

Fragments pour une autre anthropologie française : Gérard Althabe *contra mundum*

Bernard Traimond

CEMMEC, Université de Bordeaux

2020

POUR CITER CET ARTICLE

Traimond, Bernard, 2020. «Fragments pour une autre anthropologie française : Gérard Althabe *contra mundum*», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article2077.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 25 avril 2024 à 21h48min

Publié dans le cadre du thème de recherche « Histoire de l'anthropologie française et de l'ethnologie de la France (1900-1980) », dirigé par Christine Laurière (IIAC-LAHIC, CNRS, Paris).

Comment ce fils d'un palefrenier du haras de Gelos (commune proche de Pau) a-t-il pu être qualifié à son décès par son collègue et ami Marc Augé de « révolutionnaire » de l'anthropologie (Augé 2004) ?

Il fut un des quatre Béarnais – avec Georges Lapassade (1924-2008), Pierre Bourdieu (1930-2002) et René Lourau (1933-2000), tous nés à moins de vingt kilomètres les uns des autres – qui ont profondément transformé les sciences sociales françaises de la deuxième moitié du XXe siècle. Gérard Althabe a passé sa jeunesse dans la maison voisine de Lourau avec qui il partagea enfance et adolescence, avant que l'un aille à l'École supérieure d'enseignement technique de Cachan, et l'autre à l'université de Bordeaux étudier la philosophie. Là, le professeur de psychologie sociale, Jean Stoetzel, proposa à Althabe la bourse du gouverneur du Cameroun pour étudier les Pygmées baka, ceux-là mêmes que le WWF chasse aujourd'hui de leurs forêts pour protéger les animaux. Il n'avait suivi aucun enseignement d'anthropologie alors qu'une chaire venait d'être créée à Bordeaux, ni lu le moindre livre dans cette discipline. Pour cela peut-être, au lieu d'étudier les traits permanents de leur culture (système de parenté, mode de production, traits culturels...) comme cela se faisait, il s'est attaché à examiner « les rapports de domination et de dépendance qui s'étaient instaurés entre les groupes pygmées et les villageois bantous » ainsi qu'il me l'a présenté dans un entretien du 27 avril 2004 [1]. En 1956, il envoya le compte rendu de ses enquêtes – un mémoire de DES (diplôme d'études supérieures) selon l'appellation de

l'époque – à Georges Balandier qui lui obtint une mission de l'ORSTOM à Brazzaville dans le quartier de Poto-Poto. La recherche publiée six ans plus tard dans les *Cahiers de l'ORSTOM*, en 1963, comprend une fulgurance, invraisemblable à l'époque, que je ne peux que citer : « Toute recherche est d'abord un dialogue avec l'objet, et c'est ce dialogue qui en permet l'expression. » Par cette simple phrase, un « postulat évident » pense-t-il, Althabe anticipait tous les travaux post-structuralistes tels qu'ils ont pu se déployer plus de vingt ans plus tard chez les Anglo-Saxons. Essayons de présenter la genèse de cette œuvre si novatrice.

Discours de la servitude volontaire, Étienne de La Boétie (1530-1563)

« Je crois que le texte sur *La servitude volontaire* de La Boétie est essentiel » me disait Gérard Althabe le 27 avril 2004, quelques semaines avant son décès. Comme nous nous attachions à n'évoquer que des questions d'anthropologie, je ne peux que m'interroger sur l'influence de ce texte sur ses propres travaux.

Le premier apport de La Boétie à l'œuvre d'Althabe provient du sujet étudié puisque l'un comme l'autre s'intéressent aux personnes éloignées du pouvoir, à « ces gens qui ne sont rien » pour reprendre l'expression récente d'un puissant. C'est à eux qu'Althabe a consacré sa vie scientifique que ce soit dans les « colonies » ou les métropoles, au Sud comme au Nord.

Le second apport, essentiel, provient du « point de vue » affirmé par La Boétie, ainsi que l'a souligné Miguel Abensour. Quand *La servitude volontaire* constate que les victimes réclament leur châtiment, il renverse l'évidence exprimée par les mots, car parler de « victimes » implique des bourreaux. Au contraire du sens commun que présentent les formulations du langage, au lieu de regarder l'affaire d'en haut, du côté du pouvoir et des oppresseurs, La Boétie s'intéresse aux initiatives d'en bas, il prend en compte le point de vue des opprimés. « La rupture laboétienne tient à ce que l'assujettissement résulte non plus d'une cause extérieure, mais d'une cause intérieure, les sujets se soumettent de leur propre mouvement au maître » (Abensour 2014 : 103). Et en effet, Althabe ne cessera tout au long de son œuvre de présenter le monde social du point de vue des dominés et d'en reconstituer leurs motivations internes.

Il s'est ainsi distingué de la lecture de Pierre Clastres qui trouvait chez La Boétie l'expression d'un problème – « l'impensable malencontre ! – la division de la société entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent » (Clastres 1985 : 231) – pour ensuite, aller dans les « sociétés sans État » vérifier la pertinence de la question et l'absence de la division. Par différence, Althabe utilise *La servitude volontaire* comme un guide pour l'enquête qui propose un objet de recherche observable dans une quelconque société. Aux interrogations philosophiques de Clastres, Althabe répondait par l'enquête auprès des locuteurs, par l'anthropologie. Il ne les regardait pas du dehors, mais s'intéressait au point de vue interne, celui des personnes sur qui il enquêtait.

Sartre

Lors de ses premières enquêtes, l'incompétence d'Althabe écartait toute tentation de reprendre la « reproduction pompeuse de l'œuvre des maîtres reconnus » qu'il ignorait et, donc, lui interdisait de s'inscrire dans un quelconque académisme. Cependant, pour expliquer cette originalité, on ne peut se limiter à cette seule explication. J'en vois au moins une autre : Sartre. L'anticolonialisme, l'époque mais aussi la philosophie, rapprochaient les deux penseurs. Surtout, ce qui a pu être appelé l'interactionnisme de Sartre – « l'enfer, c'est les autres » – lui faisait considérer que « tout nous vient des autres » : les anges nous mettent au paradis, les démons en enfer. Dans cette perspective, Althabe ne pouvait que refuser « l'extériorité absolue » (Althabe 1997 : 377) tant dans les situations sociales que dans les enquêtes, l'*objectivité* dénoncée par la curieuse formule « la *non-objectivité* de Poto-Poto » (*ibid.* : 380). Il refusait donc tout « regard extérieur » appliquant à la lettre l'adage de Sartre : « Chacun sait que ce n'est pas par une observation passive de la réalité qu'on peut la pénétrer » (Sartre 1947 : 282). La posture, appelée plus tard « point de vue divin », qui voulait extraire le chercheur de la situation d'enquête comme affirme s'y opposer l'épouvantable pléonasme toujours répété, « observation participante ». Est-il possible de regarder les personnes comme des fourmis, de les observer sans qu'elles réagissent face à un témoin, aussi discret soit-il ? Althabe avait évidemment renoncé à ce type de baliverne méthodologique pour affirmer l'*implication* du chercheur, terme sur lequel insistera son ami d'enfance René Lourau qui alla jusqu'à créer en 1997, les *Cahiers de l'implication* et ne cessa dans ses livres d'invoquer l'anthropologue dont il fut si proche.

Sartre montrait à Althabe la nécessité de se préoccuper des conditions de la genèse et de la transmission des informations, du contexte qui suscitait le *dialogue* dont il parlait dès 1963 (Althabe 1997 : 380). Pour cela, l'anthropologue refusait ce qu'il a curieusement appelé la « déconcrétisation » (*ibid.* : 381), un néologisme. « Où se situe son mécanisme d'émergence ? » demandait-il, alors que les informations naissent de « rapports entre les personnes ». Dans nos sociétés comptables, la réification des relations s'impose trop souvent à nous, alors qu'elle nous éloigne de la connaissance de toute réalité tangible.

Contre le structuralisme et l'«anthropologie marxiste»

Comment de telles conceptions ont-elles pu s'immiscer dans la mode formaliste du temps ? Alors candidat à l'EHESS, m'a-t-il raconté, Althabe avait présenté ses travaux au séminaire de Lévi-Strauss. Il était intervenu sur les couloirs des HLM, question sur laquelle il enquêtait à l'époque [2]. Qu'a dit le Maître ? En ces lieux, les rencontres aléatoires relevaient des lois de la statistique, avait-il commenté. Alors qu'Althabe ne pensait qu'aux relations personnelles, singulières, on lui proposait des schémas formels aussi éloignés que possible du vécu des acteurs. Jamais Althabe n'a eu la moindre attirance pour cette déferlante que fut le formalisme structuraliste : « Lévi-Strauss était à la mode et moi, j'étais complètement étranger. Je ne peux pas dire que je m'articulais, j'étais étranger en ce sens que cela ne me disait rien. C'était terrible, tu vois et c'était un peu con d'ailleurs » (entretien du 27 avril 2004).

Il lui a fallu d'abord éviter le structuralisme puis le refuser.

Il s'en est aussi écarté par son engagement politique. Proche du Parti communiste quand il était étudiant à Bordeaux même si je n'ai pu savoir s'il était adhérent (« il était toujours avec nous » m'a dit une militante qui l'avait bien connu à l'époque), il a refusé d'aller en Algérie faire la guerre, ce qui l'a conduit au Tchad pour son service militaire. Se trouvant à Madagascar en mai 1968, il avait des nouvelles des événements qui secouaient la France par Radio Pékin. Il s'est ensuite solidarisé de la révolte des Malgaches de 1972 au point d'écrire des articles pour un journal dont les rédacteurs étaient emprisonnés. Revenu en France, à Nantes, en 1974, il a soutenu les éducateurs d'un foyer de jeunes travailleurs qui proposaient des préservatifs. Il semble qu'il ait fait partie à ce moment-là d'un groupe maoïste avant de participer, autour de 1980, au CERES (Centre d'études, de recherches et d'éducation socialiste), groupe de réflexion du Parti socialiste qui était à sa gauche et au comité de rédaction de sa revue *NON! Repères pour le socialisme*.

{}Pourtant, Althabe ne s'est pas rapproché pour autant de ce qui a pu s'appeler « l'anthropologie marxiste ». Il reprochait au « marxisme althussérien » son « théoricisme » ainsi qu'il le qualifiait : « Je n'ai pas suivi l'anthropologie marxiste dans la mesure où j'avais toujours cette idée qu'il faut construire le sens à partir des gens ; partir de la position objectiviste et scientiste est ethnocentrique, est raciste et xénophobe. Donc le marxisme l'est aussi, s'il est vu comme étant une espèce de filtre des connaissances » (entretien du 27 avril 2004).

C'est dire que les questions posées par les formalistes le laissaient sinon indifférent, du moins lui étaient étrangères. Il élaborait une autre anthropologie dont un article essentiel fera la synthèse dix ans plus tard, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain » publié en 1990 dans la revue *Terrain*, repris dans le volume *Démarches ethnologiques au présent*, avec Monique Selim en 1998. Il y présente les conditions de réalisation des enquêtes et de leur transmission, question sur laquelle il travaillait à nouveau m'a-t-il dit, peu avant son décès.

Le mode de communication

Dès sa thèse (1969b : 304), Althabe invoquait le « mode de communication » en vigueur là où il enquêtait, « cadre commun » aux acteurs et aux médiateurs selon ses mots. Il désignait ainsi ce que d'autres (Sartre 1960 : 17 ; Gumperz 1989 : 30) ont appelé « communauté de langage ». Malgré la colonisation et de multiples autres conflits, s'établit sur les lieux de l'enquête un espace d'échange entre dominants et dominés, locuteurs et enquêteurs, situation circonstanciée qui, à ce titre, évolue. Althabe édifie donc « un instrument conceptuel (le mode de communication) permettant d'accéder à l'intelligibilité des échanges qui s'y développent, tant entre les sujets eux-mêmes que ceux dans lesquels le chercheur est directement impliqué » (Althabe & Sélim 1998 : 39). En d'autres termes, le but de l'enquête est de comprendre les relations qui s'établissent lors des rencontres et pour y parvenir, il est nécessaire d'élaborer « un instrument d'intelligibilité », des mots qui permettent de rendre

compte de ces relations. Deviennent ainsi objet de l'enquête, « l'analyse de l'interaction entre les différents espaces de communication », la frontière entre eux, mais aussi « le poids des interventions extérieures » (*ibid.* : 40).

Les recherches d'Althabe s'intéressent donc aux situations que rencontre l'enquêteur, en refusant toute catégorie préconstruite ou problématique imposée ; elles changent donc chaque fois selon l'émergence des informations, les paroles des locuteurs et les observations du chercheur. Mais alors, comment concilier la singularité de chacune avec les généralités que réclame le « discours scientifique » ? Althabe répond : « On peut pressentir que se dessine la nécessité de mettre en place un cadre pour une démarche comparative » (*ibid.*). Là s'arrête son propos, désormais suspendu à tout jamais. Un « blanc » dirait Proust (2014). Althabe pressentait, mettait en place, mais s'arrêtait là. Que ne l'ai-je interrogé là-dessus [3] ?

Du Sud au Nord

En 1972, après l'insurrection de Madagascar, « j'estimais que je n'avais plus rien à faire » dans ce pays me raconta Althabe, « ce qui explique pourquoi ça a facilité mon passage ici », c'est-à-dire en France. Il ajoutait : « Si j'ai travaillé ici, c'est que j'estimais que je n'avais plus rien à faire, là-bas. » Cette rupture, à quarante ans, l'a conduit non à modifier ses démarches mais à changer ses objets d'étude, à passer de la campagne à la ville mais surtout des sociétés colonisées aux métropoles. Il n'a pourtant renoncé à rien, ni à l'échelle microscopique, ni à l'attention au point de vue interne, ni à la connaissance du « monde social » (Althabe 1998 : 98) par lesquelles il incrustait certaines préoccupations : « parce que *La servitude volontaire*, tu vois, je l'ai retrouvé aussi chez mon père, chez ma mère, chez mes tantes, je l'ai retrouvé chez les travailleurs des banlieues, etc., dans les regards, etc., tu vois, et même dans les révoltes... qui sont en même temps... C'est autour de ce noyau-là que j'ai travaillé » (entretien du 27 avril 2004).

Remarquons qu'Althabe n'est pas revenu dans son Béarn natal à la différence de Bourdieu qui écrivait un « *Tristes Tropiques* » dans le Béarn avec *Le bal des célibataires* (2002) ainsi qu'il le déclare à Pierre Carles dans le film *La sociologie est un sport de combat*. Althabe s'est installé à Nantes puis à Paris quand il fut élu directeur d'études à l'EHESS en 1980, pas dans son pays d'origine.

Ses choix politiques, épistémologiques, méthodologiques, à moins que ce ne soit la même chose, ont conduit Althabe à utiliser une même démarche quels que soient l'objet ou le lieu des enquêtes. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la page consacrée à « ce qui a été fait à Nantes » dans son entretien de 1977 avec Marc Abélès ; il pose l'objet de l'enquête, « l'espace partagé » dans une Z.U.P., les sujets étudiés, les adultes, le statut de « l'équipe d'enquête », la recherche de « la logique interne », ainsi qu'il avait déjà procédé à Madagascar et ainsi qu'il le fera ailleurs.

L'anthropologie politique

À mes yeux, *Les Fleurs du Congo. Une utopie du lumumbisme* (1972) est peut-être le livre le plus novateur d'Althabe. Il y étudie la situation politique du Congo (l'ancienne colonie belge devenue Zaïre puis, aujourd'hui, RDC), pays qu'il connaissait bien pour y avoir mené des enquêtes ethnographiques au début des années 1960. Il aborde alors une question délicate car l'anthropologie politique est prise en tenaille entre, d'un côté, l'espace national et toutes ses officines étatiques, politiques et médiatiques qui choisissent cette échelle transcendante pour présenter à leur goût leurs catégories et leurs discours et, de l'autre, les enquêtes anthropologiques qui se déploient dans un domaine plus restreint. Comment Althabe surmonte-t-il cette contradiction ? Son point de départ est un *Manifeste* politique [4] reçu par son ami, l'éditeur François Maspero, en 1971. Althabe considère que ce texte très général, généreux et fort poétique présente, médiatisée, la situation politique du Congo. Seulement, sa genèse ne peut se trouver que dans des expériences locales, celles qu'étudient les enquêtes anthropologiques. Il va donc reconstituer celles qui ont pu engendrer le texte auquel il accède. Évidemment, loi du genre, les mots et les catégories employés sont les mêmes qu'au niveau des échelles locales, régionales, nationales, internationales... En tout cas, le *Manifeste* ne propose ni la chronique d'événements, ni une analyse anthropologique, c'est donc un autre type de texte au statut ambigu du point de vue académique. Partir de cette situation permet à Althabe de concevoir un dénominateur commun – une médiation – entre le militant qui intervient dans des situations concrètes, dans son village, et le responsable national qui « parle politique » aux « citoyens », à ses collègues et à ses journalistes : les mêmes mots, les mêmes phrases sont employés, ce qui établit « une communauté de langage » même si leurs propos servent dans des situations complètement différentes voire opposées. Althabe décrypte alors ce que les paroles cachent, leur usage circonstancié, *in situ*. Il n'a pas à gloser sur les textes militants, il ne cherche qu'à remonter vers les contextes qui ont guidé les mots des auteurs anonymes du *Manifeste*. Par exemple, il explique la présentation « éthérée » de la paysannerie congolaise par la mise en place d'une « nouvelle matrice d'autorité » qui évite « de lui donner dans la pratique le rôle dirigeant » (Althabe 1997 : 99).

Althabe arrive ainsi à reconstituer ce que cache le texte ou en tout cas ce qu'il exprime maladroitement, à savoir la réalité politique du pays, tout en restant dans l'étroit espace des expériences des auteurs, moyen de prouver ses affirmations. Il ne reproduit pas les discours des politiciens ou des militants, ne les réécrit pas, il se contente de les expliquer d'un certain point de vue « d'en bas », ce qui a pour conséquence de mettre au jour une représentation politique telle que la perçoivent, au travers des mots, les villageois congolais.

Je crains que les nouveautés de cette analyse n'aient pas été encore acceptées, assimilées et encore moins reproduites.

Un producteur de notions

Outre son investissement dans les questions épistémologiques des conditions de production du savoir ethnographique et dans l'anthropologie politique, c'est peut-être dans le domaine

de la production de notions qu'Althabe fut le plus créatif. J'ai essayé ailleurs d'en établir la liste et d'en repérer les définitions dans ses écrits (Traimond 2012 : 226-227). Par ce moyen, il se séparait de l'anthropologie académique de son temps – le structuralisme et le marxisme – par le simple refus du formalisme. Il voulait aussi rompre avec les mots de ses locuteurs mais sans trop s'éloigner de leurs catégories, ces « bribes incohérentes pour nous de l'univers villageois ». Il exprimait ce qu'ils pensaient implicitement. Mais les notions disponibles du monde académique élaborées par Durkheim, Mauss et leurs disciples avaient peu de relations avec les paroles que rencontrait Althabe et encore moins avec les situations dans lesquelles se trouvaient ses interlocuteurs. Il a donc été amené à concevoir tout un ensemble de catégories, chacune liée à certaines circonstances dans lesquelles il s'implique nécessairement.

Elles lui servent à désigner un processus singulier pour le verbaliser afin de pouvoir le notifier au lecteur. Même si Althabe utilise le terme de « concept », jamais il ne l'inclut dans un système, ne cherche à établir une cohérence entre eux, ne veut les articuler pour constituer une « vérité narrative » ou une « théorie ». Il ne s'occupe pas des contradictions entre les mots mais seulement entre les « choses », même médiatisées par le langage. Il ne s'attache qu'à désigner un espace que le discours naturel ne nomme pas mais qu'il organise en cachette. Pour désigner des silences, il met des mots dont chacun peut constater la nécessité de façon tangible. Certains ont pu parler par la suite d'anomalies, « les moments de trouble et d'embarras apparus au cœur des situations ordinaires » (Chauvier 2003 : 22).

Prenons un exemple dont il m'avait fait part oralement. Comment interpréter les révoltes africaines et leurs singulières formes ? « J'avais essayé de comprendre comment cette insurrection s'était montée. [...] j'estimais qu'il fallait donner sens à ce qui était. [...] C'était une bande de gens, ils sont habillés comme des... les types étaient habillés moitié en uniforme militaire, à moitié en sorcier, et j'essayais de donner sens à ça » (entretien du 27 avril 2004). Pour rendre compte de ces anomalies, il proposait par exemple la notion de « construction théâtrale » : d'un côté, les bribes d'uniforme montraient qu'il s'agissait d'une armée et, de l'autre, la tenue de « sorcier » permettait d'imaginer éviter les balles.

Voici quelques-unes de ces catégories. Pour ne pas risquer de le trahir, j'ai gardé les propres mots de l'auteur quitte – par cette décontextualisation – à voir leur sens s'obscurcir. La référence permettra au lecteur de retrouver sans peine le contexte scriptural de leur utilisation. Il va sans dire que cette liste ne prétend pas être exhaustive.

Acteur idéologique : « Construction édifée dans le développement même des rapports sociaux pour décharger les sujets de leur responsabilité individuelle dans le non-respect des normes » (1993 : 19).

Conscience verbale : « Effort que font les villageois pour donner à leur situation vécue une expression verbale » (1969b : 296).

Construction théâtrale : « dans laquelle les gens nous ont peu à peu enfermés, et, en dehors

d'elle, nous n'avons accès qu'à des bribes incohérentes pour nous de l'univers villageois » (1969b : 310).

Édification idéologique : « L'édification idéologique qui apparaît comme le produit de la pratique de la classe dirigeante s'articule d'une manière intime avec les rapports dont la population est l'actrice, sa présence en un tel lieu rend seule intelligibles à la fois la reproduction du pouvoir, partant la soumission, et la fissure dans cette même reproduction, c'est-à-dire la révolte » (1997 : 144).

Médiateur familial : « D'une part, le médiateur joue le rôle d'ascendant, il exerce son pouvoir sur les descendants [...] ; d'autre part, ce pouvoir est nécessairement indirect, plus exactement délégué ; il renvoie toujours à un médiateur familial se situant plus haut dans la généalogie et par rapport auquel le médiateur est lui-même en condition de descendant » (1969b : 169).

Mode de communication : « À travers l'enquête basée sur l'observation directe des événements et les entretiens (avec enregistrement généralisé), j'ai édifié le mode de communication et tenté de recomposer la conjoncture telle qu'elle existait au moment de ma présence » (2000 : 41). Cette notion est utilisée dès 1969 (1969b : 116).

Processus de dépassement : « L'astrologie renferme une communauté de dépassement dans laquelle se conservent d'une part les différents noyaux de serviteurs définis par un ensemble particulier d'esprits, d'autre part la rupture, à l'intérieur de chacun d'eux, séparant les maîtres imaginaires des serviteurs, rupture qui devient, de par ce dépassement, une forme de dialogue » (1969b : 200).

Structure signifiante : « Cette structure [...] est signifiante, à travers elles sont interprétés les événements non maîtrisés comme la maladie, une mort précoce, les aléas climatiques... » (1969b : 171).

Théâtre idéologique : « Au moment où, l'insurrection étant écrasée, celle-ci devait se transformer en acteur du théâtre idéologique » (1997 : 201).

Traduction verbale : « Le récit est la traduction verbale la plus minutieuse possible de l'événement » (1969b : 288).

Toutes ces catégories refusent radicalement toute transcendance. Elles expriment des situations concrètes, des paroles prononcées, proposent des mots pour comprendre une situation. Elles ne font que découper un domaine, focaliser le regard, présenter un contexte particulier à l'échelle microscopique de leur expression.

«L'euphorie de l'ignorance»

Cette expression empruntée à l'historien Carlo Ginzburg (2006 : 427) veut désigner la tentation des chercheurs les plus novateurs de passer d'un sujet à un autre, de reprendre une

question à zéro puis, après l'avoir explorée, de passer à la suivante afin de retrouver l'émotion de la découverte. Personne n'a mieux exprimé cette posture qu'Althabe : « *Les fleurs du Congo* est un bouquin un peu raté, tu vois, parce que fait trop vite, etc., mais il y a mille trucs là-dedans que j'aurais pu exploiter à mort, tu vois, durant les dix ans qui ont suivi ou durant les vingt ans qui ont suivi, tu vois. Je ne l'ai pas fait. Quand c'est ça, c'est ça. Là aussi j'ai un problème, un problème personnel, je n'arrive pas à revenir en arrière ; c'est-à-dire, par exemple, je sors un bouquin, je sors un texte que je n'exploite pas, il faut que je fasse quelque chose de nouveau » (entretien du 25 mai 2004). Il me présente de manière hésitante, comme l'indique la multiplication des « tu vois », ce qu'il considère comme un handicap (supplémentaire), alors que cette posture fut certainement une des principales causes de sa créativité, comme chez Ginzburg. Au lieu de se cantonner dans un domaine, de devenir un « spécialiste » comme nous le demandent les instances dirigeantes de la recherche afin de nous rendre « visibles », comme elles disent, quelques-uns préfèrent rechercher la nouveauté dans les thèmes et les démarches, même si, pour innover, ils doivent renoncer à la reconnaissance institutionnelle. À l'évidence, chacune de ses enquêtes provoquait chez lui un nouvel émerveillement, reproduisant celui du jeune étudiant bordelais débarquant au Cameroun dans les années 50 du siècle précédent. Althabe n'a fait que chercher à retrouver ces dépaysements en changeant de continent et de sujet mais jamais de démarche. Il a toujours continué à s'attacher aux paroles de ses interlocuteurs. Cet axe lui donnait les moyens de passer d'un continent à un autre, d'un sujet à un autre, chaque fois suffisamment armé pour « sur l'atelier remettre l'ouvrage ».

L'œuvre d'Althabe brille toujours par son actualité. Chacun de ses livres aurait pu être écrit aujourd'hui et la démarche utilisée vaut encore, tout comme le plaisir de redécouvrir ses textes. Comment expliquer cette vivacité ? Elle me semble résulter de son arrimage aux enquêtes, à son refus de toute « vérité narrative » qui cherche sa légitimité dans le « déduit », dans la « théorie » et non dans l'« observé » pour reprendre la distinction de Certeau (1980 : 118). Pas plus que l'enquêteur face à son locuteur, le lecteur ne sait jamais à l'avance ce qu'il va trouver dans un texte d'Althabe car ce dernier ne va chercher ses informations que dans ses enquêtes qui surprennent toujours, lui et nous. Peut-être vaudrait-il mieux dire qu'il ne s'attache qu'au « constaté » ? Les historiens parleraient de « sources de première main ».

Althabe a lui-même proposé en une seule petite phrase les paradigmes sur lesquels s'appuie toute son œuvre, sa définition de l'anthropologie dans laquelle il pose un point de vue, un objet et une échelle : « connaissance de l'intérieur d'un monde social saisi à l'échelle microscopique » (Althabe & Selim 1998 : 37).

Sources

Entretiens avec Gérard Althabe à Paris les 24 janvier, 27 avril, 19 et 25 mai 2004. Ceux du 24 janvier et du 19 mai n'ont pas été enregistrés.

Sur Gérard Althabe, numéros spéciaux et ouvrages.

« Gérard Althabe », 2005. *Journal des anthropologues*, 102-103.

« Hommage à Gérard Althabe », 2005. *Autrepart*, n° 34.

FAVA, Fernando, 2014. *Qui suis-je pour mes interlocuteurs ?* Paris, L'Harmattan.

HESS, Rémi. 2005. *Gérard Althabe. Une biographie entre ailleurs et ici*, Paris, L'Harmattan, coll. « Anthropologie critique ».

TRAIMOND, Bernard, 2012. *Penser la servitude volontaire. Un anthropologue de notre temps, Gérard Althabe*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Des mondes ordinaires ».

Bibliographie utilisée

ABENSOUR, Miguel, 2014. *La communauté politique des « tous uns »*. *Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Les Belles Lettres.

AUGÉ, Marc, 2004. « Un « révolutionnaire » de l'anthropologie », *Le Monde*, 15 juin.

BOURDIEU, Pierre, 2002. *Le bal des célibataires*, Paris, Le Seuil, coll. « Points ».

CERTEAU, Michel de, 1980. *L'invention du quotidien*, Paris, 10/18.

CHAUVIER, Éric, 2003. *Fiction familiale. Approche anthropolinguistique de l'ordinaire d'une famille*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Études culturelles ».

CLASTRES, Pierre, 1985. « Liberté, Malencontre, Innommable » in Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique ».

GINZBURG, Carlo, 2010. *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, Lagrasse, Verdier.

GUMPERZ, John, 1989. *Engager la conversation. Introduction à la sociologie interactionnelle*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».

LA BOÉTIE, Étienne, 1985 [1576]. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique ».

PROUST, Marcel, 2014. *Sur le style de Flaubert*, Paris, Sillage.

SARTRE, Jean-Paul, 1947. *Situations, I*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul, 1960. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».

Bibliographie de Gérard Althabe

Ouvrages

La bibliographie complète de G. Althabe a été publiée dans le *Journal des anthropologues*, 103-105, 2005, p. 531-540. Je ne cite ici que les éditions utilisées. Voir aussi la bibliographie publiée dans Bérose (dans la rubrique : Notes et instruments de recherche)

1959. *Le chômage à Brazzaville. Étude psychologique*, Paris, ORSTOM.

1969a. *Schéma pour une anthropologie de la vallée Antemoro de la Mananano*, Tananarive, ORSTOM.

1969b. *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, La Découverte.

1985. *Urbanisations et enjeux quotidiens* (en collaboration avec Michèle de la Pradelle, Christian Marcadet et Monique Sélim), Paris, L'Harmattan.

1988. *Des migrants et des villes : mobilité et insertion* (avec Mireille Meyer), Aix-en-Provence, IREMAM.

1992. *Vers une ethnologie du présent* (en collaboration avec Daniel Fabre et Gérard Lenclud), Paris, Éditions de la M.S.H.

1993 [1984]. *Urbanisme et réhabilitation symbolique* (en collaboration avec Bernard Légé et Monique Sélim), Paris, L'Harmattan.

1995. *Regards sur la ville* (en collaboration avec Jean-Louis Comolli), Paris, Centre Georges Pompidou.

1997 [1972]. *Les fleurs du Congo*, Paris, L'Harmattan.

1998. *Démarches ethnologiques au présent* (avec Monique Selim), Paris, L'Harmattan.

2000. *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan.

2004. *Villages roumains : entre destruction communiste et violence libérale* (avec Alina Mungiu-Pippidi), Paris, L'Harmattan.

2005. *Ailleurs, ici* (en collaboration avec Rémi Hess), Paris, L'Harmattan.

Articles

« Problèmes socio-économiques du Nord-Congo », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n°131, Série V, n° 5, novembre 1962, p. 89-382.

« Changements sociaux chez les Pygmées baka de l'Est-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, n° 20, 1965. Repris dans *Anthropologie politique d'une décolonisation*, 2000.

« La circulation monétaire dans un village betsimisaraka », *Terre malgache/Tony Malagasy*, 3, 1968, p. 35-46.

« Progrès et ostentation économique : problèmes socio-économiques des communautés

villageoises de la côte orientale de Madagascar », *Tiers Monde*, t. 9, n° 33, 1968, p. 129-160.

« Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue française d'études politiques africaines*, n° 72, juin 1972.

« Les luttes sociales à Tananarive en 1972 », *Cahiers d'études africaines*, 80, 4e trimestre 1981.

« Rapports sociaux dans l'espace de cohabitation d'immeubles HLM d'un grand ensemble urbain (Nantes-Bellevue) », *Non ! Repères pour le socialisme*, 5, janvier-février 1981.

« Le champ des possibles », *Non ! Repères pour le socialisme*, 8, juillet-août 1981.

« Les lauriers sont coupés », *Non ! Repères pour le socialisme*, 10, novembre-décembre 1982.

« Les sciences sociales et le Colloque », *Non ! Repères pour le socialisme*, 12, mars-avril 1982.

« La gauche et le compromis social », *Non ! Repères pour le socialisme*, 13, mai-juin 1982.

« Appareil d'État et mouvement social », *Non ! Repères pour le socialisme*, 14, juillet-août 1982.

« Nantes ou la perte d'une ville », *Enjeux*, 1983.

« Anthropologie du contemporain, anthropologie de l'ailleurs », in Marc Guillaume, *L'état des sciences sociales en France*, Paris, La Découverte, 1986.

Une histoire de la Loire, sous la direction de Philippe Vigier, Paris, Ramsay, 1986.

« Le centre civique de Budapest, de l'idée à la mémoire », *Enquête*, n° 4, 1996.

« Gelos en Béarn, matrice du rapport au monde de René Lourau », *Pratiques de formation-Analyses*, n° 40, novembre 2000.

« L'argent entre économie et colonisation », *Journal des anthropologues*, 84, 2001.

« Implication et réflexibilité en anthropologie » (avec Valeria A. Hernandez), *Journal des anthropologues*, n° 98-99, 2004.

Entretiens

« Le quotidien en procès », entretien avec Marc Abélès, *Dialectiques*, n° 21, automne 1977.

« 'En guise de postface », Intersyndicale CGT et CFDT des C.A.E., *Le travail social en question*, Lyon, fédérop, 1979.

« L'ethnologie des Frances », entretien avec Michelle de la Pradelle et Marc Guillaume, *État des sciences sociales en France*, Paris, La Découverte, 1985.

« Les banlieues de l'ethnologie », avec Monique Sélim, *Journal des anthropologues*, n° 49, automne 1992.

« À propos de l'incidence du sexe dans la pratique de terrain » avec Nicole Echard, Catherine

Quiminal, Monique Sélim, *Journal des anthropologues*, n° 49, automne 1992.

« La ville, miroir de l'État », avec Monique Sélim, *Journal des anthropologues*, n° 61-62, automne 1995.

« Un paysage incertain, la Roumanie post-communiste » avec Laurent Bazin, *Journal des anthropologues*, n° 77-78, 1999.

« Mondialisation, communisme et colonisation » avec Monique Sélim, *Journal des anthropologues*, n° 98-99, 2004.

[1] J'ai rencontré Gérard Althabe pour la première fois lors de ma thèse de 3e cycle en 1982. Je l'ai invité plus tard aux soutenances de celles que j'ai dirigées sur l'entreprise. Devant l'ampleur de nos accords, il m'avait proposé d'écrire un livre, *L'autre anthropologie*, préparé par des entretiens à réorganiser et réécrire. Ce projet a été interrompu par son décès.

[2] Il présente la recherche dans l'entretien qu'il a accordé à Marc Abélès dans *Dialectiques*, n° 21, automne 1977.

[3] De mon côté, j'ai depuis résolu la difficulté en « faisant la passe » au lecteur (expression sportive), c'est-à-dire en le laissant libre de trouver dans un texte ce qui lui convient.

[4] Son titre : « Le manifeste de la fraternité prolétarienne des paysans, ouvriers, intellectuels et étudiants congolais conscients et révolutionnaires ».