis que l'on coupait des phalanges aux mains des enfants et que les têtes des proches étaient rasées). De telles pratiques étaient reconduites à plusieurs reprises pendant six mois de telle sorte que tous les insulaires portaient des cicatrices⁸¹. Au début du xx^e siècle encore, le père Bazin attestait que de nombreux anciens avaient des doigts coupés, une fille du « roi » Soane Patita n'ayant plus que trois doigts⁸². Amputations et scarifications participaient à la constitution de l'entité ancestrale que devenait le défunt, mais elles inscrivaient aussi dans le corps des deuilés la relation alors créée avec lui : elles témoignaient du rite ayant permis à un ancêtre puissant de rejoindre l'au-delà d'où l'on attendait, en retour, les conditions bénéfiques à la prospérité générale. Ces logiques relationnelles restent à l'œuvre dans l'ensemble du système rituel, à commencer par les rites d'institution et de propitiation que sont les grandes distributions de vivres *katoaga*, avec les banquets et les danses qui les accompagnent.

Le second type de phénomènes dont le corps atteste est la capacité à agir dans et sur le monde, pour autant que cette action soit signifiante et efficace. Un « corps » *sino*, quelle que soit la forme de ce réceptacle, est nécessaire à l'action. Pour les vivants, cette action émane d'une volonté tout intérieure (*loto*), donc d'une présence qui, nécessaire à l'existence, ne peut qu'être soutenue de l'au-delà. C'est le « corps » *sino* qui rend cette présence tangible et opérante en ce monde. Il fonde ainsi, avec leur forme d'existence propre, leur mode d'action spécifique.

Un système sémiotique en mutation?

Les conséquences de l'action missionnaire apparaissent donc paradoxales. Tandis qu'elle pliait les corps à une discipline extrêmement sévère, elle n'a pu empêcher que se transmette jusqu'à nos jours une conception singulière de la personne combinant une ontologie relationnelle et une idéologie sémiotique spécifiques. Ce qui nous apparaît comme la réalité substantielle du corps humain s'efface, à Wallis (et probablement très largement en Polynésie), devant les dimensions relationnelles définissant, entre autres existences, celle des personnes. D'une part, toute interaction demande que soit identifiée et nommée l'entité que l'on rencontre⁸³ ; d'autre part, tout « corps » *sino* – son aspect, ses mutations, son destin – résulte de l'investissement permanent des parents, des ancêtres et de Dieu, ainsi que des relations (cérémonielles et généalogiques) qui donnent existence à ceux-ci comme à l'ensemble de la société et de son pays.

Dans cette perspective, le corps humain apparaît comme un support sémiotique où des processus indexicaux rendent perceptible le résultat des nombreuses relations constituant la personne au fil des rites et des soins quotidiens que lui prodiguent les

vivants, tandis que le résultat de ses actions dépend d'agentivités plurielles où pèse le soutien reçu de l'au-delà. En rendant perceptibles ces relations, le corps manifeste la position de la personne dans ce réseau qui s'étend du plus au moins proche, et de ce monde à l'au-delà d'où les morts, les ancêtres et Dieu distribuent récompenses et sanctions tout en investissant les actions humaines pour déterminer leurs résultats. Dans tous les cas, le « corps » *sino* apparaît comme le signe, la manifestation de ces investissements et des relations sociocosmiques qui les fondent, mais aussi comme le support nécessaire aux interactions entre vivants et avec l'au-delà.

Le corps, à Wallis, est donc une des composantes de la personne dans ses dimensions relationnelles : il n'en présente directement ni la nature profonde ni l'identité individuelle, mais le résultat des relations constitutives dont chacun hérite, qu'on développe pour lui et qu'il entretient – ou pas – au cours de sa vie. Il donne à chacun une forme d'existence sociale appropriée à son statut (ascendance, sexe, position dans le cycle de vie, responsabilités rituelles...). Il actualise ses relations aux ancêtres, à Dieu, qui investissent ses actions, mais aussi à l'ensemble de la société qui lui reconnaît une existence et lui attribue une position toujours contextuelle et sans cesse évaluée.

Ce constat tend à montrer l'échec relatif de l'imposition, à Wallis, des théories orthodoxes du catholicisme concernant tant la nature de l'Homme que celle de Dieu. En acceptant de préserver un système sémiotique compatible avec les doctrines catholiques de la transsubstantiation et des miracles, le père Bataillon ne put ménager au dieu chrétien une position proprement transcendante : placé au sommet de la gradation des statuts et de l'autorité, il est pleinement partie prenante d'un monde sociocosmique local qui l'a intégré – certes au-dessus, mais – parmi les anciennes déités (désormais catégorisées comme « démons », *teminio*), les ancêtres et autres défunts. La présence et l'action du Christ, de Dieu et des ancêtres restent ainsi perçues dans tous les événements, grands et petits, de la vie sociale où les rites catholiques ont été mis au service de logiques visant essentiellement la reconduction du monde sociocosmique. Cependant, l'omniprésence de la figure divine et sa toute-puissance reposent sur l'autorité et la médiation opérée par les « anciens » et le clergé, désormais contestées. D'autres formes de relations avec Dieu sont expérimentées (témoins de Jéhovah, pentecôtistes, adventistes...) dans un monde sociocosmique en reconfiguration partielle.

Depuis quelques années, de nouvelles synthèses sont en cours, notamment chez les Wallisiens qui furent longuement expatriés ou parmi les membres de la diaspora moins engagés dans la vie cérémonielle et les lourdes contraintes qu'elle impose. Les jeunes générations se ménagent une plus grande autonomie face à la « coutume » (*'aga'i fenua*), à ses obligations et aux principes qui les fondent. Le corps trouve une centralité nouvelle, davantage investie par les aspirations et les capacités individuelles,

l'autonomie et, donc, la responsabilité de chacun pour lui-même. Apparaît ainsi, dans le sillage de la mondialisation et sous l'influence directe de l'individualisme occidental, un investissement plus personnel du corps comme support d'identités singulières : le souci grandissant d'un corps « pour soi »⁸⁴.

Bibliographie

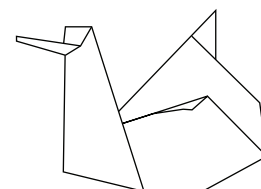
- [Sans auteur] *Catéchisme de l'Église catholique*, Le Saint-Siège, 2003. URL : https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM.
- ALEVÊQUE, Guillaume, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », dans J.-P. Garric (dir.), *Les spectacles du patrimoine : sources, exposition, usages*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 2019, p. 111-139. DOI : 10.4000/books.pSORBONNE.16835.
- ANGLEVIEL, Frédéric, *Wallis et Futuna (1801-1888) : contacts, évangélisations, inculturations*, thèse de doctorat en histoire, Université Montpellier 3, 1989.
- BASCHET, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, no 112, 2000, p. 5-30. DOI : 10.4000/ASSR.20243.
- BATAILLON, Pierre, *Langue d'Uvea (Wallis). Grammaire-dictionnaire uvea-français*, suivi de *Dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Geuthner, 1932.
- BAZIN, Jean-Marie, *Note sur la mission de l'île Wallis*, manuscrit conservé aux archives maristes à Paris, postérieur à 1922.
- BRAUNSTEIN, Florence & Jean-François PÉPIN, *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques corporelles », 1999. DOI : 10.3917/puf.brau.1999.01.
- BROMBERGER, Christian, Pascal DURET, Jean-Claude KAUFMANN, David LE BRETON, François de SINGLY & Georges VIAGARELLO, *Un corps pour soi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques physiques et société », 2005.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie, 'Uvea (Wallis). Une société de Polynésie occidentale : étude et comparaison', thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2000. HAL : tel-00986101.
- , « Rites de passage à Wallis. Succession des générations et renouvellement de la vie », *Journal de la société des Océanistes*, no 121-122, 2006, p. 77-90. DOI : 10.4000/jso.554.

- , « L'incorporation des déités polynésiennes. Mimésis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation », *L'Homme*, no 205, 2013, p. 55-78. DOI : 10.4000/lhomme.24421.
- , « Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis. De la constitution du monde et de son institutionnalisation », *Autrepart*, no 73, 2015, p. 19-35. DOI : 10.3917/autr.073.0019.
- , *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Marseille, Publications Pacific-CREDO, 2017. DOI : 10.4000/books.pacific.99.
- , « Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels », dans I. Leblic & B. Masquelier (dir.), *Énonciation métaphorique et iconicité en contexte*, Villejuif, LACITO-Publications, 2021, p. 173-203.
- , « De l'ordre des choses dans un univers sociocosmique. Catégories et classifications à Wallis (Polynésie occidentale) », dans S. Lalignant & M. Roué (dir.), *L'ordonnement du monde. Revisiter l'ethnoscience*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2023, p. 139-160.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie & Bruno SAURA, « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale*, no 84, 2018, p. 89-123. DOI : 10.4000/clo.5383.
- Collectif, *Wallis et Futuna. Aux premiers temps de la mission. Extraits des Annales de la Propagation de la Foi*, éd. O. Abbal, Paris, L'Harmattan, coll. « Fac-similés océaniques », 2003. Édition non paginée, les numéros de page donnés dans les références sont ceux des textes reproduits en *fac-simile*.
- Conférence des évêques de France (dir.), « Âme », *Glossaire*, Église catholique de France, non daté. URL : <https://eglise.catholique.fr/glossaire/ame/>.
- CONSTANTIN DE CHANAY, Hugues, « La dénomination : perspective discursive et interactive », *Cahiers de praxématique*, no 36, 2001, p. 169-188. DOI : 10.4000/praxematique.358.
- COOK, James, *The Journals of Captain James Cook on his of Discovery. Volume 3: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780*, éd. J. C. Beaglehole, Cambridge, Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1967-1973.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DUHART, Frédéric, Abdelhakim CHARIF & Yannick LE PAPE (dir.), *Anthropologie historique du corps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2006.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

- DURANTI, Alessandro (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Oxford, 2008.
- DURIEZ-TOUTAIN, Caroline, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996.
- ESSERTEL, Yannick, « Les vicaires apostoliques en phase pionnière en Océanie au XIX^e siècle : des stratégies de l'évangélisation », *Histoire et missions chrétiennes*, no 20, 2011, p. 43-63. DOI : 10.3917/hmc.020.0043.
- EVES, Richard, « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », *History and Anthropology*, vol. 10, no 1, 1996, p. 85-138. DOI : 10.1080/02757206.1996.9960893.
- FASSIN, Didier & Dominique Memmi, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », dans D. Fassin & D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004, p. 9-33. DOI : 10.4000/books.editionsehess.1482.
- FROMONTEIL, Alice, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale) : une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille, 2019.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.
- FRIEDBERG, Claudine, « Ethnoscience et sciences cognitives », *Journal des anthropologues*, no 70, 1997, p. 41-49. DOI : 10.3406/jda.1997.2045.
- GELL, Alfred, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l'anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, intro. par M. Bloch, Dijon, Les presses du réel, 2009 [1998].
- GODELIER, Maurice & Michel PANOFF (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- GOODY, Jack, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/laboratoire des sciences sociales », 2003.
- HAAMI, Brad & Mere ROBERTS, « Genealogy as taxonomy », *International Social Science Journal*, vol. 54, no 173, 2002, p. 403-412. DOI : 10.1111/1468-2451.00392.
- HALLÉE, Yves, Arthur KLITSCH & Jean VANDEWATTYNE, « L'abduction de Peirce comme mode d'inférence et comme méthode et stratégie de recherche en sociologie : l'expérience de la négociation sociale en Belgique », *Cahiers de recherche sociologique*, no 62, 2017, p. 203-224. DOI : 10.7202/1045620ar.
- HAMILTON, Andrew, « Nineteenth-century French missionaries and *fa'a Samoa* », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177. DOI : 10.1080/00223349808572868.

- HENQUEL, Joseph, *Talanoa ki 'Uvea. Histoires de Wallis*, manuscrit non daté, trad. et annoté par D. Frimigacci et S. Pilioko.
- HOLBRAAD, Martin & Morten Axel PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. DOI : 10.1017/9781316218907.
- KEANE, Webb, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 409-425. DOI : 10.1016/S0271-5309(03)00010-7.
- , *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- , « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- KELLY, John. D., « Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology », *HAU*, vol. 4, no 1, 2014, p. 259-269. DOI : 10.14318/hau4.1.011.
- LATUKEFU, Sione, *Church and State in Tonga: The influence of the Wesleyan Methodist Missionaries on the Political Development of Tonga, 1826-1875*, thèse de doctorat, Australian National University, 1967.
- LAUFOAULU, Robert, *Contribution à la médecine traditionnelle de Uvea*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Bordeaux 2, 1985.
- LAUX, Claire, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990.
- , *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 2015 [1999]. DOI : 10.3917/meta.breto.2015.01.
- LÉVY, Robert, « Personal forms and meanings in Tahitian protestantism », *Journal de la Société des Océanistes*, no 25, 1969, p. 125-136. DOI : 10.3406/jso.1969.2254.
- LOCK, Margareth, « Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 133-155. DOI : 10.1146/annurev.an.22.100193.001025.
- MAUSS, Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, 1938, p. 263-281.
- , « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1903), en collab. avec H. Hubert, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 1-141.

- , « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 143-279.
- OCHS, Elinor, « Talking to children in Western Samoa », *Language in Society*, vol. 11, no 1, 1982, p. 77-104. DOI : 10.1017/S0047404500009040.
- ROUX, Jean-Claude, *Wallis et Futuna : espaces et temps recomposés. Chroniques d'une micro-insularité*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1995.
- SAHLINS, Marshall, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- , « Hierarchy and humanity in Polynesia », dans A. Hooper & J. Huntsman (dir.), *Transformations of Polynesian Culture*, Auckland, The Polynesian Society, 1985, p. 195-218.
- SALMOND, Anne, « Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18th Century », *History and Anthropology*, vol. 16, no 2, 2005, p. 167-186. DOI : 10.1080/02757200500116105.
- , « Ontological quarrels: Indigeneity, exclusion and citizenship in a relational world », *Anthropological Theory*, vol. 12, no 2, 2012, p. 115-141. DOI : 10.1177/1463499612454119.
- SCHMITT, Jean-Claude, « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier & M. Panoff (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 339-353.
- SILVERSTEIN, Michael, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, Washington, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151.
- , *Language in culture. Lectures on the social semiotics of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- TCHERKÉZOFF, Serge, *Tahiti 1768. Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Tahiti, Au vent des îles, 2004.
- VIALA, Maxime, « Les îles Wallis et Horn », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, vol. 28, 1909, p. 209-283.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », trad. E. Schlesinger, *Journal des anthropologues*, no 138-139, 2014, p. 161-181. DOI : 10.4000/jda.4512.



Notes

- 1 D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990.
- 2 Voir F. BRAUNSTEIN & J.-F. PÉPIN, *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques corporelles », 1999 ; D. LE BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 2015 [1999] ; F. DUHART *et al.*, *Anthropologie historique du corps*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques historiques », 2006 ; E. VIVEIROS DE CASTRO, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », trad. E. Schlesinger, *Journal des anthropologues*, no 138-139, 2014, p. 161-181.
- 3 Voir M. GODELIER & M. PANOFF (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009 ; pour une revue générale, voir aussi M. LOCK, « Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 133-155.
- 4 Cette contribution a été préparée à l'invitation de Raphaël Rousseau et Anne Marcellini dans le cadre du colloque international « La conversion des corps ; entre évangélisation et colonisation. Approches visuelles » (Université de Lausanne, 30 juin au 2 juillet 2022). Je remercie vivement les organisateurs pour cette perspective stimulante et leur lecture attentive d'une version antérieure de ce texte.
- 5 F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888) : contacts, évangélisations, inculturations*, thèse de doctorat en histoire, Université Montpellier 3, 1989.
- 6 C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- 7 Voir S. LATUKEFU, *Church and State in Tonga: The influence of the Wesleyan Methodist Missionaries on the Political Development of Tonga, 1826-1875*, thèse de doctorat, Australian National University, 1967 ; R. EVES, « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », *History and Anthropology*, vol. 10, no 1, 1996, p. 85-138.
- 8 G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », dans J.-P. Garric (dir.), *Les spectacles du patrimoine : sources, exposition, usages*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 2019, p. 111-139.
- 9 Collectif, *Wallis et Futuna. Aux premiers temps de la mission. Extraits des Annales de la Propagation de la Foi*, éd. O. Abbal, Paris, L'Harmattan, coll. « Fac-similés océaniens », 2003.
- 10 Voir Y. ESSERTEL, « Les vicaires apostoliques en phase pionnière en Océanie au XIX^e siècle : des stratégies de l'évangélisation », *Histoire et missions chrétiennes*, no 20, 2011, p. 43-63.
- 11 Voir C. DURIEZ-TOUTAIN, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996 ; A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and fa'a Samoa », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177.
- 12 C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle*, *op. cit.*
- 13 Voir F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888)*, *op. cit.* ; S. CHAVE-DARTOEN, *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Marseille, Publications Pacific-CREDO, 2017.
- 14 Formules de Didier Fassin et Dominique Memmi reprenant et discutant les propositions de Michel Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*. Voir D. FASSIN & D. MEMMI, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », dans D. Fassin & D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004, p. 9-33 ; M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

- 15 M. MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 68, 1938, p. 263-281.
- 16 R. LÉVY, « Personal forms and meanings in Tahitian protestantism », *Journal de la Société des Océanistes*, no 25, 1969, p. 125-136.
- 17 Voir S. CHAVE-DARTOEN, « L'incorporation des déités polynésiennes. Mimésis, actualisation, instanciation : les modalités de la représentation », *L'Homme*, no 205, 2013, p. 55-78.
- 18 Voir S. CHAVE-DARTOEN, *'Uvea (Wallis). Une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2000 ; « Rites de passage à Wallis. Succession des générations et renouvellement de la vie », *Journal de la Société des Océanistes*, no 121-122, 2006, p. 77-90.
- 19 Jean-Claude Schmitt souligne, pour le Moyen Âge, « des solutions autrement nuancées et ambivalentes » qu'un dualisme, notamment dans les discours savants où l'« esprit » tient un rôle important, ou encore dans ceux n'opposant pas âme et corps, mais les reconnaissant comme les « principes consubstantiels d'une totalité déterminée ». J.-C. SCHMITT, « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier & M. Panoff (dir.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 341-342. Tel est encore le cas dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, part. 1, sect. 2, chap. 1, § 362-368. Voir aussi : J. BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, no 112, 2000, p. 5-30.
- 20 Ce mot traduit à la fois « âme » et « esprit », les réduisant en une seule catégorie.
- 21 La situation linguistique a rapidement évolué sur l'île ces dernières années. La majorité de la population d'origine polynésienne comprend le français et le parle avec plus ou moins d'aisance selon le degré de scolarisation.
- 22 Cette signification et celles retenues dans ce paragraphe sont issues de P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis). Grammaire-dictionnaire uvea-français*, suivi de *Dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Geuthner, 1932.
- 23 Les formes en *sino o* et les formes en *sino'i* mériteraient une analyse sémantique poussée. La forme du possessif en *o* marque une relation passive, constitutive. Le *'i*, en revanche, est une particule altérant le sens des mots auxquels elle s'ajoute. Dans ce cas précis, *'i* signifie, selon Bataillon, « de », « en » (*fua' i akau*, « fruit de l'arbre »). Il introduit un complément du nom, donc une forte dépendance logique, à la différence des particules marquant la « possession ». Ces subtilités sémantiques wallisiennes échappent aux expressions françaises de constructions équivalentes (« corps de l'homme » / « fruit de l'arbre »).
- 24 S. CHAVE-DARTOEN, « Rites de passage à Wallis », *loc. cit.*, p. 83-84.
- 25 Sur l'analyse de tels concepts abstraits et synthétiques, voir S. CHAVE-DARTOEN, « Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels », dans I. Leblic & B. Masquelier (dir.), *Énonciation métaphorique et iconicité en contexte*, Villejuif, LACITO-Publications, 2021, p. 173-203.
- 26 La définition du *mana* est paradoxale en ce que Mauss désigne ainsi ce qui apparaît comme le résultat substantiel de phénomènes relationnels : « une efficacité pure, qui est cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvante sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue » (M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1903], en collab. avec H. Hubert, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013, p. 110-111). À Wallis, on ne détient pas « du *mana* » (la forme substantivée signifie « tonnerre »), mais choses et actions « sont *mana* » lorsqu'on y distingue l'efficacité que leur insuffle une action provenant de l'au-delà.
- 27 Mauss use du terme « substance » dans différents sens : l'un d'eux est important car central pour sa théorie du don : « 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 » (M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » [1925], *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 161). Substance et essence sont ici synonymes, désignant le principe intangible qui fonderait la personne et son existence. L'*Essai sur le don* apparaît ainsi comme une tentative intéressante de formulation, dans un registre substantialiste, de phénomènes dont Mauss perçoit et décrit pourtant bien les dimensions éminemment relationnelles.

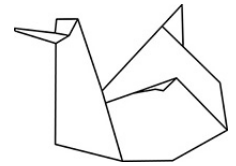
- 28 Le CNRTL donne pour « ontologie » : « Partie de la philosophie qui a pour objet l'étude des propriétés les plus générales de l'être, telles que l'existence, la possibilité, la durée, le devenir. » Le terme a été largement repris et très vivement discuté parmi les anthropologues anglosaxons à la suite des propositions de Bruno Latour et de Philippe Descola. Mon usage de ce terme renvoie aux usages qu'en fait Anne Salmond en s'appuyant sur Marshall Sahlins. Ainsi entendue, l'ontologie traite des principes généraux qui, dans une perspective donnée, fondent les conditions d'existence du monde. Telle que je la définis, une « ontologie substantialiste » correspond en partie à celle, « naturaliste », de Philippe Descola. Cette dernière s'inscrit elle-même dans un paradigme où « intériorité » et « extériorité » sont des essences substantivées, et non des réalités dynamiques constituées par la complexité de leurs interrelations. Voir J. D. KELLY, « Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology », *HAU*, vol. 4, no 1, 2014, p. 259-269 ; M. HOLBRAAD & M. A. PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017 ; A. SALMOND, « Ontological quarrels: Indigeneity, exclusion and citizenship in a relational world », *Anthropological Theory*, vol. 12, no 2, 2012, p. 115-141 ; M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985 ; P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- 29 A. SALMOND, « Ontological quarrels », loc. cit.
- 30 A. SALMOND, « Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18th Century », *History and Anthropology*, vol. 16, no 2, 2005, p. 171-172, trad. libre. Texte original : « In Polynesia, the fundamental orders of the world were recounted in cosmological chants that derived all kinds of beings from a single generative origin. From this source, different entities were created which then came together to generate new forms of life, which were subsequently set apart in the world by acts of division. Within this shared network of kinship, all beings had form and spirit, but these were different for different kinds of being. This was quite unlike Western cosmological assumptions, which generally proposed a shared material substrate but distinct types of consciousness for different forms of life. » Salmond cite Marshall Sahlins : « The [Maori] universe is a gigantic kin, a genealogy. Natural means of human existence are forms or descendants of the god' » M. SAHLINS, « Hierarchy and humanity in Polynesia », dans A. Hooper & J. Huntsman (dir.), *Transformations of Polynesian Culture*, Auckland, The Polynesian Society, 1985, p. 195.
- 31 B. HAAMI & M. ROBERTS, « Genealogy as taxonomy », *International Social Science Journal*, vol. 54, no 173, 2002, p. 403-412 ; S. CHAVE-DARTOEN & B. SAURA, « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale*, no 84, 2018, p. 89-123.
- 32 Les récits polynésiens abondent en protagonistes qui changent de forme corporelle (histoire commune du jeune homme-anguille de la tête duquel pousse un cocotier) ou se présentent sous forme d'humains vivants alors qu'ils ne le sont pas (défunts ou déités). Certains morts et entités « hybrides » (*hafekasi*) ont, pour leur part, des moyens d'action associés à une corporéité particulière (diversité de réceptacles, perfection ou altération anormale de leur forme humaine...), associés à des capacités considérées comme inhumaines. Pour les autres, plus difficiles à reconnaître, le lieu (rivage, sources, îlots, couvert de l'île) et le temps de l'interaction (crépuscule, nuit) donnent des indices quant à leur origine et leurs intentions. Pour Wallis, voir A. FROMONTEIL, *L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale) : une topologie narrative*, thèse de doctorat en anthropologie, Université Aix-Marseille, 2019.

- 33 Elinor Ochs indique par exemple que, pour le proche archipel de Samoa, il n'existe pas de vocabulaire pour « *individual* », « *personality* », « *self* ». Un mot existe (comme en wallisien) pour « corps », mais d'« un point de vue samoan, les gens ont peu de contrôle sur des actions pensées et exprimées comme générées par les différentes parties du corps ». Ils favorisent ainsi des formes telles que « *the head is dizzy* » (*ua niniva le 'ulu*), tournure samoane équivalente au français « la tête me tourne », là où l'anglais dirait « *I feel dizzy* » (« j'ai le tournis »). E. OCHS, « Talking to children in Western Samoa », *Language in Society*, vol. 11, no 1, 1982, p. 89, trad. libre.
- 34 L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966 ; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- 35 L'Église catholique de France définit aujourd'hui l'âme comme « le principe de vie et de pensée de l'homme ». Elle précise encore : « Dans l'Écriture sainte le terme *âme* désigne la vie humaine mais aussi ce qu'il y a de plus intime en l'homme (Mt 26,38) et de plus grand et de plus profond en lui (Mt 10,28). Créée à l'image de Dieu, la personne humaine est un être à la fois corporel et spirituel. Élément spirituel de l'être, l'âme est immortelle. » Conférence des évêques de France (dir.), « Âme », *Glossaire*, Église catholique de France, non daté. URL : <https://eglise.catholique.fr/glossaire/ame/>.
- 36 *Ma'uli* : « s. Vie. Santé ; Âme. ; adj. Vivant. Qui a de la vie, de la vigueur. ; v. Vivre. Être vivant. » ; *Laumälie* : « s. (T. resp.), Âme. Esprit. Vie : *laumälie ma'oni'oni*, le Saint-Esprit. ; v. Vivre. » P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis)*, op. cit.
- 37 J'ai eu la chance, de 1992 à 1994, de travailler longuement avec Aliko Liufau, reconnu, dans toute l'île, pour l'étendue de ses connaissances et la qualité de ses analyses. Mes travaux lui doivent beaucoup.
- 38 R. LAUFOAULU, *Contribution à la médecine traditionnelle de Uvea*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Bordeaux 2, 1985, p. 51.
- 39 De nombreux récits anciens et témoignages contemporains donnent une présence agissante aux ancêtres, qui veillent sur les vivants et leur donnent la prospérité, mais aussi se manifestent (rêves, possessions) et interviennent directement en causant la mort et les infortunes.
- 40 L'étude des processus sociohistoriques mentionnés ici et plus bas dans le texte fait l'objet de mon ouvrage *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea)*, op. cit.
- 41 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », juillet 1838, p. 28, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit.
- 42 *Ibid.*, p. 12-13.
- 43 J. HENQUEL, *Talanoa ki 'Uvea. Histoires de Wallis*, manuscrit non daté, trad. et annoté par D. Frimigacci et S. Pilioko, ms 164-165, p. 122.
- 44 *Ibid.*, ms 176, p. 130.
- 45 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 13, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit. ; pour Samoa, voir A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and fa'a Samoa », *The Journal of Pacific History*, vol. 33, no 2, 1998, p. 163-177.
- 46 La réalité était probablement plus complexe : Bataillon parle d'une « cellule », dans chaque village, offrant un asile inviolable aux criminels et permettant un repos de jour pour les divinités de la Nuit (P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 8, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, op. cit.). Henquel parle d'« autels » (*malumaluga*) construits à l'écart des habitations où étaient déposées de menues offrandes. On sait que certaines cases faisaient office de « temples » (probablement l'habitation des « chefs » officiant comme *taula'atua* et les constructions érigées sur les tertres funéraires aristocratiques). Quant aux armes et autres « reposoirs », ils étaient conservés dans les charpentés, les premières étant aussi déposées dans une maison votive appelée *Vasivasi* (J. HENQUEL, *Talanoa ki 'Uvea*, op. cit., ms 124, p. 124, 58).

- 47 M. VIALA, « Les îles Wallis et Horn », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, vol. 28, 1909, p. 256.
- 48 Terme désignant l'état d'« être placé en position élevée ».
- 49 Mot composé : « ancre-déité ».
- 50 Guillaume Alevêque illustre bien ce phénomène concernant Tahiti : « En nous enquérant de ce qu'était le paquet, il nous fut répondu qu'il s'agissait du dieu appelé 'Oro, celui pour lequel étaient faits les sacrifices, mais cela doit être considéré à la manière d'une représentation, car ils disent qu'il n'y a que de l'étoffe dans le paquet. » Il poursuit son analyse des pratiques iconoclastes ayant accompagné la christianisation : « Comme cela a été mentionné ci-dessus, lorsqu'un dieu décevait ceux qui avaient pourtant tout fait pour se le rendre favorable, son effigie pouvait être détruite. Mais la divinité elle-même existait toujours, et elle pouvait d'ailleurs se venger du traitement fait à son image. C'était davantage l'alliance basée sur un échange d'offrandes, de protection ou d'augure qui était rompue. » G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? De l'iconoclasme chrétien à l'art contemporain en Polynésie française », *loc. cit.*, p. 121 ; Alevêque cite J. COOK, *The Journals of Captain James Cook on his of Discovery. Volume 3: The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780*, éd. J. C. Beaglehole, Cambridge, Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1967-1973, p. 980-981.
- 51 S. CHAVE-DARTOEN, « L'incorporation des déités polynésiennes », *loc. cit.*
- 52 M. SILVERSTEIN, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, Washington, Georgetown University Press, 1977, p. 139-151.
- 53 Voir par exemple : H. CONSTANTIN DE CHAUNAY, « La dénomination : perspective discursive et interactive », *Cahiers de praxématique*, no 36, 2001, p. 169-188 ; M. SILVERSTEIN, *Language in culture. Lectures on the social semiotics of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- 54 C. FRIEDBERG, « Ethnoscience et sciences cognitives », *Journal des anthropologues*, no 70, 1997, p. 41-49.
- 55 Michael Silverstein définit l'idéologie linguistique correspondante (centrée sur la référence et la dénotation) comme « segmentaliste », « ostensiviste », « référentialiste ». M. SILVERSTEIN, « Cultural prerequisites to grammatical analysis », *loc. cit.*
- 56 M. SILVERSTEIN, *Language in culture, op. cit.*, p. 116.
- 57 Tout comme les idéologies linguistiques, les idéologies sémiotiques sont plus ou moins homogènes, complexes, hégémoniques et n'excluent pas nécessairement des conceptions divergentes ou complémentaires. En revanche, une idéologie sémiotique rend compte de, et organise, un domaine du social selon des fondements culturels spécifiques. Webb Keane écrit : « By semiotic ideology I mean basic assumptions about what signs are and how they function in the world. It determines, for instance, what people will consider the role that intentions play in signification to be, what kinds of possible agent (humans only? Animals? Spirits?) exist to which acts of signification might be imputed, whether signs are arbitrary or necessarily linked to their objects, and so forth [...] semiotic ideologies are not just about signs, but about what kinds of agentive subjects and acted-upon objects might be found in the world. » W. KEANE, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, vol. 23, no 3-4, 2003, p. 419 ; voir aussi « Sur l'idéologie sémiotique », trad. de l'anglais (États-Unis) par S. Levesque & F. Danos, *Cygne noir*, no 12, 2024, p. 77-106.
- 58 M. SILVERSTEIN, *Language in culture, op. cit.*, p. 66, trad. libre. Texte original : « [...] an intendedly self-grounding activity-event that compellingly structures the here-and-now of participatory human experience as an instance made flesh on earth – the instance of dynamic figuration – of the universal or abstract, of the “cosmic” order upon which ritual efficacy presumes. »

- 59 *Idem*, p. 56, trad. libre. Texte original : « [...] mobilizes participants to role inhabitation by particular rules of recruitment, enacting motion or movement in space and time across multiple semiotic channels [...] and that in effect diagrammatically portrays [indexicalité iconique] the sought-after transformative goal or end of the event. »
- 60 Parmi les supports matériels qui étaient potentiellement mobilisables et mobilisés par les entités, certains étaient « réservés » à leur usage (*tapu*). Comme le montre Alevêque pour Tahiti, leur profanation et leur destruction n'atteignaient pas les entités elles-mêmes, mais les éloignaient des vivants, tout au plus animaient leur colère. G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? », *loc. cit.*, p. 111-139.
- 61 Le terme, tel que proposé par Peirce, désigne un processus logique qui vient en amont et complète la déduction et l'induction. « L'abduction est [...] un "processus de formation d'une hypothèse explicative" mobilisant une capacité ou une intelligence créative afin d'imaginer "le plus de possibles qu'il est possible" pour résoudre le problème qui est posé. C'est la seule opération logique qui introduit "une idée nouvelle [...] que quelque chose pourrait être". C'est "l'étape qui consiste à adopter une hypothèse suggérée par les faits". C'est l'application d'une expérience passée, d'une croyance, d'une habitude, la suggestion ou l'introduction d'une idée, une hypothèse qui est une inférence produite par l'esprit pour résoudre le problème posé. » Selon la formulation de Peirce, « un tel processus est inférentiel parce que l'hypothèse est adoptée pour une raison quelconque, bonne et mauvaise, et cette raison, en étant envisagée comme telle, est considérée comme justifiant à l'hypothèse une certaine plausibilité ». Y. HALLÉE *et al.*, « L'abduction de Peirce comme mode d'inférence et comme méthode et stratégie de recherche en sociologie : l'expérience de la négociation sociale en Belgique », *Cahiers de recherche sociologique*, no 62, 2017, p. 206-207.
- 62 Voir W. KEANE, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- 63 Dans ce processus sémiotique indexical, la signification du signe repose sur la contiguïté entre la cause et son effet. C'est donc le constat d'un fait qui conduit, par induction ou par abduction, à la cause première dont il est le résultat (la fumée et le feu, dans un registre empirique probablement universel, mais aussi un miracle et Dieu, dans un registre davantage orienté culturellement).
- 64 Le père Bataillon donne plusieurs exemples au fil de son témoignage sur ses premiers mois à Wallis. Voir P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 5-34, dans Collectif, *Wallis et Futuna, op. cit.*
- 65 Cette pratique est radicalement opposée à celles des missionnaires protestants qui, à Tahiti, ont prôné un aniconisme total. G. ALEVÊQUE, « Qu'est-ce qu'une idole? », *loc. cit.*, p. 121.
- 66 Ces pratiques rejoignent un aspect théologique des catholicismes populaires où l'iconicité ambiguë des images tend à les doter d'une capacité à agir. Le résultat, une fois constaté, renforce la dimension indexicale. Voir J. GOODY, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / laboratoire des sciences sociales », 2003 ; A. GELL, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, trad. de l'anglais par O. Renaut & S. Renaut, éd. A. Laumonier & S. Dubois, intro. par M. Bloch, Dijon, Les presses du réel, 2009 [1998].
- 67 Certains dépôts potentiels étaient identifiés comme tels (porte-parole humains ou espèces animales particulières, objets conservés dans les charpentes, éléments remarquables de l'environnement tels de vieux arbres et les sources). Les récits anciens rapportent toutefois de nombreux cas où les déités se manifestaient sans passer par les médiums préalablement repérés, la tâche de les reconnaître revenant aux humains inopinément engagés dans une interaction avec elles. Tout « corps » (*sino*) abritait donc potentiellement une présence : ceux des grands arbres, ceux des rochers, ceux des pirogues, dotées autrefois de noms personnels et dont la construction requérait des rituels complexes. Cela peut être encore le cas.

- 68 Une analyse comparative au cas par cas du choix des insulaires face aux offres des catholiques et des protestants reste à faire en matière d'adéquation des catégories et des théories locales sur le monde. On sait que les catholiques furent globalement plus compréhensifs que les protestants en ce qui concerne les pratiques coutumières ne contrevenant pas radicalement aux principes de la foi. Cependant, ils furent certainement moins souples dans les situations où ils se sont trouvés en position de force que dans celles où la compétition avec les protestants était ouverte. Voir C. DURIEZ-TOUTAIN, *Présence et perceptions maristes à Tonga (1840-1900)*, *op. cit.* ; A. HAMILTON, « Nineteenth-century French missionaries and fa'a Samoa », *loc. cit.*
- 69 Avant que les missionnaires n'organisent ce qu'ils ont fait apparaître comme une « royauté », le terme *hau* désignait celui parmi les aristocrates qui était capable de conserver, face à ses rivaux, une suprématie constamment évaluée et toujours contestable. Le terme « roi » est la traduction locale dorénavant admise pour *hau*, bien que les principes et les attributs de la royauté wallisienne aient peu à voir avec ceux communément admis pour les monarchies occidentales.
- 70 Seule une double ascendance aristocratique fondait le statut des grands aristocrates. Les enfants issus d'autres unions n'accédaient pas à ce statut, aux responsabilités et à la position qui lui revenaient.
- 71 Voir C. LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle*, *op. cit.*
- 72 Le code formalisé en 1870 sous le nom de *Tohi fonu* est souvent évoqué sous celui de « code Bataillon ».
- 73 Le coprah, soit la pulpe de noix de coco séchée, était une denrée recherchée à l'époque pour l'huile végétale qui en était extraite. Les amendes perçues sous forme d'huile avaient donc une valeur économique certaine pour les missionnaires. J.-C. ROUX, *Wallis et Futuna : espaces et temps recomposés. Chroniques d'une micro-insularité*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1995.
- 74 Les religieux ont ainsi pris la position de l'ancienne aristocratie, que la population devait auparavant entretenir.
- 75 Pour des exemples régionaux, voir M. SAHLINS, *Islands of History*, *op. cit.* ; S. TCHERKÉZOFF, *Tahiti 1768. Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Tahiti, Au vent des îles, 2004.
- 76 Depuis la Seconde Guerre mondiale, la mobilité s'accroît et l'île s'est progressivement ouverte aux influences extérieures, notamment aux effets de la mondialisation.
- 77 Les traditions orales font état de polygamie pour les hommes de haut rang qui, outre une compagne de haut statut dont naissait une descendance aristocratique, s'entouraient de compagnes *sinifu* leur donnant des descendants de moindre rang. Les généalogies « royales » montrent bien, toutefois, que les femmes de l'aristocratie eurent également des enfants d'hommes différents, créant ainsi des branches généalogiques tout comme l'ont fait les hommes – bien que dans une moindre mesure.
- 78 P. BATAILLON, *Langue d'Uvea (Wallis)*, *op. cit.*
- 79 P. BATAILLON, « Missions de l'Océanie, Vicariat apostolique de l'Océanie occidentale », p. 20, dans Collectif, *Wallis et Futuna*, *op. cit.*
- 80 Cela fut également fait en 2007, lors des funérailles du roi Tomasi Kulimeotoke, bien que le corps ait alors été déposé dans un cercueil.
- 81 F. ANGLEVIEL, *Wallis et Futuna (1801-1888)*, p. 59.
- 82 J.-M. BAZIN, *Note sur la mission de l'île Wallis*, manuscrit conservé aux archives maristes à Paris, postérieur à 1922, p. 50.
- 83 S. CHAVE-DARTOEN, « Salutations formelles et exercice de l'autorité à Wallis. De la constitution du monde et de son institutionnalisation », *Autrepart*, no 73, 2015, p. 19-35.
- 84 C. BROMBERGER *et al.*, *Un corps pour soi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques physiques et société », 2005.



« Sì, pezzo di merda, tutto a posto » : analyse sociosémiotique d'un petit chahut en classe de français langue seconde

Annabelle Cara

Numéro 12, 2024

Anthropologie sémiotique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112624ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112624ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cara, A. (2024). « Sì, pezzo di merda, tutto a posto » : analyse sociosémiotique d'un petit chahut en classe de français langue seconde. *Cygne noir*, (12), 139–165. <https://doi.org/10.7202/1112624ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une analyse des enjeux sémiotiques d'un événement de parole lors d'un cours de français langue seconde (FLS) au sein de l'unité d'accueil pour élèves allophones arrivants (UPE2A) d'un lycée public français. En appui sur un examen attentif des signes émergents de cet événement, il étudie la manière dont les élèves présents dans cette unité négocient les rapports de pouvoir qui pèsent sur eux. Partant de l'idée que ces derniers, en tant que jeunes migrants, sont soumis à une injonction d'intégration, l'analyse montre qu'ils sont particulièrement assujettis aux normes scolaires. L'approche sémiotique adoptée met en exergue la fluidité des processus de mise à distance ou de rapprochement qu'ils opèrent entre eux pour renégocier ces normes en endossant différents rôles sociaux connus et reconnus. Lorsqu'ils se trouvent dans l'intimité de l'UPE2A – formant un espace scolaire « à part » –, il leur est plus aisé de jouer avec les codes et de perturber l'ordre interactionnel attendu en classe. Par des jeux et des taquineries, ils s'adonnent à des formes de résistance leur permettant de se libérer temporairement de leur assujettissement aux catégories sociales dominantes. Nourri par l'ethnographie que l'auteur a menée au sein du lycée où cet événement de parole a eu lieu et en appui sur le concept de *site de travail idéologique*, l'examen d'un petit chahut auquel se livrent les élèves fait la lumière sur la manière dont leur activité langagière matérialise un exemple de ces formes de résistance dans l'espace de contrainte que représente la classe.

© Annabelle Cara, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

« SÌ, PEZZO DI MERDA, TUTTO A POSTO » : ANALYSE SOCIOSEMOTIQUE D'UN PETIT CHAHUT EN CLASSE DE FRANÇAIS LANGUE SECONDE

Introduction

Novembre 2020 : je suis dans ma salle de classe. Avec moi se trouvent six des onze élèves allophones que je côtoie quasi quotidiennement depuis le mois de septembre et auxquels j'enseigne le français langue seconde (FLS). Nous nous trouvons dans un lycée général et technologique du nord-est de la France, au sein d'une unité pédagogique pour élèves allophones arrivants (UPE2A)¹. Ce jour-là, alors que je suis en train d'expliquer des consignes de travail à Nabil, un élève italien inscrit en seconde générale, et que ce dernier me dit ne pas comprendre ce qu'il faut faire, Omerjo et Moussa, deux mineurs non accompagnés (MNA) inscrits en certificat d'aptitude professionnelle (CAP) et qui ne sont presque jamais allés à l'école avant d'arriver en France, se mettent à se moquer de lui tout en plaisantant joyeusement.

Au moment où cet épisode survient, cela fait quelques mois que, dans le cadre de ma recherche doctorale, je mène une ethnographie afin d'étudier la part langagière dans la renégociation des rapports de pouvoir par les MNA scolarisés. Mon idée de départ est que l'école porte une injonction sociale d'intégration qui pèse sur ces élèves². En effet, lorsqu'ils sont scolarisés, souvent pour la première fois de leur vie, ils doivent faire la démonstration de leur capacité d'« intégration » avant tout par le respect des codes de l'école. Ainsi peuvent-ils espérer obtenir un titre de séjour à leur majorité. C'est pourquoi ils sont particulièrement contraints par des normes qu'ils sont amenés à renégocier, tantôt à travers des formes d'assujettissement, tantôt à travers des formes de résistance³. Lorsqu'ils se trouvent en UPE2A, c'est-à-dire lorsqu'ils sont regroupés dans un espace autre que celui de la classe ordinaire, l'intimité offerte par le dispositif génère souvent chez eux un sentiment de sécurité. L'UPE2A leur permet de se sentir en confiance et de prendre plus facilement la parole. Mais cet espace scolaire « à part » est aussi à l'origine d'une forme de stigmatisation provoquant une frustration qui entrave leur épanouissement⁴. Cette ambivalence exacerbe leur renégociation des normes, ce qui donne souvent lieu à des perturbations de l'ordre interactionnel attendu en classe et matérialise des processus de différenciation rendant saillantes des frontières sociales investies d'enjeux de pouvoir.

Partant d'un événement de parole (issu de mon ethnographie) qui relève d'un chahut de classe et adoptant le modèle sémiotique proposé par les anthropologues linguistiques Susan Gal et Judith Irvine⁵, j'entends examiner comment les positionnements énonciatifs émergents au sein d'une interaction à laquelle participent des élèves MNA matérialisent effectivement des processus de différenciation sociale. Après avoir explicité les enjeux de l'injonction sociale d'intégration qui émerge du contexte de l'ethnographie d'où provient l'interaction étudiée, je procéderai à l'interprétation de cette dernière et je montrerai comment les élèves MNA renégocient les rapports de pouvoir au moyen de leur activité sémiotique. Pour ce faire, je convoquerai les concepts de *rhématisation*, d'*effacement* et de *récurtivité fractale* élaborés par Irvine et Gal afin d'appréhender cet événement de parole comme un *site de travail idéologique* et de rendre compte de la manière dont le langage, par des phénomènes de différenciation, actualise des frontières sociales et configure les groupes humains.

L'école : un site de travail idéologique

Dans une perspective foucauldienne⁶, une salle de classe peut être pensée comme un dispositif qui agit sur les corps, les postures et les mouvements. La classe est un lieu stratégique qui répond à un besoin de contrôle, et avec elle est posée « la nécessité d'immobiliser les élèves dans l'espace⁷ ». Comme l'explique Pascal Clerc, en classe, « [c]haque individu peut être identifié par sa place et chaque place à sa signification. Les circulations sont rares et réglées. Arpenter la classe, les allées, est le privilège de l'enseignant⁸ ». Cet espace de contrainte actualise de multiples frontières invisibles grâce aux pratiques scolaires de transmission du savoir. Le territoire de l'enseignant-e, constitué d'un ensemble d'éléments matériels et immatériels, incarne ce savoir : son bureau et ses notes de cours, les documents qu'il distribue ou projette. Mais c'est surtout son corps, et avec lui sa parole, qui incarnent ce savoir. Si l'espace de la classe en est un de contrainte, il est aussi un espace de langage. C'est pourquoi il semble opportun de se demander quel rôle joue le langage dans le contrôle exercé par l'école. Le concept de *signe* est une entrée d'analyse opératoire pour appréhender la question. Ce rapport entre espace et pouvoir est inhérent à la circulation des signes dans les mondes sociaux. Situer son analyse dans un cadre sémiotique offre l'avantage d'en proposer une conception plus dynamique. Au sein de leur modèle d'analyse, Irvine et Gal mettent au travail la notion d'*espace* pour rendre compte des enjeux de pouvoir liés à l'activité sémiotique humaine. En élaborant le concept de *site de travail idéologique*⁹, les deux chercheuses remettent en question l'idée que les signes que nous percevons

circulent dans un espace préexistant. Autrement dit, il n'existe pas d'espace délimité et vide, ontologiquement antérieur à l'interprétation des signes. C'est l'interprétation des signes qui crée le *site*, c'est-à-dire l'espace d'intelligibilité qui fait apparaître les choses existantes¹⁰. Un *site* est donc un point de vue, *une perspective*¹¹, où se trouvent des matériaux sémiotiques (linguistiques et non linguistiques) perceptibles par les locuteurs parce qu'ils correspondent à des *schèmes culturels* ou à des *registres*¹² incorporés au moyen de processus de socialisation. Un *site* émerge toujours d'un *travail* interprétatif. Dans le champ de l'éducation, les savoirs des élèves et des enseignants à propos des pratiques scolaires sont acquis par une acculturation qui leur permet d'incorporer, d'interpréter, de reproduire ou même de transformer les modèles sémiotiques selon des régimes de valeur. Par leurs interprétations, ils peuvent se positionner de manière très fluide au cours des interactions, en endossant les rôles sociaux que ces modèles indexent. L'action sociale est informée (imprégnée de régimes de valeur) par l'activité interprétative que les agents sociaux performant lorsqu'ils endossent ces rôles dans chaque situation :

[...] les régimes de valeurs opèrent dans la vie quotidienne, en pénétrant les pratiques et les actions ordinaires. Comme notre approche est fondamentalement sémiotique, elle concerne les appréhensions les plus intimes, les plus proches de l'expérience, des signes ainsi que leurs connexions qui prolifèrent largement¹³.

Les modèles sémiotiques qui informent le monde sont toujours partiels et partiaux : ils informent toujours de manière incomplète et toujours d'un certain point de vue, qui ne sera peut-être pas compris par une personne qui occupe un autre point de vue. Ils ne sont pas « un miasme qui plane sur une communauté¹⁴ ». Lorsqu'ils émergent de manière contingente et hétérogène, ils émanent des interprétations créatrices des agents sociaux qui renégocient les injonctions sociales qui leur imposent des catégories produites par le pouvoir (par des institutions ou des médias par exemple). Irvine et Gal appellent ces modèles *idéologies* afin de souligner le fait que le travail interprétatif est toujours à penser dans un lien étroit avec les rapports de force sociaux et le pouvoir¹⁵.

Dans le champ de l'éducation, des *idéologies* telles que le français de scolarisation¹⁶ sont mises en avant par l'institution, ce qui les place en haut de la hiérarchie des régimes de valeur de l'école. Elles participent à la construction d'une *culture dominante*¹⁷ qui permet de trier les élèves selon la manière dont ils ont incorporé les normes et les catégories sociales qui en découlent. Embarqués dans ce champ et engagés dans des rapports de pouvoir, les élèves sont amenés à renégocier les modèles dominants en les reproduisant, en les déplaçant ou en les transformant par leur activité sociosémiotique, et cette activité constitue en soi un *site de travail idéologique*. Les élèves qui n'ont

pas bien incorporé ces modèles ont plus de difficulté à endosser les rôles sociaux qu'ils indexent et sont ainsi stigmatisés.

École et injonction sociale d'intégration

L'injonction sociale d'« intégration » qui pèse sur les élèves MNA lorsqu'ils sont en classe exacerbe les rapports de pouvoir induits par le système scolaire et intensifie leur renégociation des catégories dominantes. Le travail qu'ils opèrent au sujet de ces dernières favorise l'émergence de contrastes entre leurs pratiques et les attendus de l'école. L'anecdote de terrain suivante l'illustre bien. Sékou, un élève ivoirien n'étant jamais allé à l'école avant son intégration dans ma classe de FLS, à qui je demande de lire une phrase, se met à performer la posture d'un lecteur avec beaucoup de soin. Ne sachant pas lire une seule lettre, il fait semblant de suivre les mots avec son doigt, penché sur sa feuille, et répète lentement et très fort ce que son voisin de derrière, qui lit à sa place, est en train de lui souffler sans aucune discrétion. Une fois la phrase « lue », Sékou se redresse et me sourit avec satisfaction, laissant ainsi penser qu'il est sincèrement convaincu d'avoir réussi l'exercice. À ses yeux, l'objectif semble moins de lire l'énoncé que d'adopter la posture corporelle du lecteur. Cette manière de renégocier l'injonction à l'écrit opérée par l'école est à l'image des *ruses de circonstance*¹⁸ des élèves MNA qui n'ont aucune expérience de l'école et qui se retrouvent pour la première fois en classe. Devant l'urgence de démontrer leur « intégration », ils doivent, à l'instar de Sékou, développer des « tactiques [qui] misent sur une habile utilisation du temps¹⁹ » pour convaincre rapidement les représentants des institutions de leurs capacités.

Bien que la plupart des élèves MNA n'aient pas suivi de cours réguliers dans leur pays d'origine, voire qu'ils n'aient aucune expérience de scolarisation antérieure, ils apparaissent paradoxalement plus assujettis aux normes scolaires que les autres. L'école est une expérience nouvelle qui, par bien des aspects, peut les déstabiliser. Pour les raisons administratives évoquées précédemment, il leur est cependant demandé de s'adapter très rapidement à ce système. Voici un exemple de rapport d'entretien préfectoral qui stipule le refus de la régularisation d'un MNA tout juste sorti du système scolaire :

[Monsieur X] ne remplit pas les conditions de l'article L. 435-3 du CESEDA même s'il justifie d'un CAP électricien obtenu en juillet 2023, il présente de grandes difficultés dans l'apprentissage de la langue française malgré toutes les aides dont il bénéficie. À ce jour, son manque d'investissement dans l'apprentissage de la langue française ne lui a pas permis d'obtenir le CDI pour lequel il avait présenté une promesse d'embauche avec la [société Y de la ville Z], il est donc actuellement sans emploi et sans formation ; [Monsieur X], de par son attitude et son manque d'investissement, ne

justifie pas d'une intégration probante et ne s'inscrit pas dans un contrat d'intégration républicaine²⁰.

Le « manque d'investissement dans l'apprentissage de la langue » (et donc le manque d'investissement à l'école) est ce qui explique, selon ce rapport, la non-obtention d'un contrat de travail à durée indéterminée (CDI). Parce qu'elle est indissociablement liée à l'apprentissage du français, l'école est présentée comme un vecteur d'intégration vers le monde du travail, une occasion dont le jeune homme n'aurait pas su s'emparer, et ce, « malgré toutes les aides dont il bénéficie ». Cet extrait illustre le fait que les MNA, qui, « par définition, n'ont pas de parents en France, doivent donc, pour se voir accorder ce titre, faire la preuve de leur bon degré d'intégration socio-culturelle ; ce qui passe en partie par une scolarisation réussie en France [... L]a réussite scolaire fait donc office de sésame en vue d'une régularisation administrative²¹ ». Toute situation d'échec ou de décrochage scolaire est un écueil qui pèse sur les éducateurs qui les prennent en charge²² dans la mesure où les instances départementales qui les embauchent leur demandent de faire en sorte que les jeunes suivent une formation et deviennent autonomes le plus vite possible. Comme l'explique Marie Cassagnes Braidembach, dans le cadre d'une commande institutionnelle, le département d'État « est en attente de résultats quant aux accompagnements proposés, des accompagnements qui se veulent en conformité avec l'injonction à l'autonomie qui est faite à ce public qui devra quitter au plus vite les services de l'aide sociale à l'enfance²³ ». Si un·e jeune n'est pas satisfait·e de son orientation – ce qui arrive assez souvent étant donné le manque de places dans les établissements – et qu'il ou elle se désinvestit de sa scolarité, il revient aux éducateurs de convaincre cette personne de poursuivre activement son cursus durant sa prise en charge, malgré ses réticences. En cela, la période de scolarisation est un cadre spatiotemporel très spécifique durant lequel les MNA doivent montrer avant toute chose qu'ils sont en mesure de suivre un cursus et de se conformer aux attendus inhérents au type social de l'élève. Cette spécificité fait qu'ils sont perçus à l'aune de ce type social par les éducateurs et les enseignants ; elle contribue subséquemment à ce qu'ils se perçoivent eux-mêmes au prisme de ce type social de manière accrue lorsqu'ils sont en classe. C'est pourquoi ils doivent particulièrement renégocier cette catégorie. La manière dont ils reconnaissent, reproduisent ou transforment le modèle réflexif « élève » matérialise le *site*.

Concentrer son regard sur la manière dont les participants à une interaction négocient un modèle réflexif à travers un *site de travail idéologique* permet de faire la lumière sur la dynamique à l'œuvre lorsque des frontières sociales s'y actualisent : que se passe-t-il d'observable dans le champ de vision de la chercheuse et dans celui des participants ? Dans quelle mesure le contexte institutionnel de l'école est-il nécessaire à la production

de ce champ de vision? Quelle biographie personnelle ou quelle trajectoire de groupe sont accomplies par ce champ de vision? En l'occurrence, il s'agira ici de se poser ces questions en examinant le *site de travail idéologique* qu'est la classe d'UPE2A.

À l'intérieur de la classe

L'unité pédagogique pour élèves allophones arrivants (UPE2A) relève d'un contexte scolaire spécifique : les élèves allophones y sont regroupés au sein de petits groupes, selon des modalités pédagogiques axées sur l'apprentissage du français langue de scolarisation (FLsco)²⁴. Les UPE2A sont des dispositifs mis en place dans l'éducation nationale pour favoriser leur inclusion. Elles ont pour vocation de leur permettre d'acquérir une bonne maîtrise du français afin qu'ils deviennent suffisamment autonomes pour suivre les autres cours. Si tous les élèves qui intègrent ces structures sont allophones, ils n'ont pas tous pour autant des profils sociaux et scolaires identiques. Au sein de la classe, il y a des élèves venus légalement en France avec leur famille, mais il y a aussi des élèves MNA arrivés seuls par des moyens illégaux. Lorsqu'ils sont reconnus comme mineurs à la suite d'une procédure d'évaluation de leur âge et de leur isolement, ils sont pris en charge par l'aide sociale à l'enfance jusqu'à leurs 18 ans. Une autre distinction entre les élèves présents dans ces dispositifs est que certains sont scolarisés en lycée général (très souvent les élèves arrivés avec leur famille) et que d'autres sont inscrits en lycée professionnel (très souvent ceux arrivés seuls). La plupart du temps, les élèves arrivés avec leur famille ont été scolarisés auparavant dans leur pays d'origine ; ils intègrent alors une classe en lycée général. À l'inverse, les MNA n'ayant pas été scolarisés ou ayant connu une très longue interruption de leur cursus du fait de leur voyage sont quasi systématiquement inscrits en CAP.

L'UPE2A est un lieu ambivalent : les élèves allophones nouvellement arrivés (EANA) y font souvent preuve de motivation parce que c'est là qu'ils apprennent le français et ils ont assimilé le fait que cet apprentissage fait partie de l'injonction sociale qui pèse sur eux. Au sein de ces structures, ils bénéficient de conditions de travail adaptées à leur profil : rythme plus lent, petits effectifs, pas de contraintes en ce qui concerne le programme²⁵. Cela leur permet de prendre plus facilement la parole. En même temps, le regroupement les stigmatise et cela génère parfois chez eux une certaine frustration. Cette ambivalence se répercute dans les positionnements énonciatifs qui sont souvent plus marqués qu'en classe ordinaire. En UPE2A, il est possible d'observer plus souvent qu'en classe ordinaire des petits chahuts, des taquineries, des tactiques d'évitement ou à l'inverse des provocations ou même des conflits ouverts. Toutes ces pratiques font que

les moments de tension mais aussi de joie y sont fréquents. Dans l'interaction étudiée ci-dessous, des élèves s'adonnent à des plaisanteries ostentatoires au sujet d'un de leurs camarades dans un registre non conforme aux normes scolaires. L'analyse mettra en lumière comment des élèves MNA renégocient des rapports de pouvoir par leur travail interprétatif au sujet des signes : ils reconnaissent dans les positionnements de leur camarade la catégorie « élève », justement parce qu'ils cherchent à passer outre cette catégorie.

L'interaction est extraite d'un ensemble de séances enregistrées dans le cadre de l'ethnographie que j'ai menée entre septembre 2019 et février 2023. Ma méthodologie de recueil de données consiste à enregistrer la plupart des séances de cours de FLS qui ont lieu au sein de l'UPE2A où j'enseigne. Cette dernière se situe dans un lycée général d'une ville moyenne (180 000 habitants) du nord-est de la France. Certains élèves qui y sont accueillis sont scolarisés dans le lycée général où est implantée la structure, tandis que d'autres viennent du lycée professionnel voisin. Tous se retrouvent pour étudier le FLS. Ils ont entre 15 et 18 ans. Au sein de ce groupe, les élèves MNA sont scolarisés en lycée professionnel²⁶. Certains de ces élèves sont en situation dite « régulière », d'autres sont en attente d'une régularisation, voire sont officiellement en situation irrégulière et soumis à l'obligation de quitter le territoire français (OQTF) parce qu'ils ont atteint leur majorité et que la préfecture a statué sur leur demande de titre de séjour²⁷. En UPE2A, les élèves bénéficient d'un aménagement d'emploi du temps qui leur permet de suivre entre deux et dix heures de cours de FLS par semaine, selon les situations et les profils de chacun. L'effectif du groupe varie entre 2 et 15 élèves, selon les séances.

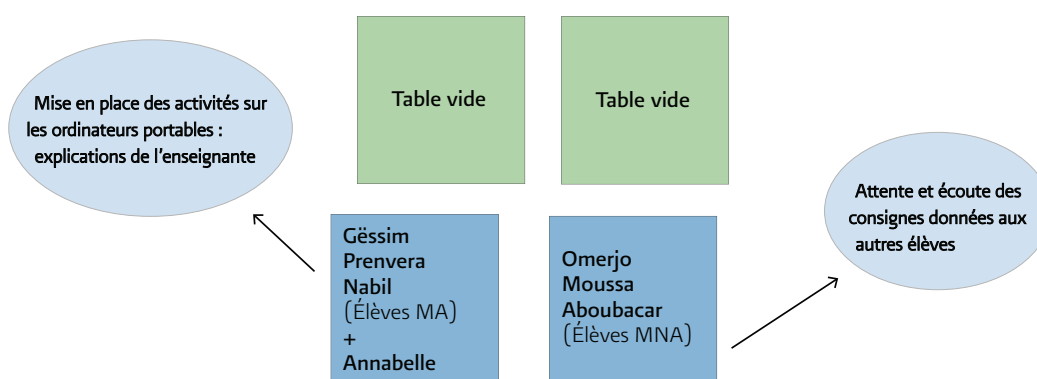


Figure 1. Configuration de l'espace de la classe.

Dans l'interaction suivante, six élèves sont présents, répartis en deux groupes situés sur deux îlots de tables (voir fig. 1). Les noms des élèves ont été changés par souci d'anonymat. Sur le premier îlot, il y a trois élèves scolarisés dans le lycée général où se trouve l'UPE2A. Ils sont présents en France avec leur famille : Gëssim (Albanais), Prenvera (Albanaise) et Nabil (Italien). Au moment de l'interaction, je suis en train de leur expliquer les consignes des exercices de grammaire qu'ils sont censés effectuer sur leur ordinateur portable. Sur un autre îlot, se trouvent trois élèves scolarisés dans le lycée professionnel voisin, en CAP restauration : Omerjo (Albanais), Moussa (Ivoirien) et Aboubacar (Malien). Contrairement aux élèves du lycée général, ils ont moins l'habitude de travailler avec un ordinateur portable. Dans la séquence analysée, ils sont censés effectuer un autre type d'activité, car ils ont encore besoin d'un renforcement et d'un accompagnement spécifique dans leur apprentissage de l'écrit. Je leur ai rapidement présenté les supports de travail, mais ils ne sont pas suffisamment autonomes avec la lecture des consignes pour commencer seuls l'activité. Ils attendent donc que je revienne vers eux pour les aider et ils écoutent ce que je suis en train d'expliquer aux autres élèves. Les deux groupes sont à proximité dans la classe et les élèves peuvent communiquer facilement entre eux.

Transcription de l'interaction²⁸

1	Ann	tu as travaillé à la maison ça/ ((Annabelle montre l'exercice à Prenvera sur l'écran de son ordinateur))
2	Pre	euh oui
3	Ann	<((au groupe d'élèves MNA)) je vais venir avec vous après quand vous serez en train de travailler/>
4	Nab	j'ai pas compris on m'a envoyé le lien
5	Ann	ouais t'as pas compris/
6	Nab	oui j'ai compris (.) mais pourquoi et euh un deux trois j'ai pas compris qu'est-ce qu'i' fallait faire
7	Ann	eh beh tu commences par le début/
8	Nab	ouais/
9	Ann	et puis tu vas en suivant
10	Nab	ah ouais
11	Ann	Gëssim tu prends [ton ordinateur/]
12	Ome	[sì pezzo di] merda& oui <i>abrupti</i>
13	Ann	<((à Prenvera)) [tu peux lui&] (.)

14	Ome	[&è tutto a posto/] <i>tout est en ordre</i>
15	Ann	&montrer le lien/> <((à Gëssim)) elle va [te montrer&]
16	Ome	[che coglione/] <i>quel couillon</i> ((rires)) tutto be/ne\ <i>c'est tout bon</i> ((rires de Moussa et d'Omerjo))
17	Ann	&les exercices>
18	Mou	tutto bene <i>c'est tout bon</i> ((Moussa et Omerjo se tapent dans les mains)) fanCU/lo\ <i>va te faire foutre</i>
19	Ome	vaffancu/lo\ <i>va te faire foutre</i>
20	Ann	J'AI ENTENDU DES CHOSES ((rires de Nabil))
21	Mou	tutto a posto/ (inaud.) ((à Omerjo)) <i>tout est en ordre</i>
22	Ann	alors (.) ça c'est le début c'est la ah: nan pourquoi toujours paramétrer ((Annabelle repart à son bureau pour faire un essai de la vidéo qu'elle compte utiliser pour la prochaine activité))
23	Mou	<((à Omerjo en montrant Aboubacar)) lui parla italiano bene> <i>lui il parle italien bien></i>
24	Ann	parle
25	Mou	cinque mesi in Italia <i>cinq mois en Italie</i>
26	Nab	<((interpelle Moussa en répétant ce qu'il vient de dire)) parla italiano (.) be/ne\ <i>il parle italien bien</i>
27	Mou	((rires))
28	Nab	<((à Moussa)) tu parli italiano/> <i>toi tu parles italien</i>

29	Mou	OUI// bene <i>bien</i>
30	Nab	<((à Aboubacar)) parli italiano/> <i>tu parles italien</i>
31	Abo	hum/(.) BE/NE\ (.) poco <i>hum BIEN peu</i>
32	Mou	un PO/CO\ tu vois/ ((rires de tous les élèves)) <i>un PEU</i> ((sur la bande-son qu'Annabelle lance on entend un chat qui miaule)) MIAOU: (.), mais pourquoi le chat dit miaou\
33	Ann	mais le chat dit miaou parce que l'oiseau fait cui-cui/ ((rires de Moussa))

« Mais pourquoi et euh un deux trois... »

La configuration spatiale de l'interaction et la charge sémiotique des objets en présence sont en partie à l'origine des processus interprétatifs des participants qui seront décrits ultérieurement. L'organisation de l'espace en deux îlots distincts matérialise des frontières sociales : d'un côté, les élèves du lycée général et, de l'autre, les élèves de CAP, qui se trouvent être également des élèves MNA. Cet aspect de la scène constitue un premier phénomène de différenciation.

Dans le premier segment de l'interaction – du tour 1 au tour 11 – le groupe de Nabil, Prenvera et Gëssim interagit avec moi au sujet de l'exercice qu'ils doivent effectuer sur leur ordinateur. Les ordinateurs jouent un rôle important du point de vue de la différenciation entre les élèves. Les disparités en ce qui a trait à l'usage du numérique sont nombreuses à l'échelle du système scolaire²⁹ et cet usage demande une maîtrise que les élèves MNA n'ont souvent pas. D'ailleurs, les élèves MNA n'ont pas d'ordinateur avec eux parce qu'ils ne savent pas l'utiliser. Cela marque une différence entre les deux îlots, puis, plus largement, entre les élèves du lycée général et les élèves du lycée professionnel, puis, encore à une autre échelle, entre les élèves non MNA et les élèves MNA. Avoir un ordinateur ou ne pas en avoir est un signe qui participe à la structuration sociale de l'interaction. La valeur sémiotique attribuée aux ordinateurs construit l'espace

de la classe en pointant vers un contexte social plus épais qui projette un premier *axe de différenciation*.

Selon le modèle d'Irvine et Gal, lorsque les locuteurs opèrent un travail interprétatif, ils projettent mentalement un *axe de différenciation* sur lequel ils se positionnent ou positionnent les autres selon des valeurs sociales :

Les axes sont généralement constitués de grands groupes de paires de qualités qui contrastent et forment deux *images* multidimensionnelles qui contrastent également. Comme les qualités de ces paires contrastées sont complémentaires, un « côté » du contraste est idéologiquement défini comme ce que l'autre n'est pas. Les images construites à partir de ces groupes sont des stéréotypes : des formes de connaissance dans un cadre idéologique³⁰.

Des deux côtés de l'axe, ces valeurs sont perçues comme contrastives les unes par rapport aux autres³¹. Pour illustrer ce processus, Irvine et Gal prennent l'exemple d'un cours sur les dialectes dans la littérature qui porte sur la figure du pirate. Lors de ce cours, après avoir demandé à ses étudiants comment ils se représentaient cette figure, l'enseignant constate que ces derniers sont tous capables de produire un « discours de pirate ». Parmi les caractéristiques de cette figure, on trouve des pratiques linguistiques particulières. Pour rendre compte de leur perception du type social « pirate », les étudiants reproduisent spontanément ces pratiques en jouant à prononcer des énoncés de manière forte et gutturale. Si les qualités des voix de « pirate » (fortes, gutturales, etc.) sont perçues par eux comme la forme auditive des défauts moraux stéréotypés de la figure « pirate » (bassesse morale et cruauté), c'est parce qu'elles sont comparées avec un autre stéréotype (pureté et générosité) à qui sont associées des qualités auditives elles aussi contrastives (voix douce, articulée, etc.). En procédant à cette catégorisation, les étudiants réalisent ce que les deux chercheuses appellent un processus de rhématisation : ils organisent les contrastes perçus en projetant un axe de différenciation en fonction de modèles sociosémiotiques existants.

Ainsi, dans l'interaction étudiée, la valeur sociale des objets en présence (les ordinateurs), l'organisation des corps dans l'espace (deux îlots distincts) et le segment énonciatif des tours 1 à 11 font que les participants projettent un premier axe de différenciation. Alors que je viens de m'adresser aux élèves du groupe d'élèves MNA pour leur dire que je vais bientôt venir travailler avec eux, Nabil me sollicite en me posant une question qui peut sembler surprenante : « mais pourquoi et euh un deux trois j'ai pas compris qu'est-ce qu'il fallait faire ». Cette question porte sur le questionnaire à choix multiples auquel il doit répondre. Elle apparaît tellement simple qu'elle peut passer pour une *tactique* visant à ce que je m'occupe un peu plus longtemps de lui. Mais cette

tactique échoue. Le parallélisme *poétique*³² repérable dans l'énoncé « tu commences par le début et puis tu vas en suivant » textualise cet échec. Le syntagme « le début » correspond au « un » de la question de Nabil, le « en suivant » correspond à « deux trois ». Ce parallélisme prend le pas sur le contenu de ma réponse. Autrement dit, je ne réponds pas vraiment à la question, je recadre Nabil en présentant sa question comme inutile et je vais m'occuper d'un autre élève. En agissant ainsi, je fais endosser à Nabil le rôle social du « bon élève » largement capable de comprendre l'exercice, mais qui ne fournit pas vraiment d'effort. Il y a fort à parier que j'aurais pris le temps d'expliquer de manière beaucoup plus précise si la question m'avait été posée par un élève de CAP de l'autre groupe. Recadrer Nabil de la sorte implique que j'effectue un processus de *rhématisation*, c'est-à-dire que je procède à une catégorisation qui affecte les signes de l'interaction en faisant d'eux des signes iconiques. À ce moment de l'interaction, l'usage que Nabil fait de son ordinateur (associé à sa position dans l'espace, au sein du groupe d'élèves inscrits en lycée général) est perçu par moi comme un signe iconique du type social « bon élève ». Ce signe est perçu en tant que tel dans son contraste avec la non-possession d'un ordinateur, indexant en contexte le type social « élève fragile ». La perception d'un signe iconique est toujours déterminée par l'organisation des contrastes formels selon des modèles sémiotiques pré-supposés. Dans l'exemple d'Irvine et Gal, une voix gutturale est un signe iconique indexant le type social du pirate et de sa bassesse morale, perçue dans son contraste avec une voix claire indexant le type social de l'honnête homme. L'usage de l'ordinateur et le positionnement de Nabil dans l'espace – il est dans le groupe qui sait lire – sont des signes perçus par moi comme indexant le « bon élève » dans leur contraste avec la non-possession d'un ordinateur et la non-maîtrise de l'écrit. Le fait que Nabil possède un ordinateur et qu'il sache lire et écrire pointe vers d'autres qualités qui viennent épaissir ma manière d'interpréter les signes émergents : Nabil est inscrit au lycée général, il pratique des disciplines scolaires souvent considérées comme difficiles (les sciences économiques et sociales ou la littérature, par exemple) ; il se trouve dans une situation personnelle relativement stable, car il est en France avec sa famille, dans un logement privé. Il est en situation régulière parce qu'il est italien. Tous ces paramètres jouent un rôle dans le travail interprétatif de *rhématisation* que j'opère au sujet de Nabil, et ce travail est perçu par les élèves MNA qui observent la scène.

« Oui abruti tout est en ordre! »

L'attention d'au moins un des élèves MNA au sujet de ce qui se joue entre Nabil et moi est marquée par un élément matériel. On peut dire en effet, *a minima*, que ce moment

de l'interaction entraîne une réaction violente de la part d'Omerjo. Au tour 11, alors que je suis passée à autre chose et que je m'adresse à Gëssim, Omerjo se met à parler « dans sa barbe », mais tout de même suffisamment fort pour être entendu :

10	Nab	ah ouais
11	Ann	Gëssim tu prends [ton ordinateur/]
12	Ome	[sì pezzo di] merda& oui abruti
13	Ann	<((à Prenvera)) [tu peux lui&] (.)
14	Ome	[&è tutto a posto/] tout est en ordre
15	Ann	&montrer le lien/> <((à Gëssim)) elle va [te montrer&]
16	Ome	[che coglione/] quel couillon ((rires)) tutto be/ne\ c'est tout bon ((rires de Moussa et d'Omerjo))
17	Ann	&les exercices>

Le « *sì* » renvoie au « ah ouais », ce qui fait que les énoncés des tours 10 à 12 forment un segment énonciatif où il est possible d'interpréter les positionnements des participants. Dans ce segment, Omerjo adopte un positionnement qui le rapproche de moi et qui met à distance Nabil. L'adresse déictique axiologiquement marquée « *pezzo di merda* » établit un premier décalage entre l'énonciateur et le destinataire. La dimension dialogique de l'énoncé « *è tutto a posto* » (tout est en ordre) joue un rôle dans la matérialisation de ce décalage. Il s'agit d'une reformulation de ce que je viens de dire, « tu vas en suivant », à laquelle est ajoutée une dimension sarcastique. Ce phénomène dialogique rapproche Omerjo de moi. La suite de l'énoncé relève également du sarcasme : il s'agit encore d'une adresse déictique négative « *che coglione* » (quel couillon), qui marque à nouveau un décalage net entre les deux garçons. Ce décalage renforce l'axe de différenciation projeté au début de l'interaction, lorsque j'opère une première fois un processus de *rhématisation* qui fait endosser à Nabil le rôle du « bon élève » qui ne fait pas l'effort de comprendre une chose simple. L'énoncé d'Omerjo poursuit ce processus, mais la rhématisation qui en découle est beaucoup moins bienveillante.

Pourtant, ce rôle social que les participants font endosser à Nabil n'est pas la seule interprétation possible. L'hypothèse la plus vraisemblable n'est pas que Nabil ne com-

prend pas par où commencer, mais qu'il joue en réalité à me poser une question évidente (à laquelle il a la réponse) de manière ambivalente, et ce, pour retarder le début du travail. D'un côté, il pose une question relativement légitime en demandant des précisions sur une consigne. De l'autre côté, il performe l'élève qui retarde sciemment le cours, ce qui, dans une certaine mesure, lui fait endosser le rôle social du « perturbateur »³³. Cette nouvelle interprétation amène à procéder à l'analyse en envisageant un autre *site de travail idéologique*, c'est-à-dire à procéder à une autre interprétation des processus sémiotiques en jeu, ce qui implique que le regard de la chercheuse se dissocie de celui de l'enseignante engagée dans le cadre de participation.

L'allongement vocalique de la voyelle finale du « ah ouais » au tour 10 laisse planer un doute sur l'hypothétique ironie de cet énoncé. Nabil est peut-être en train de retarder le déroulement de l'exercice que je lui propose pour montrer aux autres que, même s'il est dans le groupe des « bons élèves », il est capable de se moquer des enseignants en leur posant des questions idiotes et en obtenant de leur part des réponses tout aussi idiotes. De son point de vue, on peut supposer qu'il tente de se rapprocher du groupe d'élèves MNA, mais de manière très policée. Cette autre interprétation – une attitude de « mauvais élève » qui se joue sciemment des enseignants – échappe totalement à mon regard sur le moment. Elle semble également échapper à celui des élèves MNA et notamment à Omerjo qui se focalise tout comme moi uniquement sur le contraste entre le « bon élève » qu'est censé être Nabil et sa question « stupide ». Par sa remarque, Omerjo évalue Nabil en gommant le fait qu'il pourrait être en train de chahuter la professeure.

Pour Irvine et Gal, conjointement à la rhématisation, se produisent toujours un gommage ou un *effacement* des qualia qui ne correspondent pas aux modèles sémiotiques dominants (des qualia non marqués). L'*effacement* est un processus qui simplifie le travail idéologique (c'est-à-dire le principe d'information du monde social) constitutif des processus de rhématisation³⁴. Les signes ne correspondant pas au schéma idéologique des interprétations opérées deviennent gênants parce qu'ils empêchent de donner une cohérence à cette information. Ils sont alors ignorés ou transformés, parfois sans même être remarqués. Au moment où l'interaction analysée se déroule, les participants ont déjà passé beaucoup de temps ensemble au sein du dispositif. Ils ont eu l'occasion de développer des relations interpersonnelles qui orientent largement la dynamique des interactions. Dans l'échange étudié ici, Omerjo connaît suffisamment Nabil pour que sa manière de contextualiser le texte soit nourrie par cette relation. Nabil est certes dans le groupe classe, mais il n'est pas un MNA, ce qui fait probablement une différence fondamentale aux yeux d'Omerjo, dans la mesure où son parcours migratoire est très différent des leurs : il n'est pas en situation irrégulière, il ne vit pas dans un foyer, puisqu'il est

venu en France avec sa famille. En Italie, il a suivi une scolarité assez proche de celle qu'il mène en France (ce qui n'est pas le cas des MNA) et, à présent, il est inscrit en lycée général. En outre, la posture d'élève modèle, souvent adoptée par Nabil depuis le début de l'année, l'agace. Notons enfin que la nationalité italienne de Nabil a parfois généré des tensions dans ses échanges avec Omerjo, ce dernier étant Albanais. L'immigration albanaise est la plus répandue en Italie (notamment en Italie du Sud, d'où vient Nabil) et les stéréotypes au sujet des Albanais y sont très répandus³⁵. Nabil a déjà mentionné cette immigration lors de sa première discussion avec Omerjo³⁶. Il n'est pas surprenant que ce dernier l'interpelle en retour, sur le mode de la raillerie, lorsqu'il croit percevoir en lui une faille. La relation interpersonnelle en train de se nouer au fil des événements de parole participe au processus d'effacement opéré ici.

« *Vaffanculo* »

En revanche, ce qui semble plus surprenant, c'est que cette raillerie se fasse en italien. Au regard du tour 18, on peut voir que l'usage de ce répertoire a des effets sur les élèves du groupe de MNA et plus spécifiquement sur Moussa. Il répond à Omerjo – alors qu'il n'est pas le destinataire explicite – en reprenant mot pour mot la formule de ce dernier « *tutto bene [...] fanCUlo* » (c'est tout bon [...] va te faire foutre). *A minima*, on peut dire qu'il exprime ainsi sa connivence.

18	Mou	tutto bene c'est tout bon (Moussa et Omerjo se tapent dans les mains) fanCU/lo\ va te faire foutre
19	Ome	vaffancu/lo\ va te faire foutre

Au tour 19, Omerjo répète (sous une forme légèrement différente) le terme « *vaffanculo* » et les échanges deviennent une sorte de petite joute verbale qui prend de l'ampleur sonore dans la classe. Les tapements de mains et les rires montrent le plaisir éprouvé à utiliser ce répertoire triplement subversif. Il est subversif d'abord parce qu'il redouble l'interpellation de Nabil générée par les insultes. Aucun des élèves MNA n'est Italien et l'usage de ce répertoire ne va pas de soi dans le contexte. Ensuite, il est subversif parce qu'il est tout simplement marqué en contexte comme n'étant pas du français. D'autres

données ethnographiques me permettent de dire que le fait de ne pas parler français est fortement perçu par les élèves comme une pratique en marge du cours. Parler d'autres langues en classe est souvent sanctionné négativement par les élèves eux-mêmes. Enfin, il est subversif parce qu'en faisant appel à lui, les élèves MNA performant et prennent en charge des signes mis en texte (« *vaffanculo* » et « *pezzo di merda* ») qui appartiennent à un registre proscrit (parce que ce sont des insultes). Il est d'ailleurs remarqué lorsque j'énonce : « j'ai entendu des choses » (intervention qui fait beaucoup rire Nabil). Ce rire est différent de ceux d'Omerjo et de Moussa. Nabil rit parce que je sanctionne l'usage de ce registre. Il marque ainsi sa compréhension du registre familial et sa connivence avec ses camarades.

Cela dit, si les trois garçons parlent l'italien (à des degrés divers), la connivence que ce répertoire établit entre Omerjo et Moussa n'est pas du même ordre que celle qu'ils peuvent avoir avec Nabil. Elle est déterminée par leur parcours migratoire et son usage en classe est en réalité un positionnement qui dépasse largement les enjeux liés à leur scolarité. Comme de nombreux MNA, les deux garçons sont passés par l'Italie avant d'arriver en France³⁷. Les travaux de Cécile Canut portant sur les récits migratoires mettent en évidence le contraste entre les stéréotypes au sujet des migrants véhiculés par les processus médiatiques de nomination (« clandestins », « migrants », « illégaux ») et la manière dont les personnes qui font l'expérience de la migration se désignent elles-mêmes et se positionnent par rapport à cette expérience³⁸. Les récits de vie de ces personnes convergent du point de vue de leurs formes langagières. Celles et ceux qui s'engagent dans ce parcours ont souvent en commun une expérience intime où la chance, le destin et l'aventure jouent un rôle important. Or les médias peinent à rendre cette expérience de manière sensible à leurs lecteurs. S'il n'est pas question pour Omerjo, Moussa et Aboubacar d'évoquer explicitement cette expérience intime d'« aventurier », on peut supposer que le répertoire de l'italien y fait écho. Le registre non scolaire qu'ils sont en mesure de partager dans l'espace scolaire où ils sont réunis est un modèle sémiotique qui pointe vers un contexte beaucoup plus large que celui de la classe. Ce registre pointe vers leur expérience d'« aventuriers ». La nomination « aventurier » permet d'insister sur la dimension initiatique qui émerge lorsque les personnes ayant expérimenté la migration se disent :

Entrer dans l'épaisseur des mots, des expressions, du sens donné par les aventuriers à leur expérience suppose de concevoir le langage non pas comme un outil transparent, mais comme une pratique sociale qui engage celui qui parle à agir dans l'espace et le temps^[39]. Si parler est essentiel tout au long du voyage, les aventuriers ne parlent pas de tout. Et surtout, ils n'en parlent pas de n'importe quelle manière. L'intérêt consiste

à repérer les processus qui traversent l'ensemble des discours (qu'ils soient tenus à des proches ou à des étrangers, au départ, à l'arrivée ou au cours des trajectoires)⁴⁰.

Les « aventuriers » ne parlent pas de tout et n'en parlent pas n'importe comment. Si Omerjo et Moussa semblent bien évoquer leur expérience migratoire en classe, ils ne le font pas de manière explicite. C'est leur positionnement énonciatif qui leur permet de mettre le groupe à distance pour le faire. Ils mettent surtout Nabil à distance parce que, contrairement à eux, celui-ci a appris l'italien normatif à l'école. La suite de l'interaction présente des éléments qui permettent d'étayer cette hypothèse. Au tour 25, Moussa s'adresse à Omerjo en italien pour lui dire qu'Aboubacar parle lui aussi bien italien parce qu'il a passé cinq mois en Italie. Moussa n'est pas seulement en train de dire qu'Aboubacar parle bien italien ; il dit aussi autre chose par cette assertion. Tous les interactants présents en classe savent qu'il n'était ni en vacances ni en séjour linguistique lorsqu'il était là-bas. De manière sous-entendue, Moussa dit plutôt à Omerjo qu'Aboubacar est un des leurs parce que lui aussi a vécu l'« aventure » et qu'il peut faire partie du jeu qui consiste à chahuter un camarade tout en faisant allusion à cette aventure. Il renforce ainsi la cohésion de leur groupe.

24	Ann	parle
25	Mou	cinque mesi in Italia <i>cing mois en Italie</i>
26	Nab	<((interpelle Moussa en répétant ce qu'il vient de dire)) parla italiano (.) be/ne\> <i>il parle italien bien</i>

Moussa et Omerjo se retrouvent d'abord autour de leur opposition à Nabil, qui n'appartient pas au même groupe social qu'eux, mais ils se retrouvent aussi autour du registre italien qu'ils mobilisent. Ce répertoire linguistique devient en contexte un point d'accroche et un repère qui leur conviennent dans le lieu spécifique qu'est l'UPE2A parce qu'il leur permet d'avoir le sentiment d'appartenir à un groupe en leur faisant revivre l'expérience commune qu'ils ont de l'Italie. Moussa inclut Aboubacar dans la catégorie des « aventuriers » par l'adresse déictique « lui » dans le segment « *lui parla italiano bene* ». Contrairement à celle de Nabil, l'expérience qu'ont les trois autres garçons de l'Italie n'est pas scolaire. Elle est liée à leur arrivée dans l'Union européenne, c'est-à-dire à leur traversée de la Méditerranée, à leur éventuel passage dans le camp de Lampedusa ou dans d'autres centres d'accueil, à des conditions de vie difficiles une fois entrés sur le territoire⁴¹. Leur expérience est aussi marquée par leur passage de la frontière fran-

co-italienne, souvent extrêmement périlleux, surtout lorsqu'il s'effectue par les Alpes⁴². Certaines données de mon ethnographie font état de récits relatant tous ces aspects de leur parcours⁴³. Performer un registre non scolaire de l'italien pour interpeler les autres élèves et pour s'interpeler entre eux peut être considéré par les élèves MNA comme une manière indirecte de se dire qu'ils ont vécu tout cela. Cette pratique est récurrente chez eux – et pas seulement à l'intérieur de la classe⁴⁴. Le processus de *contextualisation* charge le texte de valeurs sociales qui positionnent le groupe des élèves MNA sur un côté de l'axe qui leur permet de se démarquer du type social « bon élève ».

« Tu parles italien? »

Au tour 28, Nabil, jusque-là resté en retrait, fait irruption dans la conversation en interpellant à son tour Moussa, ce qui montre qu'il a bien entendu les échanges entre les trois garçons et qu'il est devenu le spectateur de la scène. Il le fait non pas en français, mais en italien.

28	Nab	<((à Moussa)) tu parli italiano/> <i>toi tu parles italien</i>
29	Mou	OUI// bene <i>bien</i>
30	Nab	<((à Aboubacar)) parli italiano/> <i>tu parles italien</i>
31	Abo	hum/(.) BE/NE\ (.) poco <i>hum BIEN peu</i>
32	Mou	un PO/CO\ tu vois/ ((rires de tous les élèves)) <i>un PEU</i> ((sur la bande-son qu'Annabelle lance on entend un chat qui miaule)) MIAOU: (.), mais pourquoi le chat dit miaou\

Un peu plus tôt, Moussa avait répété le « *tutto bene* » d'Omerjo pour créer de la connivence. Nabil répète ce que dit Moussa, « *parla italiano (.) bene* », pour le mettre à distance. Du point de vue de l'entextualisation, le léger temps d'arrêt dans le syntagme « *parla italiano (.) bene* » marque de manière emphatique l'adjectif *italiano* qui précède

et l'adverbe *bene* qui suit. On peut faire l'hypothèse que Nabil met en valeur sa propre prononciation de natif pour la différencier de celle de Moussa. Il prononce le même énoncé que lui, mais ne le prononce pas comme lui. La phonétique joue un rôle essentiel dans le processus de contextualisation du message : Nabil reconnaît implicitement la prononciation de Moussa comme celle d'un Ivoirien, alors que la sienne est celle de quelqu'un qui a grandi en Italie. Dans ce segment, Nabil est celui qui est en mesure de corriger. Il endosse le rôle social de l'enseignante, elle aussi native et dont la fonction est de corriger. Ainsi, le rapport au sein du groupe « enseignante/élèves » est-il rejoué par lui au sein du sous-groupe « élève », et ce, dans un processus de *récurtivité fractale*⁴⁵.

Le processus récursif de reproduction et d'itération des relations contrastives sur différents plans est indissociable des processus de rhématisation et d'effacement. Les trois processus ne sont pas distincts : la récurtivité des rapports contrastifs est ce qui permet le changement des axes de différenciation sous la pression historique. Les phénomènes récursifs ont lieu lorsque des comparaisons de qualia de diverses natures (une prononciation et une syntaxe normative par exemple) sont soumises à une relation analogique du point de vue du schème sémiotique (une position de sachant), dans l'actualisation d'une petite version enchâssée dans une plus grande version d'elles-mêmes sur un axe de différenciation. À travers les processus de récurtivité fractale, une même pratique – ou une même personne – peut être située plus ou moins clairement d'un côté ou de l'autre de l'axe, selon le point de vue particulier d'où les qualia sont interprétés et évalués, produits ou reproduits, autrement dit, chaque fois qu'ils sont rejoués sur différents plans.

Ainsi, le début de l'interaction étudiée présente des formes sémiotiques qui permettent d'établir un rapport de différenciation entre les élèves et moi-même : la disposition des corps dans l'espace avec des élèves assis et statiques et moi qui suis debout et mobile, des tours de parole qui repassent systématiquement par ma parole, un volume sonore plus fort lorsque je parle, etc. Ces formes sémiotiques sont associées par les interactants aux types sociaux du professeur et de l'élève. Au tour 28, ce rapport actualisé entre eux et moi se rejoue à l'échelle du groupe d'élèves. La différenciation idéologique « professeur/élèves » y est reproduite à l'échelle de l'interaction entre Nabil, Omerjo, Moussa et Aboubacar, Nabil endossant le rôle du professeur, Omerjo, Moussa et Aboubacar étant amenés par conséquent à endosser ceux des élèves. À ce moment de la chaîne énonciative, le rapport de différenciation rejoué par Nabil actualise un rapport de pouvoir entre lui et le groupe d'élèves MNA.

L'interaction pourrait avoir pris cette tournure parce qu'Omerjo a commencé à interpeler violemment Nabil qui, cherchant peut-être à montrer que lui aussi est capable de chahuter (gentiment) la professeure par une question « naïve », se fait pointer du

doigt. Il doit à présent préserver la face et, pour ce faire, il fait valoir sa légitimité de locuteur natif de l'italien. Lui non plus n'a pas besoin de formuler explicitement les choses. Au lieu de lancer au groupe d'élèves MNA « vous savez peut-être dire "vaffanculo", mais vous ne parlez pas vraiment italien », il le montre en mobilisant ostensiblement un registre italien standard. Il cherche à reprendre le contrôle en procédant à un test : « *tu parli italiano* ». Il interpelle deux des garçons, mais, contrairement à Omerjo, il n'enfreint aucune norme communicationnelle inhérente à l'école. Il n'est ni grossier ni véhément dans sa prise de parole. Il n'affronte pas l'autre groupe de manière frontale, mais il l'affronte tout de même.

Toutefois, au regard de la suite de l'interaction, le rapport élèves/enseignant joué par Nabil est négocié par Moussa. Lorsque Nabil répète sa phrase au tour 28, ce dernier rit. Ce rire est déjà une réponse qui désamorçait les effets de l'interpellation. La première réponse donnée, par son hétérogénéité du point de vue des répertoires utilisés (« OUI *bene* »), poursuit le désamorçage. Aboubacar, quant à lui, hésite avant de répondre. Contrairement à Moussa, il marque un temps d'arrêt avant de répondre « *hum/(.) BE/NE\ (.) poco* ». Globalement moins sûr de lui, il est moins à l'aise avec ce que Nabil est en train de rejouer entre eux. Moussa étant celui qui, des trois garçons, est le plus à l'aise avec le français (et même le plus à l'aise parmi tous les élèves présents), le soutient en répétant sa réponse avec beaucoup plus d'aplomb et en forçant encore un peu plus le trait du point de vue de l'hétérogénéité des répertoires (« *un PO/CO\ tu vois/* »).

32	Mou	un PO/CO\ tu vois/ ((rires de tous les élèves)) <i>un PEU</i> ((sur la bande-son qu'Annabelle lance on entend un chat qui miaule)) MIAOU: (.), mais pourquoi le chat dit miaou\
33	Ann	mais le chat dit miaou parce que l'oiseau fait cui-cui/ ((rires de Moussa))

L'imitation bruyante du chat et la fausse question qui suit, au tour 32, relèvent d'un franc-parler qui rompt avec les normes interactionnelles de la classe. Contrairement à la question de Nabil, cette question est immédiatement perçue par moi comme une saillie, ce qui m'incite à m'aligner sur ce registre : « mais le chat dit miaou parce que l'oiseau fait cui-cui/ ». On pourrait voir dans cette drôle de question un écho à la question « j'ai pas compris [...] euh un deux trois [...] » que Nabil m'a posée et qui a été perçue comme

idiotie par Omerjo. Moussa pose également une question qui pourrait passer pour idiote, mais qui est perçue au second degré par l'ensemble des participants, moi y compris. Ma réponse marque de la connivence, car elle est alignée du point de vue du registre de l'ironie. Contrairement à Nabil, Moussa endosse avec succès le rôle social d'un certain type d'élève capable de jouer avec l'enseignante, ce que Nabil n'a pas réussi à faire.

Conclusion

Le petit chahut opéré par Omerjo et Moussa aurait pu passer relativement inaperçu si je ne l'avais interprété que de mon point de vue d'enseignante. J'en serais restée à me dire qu'il s'agissait pour eux de se divertir à peu de frais sur le compte d'un autre. L'interprétation spontanée que j'aurais pu faire est à l'image de celles que font fréquemment les enseignants au sujet des plaisanteries des élèves qu'ils qualifient souvent négativement de « gamineries » lors des réunions pédagogiques ou dans les bulletins scolaires. C'est d'ailleurs bien compréhensible quand ces dernières les empêchent d'effectuer correctement leur travail. Mais qu'y a-t-il de plus à comprendre dans ces petits chahuts? Que font les élèves socialement en performant ces « gamineries »? Dans le cas présent, la plaisanterie opérée par Omerjo et Moussa est le maillon d'un ensemble bien plus vaste qui doit être pris en compte pour lui donner un sens.

Cette plaisanterie collective est une réaction à l'injonction sociale qui pèse sur les MNA plus que sur les autres élèves du groupe. La classe, en tant qu'ensemble de pratiques ritualisées, est un lieu qui matérialise des contraintes. Pour eux, elles sont en partie corrélées à une injonction d'intégration d'autant plus violente qu'ils sont seuls pour y faire face et s'y plier. Lorsqu'ils sont inscrits dans un établissement, les instances qui les prennent en charge exercent un contrôle accru sur leur scolarité. S'ils vont à l'école pour apprendre un métier, ils y vont aussi pour montrer aux autorités qu'ils sont capables de s'« intégrer » dans le court laps de temps qui les sépare du moment où la préfecture statuera sur leur régularisation. En outre, l'école étant souvent pour eux un environnement totalement nouveau, ils doivent intégrer des normes qu'ils découvrent tout juste et qui contrastent avec celles qu'ils ont connues jusque-là. Au sein de la classe, leur renégociation des rapports de pouvoir se fait par des mises à distance ou des rapprochements induits par leurs pratiques sociosémiotiques. L'analyse de l'interaction a permis de montrer un phénomène de ce type. La salle d'UPE2A, en tant qu'interstice ambivalent du dispositif scolaire, a été appréhendée ici non pas comme un espace vide et délimité, mais comme un *site de travail idéologique*, c'est-à-dire un champ de vision matérialisé par l'activité sémiotique des participants : en s'adonnant à

la moquerie, Omerjo et Moussa cherchent à s'affranchir de la catégorie « bon élève ». Paradoxalement, ils montrent aussi qu'ils reconnaissent cette catégorie en la faisant endosser à l'un de leurs camarades. Mais ils ne font pas que cela : grâce au registre qu'ils utilisent pour se moquer d'un autre, ils se disent et se reconnaissent entre eux en endossant implicitement un autre rôle social que celui de l'élève, le rôle social subversif de l'« aventurier ». Cela leur permet de mettre à distance temporairement l'assujettissement auquel l'école les soumet.

Bibliographie

- [Sans auteur], « Italy: urgent calls for the eu to provide safe and legal routes for migrants after a week of deadly shipwrecks », *Save the Children*, 9 août 2023. URL : <https://www.savethechildren.net/news/italy-urgent-calls-eu-provide-safe-and-legal-routes-migrants-after-week-deadly-shipwrecks-save>.
- [Sans auteur], « Organisation de la scolarité des élèves allophones nouvellement arrivés », circulaire no 2012-141, *Le bulletin officiel de l'éducation nationale, de la jeunesse et des sports*, 2 octobre 2012. URL : <https://www.education.gouv.fr/bo/12/Hebdo37/MENE1234231C.htm>.
- [Sans auteur], « Plus de 10 000 mineurs non accompagnés arrivés en Italie par la mer en 2021 », *Info migrants*, 6 mai 2022. URL : <https://www.infomigrants.net/fr/post/40304/plus-de-10-000-mineurs-non-accompagnes-arrivees-en-italie-par-la-mer-en-2021>.
- AGHA, Asif, *Language and Social relationship*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2006.
- ARMAGNAGUE, Maïtena, Alexandra CLAVÉ-MERCIER, Marion LIÈVRE & Anne-Claudine OLLER, « Les dispositifs de scolarisation des enfants et jeunes migrants en France : des producteurs de "scolarités contraintes" », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, no 18, 2019, p. 147-172. DOI : 10.4000/cres.4104.
- BEAUGRAND, Céline, Marianne BOUZIANE, Caroline BURY, Marine DELPORTE, Virginie GEORGE, Emmanuel HAUCHARD, Bertrand LECOQ, Jennifer LOVATO, Nathalie SANDRU, Julien THOMAS & Stéphanie TORIS, « Principes pédagogiques de base pour l'enseignement-apprentissage du fls-flsco en dispositif spécifique », dans M.-C. Missir (dir.), *Guide pour la scolarisation des EANA*, Réseau Canopé, 2021. URL : <https://www.reseau-canope.fr/guide-pour-la-scolarisation-des-eana/inclure/i5-principes-pedagogiques-de-base-pour-lenseignement-apprentissage-du-fls-flsco-en-dispositif-specifique.html>.

- BORNET, Yann, « Guider ceux qui arrivent », *Vacarme*, no 83, 2018, p. 43-48. DOI : 10.3917/vaca.083.0043.
- BOURDIEU, Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, 1991, p. 3-46. DOI : 10.3406/arss.1991.2986.
- BOURDIEU, Pierre & Jean-Michel PASSERON, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1991.
- BOURGI Hussein, Laurent BURGOA, Xavier IACOVELLI & Henri LEROY, « Mineurs non accompagnés, jeunes en errance : 40 propositions pour une politique nationale », rapport d'information no 854 (2020-2021), déposé au Sénat le 29 septembre 2021. Disponible sur *Sénat.fr*. URL : <https://www.senat.fr/rap/r20-854/r20-854.html>.
- CANUT, Cécile, « "Tu ne pleures pas, tu suis Dieu..." Les aventuriers et le spectre de la mort », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 33, no 2-3, 2017, p. 21-43. DOI : 10.4000/remi.8720.
- CANUT, Cécile & Patricia VON MÜNCHOW, *Le langage en sciences humaines et sociales*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.
- CASSAGNES BREIDENBACH, Marie, « L'accompagnement socio-éducatif des mineurs non accompagnés. Étude des conflits entre représentations sociales et représentations professionnelles », *Empan*, no 120, 2020, p. 168-175. DOI : 10.3917/empa.120.0168.
- CLERC, Pascal, « La salle de classe : un objet géographique », *Géocarrefour*, no 94, 2020. DOI : 10.4000/geocarrefour.14426.
- DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.
- FENOGLIO, Prisca, « Au cœur des inégalités numériques en éducation, les inégalités sociales », *Dossier de veille de l'IFÉ*, no 139, 2021, p. 1-22. URL : <http://veille-et-analyses.ens-lyon.fr/DA-Veille/139-octobre-2021.pdf>.
- FIGUEIREDO, Cristina, « Enjeux de la maîtrise de la langue française et de la parole chez les jeunes mineurs non accompagnés », dans L. Le Ferrec & M. Véniard (dir.), *Langage et migration : perspectives plurielles*, Limoges, Lambert-Lucas, 2021, p. 163-178.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- GAL, Susan & Judith T. IRVINE, *Signs of Difference. Language and Ideology in Social Life*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2019.
- GOFFMAN, Erving, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1981.
- Groupe ICOR, « Convention ICOR », janvier 2023. URL : <https://sandrinemeldener.files.wordpress.com/2013/12/transcriptions-icor-pdf.pdf>.
- JAKOBSON, Roman, *Les fondations du langage. Essais de linguistique générale I*, trad. de l'anglais par N. Ruwet, Paris, Minuit, coll. « Reprise », 2003 [1963].

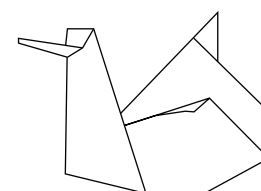
- LATIMIER, Erell, « *On serait habitués on le ferait comme tout le monde* ». *Les dimensions sociolinguistiques de l'ambivalence des dispositifs scolaires destinés aux jeunes voyageurs*, thèse de doctorat, Université de Paris, 2020.
- LEMAIRE, Éva, « La place des mineurs étrangers isolés dans l'espace scolaire français : quelles conséquences sur le rapport à l'apprentissage », *Journal du droit des jeunes*, no 328, 2013, p. 28-33. DOI : 10.3917/jdj.328.0028.
- LE FERREC, Laurence, « Le français de scolarisation au carrefour du français et des disciplines », *Le français aujourd'hui*, no 176, 2012, p. 37-47. DOI : 10.3917/lfa.176.0037.
- MARTUCCELLI, Danilo, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, vol. 45, 2004, p. 469-497. DOI : 10.3917/rfs.453.0469.
- RESTA, Patrizia, « Albanais et Italiens 25 ans après le débarquement de 1991 », trad. de l'italien par L. Marin, *Migration et Société*, no 158, 2015, p. 109-124. DOI : 10.3917/migra.158.0109.
- SILVERSTEIN, Michael, *Language in Culture, Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2023.
- VADOT, Maude, « Quand les formateurs et formatrices linguistiques parlent d'"intégration" : production de sens et investissement sémantique », dans L. Le Ferrec & M. Vénard (dir.), *Langage et migration : perspectives pluridisciplinaires*, Limoges, Lambert-Lucas, 2019, p. 201-220.

Notes

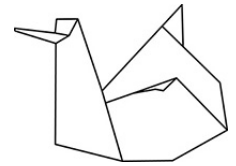
- 1 Voir : « Organisation de la scolarité des élèves allophones nouvellement arrivés », circulaire no 2012-141, *Le bulletin officiel de l'éducation nationale, de la jeunesse et des sports*, 2 octobre 2012. URL : <https://www.education.gouv.fr/bo/12/Hebdo37/MENE1234231C.htm>. Voir aussi : C. BEAUGRAND *et al.*, « Principes pédagogiques de base pour l'enseignement-apprentissage du fls-flsco en dispositif spécifique », dans M.-C. Missir (dir.), *Guide pour la scolarisation des EANA*, Réseau Canopé, 2021. URL : <https://www.reseau-canope.fr/guide-pour-la-scolarisation-des-eana/inclure/15-principes-pedagogiques-de-base-pour-lenseignement-apprentissage-du-fls-flsco-en-dispositif-specifique.html>.
- 2 C. FIGUIERIDO, « Enjeux de la maîtrise de la langue française et de la parole chez les jeunes mineurs non accompagnés », dans L. Le Ferrec & M. Vénard (dir.), *Langage et migration : perspectives plurielles*, Limoges, Lambert-Lucas, 2021, p. 163-178.
- 3 D. MARTUCCELLI, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, vol. 45, 2004, p. 469-497.
- 4 E. LATIMIER, « On serait habitués on le ferait comme tout le monde ». *Les dimensions sociolinguistiques de l'ambivalence des dispositifs scolaires destinés aux jeunes voyageurs*, thèse de doctorat, Université de Paris, 2020, p. 136.
- 5 S. GAL & J. IRVINE, *Signs of Difference. Language and Ideology in Social Life*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2019.
- 6 M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- 7 P. CLERC, « La salle de classe : un objet géographique », *Géocarrefour*, no 94, 2020, § 29.
- 8 *Idem.*
- 9 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference, op. cit.*, p. 167 (trad. libre).
- 10 *Ibid.*, p. 168 (trad. libre).
- 11 « La perspective est le point de vue ou la ligne de mire que les personnes biographiques peuvent adopter et faire valoir dans une situation donnée. Les perspectives sont typées et peuvent changer au fil du temps et des situations. Une personne n'est pas obligée d'adopter la même à tout moment ; les gens construisent et déploient leurs propres versions à l'aide des matériaux socialement disponibles. », *Ibid.*, p. 17 (trad. libre).
- 12 Agha appelle *registres* les ensembles sémiotiques dont les valeurs indexicales ont été suffisamment sédimentées pour pointer vers des types sociaux spécifiques. Un registre est « un modèle réflexif de comportement qui évalue un répertoire sémiotique (ou un ensemble de répertoires) comme étant approprié à des types spécifiques de conduite (comme la conduite d'une pratique sociale donnée), à des catégories de personnes dont c'est la conduite et, par conséquent, à des rôles performables (personæ, identités) et à des relations entre eux ». A. AGHA, *Language and Social relationship*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2006, p. 147 (trad. libre).
- 13 « What is most interesting to us is the way regimes of value operate in everyday life, penetrating ordinary practices and actions. Since our approach is fundamentally semiotic, it concerns the most intimate, experience-near apprehensions of signs as well as their widely proliferating connections. » *Ibid.*, p. 14 (trad. libre).
- 14 « Ideology, for us, is not like a miasma that hovers over a community, or like a rock that hits someone on the head. » *Ibid.*, p. 14 (trad. libre).
- 15 « Ce que nous attendons d'un concept d'idéologie – ce que nous voulons conserver de l'abondante littérature qui lui est consacrée tout en écartant la nécessité de l'assimiler à la fausse conscience –, c'est le lien avec le pouvoir, la politique, l'intérêt et l'action sociale. Nous voulons aussi, et peut-être surtout, conserver le sens de la différence, de la position et de la perspective. Parler d'une "idéolo-

- gie" implique toujours qu'il en existe une autre, que quelqu'un d'autre, positionné différemment, pourrait défendre. » *Ibid.*, p. 13 (trad. libre).
- 16 L. LE FERREC, « Le français de scolarisation au carrefour du français et des disciplines », *Le français aujourd'hui*, no 176, 2012, p. 37-47.
- 17 P. BOURDIEU & J.-C. PASSERON, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.
- 18 M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.
- 19 *Ibid.*, p. 63.
- 20 Extrait d'un rapport d'entretien préfectoral dans le cadre d'une demande de titre de séjour faite par un MNA scolarisé dans un établissement de l'académie où je mène mon ethnographie. En enquêtant auprès des travailleurs sociaux et des associations militantes qui aident dans les démarches de régularisation, j'ai pu recueillir d'autres documents de ce type, ce qui me permet d'étayer l'idée que la scolarité des MNA est souvent invoquée pour justifier les décisions préfectorales.
- 21 É. LEMAIRE, « La place des mineurs étrangers isolés dans l'espace scolaire français : quelles conséquences sur le rapport à l'apprentissage », *Journal du droit des jeunes*, no 328, 2013, p. 30-31.
- 22 M. VADOT, « Quand les formateurs et formatrices linguistiques parlent d'"intégration" : production de sens et investissement sémantique », dans L. Le Ferrec & M. Véniard (dir.), *Langage et migration : perspectives pluridisciplinaires*, Limoges, Lambert-Lucas, 2019, p. 202.
- 23 M. CASSAGNES BRAIDENBACH, « L'accompagnement socio-éducatif des mineurs non accompagnés. Étude des conflits entre représentations sociales et représentations professionnelles », *Empan*, no 120, 2020, p. 172.
- 24 L. LE FERREC, « Le français de scolarisation au carrefour du français et des disciplines », *loc. cit.*
- 25 M. ARMAGNAGUE, « Les dispositifs de scolarisation des enfants et jeunes migrants en France : des producteurs de "scolarités contraintes" », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, no 18, 2019, p. 147-172.
- 26 Cet état de fait n'est pas une règle administrative. Il est plutôt dû à la réalité empirique des parcours scolaires antérieurs souvent chaotiques des MNA et à la conscience que les acteurs sociaux chargés de travailler sur leur orientation ont l'urgence de leur trouver une formation qui leur permettra de s'insérer rapidement dans le marché professionnel. La scolarisation des MNA n'est pas systématique dans toutes les académies. Il existe de grandes disparités dans leur prise en charge selon les régions. Voir H. BOURGI *et al.*, « Mineurs non accompagnés, jeunes en errance : 40 propositions pour une politique nationale », rapport d'information no 854 (2020-2021), déposé au Sénat le 29 septembre 2021. Disponible sur *Sénat.fr*. URL : <https://www.senat.fr/rap/r20-854/r20-854.html>.
- 27 L'envoi d'une OQTF par la préfecture ne signifie pas une expulsion systématique. Des démarches de recours suspensives sont souvent entamées par les associations de défense des migrants. Les jeunes majeurs peuvent aussi être soumis à des assignations à résidence ou à des obligations de pointage au commissariat. Si cela les empêche de travailler en entreprise, cela ne les empêche pas de venir à l'école pour autant. Ils peuvent donc être soumis à des OQTF tout en étant présents en classe.
- 28 J'utilise pour cette transcription les normes conçues par le groupe ICOR de l'UMR 5191 ICAR rattaché au CNRS, à l'Université de Lyon 2 et à l'ENS de Lyon. Ci-dessous se trouve la signification des signes utilisés pour la transcription : Par participant identifié ; (()) action décrite ; 1 notation des tours de parole ; = enchaînement immédiat ; [] chevauchement ; : allongement ; xxx segment inaudible ; (.) micro pause ; (o.6). pause chronométrée ; / montée intonative ; \ chute intonative ; MAJ saillance perceptuelle; les esperluettes (&) indiquent qu'un énoncé continu à l'oral a été scindé dans la transcription et continue sans interruption au tour suivant. Voir : Groupe ICOR, « Convention ICOR », janvier 2023. URL : <https://sandrinemeldener.files.wordpress.com/2013/12/transcriptions-icor-pdf.pdf>.

- 29 P. FENOGLIO, « Au cœur des inégalités numériques en éducation, les inégalités sociales », *Dossier de veille de l'IFÉ*, no 139, 2021, p. 1-22.
- 30 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 118 (trad. libre).
- 31 *Ibid.*, p. 19.
- 32 Le parallélisme est une succession de constructions syntaxiques identiques ou semblables. Selon le modèle de Jakobson, il correspond à la fonction poétique du langage. L'anthropologue linguistique Michael Silverstein, élève de Jakobson, accorde une place importante à cette fonction dans l'analyse des interactions, car la textualité (le caractère socialement interprétable de ces dernières) émerge certes de la fonction référentielle, mais elle émerge aussi selon lui de la fonction poétique, par des phénomènes de répétitions, de parallélismes ou d'analogies. C'est pourquoi il est important d'être attentif à ces derniers lorsqu'il s'agit d'étudier les enjeux sociaux d'un phénomène communicatif. Voir : R. JAKOBSON, *Les fondations du langage. Essais de linguistique générale 1*, Paris, Minuit, coll. « Reprise », 2003 [1963] ; M. SILVERSTEIN, *Language in Culture. Lectures on the Social Semiotics of Language*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2023, p. 11.
- 33 Nabil est un élève qui passe pour sérieux et même savant au sein du groupe d'UPE2A, mais, par ailleurs, il a la réputation de chahuter un peu ses enseignants de classe ordinaire. Son côté « élève perturbateur » est atténué lorsqu'il se trouve avec les élèves MNA, car le contraste avec eux, qui ne savent pas bien ni lire ni écrire, lui fait souvent endosser le rôle social du bon élève. Il reste néanmoins attentif à ne jamais trop s'enfermer dans ce rôle.
- 34 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 21.
- 35 P. RESTA, « Albanais et Italiens 25 ans après le débarquement de 1991 », trad. de l'italien par L. Marin, *Migration et Société*, no 158, 2015, p. 109-124.
- 36 Quelques semaines auparavant, Nabil a fait preuve d'un certain dédain vis-à-vis d'Omerjo en lui disant qu'il y avait trop d'Albanais en Italie, alors que ce dernier cherchait à faire connaissance avec lui. Cette remarque avait mis un terme à la discussion et ils avaient tous deux repris le cours de leurs activités.
- 37 Voir « Plus de 10 000 mineurs non accompagnés arrivés en Italie par la mer en 2021 », *Info migrants*, 6 mai 2022. URL : <https://www.infomigrants.net/fr/post/40304/plus-de-10-000-mineurs-non-accompagnes-arrivees-en-italie-par-la-mer-en-2021>.
- 38 C. CANUT, « "Tu ne pleures pas, tu suis Dieu..." Les aventuriers et le spectre de la mort », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 33, nos 2-3, 2017, p. 21-43.
- 39 C. CANUT & P. VON MÜNCHOW, *Le langage en sciences humaines et sociales*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.
- 40 C. CANUT, « "Tu ne pleures pas, tu suis Dieu..." », *loc. cit.*, p. 39.
- 41 Voir « Italy: urgent calls for the EU to provide safe and legal routes for migrants after a week of deadly shipwrecks », *Save the Children*, 9 août 2023. URL : <https://www.savethechildren.net/news/italy-urgent-calls-eu-provide-safe-and-legal-routes-migrants-after-week-deadly-shipwrecks-save>.
- 42 Y. BORGNET, « Guider ceux qui arrivent », *Vacarme*, no 83, 2018, p. 43-48.
- 43 Aboubacar m'a, par exemple, raconté comment il s'est retrouvé poursuivi par les garde-frontières italiens et comment il a cru mourir de froid en se perdant dans une forêt des Alpes.
- 44 Les entretiens que j'ai pu mener avec une éducatrice qui travaillait dans la structure d'accueil où sont allés les élèves MNA qui se trouvaient dans ma classe montrent que ce jeu de connivence et de subversion des normes interactionnelles qui s'appliquent également au foyer (on ne dit pas de gros mots) autour du terme « *vaffanculo* » est fréquent.
- 45 S. GAL & J. T. IRVINE, *Signs of Difference*, *op. cit.*, p. 43.



Cygne noir
Revue d'exploration sémiotique



***Signs of Difference* de Susan Gal & Judith Irvine**

Susan Gal & Judith T. Irvine, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 319 p.

Urmila Nair

Numéro 12, 2024

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1112625ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1112625ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nair, U. (2024). Compte rendu de [*Signs of Difference* de Susan Gal & Judith Irvine / Susan Gal & Judith T. Irvine, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 319 p.] *Cygne noir*, (12), 166–172.
<https://doi.org/10.7202/1112625ar>

© Urmila Nair, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

SIGNS OF DIFFERENCE **DE SUSAN GAL & JUDITH IRVINE**

Susan Gal & Judith T. Irvine, *Signs of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 319 p.

L'anthropologie linguistique, notamment la version qui a émergé autour du modèle de la (méta)pragmatique, est connue pour sa terminologie précise mais complexe¹. *Signs of Difference* en propose un modèle différent, conceptualisé à partir de premiers principes, portant sur toutes les échelles de l'action sociale et construit avec une terminologie bien plus accessible². Le modèle convient particulièrement à l'analyse critique de l'action sociale, ainsi qu'à l'analyse réflexive de cette analyse elle-même.

Susan Gal et Judith T. Irvine font partie d'un réseau de chercheurs développant le modèle de la (méta)pragmatique depuis plusieurs décennies³. Elles s'inscrivent dans une généalogie sémiotique peircienne, ce qui les distingue d'autres courants sémiotiques et sémiologiques⁴. D'une part, leurs contributions portent sur le rôle du langage dans divers domaines et à différentes échelles, en relation avec l'économie politique, les questions de genre, les registres, etc.⁵. D'autre part, elles étudient comment le langage est lui-même façonné au sein des processus sociaux et historiques, en vertu d'idéologies langagières ainsi que de processus de différenciation linguistique et sociale à différentes échelles, notamment dans la linguistique coloniale⁶.

Dans *Signs of Difference*, Gal et Irvine construisent un modèle de l'action sociale pouvant se substituer à celui de la (méta)pragmatique. Ce modèle repose sur plusieurs concepts clés, qui seront ici passés en revue en même temps que le contenu de l'ouvrage sera restitué.

L'introduction expose brièvement les propositions du livre. Gal et Irvine postulent qu'on ne *remarque* que certaines différences dans le monde social qui nous entoure. Par exemple, on remarque des différences dans les formes expressives adoptées (le style de parole, d'habillement, etc.) et on les associe à des différences de types sociaux (de personne, de groupe). On remarque et interprète ces différences en fonction de sa *perspective*, qui est enracinée dans un « travail idéologique » (*ideological work*). Ce « travail » dépend des cadres de connaissance et des régimes de valeur existants, qui sont façonnés à leur tour par le contexte sociohistorique, économique et géopolitique. L'enjeu central

du livre est l'étude de la relation dialectique entre de telles différences remarquées dans les formes expressives et la différenciation sociale.

Dans la première partie de l'ouvrage, Gal et Irvine illustrent leur modèle par des exemples ethnographiques de différenciation sociale tirés de leurs recherches sur le terrain. Au Sénégal, dans les années 1970, Irvine observe que les Wolofs différencient deux registres de discours : celui des griots et celui des nobles, appelés respectivement *waxu gewel* et *waxu géer* (p. 30). Le premier se caractérise par l'effusion, la rapidité et l'excitation ; le deuxième, par la retenue, la lenteur et le laconisme. Les griots sont compris, d'après leur façon de parler, comme étant *eux-mêmes* effusifs et excitables ; de la même manière, les nobles sont compris comme pleins de retenue. Ainsi, les locuteurs qui utilisent une forme expressive passent pour posséder les caractéristiques qui lui sont associées. C'est ce que les autrices appellent le processus de *rhématisation*, défini comme la compréhension de n'importe quel signe comme icône (p. 123). Le signe (ici le registre de discours utilisé, signe indexical qui pointe vers un type social) est alors compris comme un icône, une représentation du tempérament de la personne qui utilise le registre (p. 123). Rappelons que l'icône peircien est un signe qui représente son objet en vertu d'un rapport de similitude (p. 18)⁷. De telles rhématisations se produisent généralement par paires contrastées, organisées autour d'un *axe de différenciation* (*axis of differentiation*). Dans le cas des Wolofs, cet axe est celui de l'effusion/retenu. Le processus d'*effacement* (*erasure*), qui accompagne la rhématisation, consiste à ignorer ou à oublier les signes qui ne s'accordent pas avec la paire contrastée d'icônes. Ainsi, chez les Wolofs, les autres types de discours ne sont pas nommés de façon explicite, les manières de parler des esclaves en étant un exemple (p. 49). Gal observe les mêmes processus de rhématisation et d'effacement dans la ville de Bóly en Hongrie.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, les autrices expliquent la base théorique de leur modèle : la sémiotique peircienne adaptée à la préoccupation anthropologique de la multiplicité des connaissances culturelles (p. 16, 90-97). Gal et Irvine se focalisent sur les cas où il existe de multiples axes de différenciation, qui changent au fil du temps. La discussion puise dans la littérature historique portant sur le contexte nord-américain aux XVIII^e et XIX^e siècles. Un axe « Est-Ouest » existait alors et impliquait la paire contrastive de rhématisations « élevé/bas » (p. 132-133). Avant la révolution américaine (1775-1783), tout ce qui provenait de l'Est était considéré comme « élevé » et admirable ; et tout ce qui provenait de l'Ouest était tourné en dérision et vu comme « bas » et méprisable, ce qui coïncidait avec le projet colonial britannique qui impliquait la valorisation, sur le plan culturel, des colonisateurs de l'Est au détriment des habitants des colonies de l'Ouest. Avec la révolution, la relation entre ces deux axes a subi un changement : les habitants de l'Ouest ont commencé à valoriser leurs styles de discours et leurs coutumes. Par le biais

de la rhématisation, ils se considéraient comme intrinsèquement supérieurs. En même temps, par un processus similaire, ils voyaient les gens de l'Est comme inférieurs. Tout ce qui ne s'accordait pas avec ce contraste idéologique était effacé de leur discours, comme les formes expressives et la mention des types sociaux des esclaves afro-américains, des peuples autochtones et des Blancs analphabètes (p. 124, 134). Gal et Irvine expliquent ainsi la notion de *récurtivité fractale* (*fractal recursivity*) d'un axe de différenciation (p. 129-130) : on peut se servir d'un axe en le projetant sur une échelle étroite ou vaste. Par exemple, après la révolution américaine, on pouvait réinvestir l'axe Est-Ouest dans une interaction, dans laquelle les gens de l'Ouest se présentaient comme supérieurs à ceux de l'Est. En considérant un contexte plus large, on pouvait également projeter cet axe sur l'échelle des continents, et parler de l'Amérique du Nord comme supérieure à l'Europe. Alors que l'axe Est-Ouest est important au XVIII^e siècle, il est progressivement dépassé par un axe « Nord-Sud » au cours du XIX^e siècle, avec des changements dans la politique nationale (p. 142 *sqq.*). Aussi la différenciation façonne-t-elle le monde social malgré les changements d'axes et de rhématisations.

La troisième partie de l'ouvrage permet à Gal et Irvine de théoriser les lieux dans lesquels se produit la différenciation. Elles proposent ici la métaphore des *sites* (p. 169). Un site n'est pas un lieu géographique. C'est une réification analytique, « un objet d'attention conjointe » (« *an object of joint attention* », p. 165), à la fois de l'analyste et de l'informateur. La notion sert à focaliser l'attention sur le travail idéologique à l'origine du constat de différence. Les sites ont des *connexions* (p. 190-191) qui les relient les uns aux autres, ces connexions étant elles-mêmes des projections faites à partir des perspectives idéologiques particulières. Les autrices se concentrent sur les échelles et les processus de mise en échelle (*scales, scaling*). L'échelle est un type de connexion qui implique la supposition de la commensurabilité de deux sites. Les analystes comme les informateurs s'en servent dans l'action sociale et ses interprétations (p. 217). Gal et Irvine analysent les fondements idéologiques des échelles. Elles citent l'exemple du troc comme impliquant un type d'échelle dans lequel la perspective prime pour créer la commensurabilité (*perspectival scale*, p. 220). Dans d'autres types d'échelles, la perspective semble ne pas jouer de rôle (*aperspectival scales*). C'est le cas du système métrique. Pourtant, celui-ci aussi implique un travail idéologique : au moment de la Révolution française, l'usage du système métrique crée un lien entre les sites de son usage et la République française. Ces sites sont des rhématisations des valeurs associées à cette dernière et ainsi s'opposent à ceux où sont utilisés les systèmes de mesure courants sous l'Ancien Régime (p. 236-239).

Enfin, la dernière partie propose une application du modèle, de manière réflexive, à la linguistique du XIX^e siècle. Gal et Irvine examinent comment les idéologies ont influé

sur les conceptions de la langue dans la recherche. Par exemple, la cartographie a grandement influencé la perspective des linguistes. En effet, ceux-ci considéraient souvent que les frontières des territoires cartographiés étaient coextensives aux frontières des langues qu'on y parlait (p. 250, 264). Ce processus de rhématisation implique de supposer que, au sein d'un territoire, on ne parle qu'une seule langue. Les grammaires et dictionnaires effaçaient les faits de bilinguisme et d'emprunt (p. 255). Citons un deuxième exemple fourni par Gal et Irvine : certains groupes en Afrique étaient considérés comme inférieurs aux autres par les colonisateurs (p. 251-252). Leurs langues non écrites étaient donc rhématisées par les linguistes comme « simples », et cela, indépendamment de leur grammaire complexe.

Signs of Difference propose ainsi un modèle complet et rigoureux, qui sert, tout comme celui de la (méta)pragmatique, à analyser l'action sociale. Le modèle s'applique aux échelles micro et macro de l'interaction. De plus, il se prête à une critique réflexive de la pratique anthropologique et linguistique elle-même. À cet égard, la notion de « travail idéologique », qui sous-tendrait toute action sociale, y compris celle de l'analyse, apparaît particulièrement pertinente⁸. En rendant plus accessible l'anthropologie linguistique et sémiotique aux chercheuses et chercheurs étrangers à cette approche spécifique, cet ouvrage constitue une contribution importante et pourra servir de référence dans l'enseignement.

Bibliographie

- BALL, Christopher, « On Dialectization », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 151-173.
- BOURDIEU, Pierre, « Réflexivité narcissique et réflexivité scientifique », dans *Retour sur la Réflexivité*, éd. J. Bourdieu & J. Heilbron, Paris, Éditions EHESS, 2022, p. 45-59.
- DAS, Sonia N., Christina P. DAVIS & Erika HOFFMAN-DILLOWAY, « Judith T. Irvine and the Social Life of Scholarship », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 31, no 3, 2021, p. 316-319.
- GAL, Susan, « Language and Political Economy », *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 345-367.
- , « Politics of Translation », *Annual Review of Anthropology*, vol. 44, 2015.
- , « Language and Political Economy: An Afterward », *HAU*, vol. 6, no 3, 2016, p. 331-335.

- , « Qualia as Value and Knowledge: Histories of European Porcelain », *Signs and Society*, vol. 5, no 1, 2017, p. 128-153.
- , « Registers in circulation: The social organization of interdiscursivity », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, 2018, p. 1-24.
- , « How Culture and Society Are Communicatively Constituted: A Reflection on 40 Years of Linguistic Anthropology », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 125-148.
- GAL Susan & Judith T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001.
- GAL Susan & Gail KLIGMAN, *The Politics of Gender after Socialism*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- GRAAN, Andrew, « Introduction: Language and Political Economy, Revisited », *HAU*, vol. 6, no 3, 2016, p. 139-149.
- HILL, Jane & Judith T. IRVINE, *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- IRVINE, Judith T., « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », *American Ethnologist*, vol. 16, no 2, 1989, p. 248-267.
- , « Subjected words: African linguistics and the colonial encounter », *Language and Communication*, vol. 28, no 4, 2008, p. 323-343.
- , « Leaky Registers and Eight-Hundred-Pound Gorillas », *Anthropological Quarterly*, vol. 84, no 1, 2011, p. 15-39.
- , « Keeping Ethnography in the Study of Communication », *Langage et société*, no 139, 2012, p. 47-66.
- , « Revisiting Theory and Method in Language Ideology Research », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 32, no 1, 2022, p. 222-236.
- IRVINE, Judith T. & Susan GAL, « Language Ideology and Linguistic Differentiation », dans P. V. Kroskrity (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 2000, p. 35-83.
- MASQUELIER, Bertrand, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68.
- MERTZ, Elizabeth, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, 2007, p. 337-353.
- NAIR, Urmila, « Can the Native Know Language? Viewing Linguistic Anthropology through *Signs of Difference* », *L'Homme*, no 245, 2023, p. 113-132.
- PARMENTIER, Richard, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

SILVERSTEIN, Michael, « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. Lucy (dir.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.

—, *Language in Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

Notes

- 1 Le modèle de la (méta)pragmatique fournit une conceptualisation de l'interaction discursive en temps réel. L'interaction ici est théorisée comme l'occurrence, dite *pragmatique*, des signes (des indices qui pointent vers leur contexte, par exemple l'énonciation du mot *vous*). À un moment donné, ces signes sont interprétés, de façon rétrospective, sur le plan *métapragmatique*, comme un texte interactionnel (*interactional text*), en fonction des stipulations et des conditions socio-culturelles, explicites et implicites (par exemple, l'énoncé *vous* est interprété comme pointant vers l'interlocuteur, selon les règles de la langue française et les règles générales d'interaction). Ces interprétations métapragmatiques peuvent ensuite être réinterprétées ; c'est la chaîne sémiotique peircienne. Le texte fondateur du modèle est : M. SILVERSTEIN, « Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function », dans J. Lucy (dir.) *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33-58 ; voir aussi l'explication plus élaborée fournie dans M. SILVERSTEIN, *Language in Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023. Pour une explication courte de ce modèle, voir U. NAIR, « Can the Native Know Language? Viewing Linguistic Anthropology through *Signs of Difference* », *L'Homme*, no 245, 2023, p. 120, note 8 ; sur l'évolution du modèle et les textes clés par d'autres chercheurs, voir *idem*, p. 114-117.
- 2 Sur l'évolution de l'anthropologie linguistique et sémiotique, voir E. MERTZ, « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, 2007, p. 337-353 ; B. MASQUELIER, « Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 29-68.
- 3 Voir les vues d'ensemble de leurs contributions dans A. GRAAN, « Introduction: Language and Political Economy, Revisited », *HAU*, vol. 6, no 3, 2016, p. 139-149 ; S. DAS, C. P. DAVIS & E. HOFFMAN-DILLOWAY, « Judith T. Irvine and the Social Life of Scholarship », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 31, no 3, 2021, p. 316-319. Voir aussi la discussion critique dans J. H. HILL & J. T. IRVINE, *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; et les réflexions dans S. GAL, « How Culture and Society Are Communicatively Constituted: A Reflection on 40 Years of Linguistic Anthropology », *Langage et société*, no 172, 2021, p. 125-148 ; J. T. IRVINE, « Revisiting Theory and Method in Language Ideology Research », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 32, no 1, 2022, p. 222-236.
- 4 Sur l'interprétation de la sémiotique peircienne privilégiée dans l'anthropologie linguistique, sous-discipline dans laquelle s'inscrit le livre de Gal et Irvine, voir R. PARMENTIER, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- 5 Sur le rôle de langage dans l'économie politique, voir S. GAL, « Language and Political Economy », *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 345-367 ; J. T. IRVINE, « When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy », *American Ethnologist*, vol. 16, no 2, 1989, p. 248-267 ; S. GAL, « Language and Political Economy: An Afterward », *HAU*, vol. 6, no 3, 2016, p. 331-335. Sur son rôle par rapport à la question du genre, voir S. GAL & G. KLIGMAN, *The Politics of Gender after*

- Socialism*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Sur les registres, voir J. T. IRVINE, « Leaky Registers and Eight-Hundred-Pound Gorillas », *Anthropological Quarterly*, vol. 84, no 1, 2011, p. 15-39 ; S. GAL, « Registers in circulation: The social organization of interdiscursivity », *Signs and Society*, vol. 6, no 1, p. 1-24. Gal a également contribué aux études de qualia et de la traduction : S. GAL, « Qualia as Value and Knowledge: Histories of European Porcelain », *Signs and Society*, vol. 5, no 1, 2017, p. 128-153 ; S. GAL, « Politics of Translation », *Annual Review of Anthropology*, vol. 44, 2015.
- 6 Sur les idéologies langagières, voir J. T. IRVINE, « Keeping Ethnography in the Study of Communication », *Langage et société*, no 139, 2012, p. 47-66. Sur la différenciation linguistique et sociale sur différentes échelles, voir S. GAL & J. T. IRVINE, « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, no 4, 1995, p. 967-1001 ; J. T. IRVINE & S. GAL, « Language Ideology and Linguistic Differentiation », dans P. V. Kroskrity (dir.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 2000, p. 35-83. Sur la linguistique coloniale, voir J. T. IRVINE, « Subjected words: African linguistics and the colonial encounter », *Language and Communication*, vol. 28, no 4, 2008, p. 323-343.
- 7 Gal et Irvine avaient d'abord proposé la notion d'« iconisation » (*iconization*) : l'iconisation est le processus d'un changement dans la relation du signe et de son objet, d'une relation d'indexicalité à celle de l'iconicité (voir J. T. IRVINE & S. GAL, « Language Ideology and Linguistic Differentiation », *loc. cit.*, p. 37). Les autrices ont ensuite proposé le concept de rhématisation, déplaçant l'accent mis sur la relation entre le signe et son objet vers la compréhension de cette relation (voir C. BALL, « On Dicontization », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 24, no 2, 2014, p. 155).
- 8 Sur l'importance de la critique réflexive, voir par exemple P. BOURDIEU, « Réflexivité narcissique et réflexivité scientifique », éd. J. Bourdieu & J. Heilbron, *Retour sur la Réflexivité*, Paris, Éditions EHESS, 2022, p. 47.

