

L'herméneutique dans l'approche ethnographique. Du labyrinthe de la compréhension au défi de l'interprétation

Aldo Ameigeiras

Volume 28, Number 1, 2009

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1085320ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1085320ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ameigeiras, A. (2009). L'herméneutique dans l'approche ethnographique. Du labyrinthe de la compréhension au défi de l'interprétation. *Recherches qualitatives*, 28(1), 37–52. <https://doi.org/10.7202/1085320ar>

Article abstract

Le travail de recherche de l'ethnographe consiste entièrement en un exercice de sens tant dans sa relation avec les « autres » qu'avec lui-même, les deux sujets étant producteurs de sens et engagés dans un type de pratique communicative qui rend possible un horizon de compréhension commune. Ce type d'affirmation nous introduit pleinement dans le caractère herméneutique présent dans la description ethnographique (Laplantine, 1996) où émerge une série d'interrogations liées aussi bien à la singularité de la compréhension qu'à des « niveaux de signification » ou aux possibilités de cette « interprétation ». C'est précisément sur ces aspects que nous voulons nous arrêter ici. Nous les analyserons à partir de la perspective herméneutique de Paul Ricoeur, dont nous prendrons en compte plus particulièrement la proposition herméneutique appelée de la « voie longue » et la position quant au « conflit des interprétations ». « La vocation essentielle de l'anthropologie interprétative n'est pas d'apporter une réponse à nos questions les plus profondes, mais de nous permettre d'accéder à des réponses données par d'autres, qui gardaient d'autres moutons dans d'autres vallées et de nous permettre de la sorte de les inclure dans le registre consultable de ce qui a été dit par l'homme » (C. Geertz, 1973).

L'herméneutique dans l'approche ethnographique. Du labyrinthe de la compréhension au défi de l'interprétation

Aldo Ameigeiras, Docteur en Sciences Politiques

Instituto del Desarrollo Humano – Universidad Nacional de General Sarmiento

Résumé

Le travail de recherche de l'ethnographe consiste entièrement en un exercice de sens tant dans sa relation avec les « autres » qu'avec lui-même, les deux sujets étant producteurs de sens et engagés dans un type de pratique communicative qui rend possible un horizon de compréhension commune. Ce type d'affirmation nous introduit pleinement dans le caractère herméneutique présent dans la description ethnographique (Laplantine, 1996) où émerge une série d'interrogations liées aussi bien à la singularité de la compréhension qu'à des « niveaux de signification » ou aux possibilités de cette « interprétation ». C'est précisément sur ces aspects que nous voulons nous arrêter ici. Nous les analyserons à partir de la perspective herméneutique de Paul Ricoeur, dont nous prendrons en compte plus particulièrement la proposition herméneutique appelée de la « voie longue » et la position quant au « conflit des interprétations ». « La vocation essentielle de l'anthropologie interprétative n'est pas d'apporter une réponse à nos questions les plus profondes, mais de nous permettre d'accéder à des réponses données par d'autres, qui gardaient d'autres moutons dans d'autres vallées et de nous permettre de la sorte de les inclure dans le registre consultable de ce qui a été dit par l'homme » (C. Geertz, 1973).

Mots clés

HERMÉNEUTIQUE, ETHNOGRAPHIE, COMPRÉHENSION, INTERPRÉTATION

Introduction

Signalons tout d'abord ce que nous considérons comme un aspect fondamental à prendre en compte dans l'approche ethnographique : la perception que l'ensemble du travail de recherche, pour l'ethnographe, « est un exercice de

sens » tant dans la relation aux autres qu'à soi-même, tous deux étant des sujets producteurs de sens, engagés dans un horizon de compréhension commun. Cette tâche marque profondément la singularité de l'approche ethnographique et, en même temps qu'elle explicite le métier qui la caractérise, exige de mener une réflexion épistémologique, à partir de notre pratique de recherche, sur la particularité de la matière herméneutique, dans un monde social qui est essentiellement significatif.

De cette pratique surgit une série d'interrogations directement liées aussi bien au défi de comprendre les situations depuis la perspective des sujets en jeu qu'à celui de construire des interprétations valides des signifiés sociaux qui y sont présents. Ces interrogations traversent nos recherches et renouvellent le besoin d'affiner nos précautions théorico méthodologiques dans le cadre de la spécificité des sciences sociales.

Nous traiterons ici deux approches de cette thématique : la première en relation avec la réflexion théorique liée à l'herméneutique à partir, en particulier, de la perspective développée par Ricoeur – ainsi que des apports de ce philosophe à l'approche ethnographique – ; la seconde tentera, à partir d'une réflexion sur l'un de nos travaux, de rendre explicites certaines des interrogations que nous évoquons.

De la perspective herméneutique à la pratique ethnographique

Nous nous proposons de réfléchir sur les caractéristiques de la position herméneutique et le lien de celle-ci avec l'ethnographie. Il ne s'agit pas ici d'approfondir le thème des antécédents de ce questionnement, pas plus que celui des arguments sur lesquels s'est appuyé ce tournant herméneutique au moment où il s'est produit. Fondamentalement, nous tenterons de revoir, dans le cadre actuel de l'ethnographie, quelques-unes de ses implications et de ses interrogations. Si la problématique du sens a traversé diverses perspectives dans les sciences sociales, c'est dans le cadre d'une perspective herméneutique qu'il est possible de trouver un type d'appréciation – où celle-ci prend une importance fondamentale et où apparaît le caractère éminemment « interprétatif » des sciences sociales. À l'intérieur de cette perspective, nous prenons comme référence-clé de notre réflexion les positions de Ricoeur car nous considérons que sa proposition d'une herméneutique réflexive implique un apport extrêmement enrichissant à cette problématique, qui permet d'avancer dans les processus de compréhension de la signification de l'action et des relations sociales que les acteurs déploient dans leur vie quotidienne.

Nous nous arrêterons sur les deux aspects fondamentaux qui permettent la recherche sociale en général et, plus particulièrement encore, le travail ethnographique. Nous nous référons à la « compréhension » et à

l'« interprétation ». Dans ces deux cas, il s'agit d'assumer des instances qui participent de la capacité et de la modalité de la connaissance humaine, sans lesquelles cette dernière ne saurait se développer. Nous prenons la « compréhension » comme point de départ incontournable de la proposition herméneutique. Un point de départ qui, transféré à la connaissance du social, s'explicite comme l'effort pour parvenir à la « *compréhension du signifié de l'action sociale* » – une instance qui apparaît en permanence comme un des objectifs à atteindre dans nos recherches. Néanmoins, dans bien des cas, cette position s'explicite davantage comme une intention que comme une aspiration idéale, autrement dit un objectif qui demande une proposition fondée et cohérente qui en garantisse l'obtention. Ainsi lisons-nous fréquemment qu'il s'agira d'atteindre cet objectif de « compréhension » par « une approche aux caractéristiques ethnographiques ». Un paragraphe suit généralement pour exposer une liste attendue de techniques qualitatives, où l'observation active et les entrevues occupent une place de choix. Cependant, à mesure que l'on avance dans l'appréciation de ces projets, nous voyons bien qu'on ne dépasse pas ce qui a été posé d'entrée de jeu – autrement dit quelques raisons ou fondements –, ou la reproduction de phrases du « répertoire qualitatif », de manière soit exclusive, soit partagée (comme dans le cas d'une approche « quanti-quali ») – ce qui révèle de sérieuses vulnérabilités méthodologiques de cette perspective ethnographique en particulier ou même de la perspective qualitative en général. On fait ainsi allusion à ce qui est ethnographique avec une simplification qui montre clairement l'absence d'une position théorico méthodologique fondée. C'est pourquoi il importe d'insister sur la complexité et les difficultés qu'implique l'avancée vers la dite « *compréhension des signifiés sociaux* » du point de vue des acteurs sociaux. Sur cet aspect, l'herméneutique peut contribuer à approfondir notre réflexion si cette compréhension, depuis cette même perspective, n'implique pas une instance de résolution et d'appréhension immédiate ou directe. Ce n'est pas le résultat d'une attitude ou d'une disposition qui se déploie spécialement en relation avec les autres et ce n'est pas réductible à une « sympathie ou empathie » à partir de laquelle expliquer de quoi il s'agit (Palazón Mayoral, 1996, p. 220). Sur ce point, Gadamer (1977) est un de ceux qui repoussent avec force cette perspective d'une « herméneutique romantique » (une perspective nettement subjectiviste) – une position que Ricoeur renforcera ultérieurement et sur laquelle il avancera grâce à sa position herméneutique. La compréhension ne se produit pas séparément d'une construction sociale du sens. Elle n'est pas non plus le résultat de la « découverte » d'une qualité occulte dans l'objet de recherche que nous récupérerions grâce à notre stratégie de recueil d'information, ou que nous localiserions à partir de l'analyse d'une entrevue ou

de notre participation à un événement. Et il en va ainsi car, plutôt que donner de la visibilité à « quelque chose » qui se trouve là, le sens est construit par l'acteur et reconstruit dans l'interprétation. Il s'agit d'un processus qui met en jeu la capacité humaine à connaître et qui se produit toujours dans le cadre d'un monde intersubjectif, mais dans un « entrelacement de relations et dans un contexte particulier » où il est possible aussi de recourir à divers « modes de compréhension, depuis l'allégorie, en passant par la métaphore, jusqu'à l'analogie » (Ricoeur, 1969, p. 8).

La compréhension suppose un processus complexe car nous ne nous trouvons pas face à une « transparence absolue » – en pareil cas, les interprétations ne seraient pas nécessaires – ; et, dans la complexité de ce processus, le défi de cette compréhension se trouve imbriqué. Par conséquent, « toute herméneutique est explicitement ou implicitement compréhension de soi par le biais de la compréhension de l'autre » (Ricoeur, 1969, p. 20). Et cette même compréhension suppose de nous comprendre en tant que « partie du monde social que nous étudions » (Hammerley & Atkinson, 1993, p. 29). Il se produit ainsi un « élargissement » de la compréhension. Par ailleurs, l'existence du « soupçon herméneutique » s'impose face à la « certitude cartésienne » – un soupçon qui non seulement est en un point-clé pour établir une différence centrale face aux savoirs absolus mais qui, à son tour, comme Lazo le signale, est « l'élément lubrifiant qui permet le mouvement des opérations herméneutiques » (Lazo, 2000, p. 401). De sorte que l'herméneutique possède un potentiel critique qui constitue un élément incontournable pour le travail de re-découverte, dans une réalité sociale prise dans une médiation symbolique et dans une trame de signifiés qui requièrent une interprétation. Chez le chercheur social, cette situation devient plus complexe lorsque le défi de la « double herméneutique » apparaît. En effet, ce n'est pas seulement la capacité des sujets sociaux à connaître, tel qu'ils le font dans le contexte de leur vie quotidienne, qui se trouve en jeu mais aussi le travail du chercheur ethnographique qui doit « appréhender » ces formes, ces modalités de connaissances et ces représentations sociales – et ce, dans le cadre de sa réflexion et avec les précautions et les remises en question nécessaires que son propre contexte de représentations et de théories en vigueur au sein de sa communauté disciplinaire de référence génère. Mais les labyrinthes de la compréhension nous placent face au défi de l'interprétation, dans le cadre que nous venons de décrire, où le sens des faits peut être interprété par le chercheur (compris et expliqué). De sorte que la tâche herméneutique et le défi de la compréhension impliquent un « choix par le sens » qui se déploie dans un travail de « déchiffrement » aux caractéristiques inachevées. Un travail de compréhension

mené par le biais de l'« interprétation », laquelle à son tour se déploie à travers de nombreuses médiations. Comme le dit clairement Ricoeur (2003, p. 17).

L'interprétation ... est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale... il y a interprétation là où il y a sens multiple et c'est dans l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste.

Il est fondamental de prendre en compte cette appréciation du « sens multiple » dans notre questionnement herméneutique. Cependant, ces appréciations requièrent, dans le contexte des sciences sociales, une autre étape incontournable : fondamentalement, une position qui permet de considérer l'action sociale comme un texte. Ce qui implique d'être conscient du « parcours herméneutique » proposé par Ricoeur qui prend de la distance par rapport à des positions simplement subjectivistes et qui va d'une herméneutique symbolique à une herméneutique textuelle. Il considère alors l'action sociale comme un texte – une instance à partir de laquelle nous pouvons mettre en marche des méthodologies interprétatives à caractère textuel mais, cette fois, en adéquation avec les « interprétations des actions sociales » (Lulo, 2002, p. 204). À ce sujet, il importe de prendre en compte la position de Ricoeur sur la manière que le « texte » « fixe » la signification de ce qui se dit de manière à ce que le signifié demeure au-delà du fait produit sans perdre ni sa « force locutionnaire » ni son efficacité « perlocutionnaire » par des signes et des procédés grammaticaux. À son tour, le texte atteint une certaine autonomisation par rapport à son auteur, de sorte que son sens ne reste pas attaché et peut être relu comme autant de « manières possibles d'être et d'agir ». (Scannone, 2003, p. 275). Une situation qui, par ailleurs, peut être considérée en relation aux actions et aux événements sociaux comme autant de textes qui en permettent la lecture et génèrent la construction d'interprétation d'actions et d'événements. C'est ici que la possibilité de réaliser le « cercle herméneutique » émerge, que la compréhension rend possible l'explication et que celle-ci favorise la compréhension : un type d'explication non pas posée en termes de causalité mais en termes qui permettent d'« expliciter, d'articuler et d'interposer l'interprétation herméneutique » (Scannone, 1988, p. 560).

Ainsi, la reconnaissance du monde social comme signifié élève les exigences auxquelles doivent prétendre nos interprétations. Sur ce point, il faut considérer divers aspects liés au caractère et à la validité des interprétations qui se réalisent et provoquent diverses interrogations. Toutes les interprétations sont-elles égales? Est-il possible d'établir qu'une interprétation soit plus valide qu'une autre? Comment peut-on valider les interprétations? Ces interrogations

sur la validité nous renvoient aux questionnements sur le caractère univoque et équivoque qui traversent avec force les perspectives herméneutiques. S'agit-il d'une interprétation unique ou, au contraire, d'une multiplicité où toutes sont possibles? L'existence d'une interprétation unique, considérée comme vraie, assumée comme la certitude unique, se trouve confrontée à une situation où toutes les certitudes sont remises en question et où de multiples possibilités interprétatives s'ouvrent (Beuchot, 2000, p. 311; Sotolongo Codina & Delgado Díaz, 2006, p. 57). Comment résoudre cette situation? Pour la dépasser, et faire face à de telles interrogations, un type d'appréciation s'impose qui, tout en reconnaissant la pluralité de sens, explicite quelques interprétations comme plus « probables » ou « possibles » que d'autres.

Il est donc nécessaire de prendre en compte une appréciation du processus interprétatif qui, loin des appréhensions directes ou littérales du sens, implique le passage d'une première compréhension, plus immédiate, à une seconde compréhension plus profonde. Par ailleurs, nous pouvons apprécier la différence entre la conjecture et l'interprétation, puisque la première répond à une « imagination créatrice » à partir d'un nombre limité de possibilités tandis que la seconde déploie des instances qui sont liées à la validation et qui permettent de commencer à distinguer des interprétations plus probables que d'autres. Ici émerge précisément la notion de « pluralité » qui ouvre le spectre des interprétations possibles tout en établissant parmi elles le caractère de plus ou moins grande probabilité. Autrement dit, il y a un nombre limité d'interprétations qui peuvent être considérées valides si elles ne s'excluent pas entre elles et, au contraire, peuvent se compléter (Scannone, 2003, p. 276). De sorte qu'apparaissent deux logiques, l'une désignée comme la logique de la vérification empirique liée à la recherche et à l'affirmation de la certitude et l'autre, comme la logique des probabilités liée à la découverte des interprétations probables. Ce type de position nous renvoie au dit « conflit des interprétations », entendu non pas comme une instance de confrontation mais, fondamentalement, comme une instance qui ouvre à la reconnaissance de diverses interprétations possibles – autrement dit une instance qui a à voir avec ce que Ricoeur appelle l'herméneutique de la voie longue et qui implique une différenciation avec la position et le questionnement d'Heidegger sur l'herméneutique. Il s'agit d'une proposition qui surgit en relation à une question centrale que l'auteur se pose : « Quelles sont les conditions pour qu'un sujet pensant puisse comprendre un texte ou l'histoire elle-même? ». À partir de là, et face à une possibilité herméneutique de la voie courte, qui suppose une « ontologie de la compréhension » et un accès plus direct, s'ouvre un chemin plus « pénible », auquel on accède graduellement, par approfondissement des exigences méthodologiques de l'« exégèse, de l'histoire

ou de la psychanalyse » (Ricoeur, 1969, p. 10). Il s'agit d'une nouvelle voie d'accès qui assume le langage comme point central et qui propose de lier la « perspective sémantique » avec la « perspective réflexive » (Ricoeur, 1969, p. 10). Dans cette démarche, l'approche du langage semble prise dans diverses médiations de type symbolique qui demandent à être comprises et interprétées; mais il s'agit avant tout d'un chemin à parcourir où il est nécessaire de reconnaître la polysémie de sens et la pluralité de points de vue – non seulement il n'existe pas d'instance interprétative définitive, mais il sera toujours possible de générer de nouvelles interprétations.

De sorte que la perspective herméneutique a son incidence dans les sciences humaines et sociales en général. En anthropologie, plus particulièrement, au-delà des divers « styles, voix et interprétations » (Lagrou, 1994), il faut remarquer la perspective de ce que l'on appelle l'« anthropologie interprétativiste » et, en particulier, l'oeuvre de Geertz (1995, p. 24) qui reprend les positions herméneutiques de Ricoeur quant à la considération de l'action sociale et de l'activité humaine comme « un texte ».

Faire de l'ethnographie, c'est comme tenter de lire (dans le sens d'interpréter un texte) un manuscrit étranger, un brouillon surchargé d'ellipses, d'incohérences, d'ajouts douteux et de commentaires tendancieux et, de plus, écrit non pas dans une graphie non conventionnelle de représentation sonore mais en exemples volatiles de conduite modelée.

Cette position place l'ethnographe dans la situation de l'interprète confronté à des trames de signification et à la tâche d'expliquer « en interprétant des expressions sociales qui sont énigmatiques en superficie ». Le caractère interprétatif devient ainsi un élément-clé de la description ethnographique (Laplantine, 1996; Lisón Tolosana, 1983) où diverses conjectures convergent finalement en interprétations dont les possibilités explicatives seront plus adéquates que d'autres. Geertz fait également allusion aux positions de Ricoeur quant à la « fixation de l'écriture » en relation avec sa position sur l'activité de l'ethnographe qui inscrit des « discours sociaux » (Geertz, 1995, p. 31). Comme cet auteur le signale, il s'agit de conjecturer des significations, d'évaluer ces conjectures et de parvenir à des conclusions explicatives en partant des meilleures conjectures (Geertz, 1995, p. 32). L'enjeu en est la possibilité de « pénétrer les structures de sens », de générer des interprétations qui puissent rendre compte de ce qui se passe, d'établir des distinctions et d'avancer résolument dans la captation du sens que les acteurs accordent à ces structures. Ce sont des interprétations qui ne sont pas assujetties aux processus de vérification mais qui requièrent clairement de

l'être à des instances de validation (Lagrou E., 1994; Hammerley & Atkinson, 1994, p. 213) – et ce dans le cadre spécifique de ce que cette même validation implique dans le paradigme interprétatif (Vasilachis de Gialdino, 2003, p. 21).

La perspective herméneutique d'une approche ethnographique. Les péripéties d'un voyage en bus

Après ces considérations, examinons brièvement une expérience ethnographique. Nous en expliciterons quelques instances sur le chemin vers l'interprétation de la trame de significations qu'elle comporte. Il s'agit d'un travail qui date de plusieurs années sur le symbolisme magique et religieux et sa présence dans la vie quotidienne des gens. Nous avons commencé par l'exploration de diverses routines quotidiennes, dont celles des voyages en bus dans la banlieue étendue de Buenos Aires¹. Ces déplacements nous ont permis d'établir des registres ethnographiques ainsi que des conversations informelles. L'une de celles-ci nous a donné des pistes intéressantes pour la compréhension de cette thématique et pour construire postérieurement un texte sur cette expérience comme première approche.

Une conversation avec un chauffeur autour de minuit, dans un bus à moitié vide, a tendu le pont qui nous a mené vers l'aventure de dé-couvrir une diversité de symbolismes et de signifiés présents dans ce milieu où des milliers d'hommes et de femmes sont transportés (ils prennent ce bus où ils sont coincés, serrés les uns contre les autres, parfois assis; ils y somnoient, ils y bavardent, ils s'y câlinent, ils y lisent, ils y achètent des objets, ils y discutent, ils y écoutent de la musique, ils y font le signe de la croix, ils en descendent). Dans les limites de la présentation que nous faisons ici, nous nous arrêterons exclusivement sur les implications d'un des aspects que signale Ricoeur, celui de la « multiplicité de sens » et de sa relation avec le « conflit des interprétations ».

Ethnographiquement, nous avons « délimité un champ ». Cette tâche nous a conduit à distinguer un espace particulier où les acteurs sociaux déploient leur vie « où ils se trouvent et où ils interagissent, où se génèrent et où se produisent des situations et des événements qui exigent notre attention » (Ameigeiras, 2006, p. 117). Et ce champ, en tant que référent empirique de la recherche, n'en demeure pas moins une construction du chercheur (Guber, 1991, p. 84). Nous avons donc circonscrit notre approche à un milieu où, quotidiennement, des milliers de personnes se déplacent à travers la grande ville, que ce soit pour leur travail ou pour leur loisir, pour des raisons personnelles ou pour des besoins familiaux. Le bus qui traverse Buenos Aires est un moyen de transport public de courte et moyenne distance, pour des passagers dont le voyage sera de quelques minutes ou d'une heure. Une

première proposition de recherche surgit à partir d'une interrogation fondamentale. Peut-on parler d'un symbolisme magico religieux dans un moyen de transport public? Et, si tel est le cas, quel sens cela a-t-il pour les acteurs sociaux, des passagers éventuels, les protagonistes de ce voyage? Quelle caractéristique possède cet espace? Un espace qui peut être appelé, selon les termes de M. de Certeau, un « lieu pratiqué », un « croisement de mobilités » (M. de Certeau, 1996, p. 129), où une diversité de symbolismes magico religieux s'explicitent. Il importe de considérer que le symbolisme magico religieux constitue une instance-clé dans les études sur la religiosité populaire mais que l'ample bibliographie et les études qui offrent le relevé et l'analyse de manifestations de la religiosité dans le contexte urbain s'intéressent rarement au transport public de passagers.

Il convient également de signaler que ces bus (de courte ou longue distance) sont des unités avec une capacité pour des passagers assis et debout, en particulier aux heures de pointe. On les différencie par leur numéro et leur couleur en identifie la ligne et le parcours. Il est habituel de voir à l'intérieur de ces véhicules, près du chauffeur (sur le pare-brises, sur le siège ou à côté de celui-ci), des photos, des images ou des objets liés aux affects ou aux préférences du conducteur. Il peut s'agir d'objets qui marquent l'appartenance à un club de football ou l'admiration pour des vedettes sportives. Il y a presque inmanquablement des images religieuses (des vignettes, des calendriers, des crucifix, etc.). Par ailleurs, aussi bien des vendeurs ambulants que des prédicateurs religieux prennent ces bus. Et au cours de la traversée de la ville, le passage devant des églises, des cimetières et autres lieux sacrés provoque chez les passagers des gestes et des comportements sociaux spécifiques, tel le signe de la croix.

Il s'agissait donc d'un point de vue ethnographique de limiter notre exploration à une ligne de bus et à un parcours, de voyager à des horaires différents, de devenir un passager habituel de ce trajet, aussi bien à des heures de grande affluence qu'à des moments « tranquilles ». Il s'agissait d'« observer », de « ne pas perdre de vue » des gestes et des attitudes, des objets utilisés par les voyageurs, des comportements, mais aussi d'écouter, d'interagir et, dans la mesure du possible, d'établir des dialogues ethnographiques pour tenter d'avancer dans la compréhension du sens du symbolisme magico religieux dans le bus à Buenos Aires. C'est à cette tâche que nous nous employions lorsqu'un événement inattendu est devenu un point-clé de notre approche ethnographique.

Tout a commencé quand j'ai observé une image illuminée de la vierge de Luján² à côté du siège du chauffeur et que j'ai fait un commentaire sur celle-ci.

Cette appréciation a entraîné l'intervention de ce chauffeur, ouvrant ainsi une porte vers la thématique qui nous occupe. Après avoir enregistré ce que notre mémoire avait pu retenir et la description la plus minutieuse possible de ce qui s'était passé, nous avons commencé à analyser attentivement cette situation. Nous étions face à un événement (la conversation avec ce chauffeur vers minuit dans un bus pratiquement vide), face aux caractéristiques de ce récit et face à une image religieuse. Ce qui avait attiré notre attention, c'était en premier lieu la loquacité de cet homme et la singularité de son « récit »; en second lieu, la manière qu'il avait, au cours de la conversation, de s'adresser à cette image et, finalement, les caractéristiques de celle-ci. Des aspects en relation avec lui et moi (sujets en interaction, avec l'usage du langage oral et gestuel) nous renvoyaient à un symbole religieux et à un contexte particulier, celui de ce bus qui traverse la grande banlieue de Buenos Aires.

Moi je crois beaucoup à la vierge car, finalement, elle et moi, nous sommes prisonniers ici. Elle là (il signale cette vierge avec sa cigarette), et moi ici... enfin, c'est comme ça... c'est la vie... faut bien croire en quelque chose, non? Comme un de mes amis dit, mieux vaud croire que crever.

Dans cette conversation, un récit a commencé à se tisser et divers aspects intéressants à considérer sont apparus, en même temps, inévitablement, qu'une série d'interrogations – des questions en relation avec le signifié des phrases et des mots ou avec la recherche du « sens » qu'avait pour cet homme la possession de cette image et sa croyance en elle. Que voulait-il dire par « moi, je crois »? Comment accéder à ce que ce « croire » signifiait pour lui? Notre première compréhension de ce qui était arrivé requérait une interprétation du sens. Comment résoudre ces interrogations? Comment comprendre le signifié que ce fait avait pour son protagoniste? Comment construire une interprétation valide de ce qui était arrivé? Comment fonder cet exercice de sens? Ces questions nous entraînent de manière irréversible vers des noyaux-clés de la question herméneutique et ethnographique qui nous intéresse ici. Il s'agit d'un exercice de sens qui renferme quelque chose de plus qu'une activité à réaliser. Ricoeur (2003, p. 13) nous donne une piste fondamentale quand il signale que « comprendre, plus qu'une manière de connaître, est une manière d'être et d'établir des relations avec les autres êtres ». À partir de cette perspective, converser avec ce chauffeur implique un type de relation qui rend possible d'expliciter des appréciations, de partager des expériences, de s'approcher du « monde » des représentations qui forment la trame de sens où s'appuie le cadre interprétatif de l'autre et qui constitue le « défi de compréhension » que doit traverser le chercheur à partir de son propre cadre interprétatif. Cette situation déploie un récit à partir duquel s'approfondit un travail interprétatif

qui génère une attitude de déchiffrement autour d'une trame de signification non totalement dévoilée, découverte partiellement, et dont le sens est encore fortement occulté. Notre première appréciation s'appuie sur le registre de l'image. Si, comme le dit Ricoeur (2003, p. 65), « la raison d'être du symbolisme est d'ouvrir la multiplicité du sens », notre travail ne fait que commencer. De quels sens s'agit-il? Les conjectures émergent. Cette image de la vierge est-elle un objet de plus parmi ceux qui décorent le bus ou bien constitue-t-elle un symbole religieux qui se détache de cet ensemble? Est-ce l'actuel chauffeur qui a installé cette image ou se trouvait-elle déjà là lorsqu'il a commencé à conduire ce bus?

C'est le chauffeur qui nous donne une réponse. Celle-ci nous mène à préciser le contexte de cette situation, mais cette même précision contextuelle demeure dans le cadre de notre propre contexte conceptuel, où cet objet devient clairement un symbole religieux qui appartient au catholicisme populaire. Il s'agit là d'une des exigences fondamentales de la pratique ethnographique, celle du dépassement des préjugés et de certains regards ethnocentriques dissimulés derrière le monde de ce qui nous est connu. Un monde qui, en l'occurrence, à partir de nos appréciations, a pour cadre les manifestations du catholicisme populaire mais qui s'explicitent cependant, pour le sujet en question, dans un univers symbolique significatif, dont le cadre n'est pas nécessairement le même, et qui passe fondamentalement par des modalités de croyance propres de la religiosité populaire. Des croyances qu'il faut comprendre et interpréter.

En tant que symbole religieux, cette image de la vierge est étroitement liée à une expérience religieuse. Par conséquent, une instance où l'émotif et le vécu traduits en une croyance s'explicitent précisément dans un récit capable de communiquer cette expérience. Toutefois, le cadre de signification donné par la première instance de compréhension ne suffit pas à pénétrer la trame de sens présente dans cette situation. Ce qui devient explicite, c'est l'existence de représentations différentes en jeu dans cette même rencontre existentielle. Il y a un sens manifeste, mais celui-ci est encore recouvert d'une voile d'incertitude. Que signifie cette vierge pour ce chauffeur? Pourquoi a-t-il placé – ou laissé – cette image là? La première constatation pose la difficulté inhérente à ce type d'approche puisque ce que nous recherchons n'apparaît pas simplement et littéralement. Il ne s'agit pas de quelque chose qui se trouve là et qu'il faut simplement découvrir : il faut encore réaliser un travail difficile et minutieux où entrent en jeu des savoirs et des expériences, des intuitions et des rationalités et, en particulier, un exercice dialogique qui passe en première instance par la complexité de la rencontre avec l'autre, par l'exploration de

l'autre. Il y a des regards dans le rétroviseur, de l'emphase dans la voix, des questions... des conjectures et encore des conjectures.

... vous n'allez peut-être pas me croire, mais cela fait dix ans que je l'ai. Et vous savez quoi, au cours de ces années, je n'ai jamais renversé personne. Quand on me change de bus, la première chose que je fais, c'est emporter avec moi cette image

Peu à peu, des sentiers s'ouvrent vers la réponse que nous recherchons ou, peut-être, vers d'autres questions. Il y a un sens, premier, à partir duquel plusieurs chemins interprétatifs deviennent possibles. Le travail de construction et de déconstruction commence. Dans un premier temps, le poids de la « tradition » apparaît – ce que certains auteurs nomment « l'efficacité symbolique » avec la supposée « identité religieuse » qui lui est liée. La question surgit : est-ce bien cela qu'il a voulu dire? Est-ce bien ce sens que l'acteur social en question donne? Ce que nous conjecturons en première instance demande à être approfondi, pas seulement au niveau du fondement théorico conceptuel des interprétations mais quant au consensus que les acteurs eux-mêmes donnent ou ne donnent pas à notre interprétation.

Il y a longtemps que vous êtes catholique?

C'est une question adéquate car elle suppose une instance interprétative cohérente avec la prédominance d'une tradition en vigueur dans le contexte, mais qui apparaît comme inadéquate puisqu'elle rend évidente l'existence de contextes divers sur lesquels le sens se déploie. Elle s'articule logiquement avec le cadre de signification de l'interprète, mais elle se trouve désarticulée avec celui que possède le sujet en question. La réponse est immédiate :

Écoutez, ne vous y trompez pas, je ne suis pas un bigot... je peux même vous dire que la dernière fois que j'ai mis les pieds dans une église, ça a été pour la communion du plus jeune de mes fils. Et puis, je n'aime pas y aller, ça m'ennuie et je n'y ai qu'une envie, celle d'en sortir.... Ici, c'est différent... il faut être assis dans ce bus 12 heures d'affilée pour se rendre compte...

Notre interprétation n'était pas la bonne; elle entrait parfaitement dans une logique de sens commun qui qualifie habituellement ceux qui vont assidûment à l'Eglise comme des bigots. Néanmoins, la fermeté de la réponse de ce chauffeur dévoile la limite interprétative puisque cette interprétation, en s'articulant avec un cadre de signification générale, n'a pas permis d'avancer dans le dé-chiffrement du sens qu'elle a pour l'acteur concerné. Il faut donc approfondir. Le chemin de l'appréhension immédiate du sens est déplacé par un travail, en tension, incertain, lent, de passage au crible et d'exploration mais,

surtout, d'apprentissage socialisateur dans un « monde de la vie » dont la logique répond à une autre modalité de pensée.

Ainsi, ce qui devient explicite, c'est cette « multiplicité de sens » qui nous parle de la complexité du défi interprétatif; et en même temps qu'une diversité de possibilités se déploie, nous devons déterminer celles qui sont les plus adéquates. Comme le dit Ricoeur, « l'interprétation part de la détermination multiple des symboles... mais chaque interprétation par définition réduit cette richesse, cette multiplicité de sens, et traduit le symbole d'après une clef de lecture qui lui est propre » (Ricoeur, 1969, p. 18).

Un deuxième temps s'impose donc et, entre les brumes du récit, se dessine une structure significative qui requiert une nouvelle conjecture. Peu à peu, nous empruntons un chemin où l'appel à la méthode et à la médiation symbolique implique l'existence d'un parcours dans la recherche d'une interprétation possible. Une appréciation sur « être prisonnier », sur ce que signifie « crever », où apparaît ce que Geertz explicite comme l'affrontement de l'homme « avec la souffrance », avec le danger du chaos et ses implications en termes de troubles, et où l'appel à la médiation symbolique du sacré atteint une forme spécifique. Si, comme Eliade (1994, p. 32) le dit, ce qui produit la conversion d'un territoire en un cosmos c'est, précisément, sa consécration préalable, l'inexistence de celle-ci débouche sur l'inconnu et la désorganisation qui s'extériorise dans le chaos. Ce bus traverse la grande ville, la grande banlieue de Buenos Aires, à la merci de la détresse existentielle qu'impliquent l'enfer de la circulation urbaine durant 12 heures, les imprévues de la rue, la responsabilité de conduire et de transporter des milliers de passagers pressés, embêtants, fatigués, râleurs, sans compter l'insécurité ambiante. C'est dans cette situation angoissante qu'émerge la force de « l'efficacité symbolique » qui s'exprime dans un recours stratégique et lourd de sens. Et ce recours symbolique, sur le support de l'expérience personnelle, se traduit dans un récit à partir duquel se construit une narration où l'expérience de vie s'articule avec une appréciation qui s'exprime par les termes d'une « reconnaissance » et d'une « fidélité ». Cette reconnaissance d'un pouvoir et cette capacité à intervenir dans la vie quotidienne impliquent la nécessité de rétribuer cette image de la vierge en ne l'abandonnant pas, en l'emportant toujours avec soi dans le bus. Il y a une logique forte qui non seulement enchaîne des événements mais qui l'explique.

... Quand on me change de bus, la première chose que je fais, c'est emporter avec moi cette image...

Une expression qui s'installe dans le cours d'un récit et qui construit une narration : ... *Mieux vaut croire que crever...*

D'autres questions surgissent. Que signifie « croire » pour ce chauffeur? Pourquoi cette question alternative qui ne laisse pas lieu à d'autres options? Ce verbe « crever » n'apparaît pas comme un simple avertissement extrême. C'est l'expression d'une certitude fatale face à laquelle s'installent des solutions impensables en d'autres circonstances mais, surtout, des moments où se trouve en jeu une dimension du « croire » qui, sans objet défini en lui-même, émerge comme significative et suffisamment puissante pour apporter une réponse face à ce phénomène. Et il s'agit de cela, de trouver des réponses, de chercher des alternatives et des chemins qui nous permettent de continuer à vivre. Ce que nous présumons avance vers une interprétation plutôt que vers d'autres – sans qu'elle soit pour autant définitive. Ceci nous introduit à la multiplicité féconde des sens tout en rendant explicite le conflit permanent des interprétations. Le dialogue continue. Le long chemin de l'herméneutique ne fait que commencer... Un chemin de compréhension enrichi par une explication qui consolide le « cercle herméneutique » (Scannone, 1988, p. 559) et nous permet d'avancer vers une « découverte » plutôt que vers une « vérification », dans un processus de « génération théorique » stimulé par le « contact avec le matériel nouveau » (Hammersley & Atkinson, 1994, p. 194).

Il s'agit d'un travail de détection et de démontage de thèmes, d'association et de comparaison, de réflexion sur les modalités de l'analyse; il se déploie depuis la singularité du processus interprétatif et les liens entre la théorie et la description réalisée, dès lors qu'il s'agit précisément de tirer profit de la fécondité de la proposition herméneutique et du potentiel théorique de l'ethnographe.

En guise de réflexion finale

Aussi croyons-nous que, au-delà des questionnements et des positions nouveaux qu'affrontent l'herméneutique et l'ethnographie actuellement, ces aspects méritent d'être approfondis et analysés dans le cadre de la réflexion épistémologique de notre pratique de recherche. Nous avons bien conscience de nous trouver en permanence face au défi interprétatif qui implique, comme Geertz le dit, de ne pas rechercher de « réponse à nos questions les plus profondes mais de donner accès aux réponses données par d'autres » (Geertz, 1973, p. 40).

Notes

¹ Il convient de préciser que les services de transport public sont privés à Buenos Aires. De nombreuses lignes de bus unissent la capitale et les villes périphériques. Il est habituel que les chauffeurs de bus aient dans leur véhicule des photos, des images, des objets religieux et/ou personnels.

² Sainte-patronne de l'Argentine.

Références

- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. Dans I. Vasilachis de Gialdino (Éd.), *Estrategias cualitativas de Investigación social* (pp. 107-152). Barcelone : Gedisa.
- Beuchot, M. (2000). Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógico-icónica. *Stromata*, 56(3-4), 309-322.
- Certeau, M. de (1996). *La invención de lo cotidiano*. México : Univ. Iberoamericana.
- Eliade, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona : Labor.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método*. Salamanca : Sígueme.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelone : Gedisa.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelone : Gedisa.
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires : Legasa
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. Barcelone : Paidós.
- Lagrou, E. M. (1994). Hermenéutica y etnografía. Una reflexao sobre o uso da metáfora da textualidade para « ler » e « insecrever » culturas ágrafas. *Revista de Antropología*, 37, 35-57.
- Laplantine, F. (1996). *La description ethnographique*. Paris : Nathan.
- Lazo, B. (2000). Hermenéutica y multiculturalismo. *Revista de Filosofía*, 99, 388-403.
- Lisón Tolosana, C. (1983). *Antropología social y hermenéutica*. España : FCE.
- Lulo, J. (2002). La vía hermenéutica. Las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología. Dans F. Schuster (Éd.), *Filosofía y métodos en las ciencias sociales* (pp. 177-235). Buenos Aires : Manatial.
- Palazón, M. (1996). La diversidad y la igualdad desde la hermenéutica. *De Filosofía*, 29(86), 216-243.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris : Du Seuil.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Espagne : FCE.

- Scannone, J. C. (1988). La cientificidad de las ciencias sociales. *CIAS*, 378, 555-561.
- Scannone, J. C. (2003). Acontecimiento, sentido, acción. *Stromata*, 59(3-4), 273-288.
- Snow, D., & Morrill, C. (2003). Elaborating analytic ethnography. *Ethnography*, 4(2), 181-200.
- Stolongo Codina, P., & Delgado Díaz, C. (2006). La epistemología hermenéutica de segundo orden. Dans P. Sotolongo Codina, & C. Delgado Díaz, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social : Hacia unas Ciencias sociales de nuevo tipo* (pp. 47-65). Buenos Aires : CLACSO.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona : Gedisa.

Aldo Ameigeiras est docteur en Sciences Politiques et sociologue (Universidad del Salvador –Argentina) Il est professeur intégré à l’Institut de développement Humain à l’Université National de General Sarmiento en Argentine. Il est aussi chercheur au Conseil National de la Recherche Scientifique et technique (CONICET). Il intègre l’équipe de recherche sur « société, culture et religion » du CEIL-PIETTE/CONICET. Ses recherches actuelles portent sur la religiosité populaire et la diversité de croyances dans les secteurs populaires dans la banlieue de Bs. As. Publications récentes;« Culture populaire et religion »; « Approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines »; « Social Compass » (2008). « Las culturas populares en la sociedad Argentina actual » « Coord.de Educ. de jóvenes y adultos-Minis. De Educac » (2007). « Diversidad cultural e Interculturalidad » coordinado junto E.Jure (2006).