

L'anthropologie face à ses objets

Sous la direction de :

Olivier Leservoisier *et* Laurent Vidal



éditions des archives contemporaines

**L'ANTHROPOLOGIE
FACE À SES OBJETS**

L'ANTHROPOLOGIE FACE À SES OBJETS

Nouveaux contextes ethnographiques

Sous la direction de :

Olivier Leservoisier & Laurent Vidal



Copyright © 2007 Éditions des archives contemporaines

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quelque système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines

41, rue Barrault

75013 Paris (France)

Tél.-Fax : +33 (0)1 45 81 56 33

Courriel : info@eacgb.com

Catalogue : www.eacgb.com

ISBN : 978-2-914610-58-2

Avertissement :

Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans le système des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

SOMMAIRE

Introduction

L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique <i>Olivier LESERVOISIER et Laurent VIDAL</i>	1

Première partie

RUPTURES ET CONTINUITÉS : UN HÉRITAGE DISCIPLINAIRE À ASSUMER

Les dialectiques infinies des images de soi de l'anthropologie française : une science sociale une mais divisible ? <i>Jean COPANS</i>	19
La diffusion occidentale du Bouddhisme. A propos de « vieux vins » et de « nouvelles bouteilles » : la diffusion « transnationale » du bouddhisme et l'amnésie ethnologique <i>Lionel OBADIA</i>	41
La réflexivité des européens : folklorisme, patrimoine et production de savoir ethnologique en Provence (France) <i>Laurent Sébastien FOURNIER</i>	57

Deuxième partie

NOUVEAUX DOMAINES D'ÉTUDES ET RÉFLEXIVITÉ

Pour une anthropologie réflexive du présent : les mots et le temps <i>Alain BERTHO</i>	75
Les performances de jazz : quelle ethnographie ? (dissémination, modes d'archivage, modes de participation) <i>Jocelyn BONNERAVE</i>	87
Faire de l'anthropologie en « terrain transsexuel » <i>Laurence HÉRAULT</i>	97
Objectiver les émotions dans l'enquête de terrain. Réflexions à partir d'une étude sur le travail des pompes funèbres <i>Julien BERNARD</i>	109
Quid des hématies des descendants de sinbad ? Les tribulations d'une anthropologue de la santé au Sultanat d'Oman <i>Claire BEAUDEVIN</i>	123

Troisième partie

IMMERSION ET IMPLICATION DE L'ETHNOLOGUE : ENJEUX MÉTHODOLOGIQUES, POLITIQUES ET ÉTHIQUES

La vie quotidienne comme terrain, ou la valeur heuristique de l'implication
de l'ethnographe-assistant technique en coopération

Jacky BOUJU 139

L'« empathie inversée » : une heuristique de l'immersion en entreprise

Ghislaine GALLENGA 153

Enjeux épistémologiques d'un terrain politisé : de la construction de la mémoire
palestinienne à la production du savoir anthropologique

Christine PIRINOL 161

Haïti, carrefour des destinées ethnographiques

Natacha GIAFFER 179

Retour sur le terrain : illusion du même et repérage des séquences politiques.
Une nécessité pour la mise en œuvre d'une anthropologie pragmatique

Judith HAYEM 187

L'enquête en « situation ethnologique » ou l'exercice nécessaire de la réflexivité

Anne DOQUET 205

De l'objet ethnographique au sujet juridique ou comment le fantôme de Malinowski
a été assigné en justice au Sénégal

Jean-François WERNER 223

Quatrième partie

L'INTERDISCIPLINARITÉ EN QUESTION

Réflexivité et interdisciplinarité : quels enjeux pour l'anthropologie ?

Frank ALVAREZ-PEREYRE 243

L'interdisciplinarité et les ramifications éphémères de l'anthropologie. Une réflexion
à partir de deux enquêtes engageant démographes et anthropologues au Mexique

Françoise LESTAGE 255

La «troisième voie » en anthropologie de la santé : pour une réflexivité constructive <i>Raymond MASSÉ</i>	267

Conclusion

Nouveaux objets, nouvelle méthode pour l'anthropologie ? <i>Mondher KILANI</i>	283
La fabrication de configurations culturelles en anthropologie critique. Quelques réflexions <i>Claude CALAME</i>	289

INTRODUCTION

L'EXERCICE RÉFLEXIF FACE AUX CONDITIONS ACTUELLES DE LA PRATIQUE ETHNOLOGIQUE

Olivier LESERVOISIER

Laboratoire CREA / LMS (CNRS-Paris 5)

Université Lyon 2

Laurent VIDAL

UR « Acteurs et systèmes de santé en Afrique »

IRD

L'histoire de l'anthropologie¹ est scandée par des débats de nature épistémologique et méthodologique sur les conditions de déploiement de son regard : sont alors interrogés les pratiques du terrain, les dispositifs d'analyse, les procédures de restitution et les rapports aux instances politiques. Ce nécessaire souci réflexif dans la démarche de l'anthropologue doit de nos jours être réévalué à l'aune d'une série de transformations sur lesquelles l'anthropologie porte son attention : la multiplication de situations conflictuelles ; les expressions multiformes de la « transnationalisation » des religions, des codes culturels et des économies ; les références revisitées au passé...

Face à ces nouveaux contextes, l'objectif de ce livre est précisément de s'interroger sur les conditions actuelles de l'exercice ethnologique et, ce faisant, de contribuer à dresser un état des lieux de la discipline². Il vise ainsi à prolonger et enrichir la réflexion engagée dans des ouvrages parus récemment sur le sujet (Ghasarian, 2002 ; Céfaï, 2003 ; Obadia, 2003 ; Vidal, 2004 ; Leservoisier, 2005), en faisant porter la réflexion sur les changements en cours que connaît le métier d'ethnologue.

¹ Dans cette introduction, nous utilisons alternativement les termes d'anthropologie et d'ethnologie (et incidemment d'anthropologue et d'ethnologue) : sans ignorer leurs histoires respectives, et leurs acceptions évolutives, nous voulons signifier par là notre volonté de nous référer à chacun des deux et non à l'un d'entre eux à l'exclusion de, ou par opposition à l'autre. Dans cet esprit, le titre même de l'ouvrage témoigne de la volonté de s'adresser conjointement aux pratiques qui se reconnaissent dans l'anthropologie comme dans l'ethnologie.

² Le présent ouvrage est issu du colloque international « L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques », qui s'est tenu à Marseille en janvier 2007. Cette rencontre a permis de faire de l'exercice réflexif de nos situations d'enquête, non pas une simple affaire individuelle, mais le support d'une réflexion commune pour mieux identifier les enjeux qui traversent aujourd'hui nos pratiques ethnographiques.

Si la publication récente de ces livres démontre que l'exercice réflexif est aujourd'hui bien ancré dans les mœurs des ethnologues³, rappelons cependant que cela fut loin d'être toujours le cas dans l'histoire de la discipline, qui a longtemps passé sous silence les réflexions sur les conditions d'enquête (de sa pratique à sa théorisation), ou, dans les meilleurs cas, leur a accordé une place marginale. Cette relative absence de retour à la fois sur le terrain, les concepts utilisés et les objectifs de l'entreprise anthropologique, ne signifie pas pour autant que les premiers auteurs de la discipline n'aient pas réfléchi à leurs conditions d'enquête ni qu'ils aient ignoré la dimension subjective du terrain. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple⁴, V. Debaene (2006) rappelle que dans les années 1930, au lendemain de la création de l'Institut ethnologique de Paris, une nouvelle conception du terrain voit le jour qui ne définit plus celui-ci comme simple lieu de l'observation, mais comme une expérience subjective de dépaysement. Il reste que cette nouvelle conception du terrain — présente notamment chez M. Griaule — n'a pas fait l'objet d'un discours théorique et n'a pas été reprise dans une épistémologie rigoureuse.

Il est vrai cependant que le travail de terrain peut difficilement être formalisé du fait qu'il renvoie à une expérience personnelle et relationnelle, mais aussi pour certains à un art, reposant sur les intuitions et les qualités humaines du chercheur. Un art qui renvoie également à un savoir-faire, ainsi qu'à une « expérience du partage du sensible » (Laplantine, 2005 : 11) qui sont difficilement transmissibles par des mots.

En réalité, comme on le sait, ce sont ces caractéristiques mêmes du travail du terrain qui impliquent que soit accomplie une démarche réflexive pour rendre compte des conditions réelles de production des données et permettre ainsi de juger de la pertinence ou non d'un énoncé. Cette démarche s'impose d'autant plus au regard du statut épistémologique des sciences sociales comme sciences interprétatives qui exige, comme l'a souligné J-C Passeron (1991), que soit accompli ce travail d'objectivation de la recherche.

Aujourd'hui, cette exigence épistémologique fait donc l'objet d'un large consensus parmi les ethnologues qui, au cours des trente dernières années, ont développé de manière significative leur réflexion sur les conditions de construction d'un savoir anthropologique. Cette réflexion, née à la suite notamment des effets accélérés de la mondialisation sur les terrains d'étude, s'est traduite par un redéploiement des re-

³ Ce que confirme l'intérêt suscité par le colloque de Marseille, pour lequel les organisateurs ont reçu plus d'une centaine de propositions de communication. C'est l'occasion ici de remercier les membres du comité scientifique, dont le travail a permis la bonne tenue de ce colloque : F. Affergan, M. Agier, F. Akindes, F. Alvarez-Pereyre, D. Bonnet, J. Bouju, R. Gibb, M.-E. Gruénais, J. Jamin et M. Kilani. Nous tenons aussi à remercier les institutions suivantes qui ont apporté leur concours à l'organisation de cette manifestation : l'Université de Provence, l'IRD, le Ministère délégué à l'enseignement supérieur et à la recherche, l'Institut fédératif de recherche SHESS-AM, ainsi que le Laboratoire Langues, Musiques, Sociétés (CNRS/Paris 5), l'Unité de recherche Acteurs et systèmes de santé en Afrique (IRD), le Laboratoire d'anthropologie de l'Université de Provence et le Centre d'études des mondes africains (CEMAf). Nous remercions enfin Houria Boussaid pour son aide.

⁴ Pour un aperçu historique sur la place accordée par la discipline à la réflexivité, voir les introductions des ouvrages de Ghasarian (2002) et Leservoisier (2005).

cherches ethnologiques sur des terrains dits proches et a conduit plusieurs anthropologues, en particulier outre-atlantique, à émettre un certain nombre de critiques (Clifford et Marcus, 1986 ; Fox, 1991). Parmi celles-ci, on retiendra notamment : 1/ une critique culturelle sur le regard que l'Occident a porté sur les autres ; 2/ une critique du positivisme par le rappel de la dimension intersubjective de l'enquête de terrain ; 3/ une critique textuelle sur les procédures d'écriture des premiers auteurs de la discipline.

A ces réflexions critiques se sont ajoutées des réflexions d'ordre méthodologique autour du projet d'une anthropologie transnationale, ou de l'approche multisites, comme moyen de mieux saisir les jeux d'échelle dans l'analyse (Appadurai, 1991 ; Marcus, 1995).

Bref, on l'aura compris, on dispose donc d'un certain nombre d'acquis épistémologiques et méthodologiques, qui nous permettent aujourd'hui d'être mieux armés pour appréhender nos objets d'étude. C'est fort de ces acquis que l'on souhaite ici interroger nos pratiques de recherche dans ce que l'on a qualifié de nouveaux contextes ethnographiques.

1. LES CONTOURS ET LES ENJEUX DE L'EXERCICE ETHNOLOGIQUE MIS EN QUESTION

Trois exemples serviront à illustrer les principaux enjeux en cours qui traversent nos pratiques ethnographiques et qui conduisent inéluctablement à entreprendre un travail réflexif.

Le premier concerne le développement des situations conflictuelles. Face aux changements accélérés sur nos terrains, nous sommes en effet de plus en plus confrontés à des situations hétérogènes, qui traduisent l'imbrication de différents contextes et de différentes normes à l'échelle locale, qui sont propices à l'accentuation des contradictions et des conflits. Or, ces situations imposent une démarche réflexive car, outre les questions qu'elles suscitent sur notre posture dans des terrains dits sensibles (Agier, 1997 ; Bouillon *et al.*, 2005), il faut également pouvoir compter sur un certain recul pour réaliser que les contradictions constatées sur place ne sont pas le fruit d'une mauvaise appréhension des phénomènes étudiés, mais que ce sont elles qui, précisément, permettent de comprendre les processus de changement social, et finalement de mieux appréhender son objet d'étude ; ce que E. Leach (1972) avait bien souligné dans ses travaux.

Le deuxième exemple, bien connu des ethnologues et significatif de nos nouveaux contextes d'intervention, renvoie au fait que nous sommes de plus en plus en face d'interlocuteurs qui nous questionnent sur la finalité de notre travail, et qui parfois, dans le cas de ceux que l'on peut qualifier de « leaders sociaux et ethniques », prétendent avoir le monopole de la parole sur la cause qu'ils défendent. Dès lors, comment négocier sa place sur le terrain ? Comment se positionner notamment lorsque les acteurs recherchent en l'ethnologue un relais à leurs actions militantes ? Com-

ment concilier les objectifs de sa recherche avec cette forme de « demande sociale » ? Comment gérer, en particulier, le retour de l'information qui pose la question des usages sociaux des savoirs et des droits au récit, au moment où les procès intentés aux auteurs tendent à se multiplier, comme le cas bien connu de l'historien O. Pétrel-Grenouilleau, attaqué en justice par un collectif antillais à la suite de ses travaux sur les traites négrières, ou celui de J-F. Werner qui explique dans ce livre comment il en est venu à être assigné en justice par l'une de ses informatrices ?

A la nécessité de tenir compte de l'émergence de ces nouveaux acteurs qui se prévalent d'un discours autorisé, l'analyse des situations d'enquête doit également prendre de plus en plus en considération la diversité des intervenants sur le terrain (ONG, touristes, journalistes, autres chercheurs...) qui n'est pas sans effet sur le travail d'enquête, comme le montrent dans ce livre A. Doquet, à partir de l'exemple des Dogons, ou L-S. Fournier, à propos de la diversité des comités d'experts sur les questions de patrimoine. Il importe dès lors à l'ethnologue de savoir « recontextualiser son discours au sein de l'ensemble des discours produits par les acteurs sur le terrain » (L-S. Fournier), mais également de rester attentif au fait que ses interlocuteurs le situeront inévitablement en fonction de ces différents acteurs.

Le troisième et dernier exemple choisi pour illustrer les nouveaux contextes d'intervention est celui du développement de la recherche sous contrat et de l'importance prise ces dernières années par les appels d'offre dans la mise en œuvre de programmes de recherche. Cette tendance en vogue pose toute une série de questions sur les modalités et la faisabilité d'une recherche commanditée, ainsi que sur les rapports aux autres disciplines, qui sont le plus souvent associées dans ce type de programme. Cette question de l'interdisciplinarité, qui est ici posée, n'est certes pas nouvelle, mais elle nous interpelle aujourd'hui de plus en plus dans nos pratiques, du fait des conditions actuelles de la recherche, des politiques de nos institutions de rattachement qui nous incitent à aller dans ce sens, ainsi que des changements survenus sur nos terrains qui interrogent les contours de notre discipline et, notamment, nos rapports interdisciplinaires.

Si aujourd'hui l'interdisciplinarité est le plus souvent présentée comme une nécessité évidente, force est de constater cependant qu'elle est rarement interrogée dans ses déterminants et ses effets, comme a pu le faire F. Alvarez Pereyre (2003). Elle mérite pourtant que l'on s'y attarde, car elle soulève des questions que l'on ne peut sérieusement éluder. Comment, par exemple, alors que l'on sait que chaque discipline construit spécifiquement ses objets, bâtir un dialogue sur cet écart originel ? A quel moment entreprendre ce travail interdisciplinaire, en particulier lorsqu'il est conçu dans le cadre d'une recherche commanditée ? Comment parler d'interdisciplinarité lorsque les méthodes et analyses qu'elles portent sont appelés à se contredire ? Si le dialogue est difficile entre des disciplines proches, qu'en est-il lorsque les disciplines ne partagent pas un même espace épistémologique, à l'exemple des sciences sociales et des sciences qui reposent sur la logique expérimentale ? A ces interrogations, auxquelles tentent de répondre ici plusieurs contributions (F. Alvarez-Pereyre, F. Lestage, R. Massé), il faut

parallèlement — comme nous y invite J-L. Fabiani (2006) — se poser la question fausement simple de savoir qu'est-ce qu'une discipline ? Question qui implique de prendre en compte son historicité, de s'interroger sur ses différentes identités (épistémologique, professionnelle, sociale), mais aussi de se pencher sur ses modes de légitimation et de fonctionnement, comme propose de le faire J. Copans dans les premières pages de ce livre, plaidant pour une « sociologie de la connaissance scientifique et anthropologique » (on se reportera ici utilement à J. Ben-David, 1997).

2. PENSER À DE NOUVELLES ETHNOGRAPHIES

On voit donc, à travers l'ensemble de ces interrogations, que la réflexivité n'est pas qu'un simple phénomène de mode dans la discipline, mais que ce sont fondamentalement les conditions d'exercice de l'anthropologie qui nous poussent à toute une série de questionnements. Dès lors, face aux situations ethnographiques vécues, il importe non seulement de savoir identifier les questions qui se posent à nous, mais aussi de penser à de « nouvelles ethnographies », comme le suggère M. Agier (2004) à propos de ses études sur les camps de réfugiés.

Cette perspective de renouvellement des approches permet au passage de souligner que l'exercice réflexif, loin d'être un prétexte pour se laisser aller à un narcissisme, doit être au contraire au service de la production de savoirs. Sans être une fin en soi, il constitue en effet un instrument d'investigation essentiel, ce que les travaux désormais classiques de J. Favret-Saada (1977) ont largement contribué à démontrer en indiquant — à la suite de G. Devereux (1967) — comment l'objet d'étude se révèle pleinement, voire s'élabore, lors des situations d'enquête et en quoi les effets induits par la présence du chercheur peuvent être une source d'information sur le sujet étudié.

Cependant, il ne faudrait pas réduire l'analyse réflexive à la seule situation d'enquête, ni postuler, comme l'a remarqué à juste titre Olivier Schwartz (1993 : 279), que « l'enquête est à jamais encerclée dans ses propres effets ». Rappelons, s'il en était besoin, que l'on observe sur le terrain des événements qui se produisent sans que notre présence en modifie obligatoirement les règles. Si l'on observe une cérémonie de mariage, les gens ne modifieront pas le rituel du fait de notre simple présence.

De même, il ne s'agit pas de s'interdire de corriger certains effets induits par sa présence, sous prétexte que ceux-ci peuvent être une source d'information. Pour l'ethnologue qui travaille sur des terrains conflictuels, il est fréquent que les parties en litige recherchent en lui au début un allié ou un témoin ; ce qui peut être en soi une source d'information, mais qui, à terme, peut se révéler être un obstacle à la recherche. Il importe donc ici, dans la mesure du possible, de limiter les effets de sa présence en tentant de se placer en position de « hors-jeu social » par rapport aux enjeux locaux, ou à se mettre en « hors-piste » selon l'expression utilisée par A. Doquet dans ce livre. Cette démarche qui, selon les terrains, peut s'avérer illusoire (comme le souligne ici C. Pirinoli), est celle que revendique M. Napels (1998) dans ses recher-

ches en Nouvelle-Calédonie. Confronté à des situations conflictuelles, son objectif a été ainsi de construire dans la durée son extériorité relativement aux conflits étudiés, seule condition pour mener à bien son travail d'enquête. C'est en ce sens, et tout en se gardant de tomber dans l'illusion d'une totale neutralité, qu'il considère que « l'étrangeté de l'ethnologue n'est pas une donnée, mais doit devenir un objectif » (Naepels, 1998 : 194). Dans le cas contraire, refuser la possibilité de se mettre « hors-jeu » reviendrait en définitive « à limiter la science sociale à la description de la trace que l'enquêteur produit sur son objet » (ibid.).

3. LES DIFFÉRENTS NIVEAUX DE QUESTIONNEMENT DE L'ANALYSE RÉFLEXIVE

Ces quelques remarques sur les limites de l'analyse de la posture du chercheur nous permettent de rappeler que l'exercice réflexif doit renvoyer à différents niveaux de questionnement, comme le démontrent les différentes contributions de ce livre.

3.1. Les effets produits par l'objet

Parmi ces questionnements, il convient notamment de s'interroger sur les effets produits par l'objet sur la construction de l'enquête car, si ce dernier est construit par le chercheur, il n'en conserve pas moins une existence en dehors du regard que l'on peut porter sur lui. Les exemples de recherches sur le sida (Vidal, 2004) ou sur l'esclavage (Leservoisier, 2005) montrent ainsi que ces objets d'étude, pour le moins sensibles et sur lesquels il existe une vaste littérature, suscitent une série de représentations et de réactions émotionnelles et archétypiques qui influencent la recherche à ses débuts, ce qui implique de se pencher sur la nature de l'objet ainsi que sur ses effets. De même, comme le souligne L.S. Fournier, à propos des études européennes, « les recherches les plus anciennes colorent les objets d'une manière telle qu'il est impossible de s'en abstraire complètement ». Ce constat révèle à lui seul l'historicité de nos objets d'étude qui, loin d'émerger ex-nihilo et loin d'être figés, se transforment dans le temps sous l'effet notamment des regards portés sur eux. Quelle plus belle illustration de ce phénomène que celle donnée par A. Doquet, à propos des Dogons du village de Sangha qui se réapproprient les écrits anciens des ethnologues, balisant ainsi étroitement toute nouvelle recherche ?

Cette reprise par les acteurs des discours anciens produits sur eux, à laquelle fait également état C. Pirinoli dans ses recherches sur la mémoire palestinienne, pose en définitive la question des terrains surexploités et avec elle le problème de l'accès à l'information. Cette situation peut engendrer différents biais, comme celui signalé par G. Devereux (1980) qui, faisant référence aux Indiens Navaros abondamment étudiés, écrivait que pour les personnes sollicitées par les enquêteurs de manière systématique « être un informateur » devient partie intégrante de leur mode de vie⁵.

⁵ Face à la multiplication des études sur les Navajos, Devereux rapporte une boutade, selon laquelle une famille Navajo comprend la mère, son mari, ses enfants, un vieil oncle et un ethnographe... (ibid. : 283).

Il alertait ainsi sur le risque d'obtenir, dans ce type de configuration d'enquête, des réponses standardisées aux questions posées.

Il reste que l'analyse des effets produits par l'objet sur l'enquête se justifie également au regard de l'interdisciplinarité, dès lors que l'on sait que chaque discipline marque de son empreinte l'objet d'étude, produit des discours et des savoirs spécialisés qui auront une influence plus ou moins forte sur la manière dont on se positionnera vis-à-vis de lui. Ici encore, le chercheur ne peut sérieusement faire abstraction de ces influences disciplinaires — *a fortiori* lorsqu'il s'inscrit dans une recherche commanditée — qui concourent à la définition de l'objet, comme l'analyse F. Lestage, à partir de l'exemple de collaborations ambivalentes entre l'anthropologie et la démographie.

3.2. Les contextes institutionnels et académiques et la question de la formation

Réfléchir aux effets sur la démarche de l'anthropologue produits par l'objet et simultanément aux incidences des théories portées sur lui, conduit logiquement à s'interroger sur les contextes institutionnels et académiques dans lesquels se construit une recherche et qui ont une influence sur elle. Identifier les modes, les idéologies, les courants d'une discipline, comme nous y invite L. Obadia dans son texte sur le bouddhisme et le diffusionnisme, permet ainsi d'éviter l'écueil d'un inductionnisme naïf, tout en participant au travail d'objectivation de la recherche. C'est dans cette perspective, qu'il convient notamment de s'interroger sur la formation des ethnologues qui a sensiblement changé ces dernières années et qui contribue à l'apparition de nouveaux domaines d'étude, lesquels ne peuvent pas s'expliquer uniquement par les changements survenus sur nos terrains. Le modèle de la monographie circonscrite à un groupe ethnique a ainsi laissé la place à de nouveaux terrains plus spécialisés et plus diversifiés, qui incitent à leur tour à la réflexivité, tant il est vrai qu'ils conduisent à réinterroger nos méthodes et à trouver de nouvelles approches. Ainsi, les recherches récentes sur le tourisme ou sur les cybercommunautés, ou celles sur les performances de musiciens de jazz, présentées dans cet ouvrage par J. Bonnerave, portent sur des populations fluctuantes, difficiles à circonscrire, ce qui pose le problème de la délimitation et du suivi des groupes étudiés, ainsi que celui des conditions de l'observation et de la participation. De même, les travaux de L. Hérault sur la transsexualité, appréhendée comme un phénomène transnational, ou ceux de J. Bernard sur les émotions — thème trop souvent mis à l'index par une tradition rationaliste — conduisent à repenser nos approches et avec elles, parfois, la notion même de terrain.

Mais ces « nouvelles configurations » de la recherche (C. Calame) se constatent également dans le rapport au temps dans l'enquête qui, en raison notamment de l'influence de plus en plus grande prise par les appels d'offre tend à se reconfigurer sensiblement. D'une part, il se trouve largement consommé par la confection du projet et cadré dans son expression par les canons de l'appel à projet en question et, d'autre part, une fois le financement acquis, le temps du terrain se trouve là aussi globalement réduit en comparaison d'expériences empiriques plus traditionnelles.

4. LA DISCIPLINE EN QUESTION

Qu'il s'agisse de l'affirmation de nouveaux domaines de recherche, de l'éclatement des terrains d'enquête ou des conditions nouvelles de réalisation du travail empirique, les évolutions récentes du métier d'ethnologue conduisent un nombre de plus en plus grand de chercheurs à s'interroger sur l'état actuel de la discipline, pouvant aller chez certains jusqu'à parler de situation de crise. Ce malaise dont se fait ici l'écho M. Kilani viendrait cependant, selon cet auteur, « moins de l'extension, voire de la dispersion de ses domaines de recherche que d'un manque de perspective théorique sur la discipline, ses objets et ses problématiques ». Un tel sentiment est sans doute renforcé par la tendance chez certains, en marge de la discipline ou parfois qui s'en réclament, à utiliser de manière abusive le terme d'anthropologie pour qualifier leur recherche, posant de surcroît un problème de visibilité de la discipline. Il reste que la crise de la discipline est surtout manifeste sur le plan institutionnel en termes de débouchés et de postes. Une crise institutionnelle qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec le problème de visibilité évoqué, et qui pose simultanément la question de l'audience de l'ethnologie, aujourd'hui.

Cependant, il convient de nuancer ce constat critique en rappelant dans le même temps que la recherche ethnologique se porte bien, si l'on s'en tient aux productions scientifiques, au nombre et à la qualité des thèses soutenues chaque année, ou à la vitalité des revues de la discipline. C'est d'ailleurs dans ce paradoxe entre une pénurie de poste et une vitalité de la recherche que se mesure en partie la portée de la crise.

En résumé, cette situation contrastée conduit à se demander si la tendance actuelle de l'ethnologie traduit un délitement de la discipline ou si, au contraire, elle est le signe de sa capacité de renouvellement et d'adaptation face aux nouveaux contextes ethnographiques. N'a-t-on pas ainsi tendance à regarder uniquement avec les lunettes d'hier la situation actuelle de la discipline qui, faut-il le rappeler, n'est pas une mais plurielle ? A l'inverse, ne s' imagine-t-on pas trop souvent découvrir l'Amérique, alors que nombre des enjeux actuels existaient déjà par le passé (interdisciplinarité, mondialisation...) ? Sur ce point, l'un des mérites des contributions de A. Bertho et de L. Obadia est d'engager le débat sur l'idée de nouveauté dans la discipline et dans les études : le premier en défendant, à partir de ses recherches sur les forums altermondialistes et la question dite des banlieues, l'idée de rupture tant sur le terrain que sur le plan des modèles interprétatifs ; le second en rappelant au contraire l'intérêt de ne pas négliger des théories anciennes aujourd'hui délaissées par la communauté savante pour comprendre des phénomènes contemporains, comme celui de l'expansion et de l'implantation du bouddhisme de tradition tibétaine en France étudié par l'auteur.

En définitive, face à cette situation, l'un des défis que doit relever la discipline n'est-il pas de trouver un équilibre entre le besoin d'une réaffirmation forte de ses concepts et l'exigence de renouvellement des approches ? Un autre enjeu n'est-il pas pour les ethnologues d'être plus audibles sur la scène publique, alors que de nombreux thè-

mes, qui les intéressent pourtant au premier plan, sont débattus dans l'opinion ? Il est ainsi frappant de constater que sur les débats actuels autour de la question de la discrimination positive, les ethnologues n'occupent pas – à la différence des démographes et des sociologues⁶ – la place qu'ils devraient avoir, alors que paradoxalement l'anthropologie est particulièrement bien dotée pour faire entendre sa voix, du fait de ses recherches sur les questions d'identité et d'altérité.

Il reste que si la reconnaissance d'une discipline est en partie liée à sa capacité de communiquer, alors force est d'admettre que nous avons collectivement des efforts à faire, et pour le moins, à s'interroger sur les raisons de nos difficultés à mieux nous faire entendre et à vulgariser nos connaissances. Un constat général doit ici susciter le débat : le fait que l'anthropologie est peut-être la seule discipline des sciences sociales à ne pas produire de discours vulgarisateur, à ne pas avoir en son sein de personnes portant ce type d'énoncés sur la scène publique au sens large, comme c'est le cas en sociologie, en histoire, en linguistique ou en archéologie. La question n'est pas de le regretter, mais de saisir ce que cela nous dit du rapport de l'anthropologue à son savoir et de la place du chercheur dans ce que l'on pourrait appeler le débat public. L'anthropologie doit tirer profit de cette absence non pas uniquement pour réfléchir aux conditions d'un discours vulgarisateur, mais bien pour mesurer la signification de la difficile émergence de ce type de discours, en matière de renouvellement de l'expression de la pensée anthropologique.

En comparaison, il importe de s'interroger sur les situations dans lesquelles l'ethnologue est sollicité pour intervenir. Que traduisent ces sollicitations en termes d'attentes et de représentations de notre discipline ? Quelles sont les raisons et les implications de ces « demandes sociales », dont on sait qu'elles ne sont pas sans effet sur les pratiques professionnelles et les orientations de la discipline ?

On le voit, face à ces enjeux, il importe plus que jamais d'accomplir un regard réflexif, capable d'apporter un diagnostic plus fin sur l'état actuel de la discipline, afin de mieux identifier les questions qui se posent à nous et tenter d'y répondre. Une première voie pour répondre aux interrogations suscitées par le débat sur la réflexivité consiste à essayer de « construire autrement de nouveaux objets ».

5. CONSTRUIRE AUTREMENT DE NOUVEAUX OBJETS

5.1. Des demandes aux usages de l'anthropologie

Dans un premier temps, ce projet suppose de s'interroger sur la demande adressée à l'anthropologie – ses pré-requis, ses caractéristiques – ceci dans un contexte où la question de la « vérité » est centrale. En effet, en filigrane de toute demande, il y a implicitement chez celui qui la formule la conviction d'une vérité qui lui serait inhé-

⁶ Voir notamment les débats entre les démographes de l'INED dans le journal *Le Monde* de novembre et janvier 2006.

rente : ce qui est demandé n'est pas seulement considéré comme pertinent scientifiquement ou juste intellectuellement mais, aussi, comme relevant d'une évidence et d'une vérité – là, présente, et que l'anthropologue se devrait de décrypter. Le vrai est associé à la demande, mais de fait peu débattu. Or c'est bien à cette condition que la légitimité de la demande pourra être pensée, dès lors qu'elle aura été interrogée dans son fondement même, cette vérité dont elle s'estime porteuse. Et dans cette entreprise l'anthropologue ne peut faire l'économie de réfléchir, à son tour, sur ce qu'il entend par « vrai », « vérité », « plausibilité » - d'un comportement déclaré, d'une stratégie exposée comme d'un rituel observé (Vidal, 2005). Nous voyons donc combien la réflexion sur les contours de la demande faite à l'anthropologue, loin de se résumer à un simple retour, à une seule déconstruction – toutes deux certes nécessaires – des termes de cette adresse à l'anthropologie est aussi, simultanément, l'occasion de penser notre propre rapport à la vérité en général (ibid.). Par ailleurs, la demande, si elle peut se lire sous le sceau de la vérité dont elle s'estime porteuse, doit aussi s'entendre comme l'expression de positions de pouvoir. Par cette expression générale, il s'agit simplement de rappeler que demander c'est tout à la fois et selon des dosages variables exiger, faire pression, diriger. Autant d'expressions de la demande particulièrement remarquables dans des anthropologies où l'objet en tant que tel, comme le terrain dans sa matérialité, sont hautement sensibles : J. Hayem, confrontée à quelques années d'intervalle – autour de la question du sida dans les mines sud-africaines – à des attentes et réactions changeantes de ses interlocuteurs, de même que N. Giafferi, prise dans le dilemme d'être sollicitée pour travailler sur et dans une société violente (Haïti), éprouvent toutes deux – sur leur objet et dans leur terrain – le pouvoir de la demande.

Dans le prolongement direct de la question de la demande se développe celle des usages de l'anthropologie. Il convient tout d'abord de se demander si notre discipline peut et doit se définir par ses usages. Si l'on est tenté de répondre spontanément négativement à cette interrogation, peut-on pour autant et immédiatement défendre le principe d'une anthropologie qui se suffise par ses énoncés et par sa pratique (avoir fait un « terrain ») ? L'idée pouvant à cet égard être défendue est que l'enrichissement conceptuel, comme le renouvellement des objets de l'anthropologie et de son exercice du terrain, nécessitent que l'on se confronte à la question des usages politiques, sociaux, économiques de notre discipline et qu'on ne la contourne pas : nous inscrivons notre propos résolument dans le prolongement de ceux de G. Guille-Escuret (1996) et de B. Lahire (2002), dont les titres même des ouvrages témoignent d'une communauté de préoccupations de l'anthropologue et du sociologue. Ceci étant dit, si – à l'instar de G. Gallenga dans les entreprises où elle s'est impliquée – l'on accepte d'ouvrir cette discussion, symétriquement, on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les mésusages ou sur la révélation de l'inutilité de la démarche anthropologique. Par exemple, lorsque dans une démarche de collaboration avec d'autres disciplines et dans la position de réponse à une demande, l'anthropologue fait le constat de traductions de ses analyses porteuses de contresens (situation qu'a pu expérimenter F. Lestage dans son dialogue avec les démographes

et qu'elle analyse dans ces pages) ; ou lorsque l'anthropologue observe des acteurs du social (dans le monde du développement par exemple) utiliser ses conclusions pour engager des actions qu'il n'aurait pas entérinées si on les lui avait présentées ; bref, lorsque se présentent de tels mésusages de l'analyse anthropologique, nous avons là des situations qui méritent en elles-mêmes une attention particulière – et non le simple renfermement dans une déception ou une colère distante. Ceci doit nous amener à nous interroger sur le langage de l'interdisciplinarité et de l'application (jusqu'à quel point est-il réellement commun à tous ?) et, finalement, à renouveler certains de nos propres concepts et à questionner nos méthodes.

5.2 Recherches hybrides, objets aux marges

Ces questionnements n'émergent pas uniquement lorsque l'anthropologue se trouve dans le rapport interdisciplinaire évoqué précédemment. Ils s'imposent aussi, quand les anthropologues eux-mêmes, depuis donc leur propre position disciplinaire, s'engagent dans des pratiques de recherche hybrides. Nous pensons ici en premier lieu à des démarches de collecte comme de mise en perspective théorique, qui sont fondées sur des mixtes conceptuels et méthodologiques, avatars de la transdisciplinarité. Ainsi, l'anthropologue essaye d'associer une dimension spatiale à sa lecture des phénomènes sociaux mais sans être géographe, il se propose de quantifier des faits de maladie sans être épidémiologiste. Mais il ne s'agit pas là d'un « travers » spécifiquement anthropologique : réciproquement, nous avons tous en effet été confrontés à des projets de recherche où des collègues d'autres disciplines, plutôt que de solliciter des anthropologues, agrémentent leurs données chiffrées de séries d'entretiens, voire même d'observations. La confusion n'est pas uniquement méthodologique, mais bien aussi analytique lorsque, par exemple, une corrélation statistique entre deux états ou deux pratiques est pensée comme une relation de causalité, procédant ainsi à un « coup de force interprétatif » qui confère un vernis anthropologique à une mise en liaison fondamentalement décontextualisée. En second lieu, dans un registre analogue de fusion, voire donc de confusion, disciplinaire, il est important de souligner ici une forme d'institutionnalisation de profils de recherche et de chercheurs où la mixité des référents disciplinaires en finit par fonder une discipline propre : nous ne sommes plus dans la définition de champs (anthropologie de la maladie, du développement, des institutions ou anthropologie historique, politique...), mais dans la revendication du statut de discipline (ethno-écologie, ethno-biologie...). Le simple anthropologue, n'ayant d'autre formation et pratique que celle de l'anthropologie, se trouve alors dans la situation d'échanger avec des chercheurs qui ont la possibilité de passer d'un registre disciplinaire à l'autre.

De ce point de vue, la proposition de renouveler la pensée sur la construction de l'objet est une opportunité pour « sortir par le haut » de ce dialogue avec ces mixtes disciplinaires à raison anthropologique : en effet, loin de tout repliement sur d'illusoires valeurs spécifiques à l'anthropologie, en s'arrêtant sur des objets aux marges, on se donne les moyens de participer au renouvellement de l'anthropologie, mais avec d'autres conceptions du dialogue entre disciplines. A titre d'exemple, dans

l'espace de la santé, cela impliquerait de construire des objets qui ont aussi été questionnés par des disciplines comme l'épidémiologie et la santé publique, la philosophie des sciences et la science politique : C. Beaudevin en fournit un cas d'école, par son travail sur la drépanocytose à Oman, où l'idée même de sa possible approche anthropologique était absente chez ses interlocuteurs, médecins comme responsables de la santé. Le propos n'est pas tant de fédérer les réflexions de ces diverses disciplines sur un même objet, mais plus exactement de travailler aux marges de ces disciplines connexes. Cela consisterait à poser les paradigmes de la santé publique aussi comme des objets anthropologiques (la notion d'indicateurs, la production de statistiques, la « formation » des soignants...). Cela se traduirait (dans le prolongement direct de la définition passeronnienne des sciences sociales comme étant des sciences historiques) par une lecture diachronique du fonctionnement actuel de la santé : cette entreprise, sans se substituer au travail de l'historien mais en se localisant à ses marges, rappellerait que le regard sur ses propres objets de recherche passe par leur mise en perspective temporelle. La proposition de R. Massé de suivre une troisième voie en anthropologie de la santé, synthétisant et dépassant celles attentives soit aux représentations soit aux déterminants politiques de la santé, obéit à une démarche du même ordre de transgression des limites actuelles du champ de l'anthropologie. On le voit, penser des objets aux marges c'est alors se donner les moyens de renouveler, sur les plans théoriques comme empiriques, la discipline.

5.3. L'anthropologie par l'écriture

Ces brèves réflexions sur les objets nouveaux, que nombre de textes de cet ouvrage enrichissent, doivent intégrer le rôle cardinal de l'écriture, non pas seulement de mise en forme, mais réellement d'expression de ce projet. Comme le rappelle C. Calame, l'entreprise réflexive s'est attelée à montrer la « fonction-auteur » de l'anthropologue et la « mise en discours de ses objets », notamment par l'écriture. Facettes essentielles de l'écriture en anthropologie et qui toutes deux révèlent, *a minima*, la représentation que le chercheur a de son objet. Or, représenter l'objet c'est opérer une opération non pas uniquement de mise en forme, mais véritablement de « production » de l'objet. Production « politique » lorsqu'elle érige l'écriture en moyen d'action, comme le remarque C. Pirinoli prise entre son souhait d'analyser la construction de la mémoire palestinienne et sa sollicitation pour porter un témoignage. Ici l'écriture est plus qu'un outil, un médium : elle est ce qui fait advenir l'histoire, parce qu'elle est diffusée, commentée. Au-delà, l'écriture « produit » l'objet en donnant les clefs permettant de saisir l'innovation conceptuelle que l'on souhaite défendre, en révélant ce que signifie travailler des objets « aux marges ».

Pour essayer de dépasser l'image relativement convenue de l'écriture comme révélateur il conviendrait d'en déplacer quelque peu le sens, en relativisant l'aspect mécanique et attendu du processus. Ce qui est « révélé », « mis en évidence » par l'écriture, n'est pas de l'ordre de la confirmation, de la simple mise en lumière d'une idée ou d'une forme cachées, comme dans un bain photographique dans lequel agit le « révélateur ». L'objet exprimé dans l'écriture n'est pas déjà là. L'écriture n'aurait alors

qu'une fonction de pure mise en forme. Mais dans le même temps, l'objet n'est pas non plus totalement impensé : plus exactement, l'objet se situe dans cet entre-deux, il est en devenir, et c'est l'écriture qui le fait advenir. La dimension identitaire de l'écriture pour l'anthropologie apparaît alors plus nettement. Rappelons ici qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne s'écrive. Pour autant, il n'existe pas une écriture anthropologique, même si l'anthropologie ne s'écrit pas comme la démographie, la biologie ou l'épidémiologie. Chaque écriture est singulière, précisément parce qu'elle est une entreprise de création d'ordre et — ce faisant — de construction de l'objet. La singularité de l'écriture à laquelle chacun est « identitairement » attaché, n'est donc pas la seule expression de positions rhétoriques ou stylistiques : elle est, à travers le style certes, le lieu d'existence de l'objet. De ce point de vue, qu'ils analysent ou non explicitement la fonction de l'écriture, nombre de textes proposés dans cet ouvrage illustrent, même incidemment, l'acception que nous en donnons là.

CONCLUSION

Sur des objets variés, dans des aires géographiques d'une grande diversité mais aussi dans des références théoriques multiples, qui interdisent tout enfermement des analyses produites, les textes qui suivent mettent finalement en scène et en débat la triple figure du savant, de l'expert et du militant. Mais ceci sous une forme qui bouscule plus qu'on ne le pense une certaine tradition anthropologique, dès lors qu'elle prend place dans une réflexion qui, tout en n'ayant pas pour objet de discuter directement de chacune de ces postures, en vient, incidemment et inévitablement à alimenter ce débat. Ainsi, en réfléchissant sur leur rapport aux données collectées, à l'enquête et à l'enquêté, à la demande qui lui est formulée — et en replaçant ces propos dans le temps du terrain (continu ou répété) et dans son espace (fragmenté et « multi-situé ») — ces textes explorent de façon nous semble-t-il renouvelée ces figures archétypales de l'anthropologue. En d'autres termes, si peu de textes placent en leur cœur et discutent frontalement les relations de l'intellectuel, de l'intervenant et du citoyen, rares sont ceux qui — même indirectement — n'alimentent la discussion sur ces postures : c'est bien ce que montrent les analyses sur les forums sociaux, la transsexualité, le droit à l'image, la prévention du sida, la mémoire, ou encore les développements sur les héritages de l'ethnologie et de l'anthropologie, leurs positionnements disciplinaires. Les figures du savant, de l'expert et du militant ne sont jamais bien loin, et prennent chacune des atours variés.

Sans altérer leur diversité et sans vouloir ce faisant en « cadrer » excessivement la portée, nous avons néanmoins souhaité répartir et présenter ces textes dans quatre temps. Le premier s'arrête sur les ruptures et les continuités que connaît la pensée ethnologique et, partant, sur le sort à réserver aux héritages théoriques de la discipline. Le cadre théorique posé — ce qui est déjà en soi une entreprise réflexive — la seconde partie propose un ensemble de textes qui donnent une image composite de nouveaux objets et terrains anthropologiques. Plus qu'une illustration de terrains originaux en anthropologie, les cinq contributions de cette partie s'engagent pleine-

ment dans le défi de la réflexivité, en discutant les méthodes classiques de l'ethnologie mobilisées dans ces études à l'aune du caractère inédit des objets traités. Les sept textes composant la troisième partie, tout en nous offrant à leur tour un panorama de terrains originaux, mettent plus spécifiquement l'accent sur ce que l'on pourrait appeler la fabrique de l'ethnologie. Non seulement dans l'exemplification de sa méthode (entre distance, observation participante et implication, pouvant déboucher sur un ensemble de « principes ethnographiques », pour reprendre les mots de J. Bouju) mais aussi, et surtout, dans le décryptage de ses enjeux, que l'on qualifiera de politiques ou d'éthiques. La singularité de la démarche du chercheur apparaît ici de façon centrale, lorsqu'affleurent ses doutes, ses peurs, ses déceptions que ce soit devant la nature de son objet de recherche (fluctuant, dangereux...) ou en présence de ses interlocuteurs.

De façon récurrente dans nombre des textes de ces trois premières parties, le dialogue de l'anthropologie avec les autres disciplines est mentionné, qu'il soit recherché ou contraint par les questions traitées. Il nous a semblé indispensable d'y revenir spécifiquement : c'est l'objet des contributions présentées dans la quatrième et dernière partie. Que ce soit dans des perspectives théoriques typologisantes, ou au travers d'une expérience précise, l'interdisciplinarité est analysée au regard des transformations de l'anthropologie qu'elle implique.

Au terme de ce retour sur les objets et terrains de l'anthropologie actuelle, deux textes clôturent la réflexion en insérant les débats contemporains sur la réflexivité – dont ceux portés par cet ouvrage dans une forme d'histoire du rapport de l'ethnologue à sa pratique et à ses théorisations. Mais une histoire ouverte, tournée vers l'avenir de la discipline et porteuse d'un message finalement d'optimisme dès lors que la volonté – largement illustrée dans cet ouvrage – d'investir de nouveaux terrains, en tant que savant mais aussi expert et militant, est pensée indissociablement d'une réflexion sur les conditions de cet élan.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, M. (2004), *La sagesse de l'ethnologue*, L'œil neuf, Paris.

ALVAREZ-PEREYRE, F. (2003), *L'exigence interdisciplinaire*, MSH, Paris.

APPADURAI, A., « Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology », in Fox R. (ed.) (1991), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, School of american research press, Santa Fe, New Mexico, pp.191-210.

BEN-DAVID, J. (1997), *Eléments d'une sociologie historique des sciences*, PUF, Paris.

BOUILLON, F., FRESIA, M., et TALLIO, V., (dir.) (2005), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Dossiers Africains, Centre d'études africaines, EHESS.

CEFAÏ, D. (2003), *L'enquête de terrain*, La Découverte/M.A.U.S.S, Paris.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. (eds) (1986), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

DEBAENE, V. (2006), « Etudier des états de conscience. La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 », *L'Homme*, n° 179, pp.7-62.

DEVEREUX, G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion (1^{re} éd. 1967), Paris.

Introduction

- FABIANI, J.-L., « A quoi sert la notion de discipline ? », in Boutier J., Passeron J.-C. et Revel, J., (dir), (2006), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, EHESS, Paris, pp.11-34.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris
- FOX, R. (ed.) (1991), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, School of american research press, Santa Fe, New Mexico.
- GHASARIAN, C. (dir.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- GUILLE-ESCURRET, G. (1996), *L'anthropologie, à quoi bon ?*, L'Harmattan, Paris.
- LAHIRE, B. (dir.) (2002), *A quoi sert la sociologie ?*, La Découverte, Paris.
- LAPLANTINE, F. (2005), *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Têrader, Paris.
- LEACH, E. (1972), *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, trad. fr., Paris, Maspéro (1^{er} éd. en langue anglaise : 1954).
- LESERVOISIER, O. (dir.) (2005), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, Paris.
- MARCUS, G. (1995), « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, n° 24, pp.95-117.
- NAEPELS, M. (1998), « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, n° 148, pp.185-199.
- OBADIA, L. (ed.) (2003), *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*, Publisud, Paris.
- PASSERON, J.-C. (1991), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris.
- PETRE-GRENOUILLEAU, O. (2004), *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Gallimard, Paris.
- SCHWARTZ, O. (1993), « L'empirisme irréductible », postface de l'ouvrage de N. Anderson, *Le hobo, sociologie du sans-abri*, Nathan, Paris, pp.265-308.
- VIDAL, L. (2004), *Ritualités, santé et sida en Afrique*, IRD-Karthala, Paris.
- VIDAL, L. (2005), « L'instant de vérité. Glissements de l'objet à son écriture en anthropologie », *L'Homme*, n° 173, pp. 47-74.

PREMIÈRE PARTIE

**RUPTURES ET CONTINUITÉS :
UN HÉRITAGE DISCIPLINAIRE
À ASSUMER**

LES DIALECTIQUES INFINIES DES IMAGES DE SOI DE L'ANTHROPOLOGIE FRANÇAISE : UNE SCIENCE SOCIALE UNE MAIS DIVISIBLE ?

Jean COPANS

Université René Descartes Paris 5

Tous les anthropologues expérimentent plus ou moins personnellement une variété d'images professionnelles de soi. Pourtant la plupart d'entre eux ne soumettent pas cette réalité typiquement anthropologique aux procédures de la réflexivité et de la construction de l'objet. Certes les différentes formes des images de soi sur le terrain sont bien connues, répertoriées et même enseignées dans la mesure où elles constituent le fonds de commerce de la discipline et les sources de son identité et de sa réputation. Mais le terrain n'intervient parfois que fort peu ou seulement au second degré dans l'élaboration plus globale de l'image de soi de la discipline elle-même. D'autres champs sociaux et intellectuels peuvent susciter des identifications, des projections, des prises de position. Cette image est par définition plurielle tant par ses instances référentielles que par ses temporalités ou ses espaces culturels et conceptuels.

La génération, à laquelle j'appartiens, a vécu une époque d'apprentissage où les modèles de référence étaient très peu nombreux, standardisés et héroïques, d'autant qu'en France les années 1960 ont correspondu à la période institutionnelle et mandarinale fondatrice (ce qui n'était déjà plus le cas pour les deux grandes traditions anglo-saxonnes). Les images de soi de l'anthropologie que l'on pratique et que l'on défend publiquement (dans les publications, dans les enseignements, dans la vie professionnelle ou sociale) sont remplies d'anachronismes, de fantasmes, de contresens, d'ignorances, d'illusions qui font que notre patrimoine personnel, intime, est un patchwork troué en recombinaison permanente, une image de soi contradictoire, en porte-à-faux avec les images officielles d'hier ou d'aujourd'hui. Le profond individualisme des expériences professionnelles passées (et peut-être même encore présentes) explique la discordance récurrente entre la projection universalisante de la discipline sous toutes les latitudes et le particularisme, souvent si étroit et hyper-spécialisé, de la pratique personnelle. Bref il nous semble que dans le creux de l'anthropologie au quotidien, tant sur le terrain que dans les laboratoires, les salles de cours ou encore devant les ordinateurs, se dessinent non pas une mais des milliers de cultures

disciplinaires pourtant plus collectives qu'individuelles au sens sociologique de l'acteur.

Cette diversité et cette versatilité des images de soi, dans la mesure où les choix de ces montages sont à la fois volontaires et inconscients, relèvent de plusieurs registres sociologiques et disciplinaires. C'est à leur inventaire rapide et à l'élucidation des dynamiques mobilisatrices, à l'explicitation des configurations professionnelles que nous allons nous attacher ici. Nous nous placerons sous le signe d'une anthropologie sans frontières, suggérée il y a déjà une demi-douzaine d'années, c'est-à-dire d'une anthropologie capable de reconnaître la variabilité temporelle et spatiale des sources institutionnelles, conceptuelles et socio-culturelles de l'exercice *des pratiques professionnelles* de l'anthropologie (Copans, 2000). Les champs d'inspiration nationaux, inter-nationaux, trans-nationaux doivent être cartographiés et mémorisés a minima pour que chacun puisse se reconnaître et se déplacer dans le dédale actuel des influences, des contraintes, des préférences, des oublis et des lacunes, des illusions enfin que véhicule l'ensemble invisible et potentiel de tous les patrimoines ethnologiques et anthropologiques répertoriés et connus¹. Toutes les sciences sociales peuvent relever d'une telle problématisation, sans aucun doute. Mais l'anthropologie manifeste une configuration tout à fait unique par le mystère de son histoire initiale (« Nous et les Autres »), par son projet qui se veut toujours universel et par sa dispersion empirique et historique depuis plus d'un siècle, les preuves ultimes se trouvant confirmées par le processus de rapatriement occidental des terrains d'une part et par le double phénomène des « nationalisations » institutionnelles de la discipline au Sud et des indigénisations revendicatrices de cultures anthropologiques « authentiques » par certaines associations « ethniques » ou « raciales » de l'autre².

Par ailleurs, les dynamiques institutionnelles centripètes aussi bien de la sociologie que des sciences politiques contribuent depuis plus d'une dizaine d'années à marginaliser de fait le champ plus ou moins hétérogène de l'ethnologie, en proie au contraire de son côté à une espèce de dynamique centrifuge. La réforme universitaire du LMD a fortement contribué à porter aux yeux d'un certain nombre d'anthropologues comme une estocade finale en rendant plus invisibles encore les options ou mentions ethnologiques dans les appellations diplômantes de l'enseignement universitaire³. L'organisation de débats entre générations, entre sous-

¹ Ce programme est en fait déjà initié sur d'autres bases par les éditeurs et auteurs anthropologues de *World Anthropologies* (Ribeiro et Escobar, 2006). Voir aussi Cunin et Hernandez (2007)

² Ce qu'on appelle en anglais la *advocacy anthropology*.

³ On peut se demander pourquoi les différents responsables « administratifs » directs ou indirects de l'ethnologie notamment universitaire (experts ministériels, responsables de la section 20 du CNU) mais aussi des sections « ethnologiques » du CNRS, de l'IRD et j'en passe, tiennent encore en ce début de XXI^{ème} siècle à qualifier la discipline d'ethnologie alors qu'il existe un consensus évident pour le remplacer par anthropologie ou du moins pour ajouter ce terme à l'intitulé réglementaire d'ethnologie. Ce petit détail historico-administratif d'un combat d'arrière-garde, aux relents clientélistes et magouilleux, en dit long sur le poids des survivances « traditionnalistes », critiquées pourtant par C. Lévi-Strauss et G. Balandier il y a déjà un demi-siècle ! Cette ambiguïté définitionnelle a certainement joué un rôle négatif, et le joue toujours, l'air de rien, dans la construction d'une image de soi plus moderne de la discipline en France. Voir par exemple la conception qui préside au manuel dirigé par M. Segalen (2001).

spécialisations, la « dé-parisianisation » progressive de la discipline, le recours de plus en plus marqué à la consultance ethnologique, y compris en France, révèlent en ce début de XXI^e siècle que le fond de teint disciplinaire est bien moins criard qu'auparavant mais qu'il tient peut-être mieux⁴. Cela dit l'hétérogénéité est au cœur de notre expérience disciplinaire et le désordre à la française ne fait qu'accentuer le maintien de cette apparente personnalisation de la production anthropologique. Mais l'existence d'une médiation obligatoirement individuelle à la mise en route de la socialisation professionnelle n'interdit nullement l'existence parallèle d'une socialisation plus collective, sur le terrain bien entendu, mais également « chez soi » dans les institutions d'appartenance. Les images de soi procèdent à la fois d'une périodisation historique et collective et d'une chronologie intime et subjective de chacun d'entre nous. Comment faire cependant pour ne pas confondre les deux mouvements et surtout pour ne pas les intervertir ? La solution que je défends depuis déjà de nombreuses années consiste à dépasser le stade du témoignage et de la confession psychologique ou épistémologique pour mettre sur pied une véritable sociologie de la connaissance scientifique et anthropologique⁵.

Cette dernière est pour le moment une démarche préalable, un détour obligatoire, à la fois réflexif et autoréflexif. L'autobiographie véritablement professionnelle en sciences sociales, au sens global du terme, est rare en France, celle de H. Mendras (1995) étant une exception. Bien sûr nous avons les grands ancêtres de nos *Terres humaines* mais cela n'a rien à voir avec le type de texte que l'on trouve par exemple en prologue de chacun des volumes de *Review of Anthropology* depuis trente six ans qui évoque souvent de manière très précise les us et coutumes du « métier d'anthropologue » notamment au plan universitaire⁶. L'image de soi est un instrument très important de diffusion et de construction de l'anthropologie et elle doit par conséquent être examinée en tant que telle, de la manière la plus objective possible, en fait comme un objet anthropologique comme les autres. L'observation participante est bien entendu l'une des manières d'aborder cet objet mais elle n'est pas la

⁴ Plusieurs tentatives de cartographie corporatiste, institutionnelle et culturelle de la discipline ont vu le jour ces dernières années. Nous espérons que le mouvement qu'exprime, parmi d'autres événements, ce livre-ci, va déboucher prochainement sur ce qu'on pourrait appeler, une renaissance anthropologique.

⁵ J'emploie le terme de sociologie de la connaissance pour deux raisons pragmatiques : la première provient de l'existence d'une sous-discipline en sociologie, qui possède des origines glorieuses (K. Mannheim par exemple) et une acclimation française par le biais de G. Gurvitch, qui a marqué ma génération, mais qui semble bien oubliée depuis trente ans. Il n'y a donc pas de raison pour le moment de faire semblant de bricoler une anthropologie de la connaissance en laissant cette tradition de côté ; la seconde raison, plus méthodologique, vient de ce que cette référence extra-anthropologique, sous la plume d'un anthropologue vise à se distancier des traditions « romanesques » françaises en matière d'analyse de la discipline. Les lectures des sociologues H. Mendras (1995) et J.-M. Chapoulié (2001) y sont pour quelque chose.

⁶ J'invite par exemple à lire le texte de A. Smedley (2001), anthropologue noire américaine, qui décrit le racisme implicite de ses enseignants puis de ses collègues, pourtant tous publiquement de fermes anti-racistes, dans les années 1950-60 ! Voir aussi sur ce même point D. Amory (1997). J'avais critiqué en son temps l'une des autobiographies de G. Balandier, *Conjugaisons* (1997), en signalant l'absence totale d'informations sur son expérience professionnelle d'universitaire et de responsable de la recherche africaniste pendant 20 ans (Copans, 1998a : 90-92).

seule et c'est en cela que le témoignage doit céder la place à l'objectivation de sa propre socialisation qui n'est en rien une propriété personnelle.

Notre démonstration s'organisera en trois parties : la première détaillant les leçons et les réactions de notre expérience personnelle qui n'a évidemment aucune valeur paradigmatique à quelque titre que ce soit (*L'écheveau emmêlé d'expériences personnelles*), la seconde rappelant les registres et les moments de toute recherche anthropologique pour en singulariser les degrés d'autonomie ou au contraire d'intrication réciproque (*La disjonction des lieux communs*) et enfin la dernière décrivant les contraintes sociologiques et professionnelles de la production de ces fameuses images de soi que véhiculent aussi bien les anthropologues que leurs lecteurs et auditeurs (encore une fois nous excluons les perceptions « indigènes » à cause de la littérature considérable consacrée à cette question habituellement qualifiée de méthodologique) (*Les dynamiques professionnelles des images disciplinaires de soi*).

1. L'ÉCHEVEAU EMMÊLÉ D'EXPÉRIENCES PERSONNELLES

1.1. Le rôle de la socialisation personnelle des images de soi

L'anthropologie a véhiculé très naturellement les images des voyageurs blancs qui l'ont précédé dans l'espace et le temps. Cette historicité, fort peu scientifique au demeurant, fut biaisée, quoiqu'en disent certains analystes, par le doublet du paradigme colonisation-civilisation. La conception aventurière ou exploratrice du futur métier était encore bien présente dans les années 1950 et même 1960. L'une des émissions télévisées où passaient les premiers classiques du cinéma ethnologique ne s'appelait-elle pas à cette époque « Le Magazine des explorateurs » ? Cette confusion julesvernesque servit de matrice à la construction personnelle de l'intériorisation ethnologique jointe à l'image encore sommaire des populations ethnologisables, culturelles en diable et riches en « arts et traditions populaires ». Je ne rentrerai pas plus dans le détail des modalités historiques de la genèse et de l'élaboration de mon propre individualisme anthropologique⁷. Mais il est évident que le métier se présentait il y a à peine un demi-siècle (ou il y a déjà un demi-siècle c'est selon !) comme un voyage lointain et solitaire, comme une découverte, un 'premier contact', une vocation engagée, idéologiquement parlant, et comme une série d'ouvrages, tous plus uniques les uns que les autres. N'oublions pas néanmoins l'adjuvant apporté par le caractère encore restreint de l'expérience ethnologique nationale : les modèles professionnels aboutis⁸ étaient quasiment tous anglo-saxons et mon avantage linguistique, à cause de mes origines américaines, me permettait d'être rapidement au fait de tous les travaux classiques reconnus. Je n'exagérerais pas en disant que les deux-tiers au moins de la culture ethno-anthropologique française des années 1950-60 étaient

⁷ Voir cette histoire dans la première partie de *La longue marche de la modernité africaine* (Copans, 1990).

⁸ C'est-à-dire déjà réalisés et enregistrés dans une histoire passée et une bibliographie circonscrite et non pas en cours de réalisation comme celle de nos quelques enseignants qui se comptaient sur les doigts des deux mains.

en langue anglaise et que par conséquent les terrains les mieux connus (de manière livresque) n'étaient pas ceux de l'ex-empire français mais plutôt ceux de l'ex-empire britannique ou encore du continent américain. Du coup l'ethnologie de l'Afrique française, malgré une existence ethnologique déjà évidente au moment des indépendances de 1960, semblait nous attendre d'autant que les terrains les mieux connus et analysés, ceux de l'Afrique du Nord, allaient devenir rapidement inaccessibles. Ces hasards de l'histoire et de la vie n'ont aucune valeur scientifique particulière mais confortés par des diplômes, par des choix de directeur de thèse, des opportunités logistiques et financières, par des préférences culturelles, ils prennent vite l'aspect de déterminismes forts, de découvertes anthropologiques nécessaires. Comment refuser au milieu des années 1960 le double appel de l'anthropologie politique (G. Balandier) et de l'anthropologie économique, marxiste de surcroît (Cl. Meillassoux et M. Godelier), alors que ces champs sont, en France du moins encore en gestation et de véritables *terrae incognitae* dans le programme de l'anthropologie ?⁹ Il est normal que, dans ces conditions d'esprit de conquête et de découverte de terres vierges, sans aucun problème d'emploi à l'horizon, mon image de soi présente quelques singularités par rapport aux générations suivantes des années 1980 ou 2000. En généralisant ce mode de lecture et de contextualisation, et en relativisant l'aspect personnel de cet itinéraire, on pourrait évoquer l'image littéraire du *bildungsroman*, le fameux roman de formation ou d'éducation des XVIII^e et XIX^e siècles.

1.2. Un idéal-type à la française

Avant de poursuivre l'examen de l'image de soi de ma carrière proprement dite, un arrêt sur image, comme on dit, n'est pas inutile afin de mettre en lumière l'idéal-type de l'anthropologie française. Le premier point est le double départ à retardement de cette dernière. Il y a d'abord la prise en considération extrêmement tardive du rôle du terrain comme pratique distinctive fondatrice de l'image de soi. Tapi au sein de cette façon originale de faire de la science sociale se trouve tout naturellement la qualité ethnologique du référent. Les caractéristiques modernes de l'évolution et des changements sociaux de ce dernier suscitent un débat seulement à partir du début des années 1950 qui apparaissent du coup comme la véritable époque fondatrice de la discipline en France. Tout en comparant ce qui reste comparable on ne peut s'empêcher d'évoquer la fondation au tournant du XX^e siècle de l'*American Anthropological Association* en ou encore des Départements d'Anthropologie de l'Université de Columbia en 1902 ou de Berkeley en 1903 d'une part ou la publication de la charte mythique de la discipline dès 1922 avec *Les Argonautes de Pacifique occidental* de B. Malinowski. Toute cette histoire est connue et je n'ai pas la place pour y revenir mais la conclusion est assez évidente : au début des années 1960 la standardisation de l'image de soi de la discipline est à peine stabilisée, au point d'ailleurs que les conflits

⁹ H. Mendras décrit l'atmosphère « des copains » des futurs sociologues français au tournant des années 1950. Ma génération arrive à peine dix ans plus tard : pour schématiser, c'est un peu comme si en anthropologie j'appartenais à la génération américaine de l'entre-deux guerres des élèves de F. Boas, A. Kroeber ou encore R. Lowie !

théoriques et programmatiques vont la diviser jusqu'au début des années 1980, pendant quasiment toute une génération. La banalisation subséquente de l'anthropologie est encore vécue par certains comme le lendemain d'une gueule de bois particulièrement carabinée.

D'autres influences accroissent ce déphasage. Il y a tout d'abord l'inconscient philosophique multi-séculaire, propre aux sciences sociales françaises, qui a poussé pendant au moins deux générations les anthropologues à penser le plus souvent de manière métathéorique sans corpus disciplinaire national suffisant et avec une faible culture des autres débats nationaux et internationaux (c'est-à-dire anglo-saxons) de la discipline¹⁰. Ensuite il y a la gestion contradictoire des rapports avec la sociologie. Les Français sont fiers du métissage ethno-sociologique des grands ancêtres fondateurs que furent au plan programmatique et conceptuel E. Durkheim et M. Mauss. Aucune autre tradition occidentale de science sociale ne peut se targuer d'un tel pedigree. Certes un demi-siècle plus tard G. Balandier fonde une *sociologie actuelle* en lieu et place de l'anthropologie sociale et culturelle (qui n'est pas l'ethnologie). Ainsi R. Bastide, P. Mercier et lui-même occupent-ils une place de choix dans les deux volumes du *Traité de Sociologie* édité par G. Gurvitch en 1958 et 1960. P. Bourdieu (1958) lui-même flirte avec l'ethnologie en Algérie à cette même époque. Il n'empêche que très rapidement les chemins des deux disciplines vont diverger aussi bien au sein de la recherche qu'à l'université. Cette dissociation va produire des effets drastiques en ethnologie à la suite de son enfermement élitiste dans le ghetto, à l'époque très doré, des grands établissements et de la seule recherche. La quête à tout prix d'une métadistinction disciplinaire (l'anthropologie n'est pas l'ethnologie qui n'est pas la sociologie...) va embrouiller pendant au moins un quart de siècle toutes les réflexions méthodologiques : d'une part l'anthropologie veut s'identifier à une pensée profonde, alors que de l'autre la sociologie apparemment plus pragmatique, accompagne avec succès (moyens et recrutements) la modernisation des trente glorieuses, puis leur crise.

La socialisation des jeunes chercheurs des années 1960-70 débouche donc sur une image de soi tout à fait décalée de l'anthropologie. La force des empreintes théoriques conjointes du structuralisme et du marxisme, les enjeux empiriques de la décolonisation, idéologiques de la déstalinisation surchargent cette image de soi d'un ensemble de traits culturels qui « s'anthropologisent » tout naturellement, alors qu'en fait ils n'ont rien à voir avec la gestation institutionnelle, pédagogique et générationnelle de la discipline (Copans, 1977).

¹⁰ Certes il y a des exceptions qui s'expliquent facilement, notamment chez les américanistes comme R. Bastide ou encore Cl. Lévi-Strauss. Pour la génération suivante on pourrait citer M. Godelier. Même G. Balandier, qui introduit de fait l'Ecole de Manchester (M. Gluckman) dans l'ethnologie française, présente une culture disciplinaire partielle (Copans, 2001). Les synthèses de P. Mercier (1966) ou de J. Poirier (1968) apparaissent d'autant plus exceptionnelles qu'elles sont tout à fait uniques. Mentionnons aussi pour mémoire la synthèse « coloniale » de ce dernier avec A. Leroi-Gourhan (Poirier et Leroi-Gourhan, 1953).

La forte homogénéité et cohésion de cette image de soi a survécu pendant longtemps à la retraite de ses pères fondateurs au cours des années 1980. Elle s'est d'abord maintenue comme culture de la nouvelle génération montante qui, une fois arrivée au pouvoir, a mis un certain temps à se rendre compte du nouveau décalage entre ses attentes messianiques illusoire et la conjoncture historique de remise en cause brutale de la modernisation tranquille du monde colonial, périphérique ou encore « socialiste ». Ce fut comme un chacun pour soi qui désorganisa l'apparente logique des solidarités d'école : l'incertitude des lendemains qui ne chantaient plus permit comme un répit grâce au rapatriement de la discipline sur les terrains français, aggravant de fait la crise interne de l'image de soi tout en la mettant inutilement en concurrence avec la sociologie (et même la science politique). Ce retournement conjoncturel empêcha de reproduire et de transmettre l'image standard de soi, élaborée de manière si héroïque mais aussi si solitaire au cours des deux décennies précédentes. En fait la refondation des sciences sociales françaises après la seconde guerre mondiale débouchait, en ce qui concerne l'anthropologie, non pas sur une tradition disciplinaire sûre d'elle-même et de ses acquis mais au contraire sur une image d'Epinal d'autant plus superficielle qu'elle couvrait des habitudes et des dynamiques de plus en plus opposées.

1.3. Une carrière au galop

En appliquant cet idéal-type à un cheminement personnel plusieurs caractéristiques secondes prennent une importance qui dépasse la conjoncture même si en théorie celles-ci ressortissent d'autres champs de détermination. La première, au regard de la situation actuelle, est la quasi-absence de précarité professionnelle pour cette génération des « enfants prodiges »¹¹. Ce trait sociologique explique la force de l'engagement disciplinaire qui peut offrir tout ce qu'il promet. Peu d'angoisses existentielles même si quelques méditations tragiques ont pu néanmoins poser problème¹². Certes les petits boulots existaient, mais ceux en anthropologie et en sociologie suffisaient pour répondre à la demande. Bref il était possible de vivre d'emblée son idéal-type disciplinaire et scientifique ce qui contribua considérablement au prestige culturel de cette science sociale. La seconde caractéristique typique de l'époque était le choix de l'aire culturelle. Nous étions encore sous l'emprise de l'empire... colonial. Certes l'Indochine était exclue malgré le message humaniste de G. Condominas et de son côté l'Afrique du Nord, terrain des engagements militants depuis dix ans, s'était déjà refermée. Pour qui choisissait G. Balandier et la modernité ambiguë de l'Afrique noire le doute n'était pas permis surtout si des atmosphères familiales confortaient ce tropisme « nègre ». L'africanisme fut peut-être un choix personnel et libre mais c'est là que s'accumulaient les opportunités et les moyens.

¹¹ J'utilise ce terme faute de mieux : nos maîtres furent sans doute aucun des fondateurs. Mais nous, nous arrivions sur nos terrains et dans nos postes effectivement comme des espèces d'enfants gâtés !

¹² L. Sébag se suicida en 1965 en proie, selon les ragots de l'époque, à un conflit (psychanalytique) cornélien entre structuralisme et marxisme. Il y eut aussi B. Delfendal avec sa critique malheureuse du structuralisme.

Sans tomber dans un romantisme (post)colonial il faut reconnaître que l'appel de l'Afrique était puissant à l'époque. Il semble l'être encore aujourd'hui mais de manière très démocratisée : les vols sont peu chers, les communautés immigrées « à domicile » ont complètement modifié la perception du continent et l'humanitaire de nombreuses problématiques pré-doctorales a fait le reste. Mais les autres continents attirent de plus en plus par leurs charmes et leurs moyens propres : l'Amérique latine et maintenant l'Asie semblent à portée d'anthropologues débutants. Bref ce qui fait la matière vivante de la discipline apparaît tout de même comme la forme d'opportunités et de choix personnels ce qui peut relativiser le choix de terrains comme objets de problématiques sophistiquées.

Mais la plus décisive des socialisations fut la fréquentation précoce de la VI^e section de l'EPHE (devenue ensuite EHESS) dès 1963. La liberté disciplinaire et pédagogique, la familiarisation multi-disciplinaire, l'imagination des séminaires et la gestation de domaines ou de problématiques inédites avaient de quoi fasciner et fidéliser. Cet entrecroisement naturel des disciplines, des perspectives analytiques, des types de discussions, des personnalités, à l'époque souvent charismatiques, transformait la production, la circulation et la transmission des connaissances en une fuite en avant joyeuse et parfois imprévisible. Aujourd'hui pour de multiples raisons qui ne tiennent pas toutes à l'institution, mais dont certaines sont probablement le fruit d'un auto-aveuglement narcissique de ses enseignants, l'EHESS n'est certainement plus ce qu'elle était. Ce n'est pas le lieu d'en examiner les effets mais jusqu'au milieu des années 1980 les spécificités de la culture du séminaire, sans nul équivalent ailleurs à l'université, permettaient à chacun des participants depuis l'auditeur libre le plus déphasé au savant le plus mandarin, de trouver sa place et son style. Il n'y aurait pas de nostalgie ici si d'autres institutions avaient pris la relève, sur ce point, notamment les universités¹³. La culture VI^e section/EHESS a fait son temps, sans aucun doute, mais elle correspondait très étroitement aux vagabondages exploratoires qui allaient fonder les nouvelles frontières (approximatives) des sciences sociales professionnelles françaises de la seconde moitié de XX^e siècle.

Cette recherche à l'air libre manifestait enfin un inter-nationalisme évident. Dans le tâtonnement des innovations, les influences et les emprunts des autres traditions nationales jouaient aussi un rôle important à cause de l'habitude d'importation systématique de chercheurs associés mais aussi des références bibliographiques qui circulent dans les séminaires. Là aussi, c'est devenu une politique universitaire plus courante, mais nous avons bien expérimenté concrètement le fait que le chauvinisme puissant de la renaissance des sciences sociales françaises au cours des années 1955-1975 s'était alimenté de manière fort cynique au meilleur de ce que les autres avaient déjà fait avant nous.

Encore une fois cette socialisation affichait une certaine cohérence entre réglementations, structures institutionnelles, psychologie des chercheurs et des administra-

¹³ Le style « Sciences-po » est beaucoup plus mondain et pragmatique.

teurs¹⁴, demandes disciplinaires, styles éditoriaux¹⁵ et projets personnels. L'augmentation démographique des effectifs, la bureaucratisation sourde de la gestion collective et individuelle des carrières, la standardisation progressive des programmes disciplinaires, le poids de plus en plus évident de l'accumulation des connaissances et les effets directs de cette francisation textuelle ont profondément modifié les réflexes professionnels et les images de soi. Par ailleurs, les concurrences et les compétitions ont pris de plus en plus d'emprise sur les choix personnels, l'étayage disciplinaire a contribué à sélectionner les projets de manière de plus en plus conventionnelle et de nouvelles traditions, plus ordinaires, sont apparues, qui imposent leurs logiques et leurs références. Un nouveau stéréotype s'est imposé, au travers de la dynamique même de ces explorations comme le revers involontaire d'une médaille trop brillante.

2. LA DISJONCTION DES LIEUX COMMUNS

2.1. Du grand partage à la dissolution identitaire

Fondateurs et défricheurs ont eu l'impression de donner naissance à des disciplines nouvelles, nonobstant le double décalage temporel et spatial de ces dernières avec d'autres traditions nationales déjà existantes et bien marquées. Cette tâche accomplie, une bonne fois pour toutes, avait suscité des images de soi totalement renouées, revalorisées et peu disposées à la critique au cours des années 1965-1975. Pourtant le ver était dans le fruit : l'expansion institutionnelle, démographique et éditoriale de l'anthropologie allait lui imposer de digérer ces acquis en défrichant de nouveaux terrains, de nouveaux thèmes, de nouvelles postures théoriques. Bref la dynamique conquérante des sciences sociales remet en cause immédiatement, sans transition aucune, l'image de soi si facilement imposée au cours des années 1960. Les modalités structurelles de cette expansion sapent la force homogène du premier modèle d'une double façon : par la multiplication considérable de terrains nouveaux, d'une part, et par le simple effet de génération de l'autre. Si la génération des années 1960-70 est aussi celle des disciples directs qui ont fréquenté personnellement les fondateurs faute d'autres maîtres, la demi-génération suivante fréquente certes encore quelques maîtres mais surtout leurs disciples. Bien entendu certains s'efforcent de reproduire le modèle des allégeances et des clientèles, mais ils forment une minorité, bien surdiplômée à la française, dont les terrains et les thématiques sont à cheval entre la tradition disciplinaire toute nouvelle et des innovations qui n'ont pas encore acquis l'autonomie souhaitée à cause de la présence du patronage parfois encore sourcilieux des aînés. La culture franco-parisienne du Grand Intellectuel ou du Grand Savant produit des ravages dans cette quête de notoriété et de domination du champ disci-

¹⁴ Je pense au rôle décisif de Clemens Heller à l'EPHE dès le milieu des années 1950 à la direction de la division des Aires culturelles puis à la MSH, tout comme celui de son successeur jusqu'il y a deux ans, Maurice Aymard.

¹⁵ Faut-il rappeler que les revues françaises de rang A ont toutes été fondées pour l'essentiel à la fin des années 1950 ?

plinaire¹⁶. Ce qui est certain c'est que l'image de soi initiale qui s'accommodait fort bien d'un culte des personnalités (le « Héros » anthropologique) se trouve tout d'un coup désarmée face aux mutations du champ scientifique. Les fondateurs modernes de l'anthropologie des années 1950 s'étaient confrontés aux traditionnalistes de l'ethnologie, mais voilà que leur image révolutionnaire se trouve incapable de maintenir l'ordre disciplinaire nouveau. La fameuse fin des grands récits des philosophes post-modernes frappe l'anthropologie française de plein fouet télescopant en même temps théories anciennes, remontant au XIX^e siècle, et théories nouvelles à peine tièdes de leur histoire chaude tout à fait récente. L'absence de Gardiens du temple qu'il s'agisse d'une association disciplinaire corporatiste (comme aux Etats-Unis ou en Grande-Bretagne) ou d'un anthropologue, despote éclairé et charismatique, reconnu unanimement par tous¹⁷, explique le libre cours qui saisit la discipline des années 1980, lestée de plus des nouveaux terrains du patrimoine ethnologique français.

2.2. Rétrécissement et redimensionnable « terre à terre » des terrains

Le retour de l'enfant prodigue commence de manière bien anodine : M. Augé prend tout simplement le métro après avoir traversé le jardin du Luxembourg, G. Althabe monte les étages d'une cage d'escalier de HLM et M. Abélès va vérifier si les « primitifs » du Morvan sont bien des citoyens et des politiciens comme les autres. C'est une nouvelle version du fameux manuel du Tour de France par deux enfants. Il n'y a pas de quoi faire un potlatch ou de se donner corps et âmes à un prophète. Mais surtout l'image de soi des Découvreurs de l'Autre en prend un coup : plus de terres vierges, plus de colonisation (et de colonialisme ou de racisme) à dénoncer, plus d'affrontements culturels. Le RMIA¹⁸ prend le dessus en cette période de récession économique qui s'annonce. Finie l'image des terrains lointains et coûteux en temps et en finances : il suffit de partir en banlieue ou en province et vous voilà adoubé Anthropologue. Certes il ne s'agit encore que d'une minorité d'adeptes mais les traditionnalistes première manière tempêtent toujours de plus belle alors que la génération en charge de cette nouvelle cohorte de doctorants et de jeunes chercheurs s'impose en métamorphosant ces terrains sans exotisme en un universalisme cette fois-ci total. Les terrains classiques voient le nombre de leurs fidèles diminuer même si Amérique latine et Asie connaissent enfin des visites de plus en plus nombreuses. Les couleurs de l'exotisme se transforment et par voie de conséquence l'image de soi de la discipline : ces nouveaux espaces sont un peu plus modernes, les Etats qui les abritent fabriquent des chercheurs nationaux de qualité. Du coup l'anthropologie doit faire face à un dédoublement de l'Altérité : sur le terrain et dans les centres de

¹⁶ Voir par exemple l'espèce de coup d'Etat assumé par M. Godelier à la suite de l'arrivée de F. Mitterrand au pouvoir en 1981 lorsque J.-P. Chevènement, ministre de la recherche, le nomme de manière autoritaire et non réglementaire à la tête des sciences humaines et sociales du CNRS. A l'époque, l'anthropologie était une discipline *uniquement* parisienne : la province comptait quelques antennes ethnologiques et ethnographiques qui relevaient encore de la culture disciplinaire de l'entre-deux guerres.

¹⁷ Rôles que Cl. Lévi-Strauss n'assumait nullement au-delà du cercle de ses disciples et de ses fidèles.

¹⁸ Le Revenu Minimum d'Insertion Anthropologique.

recherche. Le standing de l'Anthropologie comme méta-science sociale fond à vue d'œil et une reconversion conceptuelle et théorique s'avère indispensable d'autant que les premières influences du postmodernisme américain commencent à se faire sentir, influences d'autant plus paradoxales et parfois mal comprises, qu'elles proviennent d'une relecture parfois un peu sommaire d'une nouvelle tradition philosophique d'origine française qui annonce la fin d'un certain type, hyper-rationaliste, de sciences humaines.

En fait, c'est le temps de la banalisation qui arrive : l'anthropologie ne peut vivre son âge d'or éternellement, il lui faut rentrer dans le rang d'une science comme une autre d'autant que sa concurrente mitoyenne, la sociologie, est enfin arrivée à l'âge adulte, qu'elle devient une science appliquée respectable et une chroniqueuse de l'actualité dans les journaux. La sociologie n'est plus la science rouge et critique des années 1960 : sans être pour autant conservatrice elle est tout à fait dans l'air du temps et s'y complait. Le terrain empirique est enfin parfaitement intégré à cette discipline et n'est plus tout à fait la propriété exclusive de l'anthropologie. On peut même laisser entendre que la sociologie, voir la science politique sont plus efficaces sur les terrains hexagonaux. Il ne reste donc plus à l'anthropologie qu'à retourner d'où elle vient : non seulement à l'exotisme étranger mais à l'exotisme pré-moderne d'avant le changement social. Il n'y aurait qu'en affaires de développement qu'elle arrive à se ressaisir et qu'elle se définit à juste titre comme une socio-anthropologie (Olivier de Sardan, 1995). En banalisant les schèmes pratiques de la discipline, l'anthropologie des années 1990 perd peu à peu les signes d'une originalité exclusive et s'efforce de réinventer des terrains perdus : le Sida lui donne du poil de la bête, les révolutions familiales et bio-technologiques de la procréation lui permettent de coopérer à égalité avec les sociologues de la famille et, enfin, le social et l'immigration lui permettent de décliner une théorie anthropologiquement correcte de l'ethnie et de la culture. Cette multiplication des paroles a néanmoins désarmé l'anthropologie qui ne sait plus à quel saint se vouer.

2.3. Les renversements réflexifs : un effet de conjoncture ou un trait culturel

Les fuites en avant programmatiques des anthropologies anglo-saxonnes, et même plus largement des sciences sociales mondiales, ne mobilisent que de manière limitée les dynamiques françaises. Le post-moderne y est timide, le mondialisme (à la A. Appadurai) plus stylistique qu'empirique, quant au post-colonialisme ou au subalternisme il ne mobilise guère une discipline pourtant jadis très anti-colonialiste et tiers-mondiste. La rénovation des temporalités, le passage à l'observation pluri-site manifestent par contre une influence certaine. L'anthropologie française est à l'écoute des changements d'échelle et de temporalité et une quatrième génération de chercheurs revient sans tapage inutile aux principes de base de l'anthropologie sociale : un terrain approfondi, un renouvellement conceptuel autonome tout à fait en phase avec les sollicitations empiriques ou historiques du moment. Paradoxalement l'IRD, aux préoccupations développementalistes officielles, regroupe un certain nombre de ces chercheurs. Les avantages, de plus en plus chichement mesurés, de

l'expatriation, se transforment pourtant en avancées scientifiques visibles et confirment l'évidence, un demi-siècle après la refondation de la discipline, que l'anthropologie ne peut être opérationnelle qu'à certaines conditions matérielles et financières.

Le terrain exotique se renouvelle, par Asie centrale et Extrême-Orient interposés, ce qui n'était pas arrivé depuis longtemps ; l'anthropologie politique se reprend après une longue dépossession par la science politique « par le bas ». Il n'est pas jusqu'aux domaines de l'économie et encore plus de l'écologie qui propulsent l'anthropologie aux premières loges du développement durable. Mais cette reproduction disciplinaire, qui redynamise une image professionnelle de soi plus homogène, doit affronter le contre-courant des réformes institutionnelles et universitaires. Il y a d'abord eu la tentative vite avortée de supprimer l'anthropologie de la carte de visite du CNRS. Mais il y a surtout en ce moment-ci les effets beaucoup plus sournois de la réforme universitaire du LMD qui supprime de fait l'ethnologie d'un grand nombre de programmes d'enseignement et conforte de manière contradictoire la tradition récente de ré-hexagonalisation de la discipline et surtout de son utilisation comme adjuvant, plus méthodologique que théorique, aux sciences sociales du travail social et de la crise sociétale en général.

D'autres interlocuteurs, du Sud, se font de plus en plus pressants, sur ce même créneau. Lutte contre la pauvreté, soutien aux mouvements de lutte contre la traite des êtres humains (esclavage, prostitution, travail des enfants), préoccupations humanitaires (crises de guerres civiles, politiques de reconstruction) constituent des thématiques engagées précises où l'anthropologue agit à visage découvert à la fois comme expert, également comme militant mais aussi tout simplement comme chercheur qui sait entendre les questions fondamentales posées par l'actualité la plus brûlante. Les terrains sensibles prennent le dessus (Bouillon *et al.*, 2005). Il n'est pas jusqu'aux domaines de la culture, des musées, des patrimoines des populations des Suds où l'anthropologie reprend l'initiative, revisitant ainsi des thématiques apparemment ringardes mais sous un angle tout à fait inédit et anti-ethnocentrique (de l'Estoile, 2007).

Une dernière préoccupation se fait jour enfin dans ce remodelage d'une image de soi quelque peu écornée par des certitudes qui n'étaient peut-être que du toc. Il s'agit du courant de réflexivité proprement anthropologique que la critique du verbiage post-moderne et les ambiguïtés des autres sciences sociales sur ce point (voir les tentatives théoriques de P. Bourdieu, 2001 et 2004) n'ont pu satisfaire complètement. La réflexivité anthropologique est de plus en plus une sociologie (ou une anthropologie) en acte : une sociologie de la connaissance globale qui rencontre notre propre quête des formulations et des transformations de l'image disciplinaire de soi aussi bien institutionnelle que personnelle. Si l'anthropologie actuelle ne transforme pas cet *aggiornamento* méthodologique en une espèce de tic, comme elle a eu tendance à le faire par le passé pour les critiques anti-coloniales ou pour les valorisations symbolis-

tes¹⁹, elle peut sans aucun doute retrouver une image de soi spécifique, parfaitement moderne, qui la protège de toutes tentatives de marginalisation ou de cooptation par les autres sciences sociales. Son indépendance et sa pérennité sont à ce prix.

3. LES DYNAMIQUES PROFESSIONNELLES DES IMAGES DISCIPLINAIRES DE SOI

3.1. L'anthropologie : une expérience individuelle de plus en plus maltraitée

Pendant toute la période de formation de la discipline, tant au cours de sa préhistoire de l'entre-deux guerres que de sa professionnalisation de l'après-guerre, l'image de soi d'un explorateur du social exotique et outre-marin s'impose. L'originalité du métier prend la forme d'une expérience personnelle où le talent du chercheur s'efface derrière les qualités personnelles et humaines du personnage de l'anthropologue. A l'évidence l'anthropologie n'est pas une science sociale comme les autres : la recherche de terrain prend les apparences d'une profession libérale où l'anthropologue est maître de sa clientèle et de son emploi du temps. L'héroïsme de la solitude, la prégnance en filigrane de l'image du savant de cabinet, du collectionneur d'objets et de témoignages matériels, le chercheur considéré comme un créateur (comme un inventeur d'ethnies et de cultures), la présence manifeste d'ambitions philosophiques et/ou littéraires font baigner l'image de soi de la discipline dans une atmosphère très « XIX^e siècle » où les contraintes tant institutionnelles que scientifiques (le jugement des pairs) restent encore floues. Le caractère exceptionnel de l'anthropologie tend à lui accorder un statut quasiment sacré face aux cultures professionnelles beaucoup plus profanes des autres sciences sociales. Certes les autres anthropologies, notamment européennes, ont plus ou moins vécu les mêmes conditions de naissance et de développement, mais seuls les Français ont fait de cette situation, somme toute conjoncturelle et atypique, le terreau d'une subjectivation esthétique et psychologique. Par un effet de miroir, la valorisation de l'altérité des Autres se retourne sur son observateur pour valoriser l'altérité de l'instrument de cette même valorisation. L'exotisme « exotise » l'anthropologue et cette maladie infantile de la discipline est encore bien vivace malgré un demi-siècle d'histoires politique, empirique et théorique fortement perturbées.

Le contraste avec la socialisation actuelle est considérable : cette dernière est placée, comme nous l'avons déjà fait remarquer, sous le signe d'une assez grande précarité depuis le moment de l'accès au terrain jusqu'à celui de l'intégration professionnelle. Jadis on était déjà à trente-cinq ans une figure anthropologique reconnue à l'échelle nationale, aujourd'hui on est encore un apprenti anthropologue, du moins formellement. La précarité des populations étudiées et des terrains est tout à fait évidente : surpeuplement, paupérisation, dégradations écologiques, migrations irréversibles,

¹⁹ La pensée sauvage comme programme ultime et universel d'une anthropologie qui abandonnerait ainsi toute prétention sociologique.

déculturations partielles nécessitent des approches moins holistiques. La modernité semble relever d'une culture délétère d'ajustement structurel et non plus de la culture dynamique d'une modernisation forcément bienfaisante. Bref une nouvelle configuration articulant les anthropologues à leurs terrains s'impose tant à l'expérience du terrain qu'aux thématiques de l'élaboration conceptuelle. La mondialisation a peu à voir avec cette nouvelle vision du monde : l'historicité de l'objet a dissocié ce dernier de ses traditions originelles et l'anthropologue semble devoir se couper également de ses racines, et par conséquent des images de soi qui traînent encore sur les rayons des supermarchés ethnologiques, s'il veut comprendre ces *nouveaux nouveaux mondes* comme l'y invite G. Balandier. L'épreuve de l'altérité est celle des terrains sensibles, ce qui permet de mettre sur un véritable pied d'égalité les terrains d'ailleurs et les terrains d'ici-même. L'anthropologie est enfin dans son siècle non pas parce qu'elle reconnaîtrait le poids du changement social et des mutations culturelles contemporaines²⁰, mais parce qu'elle a perdu sa culture d'exception disciplinaire et d'héroïsme méthodologique, que son image de soi est devenue hétérogène, bousculée par les événements du demi-siècle passé et qu'en un mot l'anthropologue lui-même est devenu une victime des processus assignés jusqu'à présent à l'histoire des autres.

Raison de plus pour établir un état sociologique des lieux de la discipline elle-même, pour en comprendre les modes de recomposition, d'une part, et les décalages avec les images de soi passées, qui, en perdurant de manière imperturbable chez certains chercheurs, provoquent des illusions ou des traumatismes passéistes. Cet état des lieux semble aussi passer par une réflexion sur les modalités de coopération et de collaboration avec les autres sciences sociales : l'anthropologie n'a plus l'apanage de ses propres savoir-faire mais les emprunts disciplinaires qui lui sont faits sont souvent des contre-façons bricolées de manière tout à fait volontaire. L'anthropologie doit redémontrer, face à ces disciplines, qu'elle possède un véritable avantage comparatif sur les terrains mêmes de nos sociétés qualifiés jadis de complexes. S'agit-il d'une simple « anthropologisation » du regard et de l'explication qui se contente de plaquer des notions et des informations apparemment anthropologiques sur n'importe quel objet social ou politique ou s'agit-il au contraire de construire des objets anthropologiques qui se donnent aussi pour objectif de concurrencer les vulgates sociologiques et politistes ? De nombreux exemples me viennent à l'esprit : le champ du travail, les populations immigrées, les pratiques de soins médicaux ou d'éducation, c'est-à-dire tous les aspects sociétaux modernes sont concernés. La complémentarité des disciplines n'a de sens que lorsqu'elles ne sont pas toutes présentes en même temps sur des terrains semblables. Ainsi l'anthropologie conçoit mieux les sociétés africaines

²⁰ Ce qu'elle fait, faut-il le rappeler sans cesse, dès la fin des années 1930 à travers les œuvres des fondateurs du Rhodes-Livingstone Institute. L'étude de l'historienne L. Schumaker (2001) qui restitue toute la vie sociale, familiale, institutionnelle et scientifique (politique, administrative et de terrain), des équipes qui se sont succédés pendant un quart de siècle à Livingstone, puis à Lusaka, est tout simplement remarquable et fait regretter le silence qui porte sur d'autres institutions du même genre comme le réseau de l'IFAN par exemple fondé par Théodore Monod dans les colonies de l'AOF.

que la sociologie parce que cette dernière est encore perçue et utilisée, notamment par nos collègues africains, comme une simple excroissance importée des manières de faire d'Occident (Copans, 2007a). En revanche, en matière d'analyse du politique, l'anthropologie a fort à faire car les politologues du « politique par le bas » ont véritablement imposé un paradigme nouveau, même si l'on pense qu'il n'est pas encore tout à fait adéquat. L'image de soi n'est pas par conséquent le fruit de la seule évolution disciplinaire de l'anthropologie ; elle est aussi tributaire du jeu des autres sciences sociales, notamment dans leurs rapports de voisinage ou au contraire d'accueil amical (ou inamical !).

3.2. Les effets pervers de la formation disciplinaire et professionnelle

L'anthropologie n'est pas enseignée comme une science sociale parmi d'autres en France. Elle possède un statut variable en premier cycle et aujourd'hui en licence. Elle semble prendre sa consistance au niveau du master et surtout du master 2 recherche (l'ancien DEA). Mais elle est loin d'être présente partout où on trouve un cursus à peu près cohérent de sociologie et souvent elle n'apparaît que comme une option ou une mention. Cela est d'autant plus curieux que pendant des dizaines d'années elle a été la science sociale de recherche phare du CNRS et de la VI^e section de l'EPHE, puis de l'EHESS. Par ailleurs, elle a réussi à remplacer la géographie comme première science sociale à l'IRD. En fait la multiplication des doctorats, qui correspond à une forte demande certes mais surtout à la profonde augmentation et diversification des terrains, signale le paradoxe d'une pyramide démographique inversée. L'histoire académique de l'ethnologie (puisqu'il s'agit là de l'appellation contrôlée officielle, l'anthropologie n'étant que physique à l'Université) reste à faire. Malgré la fondation ancienne de l'Institut d'Ethnologie en 1926, l'enseignement est toujours resté l'apanage d'un petit groupe de professionnels qui avaient soutenu un doctorat d'Etat. Or il est vrai que l'obtention de ce dernier correspondait de manière assez étroite avec la réalisation d'une monographie ethnologique. Il va de soi qu'une carrière ethnologique ne correspond plus aujourd'hui à une configuration de ce genre. La tradition du chercheur enseignant est beaucoup plus tardive, sous la forme plus courante de la charge de cours ou de conférence. Bref la socialisation pédagogique de l'anthropologie a plutôt pris la forme de la conférence de restitution des matériaux de terrain ou du séminaire (doctoral) de recherche à caractère comparatiste, mais pas du cours d'introduction, d'initiation ou de spécialisation. Une comparaison superficielle avec la qualité du statut sous-gradué ou même gradué de l'enseignement de la discipline aux Etats-Unis en dit long sur nos méthodes désuètes de l'apprentissage pédagogique.

D'où la transformation de cet état de fait et de cette habitude en une tradition bien particulière : l'anthropologie s'apprend plutôt sur le terrain grâce à des dons 'innés' et secondairement par un enseignement systématique et organisé. L'inspiration philosophique première des ethnologues et anthropologues conforte cette façon de faire : l'apprentissage théorique est également extérieur à la discipline et à ses cursus. Cette double série d'habitudes a conduit la formation ethno-anthropologique à se

développer hors des filières institutionnelles classiques. En exagérant à peine on pourrait noter que le premier manuel complet de la discipline paraît en 1968, année de la création administrative de la licence d'ethnologie (jusque-là officieuse), et comme volume 1 d'un ensemble de trois volumes consacrés à l'Ethnologie dans l'Encyclopédie de la Pléiade (Poirier, 1968). Pour du haut de gamme, c'était du haut de gamme et pour un prix tout à fait élevé ! Cet ouvrage rentrait plus dans la catégorie de cadeau de Noël pour jeunes gens de bonne famille de l'époque que du manuel de licence.

Même si cette histoire ancienne fait sourire, elle fut celle des générations étudiantes des années 1950-1970. La discipline s'est démocratisée par la suite, plusieurs universités offrant des cursus presque complets mais Paris restera pendant longtemps le lieu où l'offre optionnelle est digne de ce nom²¹. C'est donc la débrouillardise qui a défini l'apprentissage : une débrouillardise pédagogique, une débrouillardise voyageuse dans la mesure où le terrain n'était conçu que sous le seul angle du dépaysement. L'enseignement méthodologique, déjà bien standardisé dans le monde anglo-saxon ou encore hollandais ou nordique, est balbutiant : c'est à chacun en effet de mettre au point sa propre méthode. Non seulement la pratique professionnelle favorise et vante les charmes de l'individualisme mais la pédagogie y pousse aussi, c'est dire que l'expérience collective tant dans ses constantes que ses différences va prendre du temps pour s'imposer²². Elle va le faire presque malgré elle, par accumulation stratifiée d'exemples, sans déboucher de manière organique et réfléchie sur une image de soi accessible.

L'anthropologie, étant soumise au jeu dialectique permanent des traditions nationales d'origine des chercheurs et des traditions « régionalo-thématiques » des terrains visités, doit afficher par définition une image de soi en quelque sorte œcuménique tout en valorisant les habitudes nationales susceptibles de mobiliser et de fidéliser des étudiants. En sous-estimant le rôle, et surtout le statut réflexif, de l'intendance pédagogique les anthropologues français ont laissé le champ libre aux autres disciplines plus portées sur leur quant à soi initial et sur la défense territoriale de leur implantation. L'invisibilité, puis la faiblesse numérique des terrains français (par rapport au nombre de terrains des autres sciences sociales) expliqueraient, pour partie, la défaite annoncée de l'anthropologie sur ce point. Le terrain sélectionne sans aucun doute les meilleurs, mais les observateurs devront attendre le retour victorieux

²¹ Encore que cela ne concerne de fait que deux universités sur dix-sept sur l'ensemble de la région !

²² Il existe, dès les années 1960, des formations pratiques au Musée de l'Homme, au CNRS, puis à l'EPHE, qui comportaient des cours théoriques. Mais ces cursus étaient le fait de chercheurs fort peu universitaires. Dès 1971, j'eus le projet (avec contrat !) d'un manuel méthodologique : celui-ci ne verra le jour qu'en 1998 (Copans, 1998). En fait le premier manuel, collectif, digne de ce nom est le fait d'un américain installé en France, R. Cresswell : il date de 1975 et ne sera jamais réédité ! Faut-il ajouter que sa partie méthodologique sera publiée à part l'année suivante, chez un autre éditeur et avec la collaboration de M. Godelier (Cresswell et Godelier, 1976). Les manuels méthodologiques en anglais ne se comptaient déjà plus aux États-Unis et en Grande-Bretagne à la même époque sur les doigts d'une seule main !

des héros pour en tirer des conclusions publicitaires²³. Inversement la sous-estimation de l'esprit de corps mondial de la discipline (la tradition nationale française *plus* les autres traditions nationales fondatrices initiales *plus* les traditions véhiculées par les terrains privilégiés) dans la constitution de l'image de soi explique le caractère peu assuré des fondations de notre culture professionnelle, finalement ouverte à tous les vents d'expériences personnelles vécues comme désordonnées et idiosyncrasiques.

3.3. Une discipline aux incertitudes référentielles

La sociologie de la connaissance se penche évidemment sur les habitudes, les pratiques, les cultures professionnelles et sociales (Copans, 2007a), mais son objectif premier, celui d'expliquer la raison d'être et le formatage des idées, constitue le champ référentiel ultime d'analyse même s'il n'est pas premier en termes de détermination. Quatre registres, certainement pas exclusifs d'autres entrées, devraient mobiliser notre attention.

Indépendamment de l'orientation programmatique ou théorique de la discipline, un terme revient sans cesse, celui d'altérité et, plus ordinairement, celui de différence. Il s'agit là d'une illusion culturelle et politique, pourtant fondatrice et néanmoins efficace sur la longue durée de près d'un siècle de pratique professionnelle. Je ne vais pas engager de critique méthodologique ou philosophique, mais il me semble que l'altérité renvoie tout d'abord aux premières heures de l'anthropologie et elle ne peut à ce titre continuer à la définir. L'image de soi de cette dernière est partagée aujourd'hui avec celles de traditions disciplinaires provenant d'anciennes colonies ou mieux encore de populations formellement ethnologiques. Certes l'altérité peut se retourner contre ses créateurs, mais l'objectif reste flou et idéologique à souhait. L'anthropologie c'est une certaine façon d'appréhender les sociétés et les cultures, de construire des « faits sociaux totaux » et surtout d'utiliser un filet à mailles variables pour ramener des faits hétérogènes aux relations invisibles et imprévisibles. L'anthropologie est aux antipodes d'une sociologie ou d'une science politique aux objets pré-construits offerts par nos sociétés hypermodernes. Certes la sociologie déconstruit et reconstruit ses objets mais ses traditions ont tendance à délimiter des territoires sociaux de plus en plus dépendants des conceptions culturelles et politiques dominantes. L'altérité est l'une de ces conceptions : elle ne possède aucune charge critique anti-ethnocentrique. Raison de plus pour s'en défaire car cette image de soi permet seulement de construire des objets, et une vocation scientifique, par défaut, par paresse. L'anthropologie ne doit pas être une science sociale de l'altérité.

Les premières nébuleuses, historiquement parlant, de l'image de soi renfermaient d'autres « gros mots » qu'il convient d'examiner de manière tout aussi conséquente. Les notions, ou jadis concepts, d'évolution, de culture, d'organisation sociale,

²³ Faut-il rappeler qu'aux Etats-Unis le territoire national fut d'abord le lieu du terrain ethnologique lui-même : Voir la boutade rapportée par G. Devreux sur la composition de la famille navajo et citée en introduction par O. Leservoisier et L. Vidal (note 5, p.7)

d'identité constituent un répertoire inusable qui se trouve convoqué ou ressuscité de manière récurrente. Là encore c'est l'altérité qui prime de manière insidieuse : l'évolution renvoie aux origines supposées des premières sociétés humaines ; pourtant on sait depuis déjà longtemps qu'il n'en est rien puisque justement l'anthropologie sociale a su, de manière décisive, rattraper le temps perdu. Les notions de culture et d'organisation sociale ont imputé à l'objet des caractéristiques globales exclusives et fondatrices comme si les autres sociétés relevaient de registres moins culturels ou holistes. Finalement à l'examen des terrains, c'étaient les sociétés « ethnologiques » elles-mêmes qui n'étaient pas si « culturelles » ou organisées de manière totalisante que cela. Il ne restait plus alors que le registre générique d'ethnie, ou abstrait d'identité, pour signifier la particularité ethnologique. On sait qu'il ne reste plus rien de l'ethnie (même si par ailleurs on a vraiment du mal à s'en débarrasser !). Quant au terme d'identité, le volet positif de l'altérité, il est devenu le fond de commerce de toutes les sciences sociales au point, qu'à l'instar de G. Perec (1969) et de son refus d'utiliser la voyelle e dans l'un de ses romans, *La Disparition*, j'ai suggéré de réfléchir anthropologiquement sans ce terme. Je ne pense pas avoir eu gain de cause ! Pourtant le politiquement correct nous a sollicité à de nombreuses reprises : le multiculturalisme des sciences de l'éducation ou des sociologies banlieusardes, l'identité politique des classes ouvrières, des femmes, des jeunes ou des islamistes, l'ethnisme des conflits nationalistes ou des guerres dites civiles sont autant de thèmes labellisés anthropologiques en dehors de tout débat sérieux avec les « inventeurs » premiers de ces usages.

Ces tendances ont conduit l'anthropologie à des positions de surenchère, de course après l'actualité à tout prix. Ce fut d'abord, dans la filiation des travaux du changement social, la volonté de construire une méta-science sociale de la mondialisation : les écrits de A. Appadurai en sont les plus emblématiques. Les sociétés sont hypostasées en flux multiples et l'anthropologue en est réduit au rôle de zappeur méthodologique qui passe d'une chaîne (d'une culture ?) à l'autre grâce à sa télécommande universelle. Une telle image de soi de la discipline lui permet de remonter la file des sciences sociales en attente de scoop et de se faire voir de loin. La fait qu'une telle image de soi soit l'œuvre d'un chercheur indien, originaire du Sud, n'est pas pour rien dans son succès. Mais il existe d'autres versions de ce formatage de type 'envoyé spécial' comme celles des correspondants de guerre qui pratiquent le grand reportage dans les tranchées du « choc des civilisations ». Les terrains sensibles posent la question de la violence et de la place de « l'observateur participant ». Faut-il rappeler que les terrains sensibles ne se réduisent pas à la mise en danger de la vie d'autrui, à savoir celle de l'anthropologue ? Faut-il également rappeler que la compréhension du phénomène du changement social, la révolution paradigmatique par excellence de la discipline au XX^e siècle, dans ses lieux centraux (les modes de production et d'exploitation coloniaux) a suivi un cheminement du même genre ? Les tentatives de G. Wilson ou encore de A. L. Epstein pour étudier les mineurs rhodésiens *in situ* dans les années 1940-1950 ne furent guère couronnées de succès à cause des oppositions des administrateurs, des patrons coloniaux et des syndicats des mineurs blancs

(Brown, 1973 ; Schumaker, 2001). Ce furent pourtant selon moi des terrains sensibles tout à fait cruciaux pour la redéfinition moderne de la discipline.

Il ne reste plus qu'un registre où ausculter la gestation d'une image de soi consensuelle : celui de la bibliothèque idéale de la discipline. C'est dans les textes que sont enfouis les gènes de notre image de soi disciplinaire, passée, présente et future. Celle-ci est d'abord, par définition, transnationale. Mais surtout elle a pris une telle ampleur référentielle que les lieux disciplinaires communs sont de plus en plus rares et de plus en plus mystificateurs. La culture professionnelle s'identifie à celle d'un catalogue de bibliothèque. La dispersion des terrains dans l'espace et dans le temps, l'existence de ghettos linguistiques (notamment le français et de plus en plus d'autres langues non-anglo-saxonnes), l'existence de quelques totems livresques, l'inaccessibilité d'une bonne partie de la littérature faute de ressources documentaires, la complexité de plus en plus marquée de la traçabilité intellectuelle et pratique des recherches sont autant de facteurs qui dissolvent la culture professionnelle des anthropologues. Je ne reviendrai pas sur les propositions de mon hypothèse utopique d'une anthropologie sans frontières. Si l'époque des grandes synthèses bibliographiques ou théoriques est révolue il existe néanmoins des procédures pour précipiter les acquis disciplinaires²⁴. Elles existent dans le monde anglo-saxon, il faut les adapter au contexte français. Il faut surtout croire que pour construire une image professionnelle de soi mobilisatrice il faut commencer par la base et non par le sommet comme on s'efforce de le faire depuis plus d'un demi-siècle. Un tel programme de travail peut certainement paraître un peu sommaire et « scolaire ». Il est pourtant le seul qui puisse permettre de retrouver des racines à notre façon de faire et de penser et surtout de circonscrire un patrimoine (international évidemment) commun qui serve de toile de fond à l'ensemble des anthropologues et à leurs collègues des autres sciences sociales comme de leurs lecteurs. L'essentiel, on l'aura deviné, c'est que les effets pervers de la personnalisation individualiste de l'image professionnelle de soi dominante cèdent la place à une image fabriquée plus collectivement, une image de soi la plus commune possible qui puisse protéger efficacement l'ensemble des traits culturels disciplinaires en butte à des oukases bureaucratiques et à des concurrences déloyales de la part de nos partenaires en sciences sociales. L'avenir de l'anthropologie ne peut être le retour à un exotique ou la transmutation de notre quotidien personnel et national en un exotique pour anthropologues au chômage technique. L'anthropologie d'aujourd'hui doit tourner le dos à toute forme d'exotisme surtout si elle doit voyager de plus belle, dans les forteresses des autres mondes occidentaux ou émergents par exemple, qu'elle a eu trop tendance à oublier ces derniers temps.

²⁴ Je me réfère ici, par métaphore, au phénomène chimique de la précipitation : « passage à l'état solide du ou de l'un des solutés d'une solution » (Dictionnaire Hachette, 2001)

4. CONCLUSIONS BIEN SÛR PROVISOIRES : DE LA SÉDENTARITÉ, DU NOMADISME ET DU VAGABONDAGE

L'anthropologie française n'a plus besoin de héros éponymes, mais elle a bien besoin d'un esprit de corps et d'une image de soi représentative et réellement commune. La multiplication, constatée d'entrée, de réunions scientifiques destinées à tous les pratiquants de l'anthropologie cette année (ce colloque-ci, le séminaire commun AFA-APRAS « Actualités de l'anthropologie », les Assises de l'Ethnologie et de l'Anthropologie en France), est peut-être le signe avant-coureur d'un tel désir. A l'âge d'or parmi les âges d'or a succédé comme des années de plomb aux ambiguïtés et aux démissions évidentes. Le combat de l'histoire contre la mythologie relève des sagas des *Marvel Comics* américains, mais la solution des problèmes de notre discipline ne réside pas dans l'invention d'un nouvel héros qui sauverait d'extrême justesse le monde anthropologique d'une fin funeste.

Il nous faut convenir de la plus petite image de soi commune. La richesse reconnue des travaux accomplis à l'échelle mondiale, impose comme une nouvelle exploration, rétrospective et commune, de notre patrimoine. Il ne s'agit pas de proposer un post-post-modernisme encore plus livresque que le précédent, qui fasse de la fiche de lecture ou de la dissertation philosophique – voire littéraire – le critère des nouveaux terrains. Il s'agit d'explorer cette bibliothèque de Babel comme une autre forme de l'altérité initiale des terrains empiriques. Chacun doit admettre que l'examen anthropologique de ce patrimoine sans frontières fait partie de la feuille de route de tout à chacun. C'est en conceptualisant le champ anthropologique comme étant intégré tout naturellement à tout champ empirique (indépendamment de son lieu et de son objet réel) que l'altérité plurielle des points de vue s'imposera comme première énigme à résoudre²⁵. Il faut « désindividualiser » la culture professionnelle de notre image disciplinaire de soi. Cela est certes facile à dire et apparemment tout à fait gratuit. Mais il nous faut retrouver des sentiments collectifs comme ceux des « expéditions » de jadis (Dakar-Djibouti, Rhodes-Livingstone Institute, RCP Aubrac...), au-delà des sentiments implicites de conquête coloniale qui pouvaient s'y manifester. Et l'urgence est tout d'abord pédagogique : l'exercice de la transmission disciplinaire ne sert pas seulement à fabriquer de nouvelles générations d'anthropologues, elle contribue aussi et surtout à sélectionner les éléments de notre perception collective qui fondent un tel patrimoine. La génération qui vient choisira ce qui lui convient, le plus collectivement possible, nous l'espérons, mais c'est d'abord à celles et ceux qui occupent des positions d'autorité savante d'opérer publiquement un premier choix ou une première mise en perspective de notre « monopoly » patrimonial. Vagabondage irresponsable et espèce de réclusion sédentaire ont cohabité bizarrement depuis un quart de siècle. Un nouveau nomadisme est en marche, mais l'époque des avant-gardes est loin derrière nous. Ce n'est cependant pas une raison pour que les

²⁵ Voir sur ce point les propositions des auteurs réunis par Ribeiro et Escobar (2006). On peut regretter la très faible qualité des articles portant sur l'anthropologie française, d'une part, et africaine africaniste de l'autre, dans un recueil par ailleurs passionnant.

concierges du temple de l'anthropologie prennent leurs quartiers d'hiver et se contentent de jouer les arrières-gardes. Un déménagement nous attend et il est temps de trier ce que nous allons emmener avec nous.

BIBLIOGRAPHIE

- AMORY, D., « African studies, an American Institution », in Gupta A. and J. Ferguson (eds) (1997), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, pp. 102-116.
- BALANDIER, G. (1997), *Conjugaisons*, Fayard, Paris.
- BOUILLON, F. et al. (2005), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, Centre d'Etudes africaines, EHESS.
- BOURDIEU, P. (1958), *Sociologie de l'Algérie*, [2^e édition, 2001], Coll. *Que-sais-je ?* PUF, n° 802, Paris.
- BOURDIEU, P. (2001), *Science de la science et réflexivité*. Cours du Collège de France, 2000-2001, Editions Raisons d'Agir, Paris.
- BOURDIEU, P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Editions Raisons d'Agir, Paris.
- BROWN, R., « Anthropology and the colonial Rule : Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia » in Asad T. (ed) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London, pp 173-197.
- CHAPOULIE, J.-M. (2001), *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Le Seuil, Paris.
- COPANS, J. (1977), « A la recherche de la théorie perdue. Marxisme et structuralisme dans l'anthropologie française », *Anthropologie et société*, Vol. 1, n° 3, pp.137-158.
- COPANS, J. (1990), *La longue marche de la modernité africaine, Savoirs, intellectuels, démocratie*, Karthala, Paris.
- COPANS, J. (1998a), « Six personnages et quelques autres en quête d'un africanisme », *Politique africaine*, n° 69, pp.89-108.
- COPANS, J. (1998b), *L'enquête ethnologique de terrain*, Coll. 128, Nathan, Paris.
- COPANS, J. (2000), « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 24, 1, pp.21-42.
- COPANS, J. (2001), « La 'situation' coloniale de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique ? », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. CX, pp.31-52.
- COPANS, J., « Pour une anthropologie des sociabilités quotidiennes et des pratiques professionnelles : esquisses sénégalaises » in A. Kouvouama et al. (dir.), (2007a), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Karthala, Paris, pp.105-123.
- COPANS, J. (2007b), « Les frontières africaines de l'anthropologie : un demi-siècle d'interpellations », *Journal des anthropologues*, pp.110-111, pp. 337-370.
- CRESSWELL, R. (1975), *Éléments d'anthropologie*, 2 volumes, A. Colin, Paris.
- CRESSWELL, R., GODELIER M. (1976), *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, F. Maspero, Paris.
- CUNIN, E. et HERNANDEZ, V. (coord.) (2007), « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des Anthropologues*, n° 110-111.
- DE L'ESTOILE, B. (2007), *Le goût des autres De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Flammarion, Paris.
- GURVITCH, G. (dir.) (1958 et 1960), *Traité de Sociologie*, 2 volumes, PUF, Paris,
- MENDRAS, H. (1995), *Comment devenir sociologue. Souvenirs d'un vieux mandarin*, Le Méjan, Actes Sud.
- MERCIER, P. (1966), *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris.
- PEREC, G. (1969), *La Disparition*, Gallimard, Paris.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (1995) *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris.
- POIRIER, J. (dir.) (1968a), *Ethnologie Générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris.
- POIRIER, J., « L'Histoire de la pensée ethnologique » in Poirier Jean (dir.) (1968b), *Ethnologie Générale, op cit.*, pp.3-179.
- POIRIER, J., LEROI-GOURHAN, A. (dir) (1953), *Ethnologie de l'Union française*, PUF, Paris.

- RIBEIRO, G. L., LINS ESCOBAR, A. (eds) (2006), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg, Oxford.
- SCHUMAKER, L. (2001), *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, University Press, Durham, Duke.
- SEGALEN, M. (dir.) (2001), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, A. Colin, Paris.
- SMEDLEY, A. (2001), « Travels and Adventures in an Unchartable Field », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, pp.xvii-xxxii.

LA DIFFUSION OCCIDENTALE DU BOUDDHISME. A PROPOS DE « VIEUX VINS » ET DE « NOUVELLES BOUTEILLES » : LA DIFFUSION « TRANSNATIONALE » DU BOUDDHISME ET L'AMNÉSIE ETHNOLOGIQUE

Lionel OBADIA

CREA

Université Lyon 2

« Les sciences les plus anciennes ignorent leur passé, mais en conservent les acquis. Mais l'anthropologie, comme la plupart des sciences de l'homme et de la société, a tendance à faire table rase du passé et à repartir à zéro à chaque génération. »

Lucien Scubla (2001 : 346)

1. « NOUVEAUTÉ » DES OBJETS DE L'ETHNOLOGIE, ENTRE ITÉRATIONS ET DISCONTINUITÉS HISTORIQUES

Il est un trait contemporain de l'ethnologie qui ne manquera sans doute pas de susciter la curiosité des futurs historiens de la discipline : la récurrence de l'argument de la *nouveauté* traverse de part en part les réflexions contemporaines en ethnologie, dans les contextes francophones comme anglo-saxons. Après avoir cédé au pessimisme de la « crise » disciplinaire, qui a hésité, en France, entre la tentation de « reprendre à zéro » (Jorion, 1986) ou de revenir aux objets initiaux (Testart, 1986), et celle de se renouveler au contact de terrains occidentaux (Lenclud, 1986), l'anthropologie semble actuellement adopter un optimisme sans faille, en se jetant à corps perdu dans tout ce qui peut lui apporter un complément d'épistémologie critique : en explorant de « nouveaux terrains », elle s'est dotée de « nouvelles pratiques », inscrite dans de « nouveaux enjeux » (Ghasarian *et al.* 2002), s'est qualifiée d'« expérimentale » (Marcus et Fischer, 1986) « en mouvement » (Marcus, 1998), en « reconquête » d'elle-même (Fox, 1991) en phase de « renaissance » (Ortner, 2002), et loue désormais avec emphase les apports de la philosophie postmoderne (Ghasarian, 1998), de la critique littéraire ou des différentes *Studies* (*cultural, gender, post-colonial*, etc.). La concomitance de ces débats ne signifie

certes pas qu'ils répondent aux mêmes causes d'une crise dont les origines et les manifestations sont sensiblement différentes sur le vieux et le nouveau continent, pas plus qu'ils ne recouvrent des thèmes identiques. Seule, cette emphase permanente sur l'*originalité* des orientations prises par l'ethnologie — toute importante qu'elle soit — retiendra ici l'attention, sur au moins deux points. Elle révèle d'abord qu'il est devenu commun, et souvent décisif, pour une recherche ethnologique de signaler les disjonctions avec un passé disciplinaire vu comme beaucoup trop attaché à une perspective positiviste et à une épistémologie réaliste. Elle introduit plus généralement une discontinuité supplémentaire aux lectures que l'ethnologie a faites de sa propre histoire, la plupart du temps pensée en « ruptures » successives — qui se traduisent en des courants prétendument réductibles en « -ismes ».

Si on ne fait évidemment plus de l'ethnologie comme il y a un siècle — il serait incongru de défendre une telle posture —, pour autant, les limites de ce mouvement réflexif contemporain se manifestent clairement à travers l'insistance de la discipline (comme l'ensemble des Sciences Sociales, d'ailleurs) à considérer que de *nouvelles* approches sont nécessairement *innovantes*. Une telle démarche revient en effet à exclure du même coup la possibilité de réactiver des théories frappées du sceau de l'obsolescence, bien plus sous l'influence d'une convention implicite chez les ethnologues, qu'en vertu d'une expertise rigoureuse de ses apports potentiels, et à travers l'idée de changements paradigmatiques dont les défenseurs, en n'en soulignant que le caractère « inédit » et « expérimental » (Marcus et Fischer, 1986) feignent d'en ignorer les filiations et l'historicité (même courte, Bunzl, 2005) et omettent de s'inscrire dans l'héritage de l'anthropologie autrement qu'en termes de discontinuités. Plusieurs voix se sont néanmoins élevées pour ramener ces débats à un semblant de pondération, et c'est avec le regard distancié de l'épistémologie que la « crise » de l'anthropologie est elle-même mise en crise, sur le constat de ses abus en réflexivité ethnographique (Salzman, 2002). Si ce n'est pas ici le lieu pour examiner en détail la portée et les arguments de tous ces débats, dont l'amplitude dépasse de beaucoup les quelques remarques ici proposées en réponse, on peut en revanche s'interroger, à partir d'un cas empirique, sur la généralité et la profondeur des changements intervenus en ethnologie. Entre les (nombreux) avocats d'une transformation radicale de l'ethnologie, et les (bien plus rares) défenseurs, nostalgiques d'une constance de ses orientations épistémologiques et méthodologiques (Scubla, 2001, en épigraphe), le choix est cornélien. Et pour l'arbitrer un tant soit peu, il convient d'examiner soigneusement les effets de continuité et de rupture dans les approches de l'anthropologie, et en apporter les preuves empiriques.

L'étude menée par l'auteur de ces lignes sur l'expansion et l'implantation du bouddhisme (en particulier de tradition tibétaine) en France et dans d'autres pays, a amené à défendre l'idée d'une relative continuité — ou plutôt faudrait-il dire, d'une résurgence — d'un des grands modèles de l'anthropologie, celui de la diffusion. L'analyse, portée conjointement par une ethnographie de longue durée — fondée sur une enquête de terrain de plusieurs années, localisée en France, mais aussi en Asie (au Népal) et par le traitement d'un corpus documentaire, reconstitue l'origine, les mécanismes et les

effets de l'expansion internationale du bouddhisme et des traditions tibétaines. C'est à partir d'elle qu'a débuté un effort de réhabilitation, *mutatis mutandis*, de thèses diffusionnistes qui ont été à l'évidence un peu hâtivement évacuées de l'ethnologie au principe de leur indigence conceptuelle.

2. PRÉSENCE DU BOUDDHISME

En France, et plus généralement, dans des sociétés que Stephen Batchelor (1994) qualifie de « culture occidentale » (respectivement l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord et l'Asie australe), le bouddhisme n'est progressivement apparu dans le paysage religieux et culturel qu'à partir des années 1960 et 1970. Sa trajectoire historique est pourtant bien plus ancienne, et ne se laisse réduire à cette seule séquence historique. À l'exception de l'ouvrage fondateur, de la plume d'un historien chrétien, Henri de Lubac (1952), peu de travaux y sont pourtant consacrés avant les années 1970. La simultanéité de la visibilité de la présence du bouddhisme et de l'essor de la recherche sur ce thème a inopportunistement installé pour longtemps l'idée que la présence du bouddhisme remontait aux années 1960, et avait pour origine les mouvements de contre-culture et l'émergence d'un courant *New Age* qui s'est largement inspiré des traditions asiatiques.

Deux mouvements caractérisent pourtant la trajectoire des idées et des pratiques bouddhistes vers l'Ouest. Le plus ancien et plus important processus est celui des migrations asiatiques, débutées au milieu du XIX^e siècle, à destination du continent américain et de l'Australie. Parallèlement, alors que le bouddhisme allait susciter l'intérêt des milieux intellectuels, et faire l'objet d'interprétations les plus diverses (du rationalisme le plus froid à l'ésotérisme le plus inspiré, Droit, 1997), il devait à la fin du XIX^e siècle inspirer des mouvances spiritualistes et ésotériques américaines, puis européennes, et faire l'objet d'une appropriation nettement plus religieuse (Baumann, 1995, Obadia, 1999). L'Asie bouddhiste, depuis lors fantasmée comme le *topos* des « sagesse immémoriales », allait susciter les premiers périple à finalité spirituelle et les premières conversions (dans les années 1880), avant que la tendance s'inverse et qu'à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, les maîtres bouddhistes asiatiques (ainsi que leurs premiers disciples américains et européens), répondant à cette fascination occidentale, n'entreprennent de parcourir l'Amérique, l'Europe et l'Australie (et, plus tardivement, d'autres régions du monde) dans une activité missionnaire à partir de laquelle allait débiter la transplantation des formes culturelles, à travers la fondation de centres de méditation, de sanctuaires et de monastères (Fields, 1992 ; Baumann, 1995 ; Obadia, 1999 et 2007 ; Prebish, 1999 ; Seager, 1999).

Si le premier mouvement a capté l'attention des historiens et des anthropologues, il occupe néanmoins une place très périphérique dans les études spécialisées, lesquelles préfèrent se concentrer sur le second, dont la surface en matière de publications scientifique, est très largement supérieure (Baumann, 1997a). C'est donc ce bouddhisme des Occidentaux (que les sciences religieuses américaines qualifient de *white*

buddhism) qu'une sociologie, une histoire et une politologie des religions se sont assignées comme objet légitime, depuis maintenant une trentaine d'années. Par une curieuse convergence de vues sur ce thème, la majorité des travaux conduits en France, plus tardifs que ceux des Américains, voit actuellement dans le bouddhisme l'exemplification de tendances actuelles de la religion *en général* : la désinstitutionnalisation des traditions historiques, leur « mise en circulation » généralisée, un individualisme religieux qui s'illustre à travers des « chercheurs de spiritualité », et l'hybridation qui en résulte, dans un contexte de « modernité » et de « globalisation » du religieux. Le bouddhisme y apparaît comme le parangon des « spiritualités » inclusives (Vernette, 1999), il est ainsi « moderne » – voire « postmoderne » – dans son contenu et dans les modalités d'allégeance qu'il suppose (Lequéau, 1998, Lenoir, 1999a). Ce bouddhisme « moderne » pour Occidentaux « modernes », ne saurait cependant être considéré comme une réalité *per se*, sans examiner les modalités par lesquelles il a été construit : c'est au prisme d'une textualisation sélective (Almond, 1988) et passé au filtre des idéologies occidentales (Smart, 1989) qu'il s'est constitué comme tel et qu'il se retrouve actuellement légitimé par ses pratiquants, comme par les chercheurs, en ces mêmes termes. Par un curieux raccourci méthodologique, ces discours indigènes, fruits d'une construction historique et porteurs de représentations singulières, sont finalement peu questionnés (Obadia, 2000). Ils sont en effet supposés refléter en l'état des réalités vécues que les chercheurs reconduisent dans leurs travaux et auxquels ils ont consacré de savantes analyses : comme si le discours des pratiquants réfléchissait, par transparence, la « modernité » de ce bouddhisme (chez des sociologues comme Lenoir, 1999b, et plus récemment Mathé, 2005). D'analyse des pratique *in situ*, point ou si peu. Quant à la question des continuités et ruptures liées à la présence des traditions bouddhistes au cœur de l'Occident, elle ne se pose quasiment pas, puisque ce bouddhisme est de ces « nouveaux mouvements religieux » d'inspiration, certes, orientale, mais fondamentalement occidentaux.

D'autres disciplines, aux premiers rangs desquelles l'ethnologie et l'histoire (encore), qui comptent pourtant le bouddhisme comme objet ont en revanche témoigné, en particulier dans le contexte français, un désintérêt très marqué à l'endroit de ce phénomène. Qualifié de « néo-bouddhisme » par les chercheurs spécialistes des sociétés asiatiques, le bouddhisme d'Occident a ainsi été frappé du sceau de l'illégitimité au principe qu'il représentait une forme « édulcorée » ou un « ersatz » d'une antique et authentique tradition asiatique (Forest, 1990, Faure, 2004). Tributaire de ces conceptions primordialistes, l'ethnologie a bien plus souvent réservé ses enquêtes aux populations asiatiques installées au cœur des nations occidentales qu'aux groupements de bouddhistes occidentaux. Ces derniers se prêtent pourtant particulièrement bien à l'enquête ethnographique.

3. ETHNOGRAPHIER LE BOUDDHISME D'OCCIDENT

Si la présence du bouddhisme dans les nations occidentales a donné lieu à quantité de travaux, la plupart d'entre eux sont ainsi soit historiques (et s'efforcent de recons-

tituer la trajectoire des idées, des pratiques et des hommes) soit sociologiques (ils interrogent alors les croyances, focalisent sur la conversion des Occidentaux). Peu de recherches ont été expressément consacrées aux pratiques elles-mêmes sous un angle anthropologique : on en trouve une cartographie descriptive dans l'un des premiers livres publiés en France, celui de Etienne et Liogier (1997) mais la plupart des travaux se contentent soit de faire dériver les pratiques des doctrines (Buttigieg, 2001, 2003) soit de reconstituer ces dernières à partir d'entretiens. C'est pourtant cette focale sur les pratiques *concrètes* des individus qui fait justice de la complexité des usages et appropriations du bouddhisme. Dans ce domaine, les ethnologues se font encore bien rares, mais leur contribution est remarquée s'agissant du rôle de la ritualité dans l'adoption des croyances (Bell, 1994) ou dans la dialectique de l'ancien et du moderne dans la transplantation des traditions monastiques bouddhistes (Bell, 2000).

4. IMMERSION, CONTACT, ENQUÊTE

Parce que le bouddhisme tibétain relève, sous nos latitudes, de la catégorie des religions électives, son ethnographie a consisté à s'inscrire dans un lieu, se fondre dans la population des pratiquants, en adopter les attitudes et pratiques. En cela, rien de bien nouveau sur le plan de la méthode. Comme toute enquête ethnographique, celle-ci a également débuté à une échelle locale et dans un site particulier. La première communauté (de tradition tibétaine Droukpa-Kagyu) qui devait être étudiée (avant que l'enquête ne s'étende géographiquement et socialement) était de ces petits groupes qui représentent la très grande majorité des « centres » (de méditation) et sanctuaires (Prebish, 1999), disposant de sa propre histoire, mais inscrite dans le mouvement plus vaste du mouvement bouddhique vers l'Occident. L'enquête s'est installée dans la durée, par un engagement actif dans la vie socioreligieuse et d'une durée suffisamment longue (plus de cinq années effectives, auxquelles s'ajoutent deux plus distanciées), pour revendiquer ce caractère « durable » de l'immersion à laquelle prétendent les travaux ethnologiques.

En vertu de sa proximité géographique, l'objet semble s'inscrire dans ce que l'on nommait il y a encore peu une « ethnologie du proche » ou du « présent », à l'état de projet dans les années 1980 et 1990 : ces « nouveaux objets » étaient suspectés de dissoudre l'altérité constitutive de l'identité des objets de la discipline. L'enquête a néanmoins revêtu les autours d'une ethnographie « classique » : une communauté, un cadre spatial d'activités, des représentations et des pratiques distinctives dans l'unité sociale et spatiale de l'enquête, conféraient à l'objet suffisamment d'exotisme pour s'inscrire fermement dans une ethnologie de la diversité culturelle et religieuse, si tant est que l'on soit forcé, en ethnologie, de s'aligner sur cette conception de la discipline.

Mener une enquête de ce genre et dans ces conditions présente un avantage majeur : l'enquêteur se fonde sans trop de problème dans la population qui fréquente les centres de méditation, car il partage avec eux cette caractéristique d'être en situation

d'apprentissage, ce qui facilite grandement l'immersion et rejoint l'invite de Geertz à s'imprégner « du point de vue indigène » en apprenant de et avec les indigènes (1986). Sauf qu'à cette occasion, l'enquêteur est un indigène. Ainsi, le temps de présence effective sur le terrain était consacré à la familiarisation avec des chants (prières et mantras), des techniques ascétiques dites de « purification » (prosternations) et de « contrôle de l'esprit » (méditations, visualisations), ainsi que des rites collectifs (initiations, *pujas*). Mais l'apprentissage ne se résume pas, loin s'en faut, à ces seules techniques ascétiques. Il comprend également des dimensions bien moins formalisées : le décodage sémiotique d'un environnement saturé d'icônes et d'une chromatologie codifiée de l'espace, la compréhension des formes de hiérarchie religieuse, qui s'observe à travers les modalités d'appropriation de l'espace, par le biais, notamment, d'une culture matérielle, dont la répartition spatiale et l'usage sont des révélateurs (Obadia, 2001b), les formes de la sociabilité, qui sont loin de se résumer aux seules pratiques religieuses, offrent un éclairage singulier sur des formes de transmission religieuse non-standardisées (parce qu'horizontales) (Obadia, 2000). Ici comme ailleurs, l'ethnographie n'est pas qu'une expérience empirique : théorique, elle a permis de saisir, dans leur aspect microscopique, non seulement les modalités d'appropriation du bouddhisme mais aussi les dynamiques de transposition de ses formes culturelles et de ses traditions. Et de rompre avec un certain nombre de théories formulées dans d'autres contextes disciplinaires et théoriques.

5. ORIGINALITÉ DU PHÉNOMÈNE, THÉORIES À L'ÉPREUVE

Sans céder à la tentation identitaire, qui parerait de toutes les vertus la méthode de l'ethnologie, il faut toutefois reconnaître à l'ethnographie (inductive) cette capacité à fonder des interprétations moins sur la base de préconceptions (savantes ou pas) que sur la solide connaissance empirique d'une réalité microsociale, en l'occurrence, celle des communautés de pratiquants occidentaux du bouddhisme. Sur cette base, bien des thèses énoncées par d'autres chercheurs se trouvaient fragilisées. Le bouddhisme apparaît-il comme un individualisme, tant célébré par la sociologie moderniste ? Sa pratique s'inscrit au contraire dans des communautés ou dans des usages très codifiés, sous contrôle d'une institution monastique dont le maître (*guru*, *lama* en tibétain) est un élément central. Est-il de ces spiritualités *soft* sans dogmes ni contraintes, comme l'aiment à se le représenter certains de ses pratiquants et certains chercheurs ? C'est au contraire une voie ascétique particulièrement difficile, qui s'organise selon une gradualité de l'accès au salut. Est-il cette mystique éthérée qui transcende les frontières ? Les sanctuaires sont territorialisés, et font l'objet d'une reconstitution, certes, partielle, mais minutieuse de la culture matérielle, et, lorsque les conditions sont favorables, de l'architecture religieuse, tant et si bien qu'il n'est plus besoin de traverser la planète pour faire l'expérience du dépaysement qu'offre la vie dans un monastère tibétain. Dépassant en outre l'habituel sondage d'opinion, l'enquête ethnographique s'est étendue aux modes d'organisation, à la spatialité et la matérialité, deux dimensions largement négligées s'agissant du bouddhisme

d'Occident, qui invitaient alors à questionner les processus de territorialisation, et, partant, à réinterroger la transposition du bouddhisme et les transformations qui l'affectent. Une communauté ne saurait ici constituer un *objet* mais un *terrain*. Malgré l'ancrage de l'enquête dans une localisation fixe, ses extensions supralocales se manifestaient avec acuité : la circulation des moines et des pratiquants fait de ces sanctuaires des lieux admettant une grande fluidité sociale (Obadia, 1999), mais pas nécessairement des « non-lieux », au sens qu'Augé confère à ce terme. Bien au contraire, cette fluidité révélait les liens qui se tissent entre des sanctuaires, qui forment des réseaux étendus dans l'espace, à différentes échelles (nationale et internationale) (Obadia, 1999), lesquels s'étendent par un processus d'« essaimage », impulsé par le dessein, suscité chez certains pratiquants du bouddhisme, par les doctrines auxquelles ils adhèrent, de fonder de nouveaux centres de méditation et de nouveaux sanctuaires (Obadia, 2001a).

Restait une question en suspens, celle qui, précisément, a contribué le plus à baliser le champ des théories ici présentées : comment le bouddhisme, et notamment de tradition tibétaine, en est-il arrivé à s'installer au cœur des sociétés occidentales ? Les interprétations sont ici très divergentes. Nombreux sont les auteurs qui estiment que le bouddhisme présente des caractéristiques inverses à celles des religions révélées, et ne saurait dans ce sens être animé d'un esprit conversionniste, à plus forte raison missionnaire (en particulier Kolm, 1982, Lenoir, 1999a, 1999b). L'idée n'est pas nouvelle : elle remonte à la « question bouddhique », controverse du XIX^e siècle autour de l'identité du bouddhisme, qui a finalement amené quantité de penseurs occidentaux (européens et américains) à se rallier à l'idée – saugrenue, pour les ethnologues (Spiro, 1966) – qui veut que le bouddhisme ne soit *pas* une religion. Suivant cette ligne d'argumentation, la présence d'un bouddhisme « blanc » ou « de convertis » (par opposition à un bouddhisme « asiatique » ou « ethnique », Fields, 1998) ne pouvait être qu'un phénomène indépendant de toute velléité prosélyte de la part des bouddhistes, et se limiter à n'être expliqué qu'en vertu d'appropriations occidentales (Lenoir, 1999a). Ainsi, la présence du bouddhisme de tradition tibétaine en Occident serait-elle exclusivement liée à un « accident historique », celui de l'annexion du Tibet par la Chine et la dispersion d'une large partie de son personnel religieux.

De telles interprétations font peu cas des réalités de la transmission du bouddhisme en général, et du bouddhisme tibétain en particulier, qui, si les traditions bouddhistes peuvent faire l'objet d'appropriations (d'« importation », selon le terme de l'historienne américaine Jan Nattier, 1998), leur adoption par de nouveaux adeptes est aussi et surtout le fruit d'une activité missionnaire (d'« exportation », Nattier, 1998). Deux thèses opposées s'affrontent alors. La première met l'accent sur le caractère « inédit » de l'expansion occidentale de (et de ses conséquences sur) la tradition asiatique : importé par l'Occident moderne, le bouddhisme s'y modernise. La seconde, ici défendue, souligne au contraire les continuités avec les formes de sa transmission historique en Asie. Quelques processus saillants de son expansion occidentale mais aussi mondiale, sont respectivement : (1) sa dynamique missionnaire

(2) l'adaptation de son message aux cadres culturels de ses sociétés d'accueil (3) sa diffusion dans des tissus sociaux particuliers (4) la territorialisation religieuse par la fondation de communautés et de temples (5) l'essaimage et la structuration en « réseau » de ces communautés. Autant de points, d'ailleurs, qui contredisent la vulgate actuelle qui énonce une circulation globalement « déterritorialisée » d'un religieux « dérégulé » sous l'emprise d'un « marché mondial des religions » qui s'offre comme un « libre-service de la spiritualité ». Car tous ces processus sont tout aussi caractéristiques de l'expansion historique du bouddhisme en Asie : il suffisait, pour appuyer cet argument, de donner à l'analyse un minimum d'ouverture au comparatisme historique et culturel. Sur cette base comparatiste, les inflexions du bouddhisme attribuées à la modernité et à l'Occident apparaissent comme faiblement fondées, tout autant que celles qui voient dans la mondialisation l'impulsion de son expansion. Contexte mis à part, et si l'on maintient l'analyse sur le plan de ce que Sapir désignait comme « les processus dont notre science fait l'objet » (1916), en observant ce qui s'est passé à l'Est, on peut donc affirmer que, pour le bouddhisme, à l'Ouest, rien de nouveau. Ce qui invitait à penser la question des rapports entre contextes et processus, non pas dans une double discontinuité (de nouvelles dynamiques du bouddhisme en vertu de nouvelles terres d'accueil), dans une discontinuité des contextes (de nouvelles terres) et une continuité des processus (sur des modalités d'expansion anciennes). Une première question se pose alors : et si les fameux changements conjoints du monde et de l'anthropologie avaient des impacts différents dans des compartiments particuliers de la discipline, faisant de l'ethnographie et de la modélisation des processus deux plans différemment affectés par eux ?

6. REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES, IMAGINAIRES ET BIAIS : CONFLITS D'IMAGES ET D'INTERPRÉTATIONS DANS L'ETHNOGRAPHIE « ICI »

C'est ainsi l'étude ethnographique qui montre que, s'il semble exister une continuité dans les processus dégagés de l'analyse, les conditions de la recherche empirique sont en revanche assujetties à des contraintes particulières, sensiblement différentes de ce que la lecture des monographies « classiques » pouvait suggérer sur la conduite d'un terrain. L'une des caractéristiques qui marquent sans doute le mieux ce type de terrain, c'est la confrontation permanente entre diverses représentations collectives, qui relève moins d'un décalage entre celles des « indigènes » et celles du chercheur, que de conflits d'interprétation s'agissant de ce qui les réunit : le bouddhisme.

Face à ce pratiquant consciencieux mais finalement bien plus curieux à l'endroit des attitudes de ses congénères que concentré sur son propre cheminement spirituel, mes maîtres étaient rapidement parvenus à la conclusion que je faisais un piètre prétendant au salut, et se sont résolus à tolérer l'attention perpétuelle de l'enquêteur avide de connaissances, même les plus anecdotiques en me gratifiant de sourires entendus ou de remarques amusées. Certes, la curiosité de l'ethnologue ne tranche radicalement pas avec celle des autres pratiquants – sauf que la collectivité n'ignore

pas qu'elle aura d'autres fruits que religieux. Les maîtres bouddhistes, comme leurs adeptes, d'ailleurs, témoignent un intérêt tout particulier à l'endroit des publications qui les concernent, et du mouvement général dont ils sont les acteurs. C'est ainsi que la plupart des temples bouddhistes de France (du moins de tradition tibétaine) disposent d'une librairie qui propose non seulement des traductions de textes sacrés (employés dans l'activité liturgique) mais également les ouvrages d'essayistes ou de chercheurs qui traitent du « bouddhisme d'Occident ». Or, il se joue dans l'enquête une stratégie d'alignement des idées du chercheur sur des représentations « légitimes » et « légitimantes » du bouddhisme sous sa version occidentalisée (comme « sagesse » « philosophie » ou « éthique de vie individuelle »), à l'heure où les groupes religieux (et plus particulièrement ceux qui sont le plus désignés comme « exotiques ») s'inspirent massivement des sciences sociales pour décoder le monde dans lequel ils s'inscrivent et se mouler dans certaines des représentations que ces disciplines offrent d'eux. Mais le travail de l'ethnologue offre une image bien différente : le bouddhisme apparaît comme une religion, prosélyte, fortement institutionnalisée, pressant à la communalisation. Toute la subtilité de l'enquête aura résidé dans l'« entre-deux » de la proximité sociale et physique à un terrain qui attend d'être confirmé par le chercheur dans ses images autoréférentielles, et de la distance intellectuelle qui, seule, autorise une modélisation implacable, parce que supposée ne céder à aucune concession à la mode. La publication, en 1999, du résultat de cette recherche sous la forme d'un livre (et de quelques articles) devait déclencher une vive polémique opposant l'auteur aux défenseurs d'une image « politiquement correcte » du bouddhisme. Exprimée sous des formes les plus diverses, de l'attaque idéologique (en « anti-bouddhisme ») jusqu'au jugement méthodologique (un terrain « faible » parce que localisé selon certains détracteurs pour qui il n'y a de « scientifique » que le sondage d'opinion sur cohorte, Lenoir, 1999b), ces critiques regroupaient dans une même attaque contre son contenu, les plus fervents bouddhistes et les apologistes (dont certains universitaires) les plus convaincus par les images édéniques que l'Occident a produit du bouddhisme, et que ses acteurs se sont appropriées. Les projets de collaboration et de co-construction des réalités ethnographiques, tels que prônés par exemple par James Clifford dans un célèbre article invitant à mettre en critique l'autorité exclusive de l'ethnographe professionnel d'un Malinowski (1983), reposent sur des velléités égalitaristes entre l'« indigène » et l'ethnographe professionnel, mais oublient de mentionner les enjeux idéologiques, politiques et, partant, épistémologiques d'une telle posture symétrique. La difficulté tient, dans ce contexte, à ce que l'ethnologie ne peut ignorer et même doit s'efforcer d'inclure comme part entière de son terrain, ces forces idéologiques et stratégies de contrôle, qui modèlent les rapports sociaux dans lesquels il s'inscrit, depuis l'immersion jusqu'à la publication.

7. ETHNOLOGIE « RÉINVENTÉE » : ETHNOLOGIE « NOUVELLE » ?

Revenons au propos initial. Si le bouddhisme a été construit et massivement approprié par d'autres disciplines comme l'un de leurs « nouveaux objets », c'est donc en

vertu de sa récente apparition dans le paysage culturel et religieux des nations occidentales. Ainsi, sa « nouveauté » ontologique, qui se traduit, dans le langage de la recherche, par son inscription dans le registre des « nouveaux mouvements religieux », est-elle tributaire d'une *théorie de la nouveauté* (le modernisme) mais pas à proprement parler d'une *nouveauté théorique*. Au-delà des frontières d'un débat de spécialistes sur les raisons et conséquences de la présence bouddhiste en Occident, la critique peut de même s'étendre à une interrogation sur la « nouveauté » du travail ethnographique et ethnologique sur un plan très particulier : celui des idées conceptuelles qui l'organisent. Celles-ci sont-elles vraiment *nouvelles* ?

L'idée d'une « réinvention » de l'ethnologie, en vertu des rapides changements du monde (ou « des mondes », pour concéder un tant soit peu au relativisme) qu'elle se donne à étudier, énoncée par exemple par S. Ortner (2002) confirme que la discipline continue de penser ses transformations internes comme principalement dictées par un lien de détermination réciproque entre le monde des faits et celui des idées, c'est-à-dire, par une épistémologie qui pense ses transformations comme liées à celles du monde. Or, parallèlement, la même ethnologie s'est enrichie des perspectives et méthodes de la critique littéraire, pour explorer les dimensions de la textualité des cultures et de la narrativité du discours anthropologique. L'idée que l'anthropologie produit des « récits » (*narratives*) – comme les « indigènes » – susceptibles d'une investigation ethnologique s'applique pourtant curieusement au seul domaine de l'herméneutique ou de la description, comme si le plan des concepts et des modèles s'en trouvait affranchi. Mais c'est bien cette mise en récit de l'histoire des *idées* qu'il convient d'interroger parallèlement.

8. LE DIFFUSIONNISME, ENTRE INVENTION ET ENDORÉISME

Les travaux sur le bouddhisme d'Occident ont à plusieurs reprises recouru à la métaphore des « vieux vins » dans de « nouvelles bouteilles » s'agissant de la profondeur de l'acculturation des traditions (Numrich, 1996 ; Koné-El-Hadji, 2001). L'expression peut très bien s'étendre aux idées qui servent à décrire et interpréter le bouddhisme d'Occident. Car à l'évidence, l'ensemble des thématiques qui se constituent autour du bouddhisme d'Occident rappelle, de manière persistante, un appareillage conceptuel bien connu de l'anthropologie, celui des théories de la diffusion. La terminologie des études spécialisées sur le bouddhisme d'Occident ne manque pas d'équivalents sémantiques au concept de diffusion : « progression », « dissémination », « expansion », mais aussi, plus indirectement, au paradigme de l'acculturation (dont Bastide avait supposé la subordination du premier au second : 1971), en convoquant une analyse des « contacts culturels » (Batchelor, 1994, Baumann, 1997), et de l'« acculturation » du bouddhisme (Prebish, 1999). Si ces analyses s'alignent sur des modélisations très proches des théories diffusionnistes que l'anthropologie a forgées dans des contextes empiriques, intellectuels et historiques relativement différents, il est difficile d'y voir une inspiration directe : cela relève plutôt d'une convergence théorique et méthodologique imposée par les caractéristiques de l'objet.

On est bien loin, certes, des cadres épistémologiques et méthodologiques des courants diffusionnistes autrichiens, allemands ou nord-américains, d'autant plus que le diffusionnisme est loin d'être une école de pensée unifiée : c'est bien plutôt un faisceau convergent de questionnements, de théories et de méthodes autour de la culture, qui s'est développé au sein de différents creusets intellectuels, comme la géographie des civilisations (F. Ratzel), de l'historicisme culturel, de la géographie culturelle (L. Frobenius, les *Kulturkreissen*, W. Schmidt et l'Ecole de Vienne), du particularisme historique (chez les anthropologues nord-américains Boas, Kroeber, Sapir, Wissler, entre autres) du changement culturel (Herskovits, Linton et Redfield, relayées en France par Bastide, l'un des rares auteurs à s'être intéressé à la diffusion sous cet angle).

Pour autant, certaines questions se posent avec la même acuité s'agissant du bouddhisme d'Occident. Outre la prééminence d'une réflexion sur les « emprunts » culturels et religieux qui s'impose légitimement, on notera en particulier celle de la « transmissibilité » des représentations et des pratiques bouddhiques, dont les plus universelles semblent, selon des travaux récents, être aptes à se diffuser et à être adoptées plus rapidement que d'autres, qui seraient plus attachées à des ancrages « culturels » ou « ethniques » : une distinction déjà tracée par E. Sapir ([1916] 1967) que l'on retrouve chez des théoriciens du bouddhisme d'Occident (Snelling, 1987). Une autre question est celle de l'apparente « familiarité » du bouddhisme avec les formes de pensée occidentale (Kolm, 1982, Lenoir, 1999) qui rappelle la question de la « proximité de signification » entre les systèmes de pensées des sociétés (Bastide, 1971 : 52). Celles des formes et des contraintes imposées à ses réinterprétations (Boas cité par Bastide, 1971 : 54) se pose enfin d'autant plus que le bouddhisme a été pensé « par l'Occident, en Occident, pour l'Occident » (Almond, 1988). Arrêtons là une liste qui pourrait s'allonger. Sur l'exemple très circonscrit ici présenté, il est possible de reprendre – au moins partiellement – la question de l'innovation dans les objets de l'ethnologie. Si cette dernière ne se laisse pas imposer l'idée de « nouveauté » du bouddhisme offerte par d'autres disciplines (nouveauté de son historicité sous nos latitudes, de ses formes, de sa « concordance » avec le monde moderne), si, conjointement, elle se défait de sa propension à l'exotisme, qui disqualifie l'étude des traditions non-occidentales en Occident, elle peut alors à loisir développer ses propres perspectives, et examiner sereinement les dynamiques de transformation qui travaillent les traditions religieuses asiatiques, tout en ne délaissant pas les continuïtés observables.

Ainsi, à l'observation empirique, le bouddhisme tibétain s'est-il moins « acculturé » qu'il est « inculturé » (pour emprunter un terme à la missiologie), c'est-à-dire, stratégiquement acclimaté aux idéologies et systèmes de représentations culturelles locales, tout en conservant des configurations sociologiques et symboliques (les structures de la hiérarchie religieuse, les modalités de transmission, les propriétés du salut et les comportements appropriés à sa réalisation) qui représentent une armature bien moins sensible au changement que les interfaces qu'il offre à la société environnante. Sa transposition ne procède que peu d'une « déculturation » ou d'une « modernisa-

tion », comme cela a pu être énoncé pour d'autres traditions bouddhistes (japonaises, notamment), mais plutôt d'une recomposition organique d'une religiosité multiforme qui va de l'orthodoxie monastique, jusqu'à l'activité propitiatoire de type magique — ce qui fait du bouddhisme tibétain, pour certains, un cas à part dans la constellation des traditions bouddhistes d'Occident (Baumann, 2002). Quant à savoir si la diffusion du bouddhisme illustre alors ce type de phénomènes que quantité de chercheurs incluent dans la catégorie de « mondialisation », encore faut-il s'interroger sur la notion de mondialisation, de ses usages et de sa valeur heuristique, en anthropologie plus qu'ailleurs, en prévenant l'analyse de la tendance à tout « globaliser » ou « mondialiser », les religions asiatiques comme bien d'autres phénomènes, au prétexte qu'elles se diffusent hors des frontières des pays dans lesquelles elles bénéficient d'une histoire longue (pour l'hindouisme « mondialisé », Altglas, 2005). Le cas du bouddhisme est sous cet angle assez problématique, tant les questions autour de ses rapports à la mondialisation ne sont pas encore totalement élucidées (Obadia, 2004). Dans tous les cas, son expansion occidentale n'a rien de tout à fait extraordinaire, et aux transmissions historiques dites « du sud » et « du nord » qui distinguent les expansions « historiques » du bouddhisme en Asie, s'ajoute désormais, dans certains travaux, un nouveau chapitre : sa transmission « vers l'Ouest » (Snelling, 1987).

9. RÉFLEXIONS FINALES SUR L'ETHNOGRAPHIE ET LA « NOUVEAUTÉ »

Arrivé en fin de parcours, il convient désormais de reprendre le débat initial. Si le bouddhisme d'Occident admet à la fois des aspects « nouveaux » pour l'ethnologie (sur le plan ethnographique, par exemple), mais conserve parallèlement un semblant de continuité (sur le plan de ses transformations historiques, ou sur celui de ses formes) une distinction peut alors être établie, semble-t-il, entre deux niveaux de réflexivité anthropologique. Le premier niveau, celui des conditions de l'enquête elle-même qui est assurément retravaillé en profondeur par le contexte (idéologique, sociologique, technologique...) contemporain, le second, celui des modèles théoriques, qui semble assujéti à d'autres conditions de transformation (relevant des choix et des modes au sein de la communauté savante).

Ce n'est sans doute pas faire violence à l'anthropologie que d'affirmer qu'elle s'est constituée autour de quelques grands programmes, en particulier l'évolutionnisme et le diffusionnisme. Quoiqu'ils ne puissent en aucun cas être considérés comme les seuls autour desquels l'ethnologie s'est constituée, ils n'en demeurent pas moins fondateurs, et si l'évolutionnisme connaît actuellement un regain de vitalité (à travers la psychologie évolutionniste, par exemple), le diffusionnisme a emprunté d'autres voies, pour trouver de nouveaux emplois en sociologie de l'innovation, par exemple (Rogers, [1962] 1995), relayée en France par J.-P. Olivier de Sardan (1995). Pourquoi, à l'exception de quelques rares contre-exemples, le diffusionnisme demeure-t-il exclu d'une ethnologie qui, pourtant, saisit des phénomènes identiques qu'elle qualifie autrement ? Car au-delà du bouddhisme, qui pourtant est au cœur de cette thématique, nombre de théories actuelles prétendent rendre compte de phé-

nomènes de mobilité culturelle et religieuse par un vocabulaire spécifique : « mise en mouvement » moderne des sociétés, « circulation » du religieux, « flux » de culture, « transnationalisme », « mondialisation » ou « globalisation », apparaissent sous bien des aspects comme des dérivés de la matrice théorique d'un diffusionnisme dont elles ignorent (ou feignent d'ignorer) l'existence à travers l'émergence d'un paradigme de la mobilité, nourri aux apports d'Appadurai et sa théorie des « *flows* » (1990 et 1999), ou d'Hannerz et l'idée de transnationalisme (1996), pour n'en mentionner que deux parmi bien d'autres.

La conclusion sera donc ici que le diffusionnisme connaît une forme métaphorique d'endoréisme telle que théorisée par P. Bouvier (2002) à propos du primitivisme : la disparition en surface de phénomènes ou d'idées, lesquels persistent néanmoins de manière souterraine, et ressurgissent sporadiquement. Certes, la *diffusion* ne fait pas le *diffusionnisme*. On ne saurait toutefois forcer le trait exagérément en déniait aux théories de la diffusion certains développements subséquents : c'est moins un diffusionnisme focalisé sur la distribution spatiale ou historique des « traits culturels » pensée en termes d'« aire » ou de « complexe » qui est mobilisé dans les analyses préalablement évoquées, qu'un diffusionnisme de la circulation culturelle et de ses effets. Avec la montée en puissance des thèses mondialistes, l'inflexion de l'anthropologie vers le paradigme d'un « monde en flux » autorise dans cet ordre d'idées A. Appadurai à porter une ultime critique à un diffusionnisme prétendument subordonné à l'idée d'une spatialité des cultures (une géographie « en traits ») et insensible à l'étude des mouvements (une géographie « en processus » 2001 : 7). Mais si la critique était d'actualité il y a une quarantaine d'années, il apparaît étonnant que les débats anthropologiques contemporains exhument régulièrement le même verdict d'une immobilité de ses objets, et à plus forte raison de ses théories. C. Belshaw affirmait ainsi que « malgré le respect qu'elle affiche pour l'étude du changement et de l'évolution, l'anthropologie est fondamentalement mal à l'aise avec les modèles dynamiques » (1988 : 218). C'est précisément contre ces sentences que l'auteur de ces lignes s'élève. Car à mieux scruter sa propre histoire, depuis Boas, notamment, l'anthropologie était dès sa fondation particulièrement bien dotée sur le plan conceptuel pour saisir les dynamiques d'un monde en « mouvement », et elle le demeure encore, si elle ne s'obstinait pas à délaisser les invites perpétuelles de ses anciens à penser les « phénomènes internationaux » ou l'« internationalisation de certaines coutumes » comme, il y a déjà longtemps, Marcel Mauss, dans le très cité mais finalement plus tellement lu *Manuel d'Ethnographie* ([1947] 1967 : 15). Si I. Lewis a donné du diffusionnisme l'image d'un « fantôme banni [par l'anthropologie] » qui « hante encore l'esprit des anthropologues »¹ (1986 : 11), mais bien d'autres anthropologues voient après lui dans l'héritage boasien une ressource théorique de premier ordre, mais qu'en ces temps dits de « mondialisation », on ne saurait remobiliser sans un minimum d'actualisation. Selon M. Kearney : « l'accroissement du

¹ Traduction personnelle de la sentence originale : « although diffusionism may have withered away as an acceptable theoretical pursuit, like other banished ghosts, it still haunts the minds of anthropologists ».

volume et de la rapidité de la transmission globale de l'information, des images, du simulacre, et de tout ce qui ressemble à une diffusion de traits culturels devenue folle, bien au-delà de ce qu'avaient imaginé les boasiens et qui est le cauchemar des études transculturelles contemporaines » (1995 : 557).

BIBLIOGRAPHIE

- ALMOND, P. (1988), *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney,
- ALTGLAS, V. (2005), *Le nouvel hindouisme occidental*, Éditions du CNRS, Paris.
- APPADURAI, A., « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », in *Theory, Culture and Society*, vol. 7, (1990), réédité sous le même titre in Featherstone M. (Ed.) (1999), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, 8^e édition, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, London, pp.295-310.
- APPADURAI, A., « Grassroots Globalization and the Research Imagination », in Appadurai, A. (Ed.), (2001), *Globalisation*, Durham, Duke University Press, Londres, pp.1-21.
- BASTIDE, R., (1971), *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris.
- BATCHELOR, S. (1994), *The Awakening of the West The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Aquarian, Harper Collins/Berkeley, Parallax Press, Londres
- BAUMANN, M. (1995), « Creating a European path to Nirvana. Historical and contemporary developments of Buddhism in Europe », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 10, n° 1, pp.55-70.
- BAUMANN, M. (1997a), « The Dharma has come West : a survey of recent studies and sources », *Critical Review of Books in Religion*, vol. 10, pp.1-14.
- BAUMANN, M. (1997b), « Culture contact and valuation : early German Buddhists and the creation of a 'Buddhism in protestant shape' », *Numen*, vol. 44, pp 270-295.
- BAUMANN, M., « Protective amulets and awareness techniques, or how to make sense of Buddhism in the West », in Baumann M. et Prebish C. (dir.) (2002), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, pp.51-65.
- BELL, S., (1994), « Practice makes perfect. Symbolic behavior and experience in western Buddhism », *Diskus*, vol. 2, n° 2.
- BELL, S., (2000), « Being creative with tradition : rooting Theravada Buddhism in Britain », *Journal of Global Buddhism*, n° 1, pp.1-23.
- BELSHAW, C. (1988), « L'avenir de l'anthropologie sociale et culturelle : une série de défis », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 116, mai, pp.215-226.
- BOAS, F., « The Aims of Anthropological Research », in *Race, Language and Culture*, (1982, [1932]) Chicago University Press, Chicago, pp.243-259.
- BOUVIER, P. (2002), « Endoréisme aborigène », *Socio-anthropologie*, Traces 12, 2e sem., pp.75-97.
- BUNZL, M. (2005), « Anthropology Beyond Crisis : Toward an Intellectual History of the Extended Present » *Anthropology and Humanism*, Vol. 30, n° 2, pp.187-195.
- BUTIGIEG, C. (2001), *Les bouddhismes en France*, Le Grand livre du mois, Paris.
- BUTIGIEG, C. (2003), *Le lotus et la roue, l'émergence du bouddhisme français*, Éd. du Rouergue, Rodez
- CLIFFORD, J. (1983), « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, n° 2, 90-91, pp.87-118.
- DROIT, R.-P. (1997), *Le Culte du néant : les philosophes et le bouddhisme*, Le Seuil, Paris.
- ÉTIENNE, B., LIOGIER, R. (1997), *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Albin Michel, Paris.
- FAURE, B. (2004), *Le Bouddhisme*, Le Cavalier Bleu, Paris.
- FIELDS, R. (1992), *How the Swans Came to the Lake A Narrative History of Buddhism in America*, Shambala, 3e édition, Boston/Londres.
- FIELDS, R., « Divided Dharma : white Buddhists, ethnic Buddhist, and racism », in Prebish C. et Tanaka K. (dir.) (1998), *The Faces of Buddhism in America*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, pp.196-206.
- FOREST, A. et al. (1990), *Bouddhismes et sociétés asiatiques : clergés, sociétés et pouvoirs*, L'Harmattan, Paris.

- FOX, R.G. (éd.) (1991), *Recapturing Anthropology . Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.
- GEERTZ, C. (1986), « Du point de vue de l'indigène sur la nature de la compréhension anthropologique », in *Savoir local, Savoir global*, PUF. pp. 71-90, Paris.
- GHASARIAN, C. (éd.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- GHASARIAN, C. (1998), « A propos des épistémologies postmodernes » *Ethnologie française*, Vol. 28, n° 44, pp.563-577.
- HANNERZ, U. (1996), *Transnational Connections : Culture, People, Places*, Routledge, New York et Londres.
- JORION, P. (1986), « Reprendre à zéro », *L'Homme*, n° 97-98, pp.299-308.
- KEARNEY, M. (1995), « The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review in Anthropology*, n° 24, pp.547-565.
- KOLM, S.-C. (1982), *Le Bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité*, PUF, Paris.
- KONÉ-EL-ADJ, A. (2000), « Le zen en Occident : un vieux vin dans une nouvelle bouteille ? », *Ethnologie française*, vol. XXX, n° 4, pp.535-543.
- LENCLUD, G. (1986), « En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes », *L'Homme*, n° 97-98, pp. 143-153.
- LENOIR, F. (1999a), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris.
- LENOIR, F. (1999b), *Le Bouddhisme en France*, Fayard, Paris.
- LEQUÉAU, P. (1998), *La Tentation bouddhiste*, Desclée de Brouwer, Paris.
- LEWIS, I. E. (1986), *Religion in Context. Cult and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LUBAC, H. de, (1952), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris.
- MARCUS, G. « Anthropology on the Move » in Marcus G., (1998), *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton, pp.3-29.
- MARCUS, G. E., FISCHER, M.-J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique . An Expermental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- MATHÉ, T. (2005), *Le Bouddhisme des Français, Le bouddhisme tibétain et la Soka Gakkai en France. Contribution à une sociologie de la conversion*, L'Harmattan, Paris.
- MAUSS, M. [1947], (1967), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- NATTIER, J., « Who is a Buddhist ? Charting the landscape of Buddhist America », in Prebish C. et Tanaka, K. (dir.) (1998), *The Faces of Buddhism in America*, University of California Press, Berkeley, pp.183-195.
- NUMRICH, P.-D. (1996), *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- OBADIA, L. (1999), *Bouddhisme en Occident, la diffusion du bouddhisme tibétain en France*, L'Harmattan, Paris.
- OBADIA, L. (2000), « Une tradition au-delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches sociologiques*, vol. XXXI, n° 3, pp.67-88.
- OBADIA, L., « Transplantation religieuse et aménagement de l'espace : l'exemple du bouddhisme en Occident », in Servais P. et Hagelstein R. (dir.) (2001b), *Perception et organisation de l'espace urbain : une confrontation Orient-Occident*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp.301-324.
- OBADIA, L., (2001a), « Tibetan Buddhism in France : a missionary religion ? », *Journal of Global Buddhism*, n° 2, pp.92-105.
- OBADIA, L., « Le bouddhisme et la globalisation culturelle : modèles analytiques, controverses, et enjeux théoriques », in Scheuer J. et Servais P. (dir.) (2004), *Passeurs de religions. Entre Orient et Occident*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp.71-97.
- OBADIA, L. (2007), *Le bouddhisme en Occident, La Découverte*, collection « Repères », Paris.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., (1995), *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Marseille, APAD, Paris.
- ORTNER, S., (2002), « The Death and Rebirth of Anthropology », *Ethnos*, n° 67/I, pp.7-8.
- PREBISH, C., (1999), *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, University of California Press, Berkeley/Los ANGELES/Londres.

- ROGERS, E. M. (1995 [1962]), *The diffusion of innovations*, 4^e édition, Free Press, New York.
- SALZMAN, P. C. (2002), « On Reflexivity », *American anthropologist*, Vol. 104, n° 3, pp.805-813.
- SAPIR, E., « Ethnologie et histoire, question de méthode », in Sapir E. (1967 [1916]), *Anthropologie* Editions de Minuit, Paris, pp.209-298.
- SCUBLA, L. (2001), « L'anthropologie a-t-elle fait des progrès depuis Hocart ? », *Revue du MAUSS*, Vol. 18, n° 2, pp.338-360.
- SEAGER, R. (1999), *Buddhism in America*, Columbia University Press, New York.
- SMART, N. (1989), « Western society and Buddhism », *The Journal of Oriental Studies*, n° 2, pp.43-49.
- SPELLING, J. (1987), *The Buddhist Handbook. A Complete Guide to Buddhist Teaching and Practice*, Rider, Londres/Sydney/Auckland/Johannesburg.
- SPIRO, M., « La religion : problèmes de définition et d'explication », in Bradbury R.E. et al., (1972), *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, p.118.
- TESTART, A. (1986), « L'objet de l'anthropologie sociale » *L'Homme*, n° 97-98, pp.139-142.
- VERNETTE, J. (1999), *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse. Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*, Bayard, Paris.

LA RÉFLEXIVITÉ DES EUROPÉANISTES : FOLKLORISME, PATRIMOINE ET PRODUCTION DE SAVOIR ETHNOLOGIQUE EN PROVENCE (FRANCE)

Laurent Sébastien FOURNIER

Centre nantais de sociologie

Université de Nantes

Pour C. Ghasarian (2002 : 238-239), l'attitude réflexive dans le cas de l'anthropologie suppose principalement de dépasser le positivisme en considérant les « faits » comme des « interprétations constituées ». Ce point est intéressant en soi car il place les anthropologues réflexifs du côté de l'herméneutique, voire du cognitivisme quand ils prêtent attention à la subjectivité de l'écrivain, à la langue, et quand ils s'opposent à l'objectivisme positiviste : la réflexivité, d'emblée, est paradoxale car elle cherche un surcroît d'objectivité à travers la prise en compte de la subjectivité même du chercheur. La réflexivité, précise C. Ghasarian, consiste à mieux prendre en considération le fait que tout écrit anthropologique est conditionné par un ensemble de forces épistémologiques et politiques liées à son contexte de production. Pour éviter la naïveté, l'anthropologie est en conséquence appelée à « tourner continuellement les instruments des sciences sociales sur le chercheur ». La réflexivité ouvre ainsi un débat épistémologique de fond, débat qui a une incidence à différents niveaux, sur le traitement des données, sur la façon de concevoir le travail de terrain et l'observation participante en particulier, mais aussi sur le processus d'écriture et de restitution des données et sur la façon de penser la relation à l'Autre en général.

Si la nécessité d'une plus grande réflexivité critique est admise aujourd'hui par la majorité des anthropologues professionnels (Ghasarian, 2002), et si cette posture est relayée par un bon nombre de sociologues qui pratiquent l'ethnographie (Weber et Lambelet, 2006), le bilan de ce paradigme émergent n'a pas encore été fait dans le champ de l'ethnologie européenne. Pour ce domaine d'études, qui recouvre celui de l'ethnologie du proche dans la mesure où il réunit des recherches produites essentiellement par des chercheurs européens¹, et qui désigne un ensemble de travaux produits dans le cadre des musées d'ethnologie, des travaux issus d'ethnologies nationa-

¹ Ce travail étant limité aux seuls ethnologues européens, nous ne prendrons pas en compte l'ethnologie du proche qui est actuellement produite par des ethnologues hors d'Europe.

les parfois recomposées sous la dénomination d'ethnologie patrimoniale, et quelques rares chaires ou réseaux d'ethnologie comparée ou de folklore, il existe des positionnements théoriques très divers mais les débats de fond concernant la construction de la posture de l'ethnologue, la nécessaire objectivation des positions stratégiques des informateurs, ou la possible instrumentalisation politique des travaux produits, sont sinon rares du moins inégaux.

Cette absence relative de discussion dans le champ des études européanistes tient à plusieurs facteurs. D'abord, la faiblesse numérique des ethnologues européanistes les pousse à s'associer à des spécialistes d'autres disciplines, historiens, politologues, sociologues ou linguistes, avec pour résultat une appréhension générale des matériaux en termes d'objets plus que de méthodes. C'est le modèle œcuménique interdisciplinaire des « études culturelles »² qui s'impose ici, modèle qui suppose rarement un débat méthodologique ou épistémologique et qui est plutôt fondé sur une juxtaposition des méthodes et un commentaire des « faits culturels » considérés comme un matériau positif. Ensuite, le poids de l'héritage des traditions de recherche folkloristes et culturalistes reste important, avec dans le meilleur des cas une recherche érudite qui considère les faits comme un matériau à inventorier dans une perspective de sauvegarde, dans le pire des cas des interprétations universalistes de type naturaliste, psychologique ou fonctionnaliste tout droit venues de l'anthropologie du XIX^e siècle. Enfin, à bien des égards, la réflexivité semble jouer un rôle différent dans l'étude de l'Autre et dans l'étude du Même : si la réflexivité permet à l'ethnologue de l'ailleurs lointain de déjouer l'empathie et de régler le rapport à l'exotisme par une attention accrue au positionnement du soi enquêteur, qu'implique-t-elle dans le cas d'enquêtes menées à domicile, auprès de ses proches ? Chez soi, il semble que la notion de réflexivité a un statut différent de chez l'Autre, puisque dans le premier cas elle va provoquer l'inclusion de la conscience de soi dans la société étudiée alors qu'elle en était *a priori* séparée, alors que dans le second cas elle permet d'isoler artificiellement la conscience de soi contre un mouvement naturel d'empathie.

Le fait de constater cette différence de positionnement entre l'ethnologue du proche et l'ethnologue du lointain, sans rien changer à la nature du travail ethnologique défini comme « étude globale de faits locaux » dans la tradition monographique, soulève une foule de questions quant aux conditions d'exercice de la réflexivité, et plus largement quant à la nature du « regard éloigné » de l'ethnologue, si l'on admet que ce dernier commence spontanément par s'agréger à l'Autre lointain quand il fait enquête ailleurs que chez lui, et qu'il commence par se dissocier de l'Autre proche quand il fait enquête chez lui³. Ainsi, le mouvement second, celui de la réflexivité et du retour sur soi, sera très logiquement un mouvement de distanciation en contexte exotique : il s'agira dans ce cas d'objectiver et de réfléchir (à) sa position au regard du

² D'après l'américain « *cultural studies* ».

³ Nous sommes ici redevables à J. Jamin, qui nous indique que ce point était déjà admis par M. Leiris. Dans un aphorisme, ce dernier opposait le snob exotisant, qui fait comme s'il en était, et le dandy folkloriste, qui se considère comme différent pour se détacher des apparences.

système étudié, en tant que membre extérieur qui essaie de s'y agréger. Mais le mouvement de réflexivité sera plutôt un mouvement de réaggrégation en ethnologie du proche : il s'agira de se mettre en contexte et de réfléchir (à) sa position à l'intérieur de la société étudiée, en tant que membre de cette société qui essaie de s'en distancier. Le modèle suivant⁴ exprime de manière schématique cet état de fait (Figure 1).

	Ethnologie exotique	Ethnologie du proche
Ethnologie spontanée	Immersion, empathie, je fais comme si j'étais comme eux	Mise à distance, recherche de l'exotisme dans le quotidien, je me mets à part
Ethnologie réflexive	Mise à distance, je prends conscience que mon discours est conditionné par ma position d'observateur extérieur	Inclusion au terrain, je prends conscience que mon discours participe à celui des acteurs du terrain

Figure 1 : Modèle correspondant à la perception différenciée que les ethnologues ont de leur terrain selon que ce dernier est lointain ou proche. La réflexivité, en tant que processus de remise en question, n'a de sens que par rapport à la définition préalable d'une posture spontanée « idéale » de l'ethnologue.

Pour arriver à dépasser ce modèle théorique, idéalisé quoique cohérent dans son binarisme avec le binarisme même de la notion de réflexivité, le travail qui suit insistera sur un cas précis, celui de l'ethnologie de la Provence⁵. Il s'agira dans un premier temps de considérer le travail des européenistes dans une perspective historique, puis de faire référence à la situation rencontrée sur le terrain provençal autour d'un objet d'ethnologie classique – les fêtes locales –, enfin de questionner de façon plus générale les modes de production du savoir ethnologique et de proposer une réflexion sur les usages sociaux contemporains de la discipline.

1. L'ETHNOLOGIE EUROPÉANISTE : PERSPECTIVE D'ÉTUDE HISTORIQUE

Il ne s'agit pas ici de réduire à une unité factice la diversité des recherches anthropologiques qui se sont intéressées au monde européen. Du folklore le plus classique à l'anthropologie historique critique contemporaine, les façons de procéder sont extrêmement diverses. Il ne s'agit pas non plus de redire ce que d'autres que nous ont

⁴ Pour une critique épistémologique de la notion de modèle en anthropologie, cf. Affergan (2003).

⁵ La seule ambition de ce travail est ainsi d'appliquer à un terrain donné une discussion sur des couples conceptuels (exotisme/proximité ; spontanéité/réflexivité) qui structurent la pratique ethnologique dans le sens commun. Pour une déconstruction et une critique épistémologique plus aboutie de ces couples conceptuels et de la pratique ethnologique en général, de nombreux travaux sont disponibles, au nombre desquels Stocking (1983), Fabian (1983), Affergan et al. (2003), Bensa (2006).

déjà dit, mieux ou différemment, en particulier pour ce qui concerne l'émergence d'une « ethnologie du soi » (Ségalen, 2001) ou la remise en cause du « grand partage » (Lenclud, 1986 ; Althabe *et al.*, 1992) entre ethnologie de l'ailleurs et ethnologie de l'Europe. Cette première partie s'intéressera à trois séries d'éléments, afin d'analyser les caractères de la réflexivité tels que l'histoire les a construits dans le champ des études européanistes.

1.1. Des préjugés folkloristes aux stéréotypes culturels

Une première série d'éléments qui semble significative pour aborder la question de la réflexivité des européanistes et celle de sa consolidation concerne les racines folkloriques du regard ethnologique en Europe. Lui-même issu de la curiosité des premiers voyageurs et des premiers touristes qui découvrent les provinces d'Europe au XVIII^e siècle⁶, le folklore se définit progressivement au XIX^e siècle comme un regard porté sur les us, les coutumes, les traditions populaires, ou encore les langues vernaculaires et la littérature orale. En Provence, l'homme de lettres et folkloriste F. Mistral (1830-1914) poursuit un projet de « conservation, résurrection de ce qui fait ou fit la personnalité des provinces de France : le parler, les traditions, les coutumes, les costumes, l'art local, les monuments » (Pasquini, 1988).

Malgré les différences importantes qui existent entre les écoles folkloriques des différents pays européens⁷, la posture récurrente de ces ancêtres de l'ethnologie est celle de la mise à distance. Le folklore est presque toujours le fait de lettrés, de notables qui travaillent à comprendre et à expliquer l'esprit des coutumes populaires – le fameux *Volksgeist* herderien – parce que ce dernier leur semble spontanément étranger. Rien de tel dans l'ethnologie exotique classique du XX^e siècle, où l'ethnologue est souvent en rupture avec sa société d'origine et procède par un mouvement spontané d'empathie pour la population qu'il étudie⁸. Ici, le folkloriste – qui à la différence de l'*armchair anthropologist* fait vraiment du terrain, sans toutefois lui donner le même statut moteur que l'ethnologue contemporain – est souvent un notable érudit qui explique à ses pairs ce qu'il ressent comme un extraordinaire dépassement⁹. L'exotisme du folkloriste n'est pas donné d'avance, mais revendiqué et construit, ce qui explique la prééminence des problématiques du sens par rapport aux approches empiriques : le folkloriste, prédécesseur de l'ethnologue européaniste, interprète les données des corpus qu'il recueille en fonction de schémas empruntés à

⁶ Voir pour le cas des voyages en France le livre de Goulemot *et al.* (1995).

⁷ Sur ce point, dans une perspective comparative, voir les travaux du 8^e atelier du réseau européen Eurethno : *Le folklore...* (Budapest, 1994).

⁸ On pense par exemple à la position d'un P. Clastres, qui se sert de l'ethnologie pour produire une critique radicale de la société occidentale. Pourtant, cela n'empêche pas la présence de « folkloristes » en terrain exotique, intermédiaires culturels, instituteurs, etc., qui participent activement à la définition des identités locales en portant un regard extérieur sur leur propre société.

⁹ De manière éloquente, un des premiers ouvrages d'ethnologie de la Provence au XIX^e siècle s'intitule ainsi *Fureurs provençales*.

l'anthropologie, à la philosophie ou à la psychologie¹⁰. Les faits observés sont essentialisés et mis en rapport de manière conjecturale avec des préjugés évolutionnistes, diffusionnistes, fonctionnalistes, naturalistes, etc. L'exemple des fêtes populaires est éloquent dans ce contexte : les fêtes sont censées régir culturellement l'ordre cosmique ; elles sont considérées par la plupart des folkloristes comme un moyen de raccorder ordre social et ordre naturel, ce qui ouvre sur une interprétation globale qui articule calendriers, saisons et croyances magico-religieuses¹¹.

Malgré leur caractère historiquement daté, ces interprétations ne peuvent pas ne pas poser question. Même si elles sont considérées comme un fatras conceptuel dépassé par la plupart des chercheurs professionnels contemporains, elles ont un intérêt évident dans la mesure où elles questionnent l'histoire de l'ethnologie¹². De plus, un grand nombre de préjugés folkloriques sont passés entre temps dans le discours indigène ou dans le sens commun, contribuant puissamment à forger et à renforcer les stéréotypes culturels. Ces représentations héritées des préjugés folkloristes, largement véhiculées au sein des populations européennes, fonctionnent aujourd'hui sur le terrain comme des mythes ou des récits étiologiques en même temps qu'elles construisent l'image de ce qu'est l'ethnologie aux yeux des non-spécialistes et du grand public. Les questions de l'origine – depuis quand telle coutume existe-t-elle ? – et du sens – pourquoi fait-on telle ou telle chose ? – sont ainsi les premières à être posées à l'ethnologue par les informateurs dans le cadre d'enquêtes ethnologiques menées sur les pratiques sociales et culturelles dans le domaine européen.

Dans ces conditions, les interprétations naturalistes, évolutionnistes ou essentialistes ne peuvent pas être simplement occultées ou évacuées du débat au prétexte qu'elles seraient ascientifiques. Elles doivent au contraire être prises en considération, dans la perspective d'une démarche réflexive, au titre de discours « indigènes », récupérations populaires des discours savants sur les cultures populaires qui structurent l'idée que les informateurs se font de leur histoire et de leurs spécificités sociales et culturelles.

1.2. Requalification des terrains européens et construction de nouvelles légitimités

La première série d'éléments qui vient d'être présentée, concernant le devenir historique du regard folklorique, prend sens en étant confrontée à une autre série d'éléments relative à l'investissement récent des terrains européens par les ethnologues de l'ailleurs. En effet, l'obsolescence des travaux de folklore, aggravée par les usages politiques très contestables qui en ont été faits au cours du XX^e siècle¹³, a

¹⁰ Voir à cet égard l'introduction du *Manuel de folklore français contemporain*, où A. Van Gennep (1998) passe en revue l'ensemble des types d'interprétation possibles.

¹¹ J.-P. Albert (1990) a fait une mise au point critique très claire sur cet aspect du dossier des fêtes saisonnières.

¹² Sur la nécessité d'un tel questionnement, voir les travaux d'A. Testart (1986).

¹³ Sur ce point, toute une littérature est désormais disponible. Voir par exemple Chiva et Jeggle (1987) pour une comparaison France-Allemagne, Fabre (1997) pour la France, Herzfeld (1986) pour la Grèce, Karnoouh (1990) pour la Roumanie, etc.

laissée vacante une place qui a été progressivement occupée par des chercheurs formés à l'ethnologie exotique mais revenus en Europe à cause de l'effondrement des empires coloniaux.

Ce mouvement, permis en grande partie par les théories de G. Balandier sur l'anthropologie dynamique, accentué ensuite par les théories marxistes de la dépendance, s'est soldé par une requalification des terrains européens à partir de certains postulats de l'ethnologie exotique. Le travail en immersion dans des univers sociaux autres au sein de la société européenne a conduit à remplacer les problématiques géographiques et culturelles par des problématiques sociales, et le clivage entre folklore et ethnologie exotique s'est pour partie transformé en un clivage entre anthropologie culturelle et anthropologie sociale. Aux uns l'étude de sociétés proches avec un regard extérieur, aux autres l'étude de sociétés lointaines avec un regard intérieur. La requalification des terrains européens et leur étude par les exotisants a ainsi abouti à la légitimation scientifique de certains objets au détriment d'autres. De manière significative, le livre de C. Ghasarian cité plus haut (2002) illustre les principaux de ces objets : la politique, l'économie, l'administration, la santé, le quotidien, les classes sociales, la modernité, etc.

Par contraste, les objets « culturels » des folkloristes – danses, chansons, culture matérielle, fêtes – ont été relativement peu investis dans ce processus de requalification. Il y a là une dimension importante de la réflexivité, qui fonctionne chez les anthropologues comme un signal et comme un moyen de sélection d'objets légitimes dont la spécificité est souvent de correspondre à des problèmes sociaux. Face à ces objets nouveaux qui ont construit la légitimité de l'anthropologie sociale contemporaine, les objets plus classiques sont délaissés et fortement associés au culturalisme et au positivisme. La requalification des terrains européens et leur prise en charge par les exotisants, loin d'abolir l'ancien partage entre ici et ailleurs, introduit finalement un nouveau partage entre objets sociaux et objets culturels, partage qui détermine la construction de nouvelles légitimités scientifiques au sein de la discipline¹⁴.

1.3. L'émergence de l'ethnologie patrimoniale et l'ambiguïté de son statut

Que deviennent les objets classiques de l'ethnologie européenne et du folklore dans ce processus ? Suspectés de renforcer des approches essentialistes ou renvoyés à une image d'archaïsme à cause des interprétations anciennes qui s'en sont saisies – et qui sont relayées aujourd'hui par tous les clichés du sens commun – ils sont bien souvent évacués des programmes scientifiques les plus innovants à l'intérieur de la discipline. Parce qu'ils représentent cependant la discipline aux yeux de l'extérieur, et parce qu'ils catalysent la demande sociale d'ethnologie en recouvrant un certain

¹⁴ Parallèlement à cette histoire du retour des exotisants en Europe, il conviendrait de considérer de plus près l'histoire plus ancienne des emprunts des ethnologues exotiques classiques au vieux folklore ou à la sociologie classique. Du point de vue des objets, on peut estimer que l'image du village européen a été largement projetée sur les villages exotiques. Du point de vue des méthodes, les travaux de nombreux chercheurs exotisants se sont inspirés de travaux sociologiques ou démographiques antérieurs concernant les populations européennes.

nombre de faits positifs relevant de la diversité sociale et culturelle, ils gardent une place dans le débat et se retrouvent massivement sous la bannière de l'ethnologie patrimoniale.

L'apparition de la catégorie du patrimoine ethnologique et la constitution d'une ethnologie du patrimoine culturel, dont l'histoire est bien connue en France¹⁵, ont permis la requalification de la plupart des objets de folklore. Architecture vernaculaire, savoirs locaux liés à l'environnement, savoir-faire techniques, coutumes, traditions populaires et fêtes ont été analysés par l'ethnologie patrimoniale comme des richesses culturelles qui permettent de faire vivre les territoires (Rautenberg *et al.*, 2000). Même si le conte et la littérature orale semblent avoir été évacués du champ pour rejoindre l'action culturelle ou l'analyse littéraire, la plupart des objets composant le patrimoine ethnologique a ainsi acquis une nouvelle dignité aux yeux des décideurs politiques comme des acteurs du monde scientifique.

Mais les recherches concernant ce type d'objets, menées dans le domaine français pour l'essentiel, gardent cependant un statut ambigu, appuyées bien souvent sur des contrats ou sur des commandes formulées par des bailleurs de fonds très divers. Dans un contexte où priment les considérations d'ordre économique, elles sont régulièrement instrumentalisées à des fins de tourisme, d'animation culturelle ou de développement local, comme c'est le cas avec les parcs naturels régionaux ou avec les écomusées. La situation est alors la suivante : parmi les recherches qui prennent en charge, sous l'étiquette patrimoniale, les objets les plus classiques de l'ethnologie européeniste, ce sont les recherches les plus appliquées, celles qui sont les plus capables de prendre en considération leur contexte politique et social de production, qui sont aussi les plus susceptibles d'appliquer le point de vue de la réflexivité. À l'inverse, les recherches fondamentales en ethnologie européenne, rarissimes, courent en permanence le risque d'être rabattues sur leurs antécédents culturalistes et positivistes, mais aussi d'être invalidées en raison de leur caractère détaché et gratuit, ce qui pose définitivement la question du statut comparé de la réflexivité en ethnologie exotique et en ethnologie du proche, puisqu'en ethnologie exotique la réflexivité consiste justement en une capacité à se distancier et à se détacher.

2. L'ÉPREUVE DU TERRAIN : UN ETHNOLOGUE CHEZ LES PROVENÇAUX

Pour montrer la portée de ce qui vient d'être dit, la référence à un cas précis est nécessaire. L'exemple d'enquêtes menées depuis 1996 sur la mise en patrimoine des fêtes locales du Pays d'Arles, en Provence (Fournier, 2005), permet d'objectiver quelques unes des caractéristiques de la réflexivité des européenistes, entre folklorisme et ethnologie patrimoniale. Il permet en particulier, par une attention précise

¹⁵ Voir les ouvrages publiés par la Mission du patrimoine ethnologique dans la collection « Ethnologie de la France ». En particulier l'article de C. Bromberger (1987).

portée aux modes de mise en œuvre du travail ethnologique, de considérer la question de la place de l'ethnologue sur son terrain et de mettre en évidence avantages et inconvénients épistémologiques principaux d'une ethnologie du proche.

2.1. L'invention d'un protocole de recherche et le poids des sources locales

Le premier élément qui contraint l'ethnologue européeniste à la réflexivité est la nécessité de maîtriser ses sources, c'est-à-dire de se situer dans une histoire. Cette histoire, qui est en premier lieu celle des recherches qui l'ont précédé sur la zone géographique qu'il a choisie, détermine de manière évidente le choix de la problématique générale du travail. Dans l'exemple de la Provence, il faut se figurer la masse colossale des travaux historiques, érudits ou savants, qui a doté la région d'une image positive et largement partagée, construite sur un temps très long. Concernant les sources orales, les informateurs en apparence les mieux qualifiés, ceux que la raison commande au chercheur de solliciter en priorité du fait de leur grande implication dans la gestion des affaires publiques locales, sont aussi en général ceux qui ont lu et qui en conséquence sont le plus imprégnés des préjugés véhiculés par les sources anciennes. A l'inverse, solliciter des informateurs en les recrutant sur le prétexte qu'ils ne savent rien de la réalité étudiée soulève des questions dramatiques quant aux capacités du travail à atteindre des résultats objectifs. Ainsi, dès l'abord, la question du recrutement des informateurs pose problème en raison de la fréquentation continue par les populations investiguées des analyses historiques, folkloriques ou anthropologiques les concernant : le terrain des européenistes est tout sauf vierge¹⁶.

Les sources écrites elles-mêmes concourent à étayer à l'avance le positionnement du chercheur et à inscrire sa problématique dans l'histoire. Les postulats, même implicites, des recherches les plus anciennes colorent les objets d'une manière telle qu'il est impossible de s'en abstraire complètement. En Provence, cette coloration hérite par exemple de l'effet « Montesquieu » sur l'opposition entre le Nord et le Midi (Fabiani, 2006), de la théorie du déterminisme climatique qui a fixé les traits psychologiques dominants du méridional¹⁷, des discours félibréens sur la fierté et la renaissance régionaliste provençale¹⁸, ou encore de l'invention du tourisme et de la rhétorique de la valorisation du territoire sur la Côte d'Azur (Temmine, 1997).

Dans la mesure où ces sources sont largement disponibles, font l'objet d'enseignements à l'Université et de travaux de vulgarisation destinés au grand public, elles constituent nécessairement un facteur clef dans l'élaboration de la démarche réflexive de l'ethnologue, en amont même des enquêtes de terrain.

¹⁶ Avec C. Pirinoli (voir sa contribution à cet ouvrage), on peut considérer cependant que les informateurs sont d'autant plus informés que l'objet de la recherche est proche de leurs préoccupations d'acteurs. L'instrumentalisation potentielle de la recherche, ainsi, dépendrait au moins autant du choix de l'objet de recherche que de la position de l'ethnologue par rapport à la société étudiée.

¹⁷ Depuis Madame de Staël au XVIII^{ème} siècle.

¹⁸ Sur le Félibrige, voir Martel (1986).

2.2. La place de l'ethnologue

Envisagé à travers l'exemple provençal, l'ethnologue européeniste apparaît donc avant tout comme un acteur de son propre terrain, et cette situation conditionne largement son positionnement. Parce qu'il est intégré au terrain avant même de l'aborder, son premier mouvement d'ethnologue va être un mouvement de distanciation critique. Pour contrebalancer ce mouvement spontané de l'ethnologue, la réflexivité consiste alors à fréquenter les autres acteurs intéressés à l'analyse de son terrain et à comparer leurs problématiques avec la sienne.

Ce processus est extrêmement important parce qu'il permet de saisir dans toute son originalité et sa complexité la posture de l'ethnologue du proche. Ce dernier, lors de ses enquêtes, se retrouve toujours en effet pris au centre d'un faisceau d'interprétations plus ou moins congruentes des réalités qu'il étudie. Pour le cas des fêtes locales, des acteurs nombreux sont impliqués dans la réflexion et chacun a une propension plus ou moins grande à relayer les discours des anciens folkloristes qui sont passés dans le sens commun. Ces acteurs, tous légitimes *a priori* malgré leur diversité, ne sont pas seulement d'autres chercheurs en sciences humaines et sociales ; agissant à titre personnel ou par mandat associatif ou institutionnel, ce sont aussi des spécialistes de muséographie, de médiation culturelle et de communication, des acteurs intéressés par la gestion de l'ordre public, des entrepreneurs de spectacles, des opérateurs touristiques, des concepteurs de projets culturels ou territoriaux divers, des personnes de tous horizons engagées dans les manifestations festives professionnellement ou au titre de public.

Parmi ces acteurs, les muséographes occupent une place centrale en Provence, spécialement lorsqu'on prend en compte le rôle précoce que les musées ont joué dès le XIX^e siècle dans la constitution d'un savoir ethnologique régional. Les études qui ont été récemment consacrées au phénomène ne changent rien à l'affaire¹⁹. Il est notoire que le projet régionaliste de Frédéric Mistral et du Félibrige s'est largement inspiré des théories ethnologiques de son temps²⁰ et qu'il s'est concrétisé dans une institution muséale, le Muséon Arlaten, qui porte encore aujourd'hui quelques unes des actions les plus significatives du Conseil Général des Bouches du Rhône en matière d'ethnologie.

C'est dire si l'ethnologue qui revisite les objets classiques et tente d'évaluer l'impact et la portée d'une notion comme celle de « culture régionale » est ici au cœur du débat public,

¹⁹ Le dossier est bien documenté, d'abord par des travaux qui ont été accomplis ces dernières années dans le cadre de l'Idemec (UMR 6591) par M.-H. Guyonnet et D. Dossetto, ensuite par les travaux en cours effectués dans le cadre du Lahic (UMR 2558) par V. Moulinié et S. Sagnes.

²⁰ En particulier en reprenant régulièrement l'hypothèse d'une origine antique des coutumes locales et en collaborant à la *Revue des Traditions Populaires* de P. Sébillot, mais aussi sur le plan méthodologique puisqu'un proche collaborateur de Frédéric Mistral, le Docteur E. Marignan, avait été formé au Musée d'ethnographie du Trocadéro chez E. T. Hamy (voir Sérénat-Allier, 2002 : 12).

et si sa parole doit veiller à tenir compte des différents « comités d'experts »²¹ que les acteurs sociaux investis dans le champ de l'ethnologie ou du patrimoine ethnologique mettent en place pour accompagner et légitimer leur action.

2.3. Conséquences épistémologiques de l'ethnologie du proche

Cette situation explique que l'ethnologue du proche, loin d'être une bête curieuse aux yeux de ses informateurs, est au contraire un interlocuteur particulièrement valable, une personne ressource avec laquelle peuvent s'établir des relations fondées sur le partage de certaines compétences ou au contraire sur des concurrences.

De cet état de fait découlent plusieurs conséquences qui ont un intérêt majeur dans l'étude de la réflexivité. La première est que l'ethnologue enquêteur en cours de formation, tout spécialement dans la mesure où son statut institutionnel est précaire et son devenir aléatoire, a toutes les chances d'être sollicité par ses informateurs à titre d'expert, quitte à se reconvertir comme chargé de mission, opérateur salarié dans le domaine du tourisme ou de développement culturel. Dans ce cas, l'ethnologue trop proche devient un « initié » : un passage est franchi entre la position objectivante du chercheur et l'intégration à la société étudiée, passage qui marque la fin du travail ethnologique scientifique proprement dit²².

Le second type de conséquences concerne l'ethnologue qui reste indépendant des acteurs du terrain. Dans son cas, le fait d'avoir délibérément rompu avec le prédicat d'exotisme et de faire de l'ethnologie chez soi engendre la nécessité impérieuse de se positionner au regard de ce que disent et font tous les autres acteurs engagés autour des mêmes objets de recherche. La réflexivité consiste alors à recontextualiser son propre discours au sein de l'ensemble des discours produits par les acteurs du terrain. Cette recontextualisation, parce qu'elle englobe la totalité des discours en présence, va permettre à l'ethnologue de naviguer entre deux écueils importants : se retrouver en concurrence avec d'autres acteurs plus ou moins influents, tous impliqués à divers titres dans des réseaux locaux de notabilité et d'interconnaissance, et qui influencent à ce titre la définition et la production du savoir ethnologique local, ou au contraire arriver à force de familiarité et de fréquentation à une fusion parfaite qui se concrétisera par une instrumentalisation ou par une reformulation plus ou moins totale des résultats de la recherche en fonction des attentes exprimées localement.

Prise dans de tels processus, la question de la réflexivité nourrit finalement une interrogation sur les présupposés épistémologiques de l'ethnologie du proche. Mais cette interrogation ne nous renseigne pas seulement sur l'ethnologie du proche : elle concerne la discipline dans son ensemble, à travers les usages sociaux qui en sont faits.

²¹ Le Muséon Arlaten, par exemple, est dirigé par un « Comité » indépendant de la tutelle administrative du musée et composé de notables qui participent à la définition de la politique scientifique et culturelle de l'établissement.

²² De nombreux exemples de ce processus sont disponibles en ethnologie exotique. Le cas de l'« initiation » est beaucoup plus rarement envisagé en ethnologie européenne.

3. LES USAGES SOCIAUX DE L'ETHNOLOGIE

L'objectivation des conditions de travail en ethnologie du proche permet ainsi de dévoiler quelques unes des caractéristiques de la posture réflexive à partir d'un exemple pris dans le domaine des études européenistes. Il ne faudrait pas cependant se méprendre sur la nature de l'opposition entre ethnologie exotique et ethnologie européenne ou ethnologie du proche utilisée ici, ni reconduire le fameux « grand partage » entre ici et ailleurs. A cet effet, il convient de rappeler que le modèle binaire proposé dans ce travail est un simple modèle expérimental proposé dans une optique réflexive pour mieux saisir la question de la réflexivité en ethnologie du proche. Son utilisation mérite dans ces conditions d'être contextualisée en référence à un débat plus général relatif aux usages sociaux de la discipline. Dans cette perspective, la question de l'instrumentalisation politique de la recherche, celle de la posture du chercheur, ainsi que la problématique de l'engagement et de la distance, sont centrales lorsqu'il s'agit d'interroger la notion de réflexivité.

3.1. Le terrain qui aimait trop l'ethnologie

A la différence de nombreux témoignages classiques rapportés par les exotisants, l'ethnologie européeniste est généralement bien admise voire encouragée par « ses » indigènes. Les ethnologues de l'Europe sont souvent sollicités comme caution pour consolider l'unité et l'identité de la nation ou de la région qu'ils étudient. Cette situation pose la question, forcément épineuse, de l'instrumentalisation politique de la recherche ethnologique²³.

Si l'histoire de la discipline, évoquée précédemment, rend attentif à cette dimension du travail ethnologique, l'actualité du travail de terrain la renforce constamment. En Provence, ainsi, le terrain aime tellement l'ethnologie qu'il aurait parfois tendance à étouffer l'ethnologue. De manière plus générale, l'instrumentalisation politique de l'ethnologie, régulièrement dénoncée et débattue, vilipendée ou au contraire rabattue sur la question de l'utilité sociale²⁴, apparaît à trois niveaux au moins, à des intensités variables.

Le premier niveau correspond à l'idée classique selon laquelle l'ethnologue, en étudiant les processus d'identification ou les sentiments d'appartenance, œuvre à les renforcer ou du moins à agir sur eux. C'est très exactement ce qui fut demandé et obtenu des ethnologues du régime de Vichy, pour lesquels la recherche scientifique s'appliquait directement à des enjeux de cohésion nationale et de mise en valeur des terroirs ruraux, en fonction de l'idéologie du moment (Faure, 1989). Mais dans une autre optique et selon d'autres orientations politiques, c'est peut-être aussi dans une

²³ A l'heure actuelle, l'instrumentalisation se poursuit à l'échelle européenne, lorsque les instances communautaires lancent des appels d'offres auprès des ethnologues en vue de définir une « identité européenne » politiquement correcte.

²⁴ Pour un débat sur ce point, voir les positions contrastées de Laferté et Renahy (2003a, 2003b) d'une part, Rautenberg *et al.* (2003) d'autre part.

certaine mesure ce qui est demandé aux ethnologues sous contrat qui sont envoyés de nos jours dans les quartiers sensibles à des fins de régulation sociale.

Le deuxième niveau, apparu plus récemment encore qu'on puisse en identifier les prodromes dès le début du XX^e siècle, prévoit que les résultats de l'ethnologie soient mis au service de projets locaux de développement économique et d'ingénierie touristique. C'est ainsi que des ethnologues sont engagés dans les collectivités territoriales et participent à l'action publique en étant intégrés à des programmes de valorisation sociale ou culturelle qui servent l'économie.

Le dernier niveau renvoie à la question de l'ethnicité et de l'ethnisme, en particulier dans une région fortement touchée par les idéologies d'extrême-droite. Alors même que les ethnologues professionnels savent depuis longtemps les dangers qu'il y a à manipuler les notions d'ethnicité et d'ethnie²⁵, les acteurs des terrains européens produisent régulièrement des analyses politiques qui au mieux – comme c'est le cas dans les media – ethnicisent ou tribalisent les rapports sociaux, et au pire – comme c'est le cas dans certains mouvements d'extrême-droite – encouragent l'ethnisme comme doctrine ségrégationniste et raciste.

L'ethnologue, spécialement à une époque et dans une aire culturelle où la question des migrations et celle des différences culturelles relèvent de l'actualité la plus brûlante, est ainsi régulièrement confronté à une utilisation idéologique des notions qu'il s'efforce de mettre en perspective et de critiquer. Cette situation donne à la notion de réflexivité un poids supplémentaire et invite à questionner en profondeur la posture de l'ethnologue.

3.2. Quelle posture adopter et quelle production viser ?

La question de l'enrôlement de l'ethnologue au service de la politique suppose une réflexion approfondie sur la posture du chercheur et cette réflexion ouvre elle-même un ensemble d'interrogations sur la nature de la production scientifique en ethnologie. Comment échapper aux injonctions venant du politique, tout en gardant un point de vue compréhensif sur les choses ? Comment s'engager dans un terrain de ce type tout en gardant présente à l'esprit l'idéale « neutralité axiologique » du chercheur ?

Une première réaction consiste à métisser l'approche ethnologique de sociologie, ce qui est considérablement facilité par la labilité du terme d'anthropologie²⁶ et correspond finalement assez bien à la distinction classique que faisait Mauss : exotisme et archaïsme aux ethnologues, Europe et sociétés évoluées aux sociologues. Dans ce cas, l'attention réflexive prêtée à la place de l'ethnologue et à l'instrumentalisation politique de ses travaux revient à faire une « sociologie de l'ethnologie » ou une « sociolo-

²⁵ Comme celle de race.

²⁶ Voir à ce sujet le rapport de la 20^e section du CNU (Anthropologie biologique, ethnologie, préhistoire) fait auprès de la Conférence Permanente du CNU en novembre 2006 : la sociologie est une section « identifiée comme voisine ».

gie des usages sociaux de l'ethnologie »²⁷, qui peut être dès lors appréhendée comme une partie innovante de la sociologie politique ou de la sociologie des professions, consacrée à l'objectivation de l'influence des pouvoirs politiques sur le groupe social de ceux – les ethnologues – qui ont vocation à penser l'altérité au sein des sociétés occidentales. Ici cependant, les attendus de l'ethnologie ne sont pas forcément atteints puisque l'analyse, en se tournant vers la catégorie des ethnologues comme secteur spécifique d'une société donnée, se transforme en une analyse de type sociologique. Dans ce cas, la réflexivité porte en germe un risque, celui de transformer l'ethnologie en sociologie, voire en simple instrument de critique sociale.

La seconde réaction consiste alors pour l'ethnologue à se servir de son propre positionnement politique pour mettre en perspective et comparer l'ensemble des discours en présence. Cette mise en perspective comparative des différents discours peut alors être reliée à l'ensemble des actions consignées par l'ethnologue à l'aide de la méthode ethnographique, ce qui conduit à la production d'une analyse holiste et compréhensive, à la reconstitution d'une totalité mythique conforme à la tradition ethnologique mais qui suppose en même temps que la recherche soit construite sur une base positive, c'est-à-dire sur des notions ou à des échelles de référence partagées par les informateurs « indigènes ».

Dans chacun de ces deux cas, l'exigence de réflexivité conduit à des conclusions complémentaires du point de vue de la production scientifique. La première réaction est plus critique mais rabat la réflexivité sur sa dimension d'objectivation des conditions de production du discours du chercheur ; la seconde réaction est plus compréhensive et permet un partage plus grand des résultats de la recherche avec les acteurs du terrain. Ces deux réactions à l'instrumentalisation de l'ethnologie par le politique ont ainsi chacune leurs avantages et leurs inconvénients, ce qui ouvre finalement un débat de fond sur la problématique de l'engagement et de la distance en ethnologie.

3.3. Engagement ou distance ?

L'exercice de la réflexivité en ethnologie conduit à repenser la nature du regard porté sur les sociétés étudiées, *a fortiori* dans le cas de sociétés qui sont à la fois géographiquement et culturellement proches de celle du chercheur. La dimension de la réflexivité apporte en particulier des éléments capables d'objectiver les usages sociaux habituels de l'ethnologie. L'intérêt de la notion ne semble pourtant pas s'arrêter là : outre la pratique ethnologique elle-même, elle éclaire en effet l'ensemble du champ qu'étudie et dans lequel s'inscrit l'ethnologue. Elle invite ainsi à une redéfinition du légendaire « regard éloigné » de l'ethnologue.

Ce travail est parti de l'hypothèse selon laquelle la réflexivité des européenistes était d'une nature sensiblement différente de la réflexivité des exotisants. Au risque parfois de confondre ethnologie en terrain européen et ethnologie du proche, mais en s'efforçant bien de ne pas naturaliser ces catégories, l'analyse qui précède a voulu

²⁷ C'est la voie suggérée par Laferté et Renahy (2003a, 2003b).

mettre en évidence quelques traits distinctifs de ces deux types de réflexivité. Ainsi, alors que les exotisants, dont l'effort positif d'ethnologues consiste d'abord en une immersion longue et délicate dans une société inconnue, conçoivent plutôt la réflexivité comme une mise à distance et comme une objectivation des conditions de production des données, les européanistes dont l'effort premier est de se détacher des apparences et de chercher l'exotique au quotidien auraient plutôt pour horizon réflexif l'implication et l'engagement sur le terrain.

Pourtant, en dépit des apparences du modèle, ces deux positions sont loin de s'opposer, dans la mesure où le terme d'ethnologie, si on lui affecte le sens d'étude de l'altérité, porte déjà implicitement en lui l'idée de réflexivité. Ainsi, la réflexivité dont il est question ici n'est qu'un correctif appliqué à une ethnologie classique aujourd'hui suspectée de naïveté ou de positivisme. Pour le cas de l'ethnologie générale, dans la mesure où elle constitue déjà à elle seule une activité qui transforme la distance en engagement, la réflexivité de l'ethnologue n'est qu'une façon de retransformer cet engagement en distance. Le cas des études européennes et de l'ethnologie du proche ne serait alors qu'un cas particulier de cette situation générale, dû au fait que l'ethnologue commence par se dissocier de la société qu'il étudie.

Au terme de ce parcours, la question de la réflexivité apparaît finalement surtout productive sur le plan heuristique. En réinterrogeant les positions respectives de l'engagement et de la distance, en permettant de dialectiser la question de l'implication et du détachement du chercheur, mais aussi en rappelant que l'ethnologie est au moins autant une question d'herméneutique qu'une question d'objectivation des réalités observées, elle contraint l'ethnologie à se repositionner par rapport à la sociologie, sa voisine, et invite à repenser en termes fondamentaux la question des applications et des usages sociaux de l'ethnologie, en même temps que celle des relations du chercheur à son terrain.

CONCLUSION

Pour finir, si l'ethnologie est elle-même un jeu de miroirs entre l'Autre et le Même, l'ethnologie réflexive introduit dans ce jeu de miroirs un second jeu de miroirs. Au risque de noyer comme Narcisse l'ethnologue dans son reflet, l'ethnologie ouvre ici des perspectives vertigineuses et des questions épistémologiques qui interrogent les limites de la connaissance au sens où les sciences sociales l'entendent. L'implication du chercheur dans son objet de recherche, condition bien connue de l'exercice du regard ethnologique, suppose une mise en question permanente des cadres au sein desquels l'ethnologue construit son objet. Pourtant, c'est aussi en termes d'utilité sociale et de capacité à être compris de tous que le travail ethnologique peut être évalué. L'exercice est donc périlleux : il faut être en même temps à l'extérieur de l'objet étudié et en prise avec les préoccupations des acteurs qui le constituent. Une telle complexité et une telle ambiguïté ne facilitent pas la reconnaissance de la discipline par le grand public, que ce soit en ethnologie européenne ou en ethnologie générale.

BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN, F., « La valorisation des types et les formes de la comparaison », in Affergan F. et al., (dir.) (2003), *Figures de l'humain, les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'EHESS, Paris, pp.101-126.
- AFFERGAN, F., BORUTTI, S., CALAME, C., FABIETTI, U., KILANI, M. et REMOTTI, F. (2003) (dir.), *Figures de l'humain, les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'EHESS, Paris.
- ALBERT, J.-P., « Nature et calendrier : questions de méthode », in MESNIL M. (dir.) (1990), *Les plantes et les saisons, calendriers et représentations*, Collection Ethnologies d'Europe, Les correspondances de civilisations, Bruxelles, pp. 49-64.
- ALTHABE, G., FABRE, D. et LENCLUD, G. (1992) (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Maison des Sciences de l'Homme, Mission du patrimoine ethnologique, Paris, xii-257 p.
- BENSA, A. (2006), *La fin de l'exotisme*, Anacharsis, Toulouse
- BROMBERGER, C., « Du grand au petit : variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in Chiva I. et Jeggle U. (dir.) (1987), *Ethnologies en miroirs*, Maison des Sciences de l'Homme, Mission du patrimoine ethnologique, Paris, pp. 67-94.
- CHIVA, I., JEGGLE, U. (1987) (dir.), *Ethnologies en miroir*, Maison des Sciences de l'Homme, Mission du patrimoine ethnologique, Paris.
- FABIAN, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, University Press, Columbia.
- FABIANI, J.-L. (2006), *Beautés du Sud. Analyse sociologique et expérience esthétique*, Conférence donnée au 19^e Congrès de l'Association Internationale d'Esthétique Empirique, Avignon.
- FABRE, D., « L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945) », in Boursier J.-Y. (dir.) (1997), *Résistants et résistance*, L'Harmattan, Paris, pp.319-400.
- FAURE, C. (1989), *Le projet culturel de Vichy*, Presses universitaires de Lyon, Lyon.
- FOURNIER, L.-S. (2005), *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence.
- GOULEMOT, J.-M., LIDSKY P. et MASSEAU D. (1995) (dir.), *Le voyage en France. Anthologie des voyageurs européens en France, du Moyen Age à la fin de l'Empire*, Robert Laffont, Paris.
- GHASARIAN, C. (2002) (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- HERZFELD, M. (1986), *Ours once more. Folklore, ideology and the making of modern Greece*, New-York : Pella 1982, The Texas University Press, New-York.
- KARNOOOUH, C. (1990), *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Arcantère, Paris.
- LAFERTE, G., RENAHY, N. (2003a), « Campagnes de tous nos désirs... d'ethnologues », *L'Homme*, n° 166, pp.225-234.
- LAFERTE, G., RENAHY, N. (2003b), « L'ethnologue face aux usages sociaux de l'ethnologie », *L'Homme*, n° 166, pp.239-240.
- LENCLUD, G. (1986), « En être ou ne pas en être, l'anthropologie sociale et les sociétés complexes », in *Anthropologie état des lieux*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Librairie générale française, *L'Homme*, Paris, pp.151-163.
- MARTEL, P. (1986), « Le Félibrige » in Nora P. (dir.) *Les lieux de mémoire ; III, Les France ; 2, Traditions*, Gallimard, NRF, Paris, pp.566-611.
- RAUTENBERG, M., MICOUD, A., BERARD, L. et MARCHENAY, P. (2000) (dir.), *Campagnes de tous nos désirs, patrimoines et nouveaux usages sociaux*, Maison des Sciences de l'Homme/Mission du Patrimoine ethnologique, coll. Ethnologie de la France, Paris, cahier 16.
- RAUTENBERG, M., MICOUD, A., BERARD, L. et MARCHENAY P., (2003), « Et si nous prenions nos désirs en compte ? », *L'Homme*, n° 166, pp.235-238.
- SEGALEN, M. (2001), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Armand Colin, Paris.
- SERENA-ALLIER, D. (2002), « Histoires de musées », in *Histoires de vies, histoires d'objets, acquisitions récentes (1996-2001)*, Catalogue d'exposition, Conseil Général des Bouches du Rhône, pp.10-17.
- STOCKING, G. W. (1983) (Ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, University of Wisconsin Press.
- TEMMINE, E. (1997), *Voyages en Provence, Alpes, Côte d'Azur*, Découvertes Gallimard, Région PACA, Paris.

- TESTART, A. (1986), « L'objet de l'anthropologie sociale », in *Anthropologie état des lieux*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Librairie générale française, *L'Homme*, Paris, pp.147-150.
- VAN GENNEP, A. (1998 [1943 à 1953]), *Manuel de folklore français contemporain*, Vol. 1, *Du berceau à la tombe, cycles de Carnaval, Carême et Pâques*, Vol. 2, *Cycles de Mai, de la Saint Jean, de l'Été et de l'Automne*, Ed. Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris, xvi-2300 p.
- VOIGT, V et VEREBELYI, K. (eds.) (1995), « Le folklore : ses rapports à l'ethnologie européenne et à l'histoire dans l'enseignement supérieur en Europe », in *Acta ethnographica Hungarica*, vol. 40, n° 3-4, pp. 295-480.
- WEBER, F. et LAMBELET, A., « Introduction : ethnographie réflexive, nouveaux enjeux », in *ethnographiques.org*, n° 11, (2006) (en ligne), <http://www.ethnographiques.org/2006/-Weber,Lambelet.html>.

DEUXIÈME PARTIE

NOUVEAUX DOMAINES D'ÉTUDES ET RÉFLEXIVITÉ

POUR UNE ANTHROPOLOGIE RÉFLEXIVE DU PRÉSENT : LES MOTS ET LE TEMPS

Alain BERTHO

*Centre d'étude des mutations en Europe
Institut d'études européennes / Université de Paris 8*

Quels sont la posture et le rôle de l'anthropologie dans l'élucidation de notre présent nommé « globalisation » et/ou « mondialisation » ? Une anthropologie de la mondialisation est-elle possible (Mirza, 2002 ; Cuillerai et Abélès, 2002 ; Bessis, 2004) ? Fin du « grand partage » : la mondialisation culturelle, en faisant disparaître les terrains exotiques de l'altérité, mettrait l'ethnologie en extinction ? La question se pose et il faut y répondre. Il n'est pas interdit de penser, au contraire, que les questions de la singularité et de l'altérité se sont universalisées et que la situation contemporaine se caractérise d'abord par un déplacement des terrains de l'altérité et un changement de paradigme. Une telle hypothèse, si elle interroge l'anthropologie du point de vue de sa propre histoire, la convoque aussi au chevet de l'ensemble des sciences sociales en difficulté face au contemporain.

1. GLOBALISATION : UNE NOUVELLE SÉQUENCE ?

Nous partirons donc de ce point : la séquence contemporaine qu'on nomme mondialisation/globalisation remet en jeu les paradigmes et les catégories de ces sciences sociales pour une part nées avec la modernité industrielle, dans un cadre de pensée largement marqué par l'Etat-Nation (Bauman, 2005). Cette séquence force la pensée à se redresser dans les dimensions spatiales et temporelles. Nous sommes sans doute face à un changement d'intellectualité sociale, politique et savante, au sens où l'entendait Th. Kuhn (1983) dans le champ de l'intellectualité scientifique.

La grande résistance de certaines disciplines à admettre la rupture introduite par la mondialisation/globalisation trouve sans doute son origine dans le fait que cette rupture opère justement dans les fondements mêmes de la rationalité commune qui a permis l'intelligence de la période qui s'achève. Alors que nous vivons sans doute l'avènement d'un rôle sans précédent du travail de l'imagination (Appadurai, 2001 : 27), des catégories centrales de l'humanité moderne, celle de politique (Lazarus, 1996), celle de travail et celle de ville (Bertho, 2005-a), voire d'Etat et de Société, ne peuvent donc s'exempter d'un réexamen minutieux (Bauman, 2005). Le rôle de l'anthropologie, dans ces conditions, peut être de se confronter, à partir de ses méthodes et de sa posture, aux terrains qui recèlent aujourd'hui le plus d'opacité à la rationalité sa-

vante constituée, autour notamment des catégories d'Etat, de politique, de ville ou de travail, pour en dégager, de l'intérieur, les modes d'intellectualité réellement à l'œuvre. Ce faisant on comprend bien que la réflexivité opérée ne peut produire un savoir cumulatif, qui s'agrègerait aux corpus antérieurs, mais une interpellation conceptuelle, une « anomalie » assumée. Telle est le sens d'une anthropologie du présent.

Les terrains privilégiés d'une telle enquête sont donc à chercher du côté du plus obscur, du plus controversé de notre contemporain, du côté de ce qui présente une altérité revendiquée ou subie flagrante au regard de l'intellectualité dominante de la période.

2. TERRAINS DE L'ALTÉRITÉ PRÉSENTE

Les deux terrains que j'ai choisi de réfléchir peuvent sembler *a priori* assez hétérogènes. Le processus d'organisation des forums sociaux est un processus récent né à peu près avec le siècle. Il concerne d'abord des milieux militants et son altérité revendiquée (« Un autre monde est possible ») ne semble pas un obstacle à sa médiatisation ni à sa « mise en discours » journalistique, savante ou politique. La question dite des « banlieues », à l'inverse, travaille l'intellectualité de la société française depuis vingt-cinq ans. Si elle a généré une abondante littérature journalistique, savante ou politique, cette dernière n'a en rien permis de rendre lisible « l'événement voyou » (selon l'expression de Jean Baudrillard : 2006), de novembre 2005 dans son altérité subjective radicale. Présentons ces terrains de façon un peu plus précise.

2.1. Les forums sociaux

Il s'agit d'abord du mouvement altermondialiste abordé par son expression concrète : le processus d'organisation des forums sociaux, mondiaux, continentaux ou locaux. C'est l'enquête sur ce processus qui permet d'aborder le mouvement altermondialiste comme un terrain et non comme un objet d'enquête. Ce point est essentiel notamment parce que « l'absence de définition de l'altermondialisme fait partie de sa définition même » (Agrikolianski et Sommier, 2005). Même si le terrain peut être ici multi-territorialisé voire désubstantialisé¹ il s'agit de confirmer le principe selon lequel ce mouvement ne peut être compris et pensé que de l'intérieur de sa propre « intellectualité pratique »². Le cœur de l'enquête dont il est question est cantonné au processus organisationnel des Forums sociaux mondiaux et continentaux, et des Forums des autorités locales, depuis le premier Forum Social Mondial à Porto Alegre en 2001. L'enquête a été menée sur trois échelles géographiques différentes : celle du Forum social mondial de Porto Alegre (en 2003), du Forum social Européen (Firenze 2002-Paris Saint-Denis 2003-Londres 2004) ; du Forum européen des autorités locales (Saint-Denis 2003 et Londres 2004), des forums sociaux locaux

¹ Quand il s'agit des échanges sur Internet.

² Je préfère cette expression au mot culture, partageant les prudenances de A. Appadurai (2001 : 40-41) sur ce dernier.

notamment celui de Saint Denis en France. Les grandes conclusions de cette enquête ont fait l'objet d'une publication (Bertho, 2005b).

Insistons sur la caractérisation du mouvement altermondialiste comme terrain et non comme objet d'enquête. Ce qu'il s'agit de saisir ici n'est pas « une nouvelle forme d'engagement », une « nouvelle figure de la politique » mais un terrain de pratiques et de pensée qui se place d'emblée dans la problématique de la finalité et dans la posture de production d'une « autre finalité », de la pensée d'un « autre monde ». Il peut jouer, toutes choses égales par ailleurs, le même rôle que le socialisme vis-à-vis de la sociologie naissante au XIX^e siècle.

Faire l'analyse du mouvement altermondialiste avec les outils classiques et éprouvés de la sociologie politique³ est possible et permet notamment de mettre à jour les innombrables éléments de continuité (de trajectoires militantes, d'organisation, de thématiques) dans la « nébuleuse » rassemblée par les forums sociaux. Mais une telle analyse se déploie dans une intellectualité historiciste qui n'est pas celle de son objet. Et sa posture d'enquête lui interdit de discerner cet obstacle de taille. En effet, ce qui fait la singularité du mouvement altermondialiste et notamment du processus d'organisation des forums sociaux, ce n'est certainement pas son discours sociopolitique explicite, discours qu'il s'interdit lui-même⁴. Les discours qui l'accompagnent néanmoins sont ceux des organisations et cultures politiques et sociales plus anciennes que le mouvement rassemble et travaille, mais qui sont aussi un élément de résistance à la singularité des forums sociaux.

C'est l'analyse des pratiques, organisationnelles ou langagières, des mises en situation d'acteurs, de l'énoncé singulier de prescriptions internes et externes, qui est un outil de l'enquête sur les catégories contemporaines. De ce point de vue, ce terrain a une singularité : il s'agit d'un terrain de pratiques et de pensée qui se placent d'emblée dans une problématique de production d'une autre finalité, de la pensée d'un « autre monde ». L'enquête s'est enrichie d'une collaboration de recherche avec ces mêmes acteurs sur l'élucidation de la production de cette intellectualité commune à travers le travail sur les archives et/ou la mémoire du Forum social européen de 2003.

2.2. Le mouvement de novembre 2005

L'enquête sur les événements survenus en France entre le 27 octobre et le 18 novembre 2005 se présente très différemment même si on rencontre, on y reviendra, des problèmes de « définition » du même ordre que pour les acteurs du terrain précédent. Les acteurs sont restés dans l'obscurité et le silence. Les arrestations seules⁵

³ Cf. le travail de l'équipe d'I. Sommier sur le Forum Social Européen de 2003 (Agrikolianski et Sommier, 2005).

⁴ Selon La Charte des principes de Porto Alegre, les Forums sociaux ne peuvent prendre de décisions ni élaborer des déclarations en tant que forums et nul ne peut parler en leur nom.

⁵ Au 18 novembre 2005 on compte 3101 mises en garde à vue depuis le début des émeutes, 639 majeurs ont fait ou vont faire l'objet de comparutions immédiates, 562 ont été incarcérés, 422 condamnés à des peines de prison ferme ; enfin, 577 mineurs ont été présentés à un juge des enfants.

en éclairent une partie et nous révèlent une jeunesse populaire, ordinaire, ni délinquante, ni déscolarisée. Ces « nuits bleues » de la banlieue laissent curieusement hors d'atteinte le visage, les mots, la subjectivité partagée de leurs acteurs. Stratégie d'une visibilité invisible, surgissement anonyme dans l'espace public. Nous avons vu à l'envi le feu et les lumières de la nuit, mais nous n'avons vu que des ombres.

Nous avons été nombreux, élus, savants ou politiques, dès le petit matin à tenter de mettre des mots sur notre désarroi. Nous l'avons fait d'abord dans l'énoncé du chapelet des causes. Mais qu'en est-il de l'identification de l'événement lui-même ? Les mots dérapent : crise des banlieues, violences urbaines, émeutes, soulèvement populaire⁶... Même si on élimine d'emblée l'explication ethnique, religieuse ou délinquante des actes dont il est question, il n'en reste pas moins une incertitude conceptuelle qui doit nous interroger sur nous-mêmes. Ce serait sans doute une erreur de penser que nous n'aurons eu affaire qu'à la répétition simplement amplifiée d'un mode d'action devenu assez ordinaire depuis 20 ans⁷ : 341 émeutes recensées par le service de la commissaire (des RG) L. Bui Trong entre 1991 et 2000, 21 500 voitures incendiées en 2003... (Bui Trong, 2003).

Ceux qui ont alors passé des nuits dehors savent que ce qui a eu lieu n'avait qu'un rapport lointain avec les images de guerre passées en boucle dans les médias. « L'émeute » n'a pas semé la terreur dans les quartiers. Les affrontements directs avec la police ont été rares. « On va les faire courir » semble plutôt avoir été le cœur d'une stratégie de visibilité symbolique plus que de rapport de force. La ville est à tous semblaient nous dire ces ombres insaisissables. Et la ville était à tous. Jeunes et (nombreux) moins jeunes, des trottoirs ou des fenêtres, assistent tranquillement à l'agitation des uniformes. L'émeute ne vide pas la rue des badauds, elle les attire. Les lieux où les affrontements ont été réels n'ont pas suscité plus de crainte ou de panique. Aulnay sous Bois fut sans doute une des villes les plus touchées par ce type d'émeutes les trois premiers jours de novembre, essentiellement dans trois quartiers : les 3000, les Mille-Mille et la cité Europe. Galerie commerciale et entreprises (notamment Renault) ont été la cible des incendies et le commissariat lui-même a été pris d'assaut et pillé. Les soirs sont tombés à Aulnay ces jours là sans appréhension particulière mais plutôt dans l'attente goguenarde et curieuse du prochain « feu d'artifice ». Jeunes souvent absents de leurs lieux de regroupement habituels et adultes dehors : il a flotté dans la nuit de ces quartiers une atmosphère étrange, indescriptible, décalée. L'altérité ici est dans la situation pas dans la finalité revendiquée.

⁶ Titre du dossier d'IPAM réalisé par J. Lusson, 18 décembre 2005 : www.reseau-ipam.org/article.php3?id_article=1147.

⁷ Comme le fait remarquer L. Bonneli (2005).

3. LE TERRAIN ALTERMONDIALISTE : UN NOUVEAU RÉGIME DU TEMPS

En inscrivant la question de l'altérité comme une prescription sur le présent, la mobilisation altermondialiste des forums sociaux marque une nette différence avec les mouvements sociaux et politiques qui l'ont précédée. C'est son intellectualité pratique et non sa sociologie qui en fait sa singularité. Son unité subjective ne s'appuie ni sur une organisation durable ni sur un programme clair mais sur quelques paradigmes en partage. Telle est la matière de l'enquête dont la mobilisation altermondialiste peut être le terrain. Le régime d'historicité de « cet autre monde possible » et le mode de constitution de l'acteur collectif nous documentent de façon originale sur la mondialisation dont il est tant question.

« Un autre monde est possible » : la mondialisation porterait son double, son « altermonde », son utopie du présent. Si utopie il y a, celle-ci ne fonctionne pas tout à fait comme celles que nous avons connues. La dimension spatiale est aisément conceptualisable. Dans le « monde plein » (Bauman, 2005), il n'y a pas d'ailleurs. La dimension temporelle est plus complexe. Il s'agit bien sûr de la « durée » des choses que les moyens de communication et de traitement de l'information tendent à réduire. Il s'agit, de ce fait, de « l'immédiateté » qui tend à abolir le temps en même temps que la distance et sans doute plus qu'elle. Mais il s'agit aussi et peut-être surtout du « régime » du temps dans lequel se disposent nos actions, nos imaginaires, notre subjectivité,

Laissons le mouvement altermondialiste se présenter lui-même dans la fameuse « Charte de Porto Alegre », cahier des charges général de tous les forums sociaux. Les Forums s'y donnent comme but d'échanger et d'élaborer collectivement des « alternatives » au processus de mondialisation capitaliste. Ces alternatives, plurielles et partielles auxquelles sont dédiés les événements locaux que sont les séminaires et les ateliers autogérés sont ainsi sensées « faire prévaloir, comme nouvelle étape de l'histoire du monde, une mondialisation solidaire qui respecte les droits universels de l'homme, ceux de tous les citoyens et citoyennes de toutes les nations, et l'environnement ». L'altérité, se tisse au cours de l'événement dont c'est la finalité principale : il s'agit de penser et de commencer à construire cet « autre monde possible ». Les fondateurs des forums, notamment le brésilien C. Whitaker (2003), sont attachés à leur caractérisation comme « espace » et non comme « mouvement ». Ils indiquent par là leur souci d'éviter toute pérennité organisationnelle dont l'émergence serait mortelle à la logique d'inclusion et d'élargissement qui fait la force du mouvement. Cet espace-événement génère un régime d'historicité qui est de fait celui du présent et de lui seul.

Les forums agrègent des individus et des organisations aux trajectoires, aux objets, aux pratiques les plus divers. Chacune de ces composantes transporte avec elle un passé, une culture, des enjeux symboliques internes ou externes. Chacune a son propre usage du forum, sa propre part de production du commun. Aucune d'entre elles ne marque le forum de sa culture propre, de son histoire, de ses symboles. Le

forum, du même coup, n'existe plus qu'à partir de lui-même. L'espace forum n'a ni passé ni tradition. Il ne prolonge aucun grand récit de la même façon qu'il n'en mobilise ni n'en produit aucun dans ses échanges internes.

Néanmoins, on ne s'exempte pas longtemps d'une réflexion sur son passé et sa mémoire. Depuis quelques années, le processus des forums est face à cette exigence et ses organisateurs commencent à l'intégrer au processus. Mais on est loin de l'enjeu monumental que fut pour le mouvement communiste, la maîtrise de sa propre histoire. Ce n'est pas en termes historiques mais en terme de « mémoire » que le mouvement altermondialiste a décidé pour l'instant d'aborder cette question. Que ce soit à l'échelle du Forum Social Mondial et du comité international, ou à l'échelle européenne et de l'Assemblée Européenne de Préparation⁸, le travail et la réflexion engagée sur la mémoire à partir de 2004⁹ débouche sur des efforts de « systématisation ». Il s'agit d'intégrer la conservation d'une mémoire vivante de l'événement en amont. Le souci n'est pas de faire et de maîtriser le « récit » du passé, mais bien de continuer et d'élargir ainsi le forum espace dans un présent prolongé. Il s'agit de faire que la matière intellectuelle de l'événement (débats et propositions) continue à être une matière vivante et disponible au-delà du temps et de l'espace événementiel du forum (Bertho, 2005-c).

L'altermondialisme amputé d'une histoire, au sens moderne, a-t-il un avenir ? Revenons sur la Charte fondatrice. Il s'agit, annonce-t-elle de rassembler les « mouvements de la société civile ...qui s'emploient à bâtir une société planétaire axée sur l'être humain. », ou, comme il est dit plus loin, « visant à bâtir un autre monde ». Le mot « bâtir »¹⁰ signale l'immédiateté d'un objectif qui n'est pas renvoyé à une autre séquence historique. Lorsque le texte évoque une « nouvelle étape de l'histoire du monde, une mondialisation solidaire qui respecte les droits universels de l'homme », cette étape commence maintenant. Elle est d'ores et déjà soutenue par « des systèmes et institutions internationaux démocratiques au service de la justice sociale, de l'égalité et de la souveraineté des peuples ». Elle s'incarne d'ores et déjà dans les « actions concrètes » des mouvements auxquels le Forum propose un espace. La charte cite « ce que la société est en train de bâtir pour axer l'activité économique et l'action politique en vue d'une prise en compte des besoins de l'être humain » et du besoin de « renforcer les initiatives d'humanisation en cours ». En fait le Forum est ainsi mis en posture de ne pas être seulement un lieu d'élaboration, un outil disjoint, par sa nature et son mode d'existence, des changements à promouvoir. Il est lui-même pensé par ses promoteurs comme un changement, comme un élément de la « nouvelle étape » parce qu'en « introduisant dans l'agenda mondial les pratiques transformatrices qu'ils (les participants) expérimentent dans la construction d'un monde nouveau » et parce qu'il participe ainsi de la construction d'une « citoyenneté planétaire ».

⁸ Instance de décision européenne ouverte à tous les mouvements qui le désirent et réunie en moyenne une fois par trimestre.

⁹ Notamment après les deux journées internationales d'étude organisées en septembre 2004 par le comité d'initiative français.

¹⁰ *Construção* en portugais, *building* en anglais, *construcción* en castillan.

Cette pensée de l'altérité au présent s'incarne dans la volonté pratique d'être dans le faire autant que dans le dire et d'introduire la logique de « l'alternative » au cœur de l'organisation et de l'événement. Qu'elle concerne l'alimentation proposée aux participants (bio et équitable), l'usage de logiciels libres, ou la place de la culture, cette injonction n'est pas toujours totalement couronnée de succès. Mais elle fait partie des injonctions partagées et s'adosse notamment sur la réussite centrale de nouvelles pratiques en matière d'interprétariat, sans lesquelles ces événements et ce processus n'auraient pas pu avoir l'élargissement qu'ils ont connu.¹¹

Cette transformation du rapport au temps évoque avec force la transformation du « régime d'historicité » suggérée par F. Hartog (2003). Pour ce dernier l'humanité a longtemps connu des régimes d'historicité organisés autour d'un passé qui organisait le présent jusqu'au jour où « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (Tocqueville, 1981). La modernité s'ouvre alors par un renversement vers un futur de notre rapport au temps historique. L'horizon du progrès, du projet, de la révolution ou de l'utopie organise à son tour le présent. Le passé change d'usage : histoire devenue science, il se mobilise pour nous imposer notre futur. Le présent est alors réduit à une modalité de sa réalisation. Ce mode subjectif d'historicité s'est fracassé sur les rivages du vingtième siècle, une science qui échappe à son maître, une utopie est devenue cauchemar...

Le mouvement altermondialiste nous proposerait l'installation dans un présent sans fin. Ce faisant il n'est pas hétérogène à d'autres phénomènes contemporains : le « principe de précaution » tente de ménager l'avenir incertain, la mémoire et la mémorialisation disputent à l'histoire l'usage social du passé (Appadurai, 1991). Mais le régime de temps dans lequel se pense le forum entre en tension avec le régime moderne de temporalité dans lequel sont encore intellectuellement installées nombre des organisations participantes. Ce sont les organisations politiques, notamment celles qui sont issues des diverses traditions communistes qui restent le plus marquées par ce régime d'historicité mettant le présent sous la discipline du futur et faisant de l'altérité revendiquée un projet plus qu'une pratique, qui s'énonce et se met en œuvre à partir d'un pouvoir. La conquête du pouvoir, préalable annoncé au changement, devient donc l'objectif clef qui sacrifie le présent à l'avènement du futur. En rompant avec ce schéma national étatique, et donc partisan, de l'action politique l'altermondialisme se libère potentiellement du régime moderne du temps dans ses modalités pratiques, celles des « étapes de l'action » et de la construction stratégique du cheminement. Et il déstabilise les cultures politiques de nombre de ceux qui y participent.

¹¹ <http://www.babels.org/>

4. LES ÉMEUTES DE NOVEMBRE 2005 ET « L'INNOMMABLE »

Qui dit globalisation dit métropolisation urbaine. C'est là qu'interviennent les émeutes de novembre 2005 en France et la nécessaire anthropologie politique de la jeunesse populaire urbaine. L'inflation sociologique a été une des caractéristiques de l'immédiat après novembre. Publications et journées d'études sont d'abord l'occasion de répéter ce qu'on savait déjà, faisant l'impasse sur ce qu'il y a de singulier à penser dans l'événement.

Que s'est-il passé ? On le sait, la mort des deux jeunes de Clichy n'a pas été en elle-même suffisante à déclencher un mouvement d'une telle ampleur. Suivant un scénario déjà rencontré l'émotion locale est immédiate. Le 14 décembre 1998, la mort d'un jeune blessé par balle par la police avait enflammé le quartier de la Reynerie à Toulouse, celle de Mounir en mai 1999 avait enflammé la petite ville du Gard de Vauvert. Le 29 octobre 2005 on semble alors s'orienter vers un retour au calme. Mais jour après jour, le traitement politique voire linguistique de l'événement construit une situation nouvelle. Ni la douleur des proches, ni la solidarité générationnelle n'ont leur place ni de sens dans l'espace public. Des mots qui blessent, des mots qui ne viennent pas : c'est ce déni réitéré d'une subjectivité qui détermine le passage à l'acte. En une semaine, l'émotion localisée s'est muée en une colère plus large mais cantonnée à l'Île de France. C'est dans la nuit du 4 au 5 novembre que le mouvement s'étend à la France entière pour culminer dans la nuit du 6 au 7 novembre.

Dans les semaines qui ont suivi, publications et journées d'études ont été l'occasion de répéter à l'envie ce qu'on savait déjà. Comme si les causes avérées dispensaient de penser l'événement. Comme si « l'objectivement prévisible » annihilait la tétanisation subjective qui a pris le monde savant comme le monde politique. Ce trop plein objectiviste et historiciste fait ressortir des lignes de forces d'analyse qui cherchent à objectiver le conflit en le socialisant (trouver des groupes derrière la subjectivité politique) ou en l'ethnicisant.

Un mouvement sans mot, sans revendication, sans prescription serait-il « proto-politique » (Mauger, 2005) ? On a vu à quel point, dans le déclenchement des émeutes, les mots ont été importants. Mais un mouvement qui se déclenche sur les mots que le mot institutionnel ou médiatique met sur les dépouilles de jeunes n'aurait pas de mots qui lui soient propres ? C'est peut-être même ce défaut de « mots pour le dire » qui infère son mode d'expression et sa « violence ». Cela signifie-t-il que la subjectivité qui s'exprime et s'expose ne peut pas s'énoncer comme une pensée discursive, comme une pensée politique ? Le mutisme des émeutiers est-il un défaut de mots ou un refus des mots ? Le travail d'observation mené dans les jours qui ont suivis, dans des réunions de jeunes organisées par les élus laisse peu de doute : ce mutisme n'est pas tant une incapacité de parole qu'un refus d'interlocution. Et ce silence mis en scène par la mise à feu des quartiers en dit autant qu'il tait. Il n'y a pas absence de pensée singulière mais un message volontairement silencieux.

Tout se passe comme s'il n'y avait pas de langage commun entre les jeunes de ces quartiers et les acteurs institutionnels, qu'ils soient policiers, politiques ou administratifs. Comme si le langage et les mots étaient même le terrain crucial de l'affrontement. Si on reprend les débats politiques de l'époque, force est de constater que face aux émeutes la référence consensuelle à la République a fonctionné comme une injonction au silence. Si la république est caractérisée implicitement comme citoyenne, égalitaire, laïque, anti-communautariste, il n'y a pas d'espace discursif pour parler du sort des enfants de l'immigration ou de la nature de l'institution policière révélée par ses pratiques. Or dans le même temps, ces pratiques policières inscrivent l'ethnique racialisé dans le quotidien des cités, des jeunes et de leurs familles. L'espace public est alors occupé par une injonction paradoxale : ce sont les victimes qui sont mises à l'index, coupables présumées d'ethnisme et de communautarisme. On est exactement dans le dispositif de l'exception fondatrice décrite par S.M. Barkat (2005) (inclus=exclus). L'innommable fonctionne comme une injonction institutionnelle.

Dans ce dispositif intellectuel, les ombres de la nuit ne peuvent être que des silhouettes sans identités ou trop identifiées. Les corps des jeunes « français » (façon dénégative de dire qu'ils ne le sont pas vraiment ?) sont des corps d'exception. *Homo Sacer* ou *Paria*, leur crémation dans un central EDF provoque une polémique sur les circonstances, pas une marée de solidarité de tous les parents du pays. « Quand y'a des jeunes qui meurent dans la cité, on a l'impression que leur vie, elle a pas la même importance que celle des autres » (Enquête 2006). L'innommable serait donc le symptôme de l'altérité, de la disjonction entre l'intellectualité institutionnelle et républicaine et celle des jeunes émeutiers (Sagot-Duvouroux, 2006), peut-être de leurs parents. Pour une part, le mutisme est un choix partagé. Ce qui pose quelques problèmes de taille à l'enquête. Le premier problème est bien sûr celui du terrain. On comprend que l'observation participante n'est pas d'une grande facilité même en dehors des périodes d'émeute. L'ethnologue aborde un monde *a priori* très méfiant sinon hostile. Si beaucoup de temps et une grande déontologie finissent néanmoins à lever les obstacles, les difficultés ne s'arrêtent pas là.

On vient de le voir, il existe un enjeu proprement linguistique sur la connaissance des tensions urbaines et de la subjectivité de leurs acteurs. La « rétention des mots », la posture de refus d'interlocution font partie de cette subjectivité. La mise en scène des énoncés attendus par l'enquêteur ou l'institution fait partie des pratiques partagées par ces acteurs. Car si l'altérité est telle qu'il existe aujourd'hui deux langues, deux espaces d'intellectualité pour rendre compte des situations urbaines dites de banlieue, la situation est de ce point de vue asymétrique. Les acteurs institutionnels ne maîtrisent en fait que leur propre langue tandis que ceux des cités peuvent être « bilingues » au sens où ils maîtrisent la langue officielle et savent éventuellement en jouer, notamment face aux médias¹². La subjectivité politique qui se construit là ne

¹² On se rappelle le travail effectué sur ce sujet par le film *L'Esquive* de Abdellatif Kechiche en 2004.

s'énonce pas comme une exigence présentée à l'espace institutionnel dans sa « langue naturelle » mais comme une langue et un espace d'intellectualité en altérité à « l'institution », mot qui, pour les jeunes interrogés dans nos enquêtes englobe toute forme de société organisée et pas seulement l'appareil d'Etat.

Quand on prend la mesure du poids des enjeux de mots sur la situation, on regarde autrement l'incapacité collective à nommer ces semaines de Novembre 2005. Cette incapacité ne porte pas tant sur le nom des faits que sur le nom à donner à l'événement comme « irruption au sommet » comme dit Lefebvre à propos de Nanterre en 1968. Qu'est-ce que cet événement perturbe comme séquence ou comme subjectivité ? Qu'est-ce qu'il porte ou ouvre comme intellectualité ? Que nous dit-il du contemporain ? Ce sont ces questions là qui sont difficiles. L'enjeu linguistique décline la singularité de l'événement.

L'opération de connaissance ne peut donc se cantonner à la description de « l'objectif » : la subjectivité linguistique piège forcément son discours. Nous ne pouvons nous en tirer par une seule opération de « déconstruction », de mise à distance de l'objet et de critique des concepts. Nous sommes obligés de postuler que les actes portent une pensée qui nous est étrangère qu'il nous faut élucider. Mais nous rencontrons alors un problème éthique et méthodologique particulier. Car l'ignorance très partagée de l'intellectualité des acteurs des émeutes n'est pas due à une simple méconnaissance. C'est une ignorance organisée par les acteurs eux-mêmes : la question des mots apparaît comme l'un des enjeux explicites de la situation. Nous sommes face à la nécessité d'enquête sur une subjectivité en *dissidence* (Bertho, 2006a et 2006b), sur une altérité en conflit (2006c et 2006d).

5. L'ANTHROPOLOGIE, LE PRÉSENT ET LE POUVOIR

Allons jusqu'au bout de la confrontation de ces deux terrains. Du temps aux mots, l'effet d'écho est perceptible. Les enjeux de mots ne sont pas absents du processus des forums sociaux. Ils sont présent pour des raisons matérielles évidentes : celles du multilinguisme des événements. Ces organisateurs sont donc confrontés simultanément à la question de la traduction interactive des échanges dans lesquels l'anglais n'est pas la seule langue dominante (portugais, espagnol et français sont les autres langues « officielles ») et à la production d'un nouveau vocabulaire politique en partage. La question de la pluralité des langues et du caractère commun du vocabulaire en construction a généré un réseau militant spécifique d'interprètes bénévoles qui assure la tenue des grandes rencontres (en intégrant la langue des signes), travaille au nouveau glossaire du mouvement et veut « contribuer à la réflexion sur le rôle des langues dans les mécanismes de dominations culturelles et dans la circulation des

idées entre les mouvements sociaux et citoyens »¹³. Ce réseau ne pouvait prendre qu'un seul nom et il l'a pris : c'est « Babels »¹⁴.

Symétriquement, la situation désignée sous le nom de « banlieue » peut aussi être explorée comme l'espace intellectuel d'un régime d'historicité singulier : les événements de 2005 n'ont-ils pas ouvert un investissement de la mémoire plus que de l'histoire comme nom de la confrontation au présent. L'association « Devoirs de mémoires » créée peu après novembre 2005 souhaite « rappeler à notre société, à l'Etat, aux politiques, nos mémoires plurielles et nos devoirs de mémoires, en toute logique, au pluriel aussi »¹⁵. Cette thématique était déjà portée par un appel, « Nous sommes les indigènes de la République ! » en février 2005. Il y a plus. Les enquêtes menées auprès de jeunes acteurs de ces événements font apparaître une difficulté de leur part à identifier novembre 2005 comme une séquence temporelle singulière (Kokoreff *et al.*, 2006). Tout se passe comme si cette séquence n'était une dimension d'un continuum de situation : celui de la confrontation avec la police et de l'altérité sociale subie.

Je ne développerai pas ici ces pistes qui sont autant de pistes d'enquêtes. Je veux simplement dessiner une ligne de réflexion sur ces convergences possibles, sur le commun de notre contemporain que disposent les enjeux de mots et les régimes du temps. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre et dans des situations bien distinctes, c'est dans les deux cas autour du rapport au pouvoir et à l'Etat que se déploient ces singularités subjectives. C'est en situation d'affrontement avec ce pouvoir que la banlieue rompt l'interlocution et mobilise la mémoire coloniale. C'est en écart volontaire des enjeux de pouvoir nationaux et historicisés que les forums sociaux construisent des espaces polyglottes entièrement installés dans le présent. Dans les deux cas, l'anthropologue est confronté à la même situation d'implication de son récit dans un terrain qu'il ne peut laisser intact. Il ne se contente pas d'élucider l'altérité sur laquelle porte son enquête, il contribue de fait à son énonciation sociale. Quelle est alors sa place ? Quel est le statut de l'énoncé anthropologique ? Je livre ces questions finales à notre réflexion collective.

BIBLIOGRAPHIE

- AGRIKOLIANSKI, E., SOMMIER, I. (dir.), (2005), *Radiographie du mouvement altermondialiste*, La Dispute, Paris.
- APPADURAI, A. (2001), *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la mondialisation*, Payot, Paris.
- BARKAT, S.M. (2005), *le corps d'exception, les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam éd.
- BAUDRILLARD, J. (2006), « Place aux événements voyous », *Libération*.
- BAUMAN, Z. (2005), *La société assiégée*, Le Rouergue Chambon.
- BERTHO, A. (2005a), « Penser la ville monde », *Socio-anthropologie*, n° 16.

¹³ Charte de Babels, 15 juin 2004.

¹⁴ <http://www.babels.org/>

¹⁵ <http://collectifddm.free.fr/collectif.htm>

- BERTHO, A. (2005b), « Mobilisation altermondialiste, analyseur du contemporain », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 29, n° 3, pp.19-38.
- BERTHO, A. (2005c), *Mémoire, archives, mouvements. La problématique des archives des mouvements sociaux : du recensement à l'exploitation*, Colloque « Archives des sociétés en mouvements. Regards croisés: archivistes et chercheurs », Université de Bourgogne, 29, 30 septembre et 1er octobre 2005.
- BERTHO, A. (2006a), « Bienvenue au XXI^e siècle », in Autain C., Béaud S., Bertho A. (eds), *Banlieues lendemains de révolte*, La Dispute, Paris, pp.29-42.
- BERTHO, A. (2006b), « Nous n'avons vu que des ombres », *Mouvements*, n° 44, 2, pp.26-30.
- BERTHO, A. (2006c), « Du grondement de la bataille à l'anthropologie du contemporain », *Variations dossier Subjectivités libres et critique de la répression*, automne, pp.17-27.
- BERTHO, A. (2006d), « Devenir banlieue », *Posse, potere precario*, novembre, Roma, pp.27-34.
- BESSIS, R. (2004), *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation* l'Harmattan, Paris.
- BONNELL, L. (2005), « Révoltes des banlieues, les raisons d'une colère », *Le Monde Diplomatique*.
- BUI TRONG, L. (2003), *Les racines de la violence*, Audibert, Paris.
- CUILLERAI, M., ABÈLÈS, M. (2002), « Mondialisation : du géoculturel au bio-politique », *Anthropologie et Sociétés*, n° XXVI, 1, pp.11-28.
- HARTOG, F. (2003), *Régimes d'historicité, présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris.
- KOKOREFF, M., BARRON, P., STEINAUER, O. (2006), *Enquêtes sur les violences urbaines, Comprendre les émeutes de novembre 2005, L'exemple de Saint-Denis, rapport final*, Centre d'analyse stratégique, Département Institutions et Société.
- KUHN, T. S. (1983) (1962), *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris.
- LAZARUS, S. (1996), *Anthropologie du nom*, Seuil, Paris.
- MAUGER, G. (2006), *L'émeute de novembre 2005, une révolte proto politique*, édition du Croquant, Paris.
- MIRZA, V. (2002), « Une ethnologie de la mondialisation est-elle possible ? », *Anthropologie et Sociétés*, Vol XXVI, n° 1, pp.59-175.
- SAGOT-DUVOUROUX, J. L., « Le nous manquant » in Autain C., Béaud S., Bertho A. (eds) (2006) *Banlieue, lendemains de révolte*, La Dispute, Paris.
- TOQUEVILLE, A. de, (1981), *De la démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, Paris.
- WHITAKER, C. (2003), *Où va le mouvement altermondialisation ? ... et autres questions pour comprendre son histoire, ses débats, ses stratégies, ses divergences*, La Découverte, Paris.

LES PERFORMANCES DE JAZZ : QUELLE ETHNOGRAPHIE ? (DISSÉMINATION, MODES D'ARCHIVAGE, MODES DE PARTICIPATION)

Jocelyn BONNERAVE
EHES

En 1983, les éditions Gallimard publièrent un ouvrage singulier, signé Julio Cortázar et Carol Dunlop : *Les Autonautes de la cosmoroute* (1983). Il s'agit d'un récit de voyage. Fatigués par une existence urbaine trépidante, le couple d'auteurs avait décidé de s'écarter de la civilisation non en gagnant quelque lointaine contrée, mais en se livrant à une exploration méthodique et continue de toutes les aires de repos sur l'autoroute Paris-Marseille. Les règles en étaient strictes, à la fois ascèse de vie et contraintes littéraires comiques : pas plus de deux aires par jour, nuitée obligatoire sur la deuxième aire, proscription absolue de toute échappée hors de la double bande d'asphalte. D'un trajet de quelques heures, ce parcours enfla jusqu'aux proportions du périple, s'étendant finalement sur plusieurs semaines.

Préfiguration saisissante de la recherche sur les fameux « non-lieux » qui sera celle de M. Augé (1992), *Les Autonautes de la cosmoroute* questionne à sa façon ce que l'on a coutume d'appeler l'anthropologie rapprochée. Familière en tant que lieu de passage, l'aire d'autoroute est étrangère à la plupart d'entre nous en tant que site ; dès lors, celui qui, sur les traces de Cortázar et Dunlop, se livrerait à leur ethnographie, dégagerait probablement des constantes valables pour les *freeways* nord-américaines, l'*Autobahn* allemande et, sans doute, bien d'autres maillages de voies rapides sur la planète le long desquelles, aussi rapides soient-elles, il faut bien par moment que l'usager se repose. Où s'achève le proche, où commence le lointain ? Mon plaisir à la lecture des *Autonautes* naquit peut-être d'y retrouver cette question, que m'adressait sans relâche mon propre terrain. En effet, le jazz, dont je me suis attaché à suivre quelques musiciens participant aujourd'hui de son actualité, est un phénomène « transnational » par excellence : parce que cette musique s'est répandue (et acclimatée) ici et là sur le globe, et surtout parce que l'une des solutions pour survivre dans ce champ consiste actuellement à voyager sans cesse, la logique festivalière imposant une seule performance par lieu ayant assez largement éradiqué celle du club, qui

autorisait de plus longs séjours¹. Choisir un tel objet d'ethnographie, c'est donc soit faire un choix local (mais qui doit toujours se décrire comme un fragment ou comme une métonymie), soit opter pour ce que G. E. Marcus appelle « le multi-situé »². Cette dernière option fut la mienne, et c'est ce décor disséminé de l'enquête que j'aimerais tout d'abord planter. Il me sera dès lors loisible de problématiser ce qui s'y joue pour l'ethnographe : quel mode d'archivage lorsque la musique échappe aux traditionnelles transcriptions graphiques ? Quel mode de participation lorsqu'il faut à la fois se laisser aller à l'apprentissage d'une *hexis* improvisatrice et sans cesse négocier sa place, donc garder une certaine vigilance, pour que la pratique de cette *hexis* soit légitime ?

1. « FOLLOW THE PEOPLE »

Dès 1995, G. E. Marcus soulignait qu'outre le modèle classique de *fieldwork* qui « perpétue l'observation et la participation ethnographique sur un site unique, objet d'une intense attention, tout en élaborant le contexte du système-monde grâce à d'autres moyens et méthodes » (1995 : 79), on assistait à l'« émergence » d'un autre type d'ethnographie, dite multi-située, et définie comme telle : « La recherche multi-située est faite de passages, de chaînes, de fils, de conjonctions ou de juxtapositions de localités au sein desquels l'ethnographe établit une sorte de présence physique littérale, en recourant à une logique d'association ou de connexion explicite et assumée, qui en vérité constitue l'argument même de l'ethnographie » (ibid. : 90).

Une telle émergence pose à l'ethnographe des questions épistémologiques de fond, qui ne se limitent certes pas aux quelques élucubrations « postmodernisantes » auxquelles on a souvent tendance à ramener G. E. Marcus. Plus directement, elle engendre certains problèmes très concrets. Ainsi, comment rédiger le compte-rendu d'un séjour « dans le multi-situé » pour le rendre lisible à ses collègues ? « *Follow the people* », conseille notamment l'anthropologue : si les acteurs se déplacent, tels mes musiciens de jazz, alors le récit de leur observation peut prendre la forme d'une carte. Mais cherchant à la tracer, j'ai pu constater que certaines régions ne relevaient plus du site à proprement parler, même multiplié. Voici l'itinéraire, plus logique que chronologique, de cette atténuation.

1.1. Deux sites : Uzeste (Gascogne), Mills College (Californie)

1.1.1. Uzeste, de la collégiale au « conversatoire »

Situé dans le Bordelais, entre coteaux de Sauternes et forêts de pins, Uzeste est un village de huit cents âmes, dont la plus célèbre s'appelle probablement Bernard Lubat. Né il y a soixante ans au premier étage du café-restaurant l'Estaminet, qui appar-

¹ Le développement des « résidences » (séjours longs d'un ou plusieurs artistes en un même lieu pour répéter et/ou se produire) retrouve certaines caractéristiques du club, mais la tendance au séjour bref reste lourde.

² Les traductions de Marcus sont toutes les miennes.

tenait à ses parents, c'est dans la grande salle du rez-de-chaussée, où son père donnait des bals tous les samedis soirs, qu'il apprit ses premiers rudiments musicaux. Sa résidence principale se trouve aujourd'hui à peine cinquante mètres plus loin. Entre temps, B. Lubat a vécu à Paris, d'où il a rayonné comme batteur ou pianiste dans le monde entier au côté des plus grands du jazz international, de la chanson française et de la musique contemporaine. Son retour au pays natal, dès 1977, se fit donc en connaissance de cause : comme un acte de décentralisation militant, après une longue fréquentation du « centre ». Il ne s'agit en rien d'un repli : B. Lubat ne cessa jamais de « tourner », et créa immédiatement un festival mêlant musique et autres disciplines artistiques dont la programmation devint très vite aussi internationale que son public. Vint ensuite la fondation de la compagnie qui porte son nom (artistes et administratifs présents à l'année), puis d'une structure d'enseignement au nom ingénieux : le conversatoire.

La superbe collégiale qui se dresse au cœur du village accueille le gisant d'une autre célébrité : le pape Clément V, né en 1264 au village voisin de Villandraut. Entre patrimoine et expérimentation artistique contemporaine, Uzeste représente bien ce que l'on appelle un site.

Y passer du temps est certainement essentiel à l'ethnographie de B. Lubat et de l'équipe d'artistes, de techniciens et d'administratifs qu'il appelle sa « compagnie ». Hors des tournées, c'est là qu'on répète, qu'on se produit, qu'on mange, boit et discute. Mais il ne s'agit en rien du village clos auquel ont pu rêver certains folkloristes : certes, la mère de l'artiste, Marie Lubat, aujourd'hui octogénaire, parle volontiers l'occitan, mais pour vous décrire, depuis sa salle à manger qui jouxte l'Estaminet, les très nombreuses cartes postales que son fils ne manqua jamais de lui envoyer lors de ses séjours à l'étranger.

1.1.2. Mills College, ou « Fay ce que voudras »

Mitoyenne de la prestigieuse Berkeley, Oakland est la deuxième agglomération au sein de la zone métropolitaine de San Francisco (6 500 000 hab.). Malgré une politique sociale très dynamique, elle est toujours tristement réputée pour son taux de criminalité, l'un des plus élevés du pays. C'est au milieu de l'un des quartiers les plus défavorisés que se tient le campus de Mills College, entouré d'une mince haie fonctionnant moins comme frontière matérielle que symbolique. Offrant à ses élèves un parc de quelque 55 hectares en plein cœur du ghetto, l'endroit a quelque chose d'une abbaye de Thélème : c'est un petit paradis propice à l'épanouissement intellectuel et artistique de jeunes personnes brillantes venues du monde entier, mais c'est un paradis filtré. Les frais de scolarité, quoique beaucoup moins onéreux que dans d'autres écoles de réputation équivalente, sont forcément sélectifs.

Fondée en 1852, Mills College fut d'abord une école religieuse destinée aux jeunes filles de la classe moyenne. Elle se distingua très tôt par son enseignement progressiste, voire avant-gardiste, dans le domaine des « *liberal arts* ». Cette réputation audacieuse est largement tributaire des personnalités qui enseignèrent au département

musique (Milhaud, Cage, Bério...). L'articulation de la musique contemporaine avec le jazz et les musiques d'improvisation qui lui sont rattachées y fut très tôt encouragée. C'est afin d'assister aux classes de composition et d'improvisation de Fred Frith, musicien britannique très représentatif de cette articulation, que je me rendis sur le campus de Mills durant tout l'automne 2004. Je revins deux fois plus riche que prévu, puisque sur place, je rencontrai Joëlle Léandre, autre figure majeure de ces musiques, invitée à enseigner pendant la durée exacte de mon séjour. Site musical pour F. Frith, Mills relevait donc davantage du lieu de passage pour Léandre. Encore s'agissait-il bien d'un lieu. L'ethnographie du jazz conduit vers des espaces moins fixes et moins appropriés.

1.2. Vers le non-lieu : salles de concert, studios de répétition

Même s'ils disposent de locaux permanents dédiés à la répétition et à la représentation, les musiciens de jazz, comme les autres, doivent user d'espaces collectifs, par le biais de la location ou de l'engagement. B. Lubat ou F. Frith ne sauraient s'assurer un revenu suffisant en restant « à domicile » ; et lorsqu'ils partent se produire ailleurs, il leur faut souvent mettre au point à minima quelques consignes de jeu avec ceux qui partageront leur performance, donc disposer de l'espace nécessaire à ces préliminaires. Pour ceux qui ne disposent pas véritablement d'un « domicile » — c'est à dire l'immense majorité des musiciens —, les locaux transitoires sont le cadre unique de leur vie professionnelle.

En référence aux travaux de P. Nora, M. Augé dégage trois caractéristiques nécessaires à l'identification d'un environnement comme « lieu » : l'identité, la relation et l'histoire (1992)³. Si les salles de concert (du bar à la scène nationale)⁴ s'efforcent à des degrés divers de créer l'impression que ces trois liens existent entre musiciens, public et espace (politique d'accueil, fresque de photos témoignant du passé de l'endroit, ou autres formes d'appareillage symbolique), force est de constater que la ligature n'est que temporaire. Tout au plus, une fréquentation répétée, dans le cas d'un spectateur abonné ou d'un musicien « habitué des lieux », peut créer une sensation de familiarité. Quant aux studios de répétitions, leurs tenanciers ne s'embarrassent que très rarement de ce genre de scrupule, s'en tenant plutôt à la prestation d'un service, souvent sympathique, mais neutre. Chaque studio est découpé en salles au rôle purement fonctionnel : chacune permet de s'entendre (sonorisation et acoustique au moins correcte) sans se faire entendre des autres (capitonnage). Si le coin canapé où se prennent les pauses autour d'un café est souvent baptisé « pièce à vivre », ça n'est certes pas d'une vie sédentaire qu'il peut s'agir. Les prédécesseurs ont laissé des traces (mégots, gobelets, canettes...), d'autres groupes vont arriver, et pressent parfois les musiciens de vider rapidement les lieux en fin de répétition. Et ce, même lorsque ces musiciens appartiennent à l'Orchestre National de

³ Pour une approche renouvelée, voir R. Bessis (2004 : 51-52).

⁴ Pour les nuances importantes qui distinguent ces « dispositifs », voir l'article très fin de M. Perrenoud (2005).

Jazz, que j'ai suivi durant tout le second mandat de direction de Claude Barthélemy. Depuis la création de cette institution subventionnée en 1986, il est question de lui attribuer une salle de travail fixe, comme pour les grands orchestres classiques au prestige desquels elle prétend. Vingt ans plus tard, le résultat donne au syntagme « non-lieu » toute sa force littérale : cette salle n'existe toujours pas.

1.3. Le site « virtuel » : médium ou « contact » ?

Souvent friands de technologie par déformation professionnelle, la plupart des musiciens étudiés se sont parfaitement adaptés à la révolution numérique, tant pour la production musicale (MAO) que pour les tâches de communication. Internet représente une double opportunité : une vitrine qui complète le classique dossier de presse ou « book » (le « site » ou les « pages perso »), un mode de dialogue écrit à la fois intense et maîtrisable (on peut répondre immédiatement ou pas du tout à un mail et plus encore à un message MSN). En termes goffmaniens, la communication électronique peut donc servir à la fois de mode d'« engagement » et de « pare-engagement » (Goffman, 1981 : 267-278) (si un musicien célèbre rencontre un fan trop envahissant, lui donner l'adresse de son site avec un « à bientôt » souriant est une excellente technique de parade : ce don n'oblige à rien). Mais E. Goffman n'employait ces notions que dans le cas d'interactions face-à-face : ici, l'interface numérique produit d'autres situations – même lorsqu'on fait usage d'une webcam – mais elle n'est pourtant pas perçue comme une coupure ; au contraire, on y voit un moyen de « rester en contact », l'expression faisant curieusement sens s'agissant de télécommunications. Fréquenter les musiciens, c'est aussi les suivre sur ces étranges sites... que l'on serait bien en peine de situer, quoique leur matérialité ne fasse pas question (« virtuel » qualifie assez mal une technologie si gourmande de polymères et autres alliages métalliques). Mais qu'il s'agisse de consulter l'agenda de leurs prestations à venir afin de pouvoir les observer « directement » ou de discuter en temps réel avec eux sur un forum, différentes formes de liens avec les musiciens observés s'établissent ou s'entretiennent par ce biais.

Le site Internet est également dispensateur d'un certain type d'archives musicales. Mais c'est là une toute autre question, à laquelle j'aimerais plus brièvement m'attacher maintenant.

2. NOTE SUR LA PRISE DE NOTES

Pour faire face à l'indéniable crise du disque, certains des musiciens observés, comme bien d'autres, choisissent de dispenser sur leurs sites des extraits de leur dernier opus à des fins publicitaires ; d'autres diffusent des enregistrements ou des vidéos sauvages mais faits par eux, tant pour devancer les pirates que pour créer un effet d'intimité avec l'internaute. Le statut d'archive sonore de ces captations est toujours problématique. Plus généralement, sauvages ou policés, gratuits ou commercialisés sous forme de CD, les enregistrements que produisent eux-mêmes les musiciens interrogent toujours la même notion : celle de l'authenticité. Non seule-

ment, comme on le sait depuis W. Benjamin (2003), l'existence d'un original de l'œuvre est une question trouble « à l'époque de sa reproductibilité technique », mais en outre, les possibilités d'enregistrement et de mixage ont profondément modifié la relation de l'archive à la performance originale qu'elle est censée représenter. Sans entrer dans la complexité d'un opus intégralement commis en studio, même un album « live » est considérablement retouché avant d'être mis à disposition du public : niveaux sonores rééquilibrés, fausses notes et couacs gommés — ou même restitués par touches pour donner un « effet live » — meilleures versions sélectionnées et ordonnées a posteriori, etc. En somme, pour qui s'intéresse aux interactions musicales effectives entre des musiciens de jazz, comme c'est mon cas, tout enregistrement qui émane directement d'eux est une archive dont la fiabilité n'est pas sûre. Ces procédés de montage sont passionnants et mériteraient une recherche musicologique à eux seuls, mais c'est un travail assez différent de celui que je conduis, de telle sorte que j'ai résolu de tenir à distance les enregistrements officiels pour produire mes propres traces sonores. Il s'agit de captations effectuées avec un matériel léger mais correct, accompagnant une prise de note écrite en temps réel et permettant de compléter cette dernière par des écoutes postérieures. Je ne cherche pas à établir des transcriptions graphiques sur portées musicales. L'exercice serait vain, la moitié au moins de la production observée échappant aux modalités classiques de mesure assignable et de hauteurs repérables. Dégager des interactions — telles que « jouer pour », « jouer contre », « jouer avec », pour évoquer les plus simples — se révèle beaucoup plus fructueux. Mais en se faisant « preneur de notes », cette fois au sens musical, l'ethnographe est confronté à d'autres problèmes.

Le téléchargement sans frais d'œuvres pourtant déposées a rendu les musiciens encore plus sensibles qu'auparavant à ce qui est fait de leurs performances. Beaucoup d'entre nous ont vu les images du batteur de Metallica, Lars Ulrich, s'en prenant aux libéralités qu'avait prises le serveur Napster avec la musique de son groupe — et déployant à cette fin une agressivité verbale qui contrastait avec la propriété dite « intellectuelle » dont il réclamait le respect... On sait que ce type de propriété est actuellement très discuté dans notre pays, et le jazz ne fait pas exception puisque, curieuse innovation, il existe même désormais un droit exclusif sur... les improvisations. On imagine donc que le jeune ethnographe qui s'approche d'une scène en tenant à bout de bras un microphone doit négocier sa place. Jusqu'ici, je n'ai jamais été confronté à un véritable veto, notamment grâce à des demandes préalables, mais les remarques ont été nombreuses. Alors que j'enregistrais une simple répétition de l'ensemble d'étudiants que dirigeait Fred Frith, il m'a déclaré, mi-figue, mi-raisin, « *you don't have the right to do this* ». Jouait-il sur l'interdit pour taquiner le petit français, ou était-il sérieux ? Je l'ignore encore. Juste avant un duo de Joëlle Léandre avec le saxophoniste Akosh Szelevényi, j'avais obtenu l'accord de la contrebassiste, mais lorsqu'elle s'enquit de l'opinion du Hongrois, il me demanda « ben, ça dépend, c'est pourquoi faire ? » J'obtins son autorisation après lui avoir répondu, d'un air entendu, « Pour le vendre aux fans japonais, bien sûr. »

Symétriquement, ce versant technique de l'observation peut créer un autre mode de participation, et faciliter le lien. Rappelons-le : les musiciens sont souvent fondus de technologie. L'ethnographe étant lui-même, comme on sait, presque autant observé qu'il n'observe, le fait qu'il manipule de petits appareils un peu sophistiqués et très bien « designés » attire le regard, et facilite la discussion. « Tiens, fais voir ? », « Tu peux stocker combien d'heures, là-dedans ? », « Et après, tu passes par Yousendit pour l'envoyer sur le net ? » On dispose même alors d'une marchandise échangeable pour une sorte de troc : il m'est arrivé d'obtenir une invitation à un concert en promettant d'envoyer par la suite l'enregistrement que j'en effectuerais.

Négocier sa place réclame un degré supérieur d'exigence lorsque l'ethnographe se fait lui aussi musicien. C'est à cette dernière place, où le corps s'engage dans deux usages contradictoires, que je souhaiterais maintenant m'intéresser.

3. « LE CORPS : POINT-ZÉRO DE L'ENQUÊTE » ?

Je reprends cet intitulé à la somme que D. Céfai (2003) consacre à l'enquête de terrain, dont la postface interroge notamment les compétences corporelles que l'ethnographe doit savoir mobiliser en situation. Conjuguant les apports de la phénoménologie et de l'interactionnisme goffmanien, D. Céfai affirme : « Le corps comme organe d'exploration du monde et comme organe de présentation de soi est le principal opérateur de recueil des données » (p. 546).

La formule est vérifiée sur mon terrain : comme on le sait depuis Howard Becker (1985), l'observation participante des musiciens de jazz gagne beaucoup à passer par l'acquisition effective des « techniques du corps » qui sont les leurs. Doté d'une convenable formation de guitariste et de chanteur, j'ai multiplié les occasions de jouer avec certains des musiciens observés, afin de pouvoir analyser en termes pragmatiques l'apprentissage puis la mobilisation de compétences musicales encore ignorées de moi. Ce que D. Céfai (2003 : 545) ne précise pas, c'est que les deux fonctions attribuées au corps, « exploration du monde » et « présentation de soi », sont peut-être complémentaires, mais rarement harmonieuses.

3.1. « L'exploration du monde »

Je prendrai l'exemple du stage de formation à l'improvisation suivi à Uzeste, sous la direction de Lubat, au printemps 2004. Durant ce week-end, la journée du samedi fut consacrée à l'improvisation « dans le cadre » (c'est-à-dire le canon harmonique et rythmique hérité du be-bop), celle du dimanche à l'improvisation « hors cadre » (tirant la leçon des libertés prise par le free jazz au regard du canon). On travailla à assimiler des compétences très différentes : gammes et notes de passage, analyse harmonique, respect du swing, le samedi ; le lendemain, écoute mutuelle, imagerie mentale, transposition musicale du modèle de la conversation. L'incorporation véritable de ces habiletés, jusqu'au stade de réflexes disponibles en situation d'improvisation, passa bien sûr par la répétition d'exercices collectifs et individuels parfois acharnée. Mais au-delà de ce stade, un état mental et musculaire d'ailleurs

très agréable, quoique difficile à atteindre et plus encore à maintenir, devait absolument advenir pour assurer un jeu souple et confortable : une sorte de déprise. D. Céfaï évoque une telle suspension dont il fait un passage quasi-obligé de l'exploration du monde par le corps, en citant le travail de K. H. Wolff (1976) sur le *surrender* (la reddition ?) que ce dernier oppose au *catch* (la saisie ?) « de l'activité de connaissance en tant qu'elle impose ses propres découpes de sens, construit ses perceptions et ses conceptions » (Céfaï, 2003 : 547).

Mais curieusement, l'ethos du jazzman exige à la fois déprise et maîtrise de soi.

3.2. « La présentation de soi »

Le jazz tel qu'il se joue sur scène pose un problème de répartition de la gloire : chaque acteur étant potentiellement soliste, endosser le rôle de ce que E. Goffman appelle « vedette » est légitime pour tous⁵. Difficulté supplémentaire : le tour de passage n'est pas systématiquement défini ; là aussi, très souvent, l'improvisation règne. Mais il ne s'agit plus alors de déprise : négocier sa gloire en temps réel implique un rapport de force plus ou moins tendu.

Le stage évoqué était orienté vers une représentation finale, le dimanche soir. Studio de répétition durant ces deux jours, l'Estaminet deviendrait encore une fois salle de spectacle. Les participants devaient y trouver l'opportunité de jouer devant un public au côté de B. Lubat et de sa compagnie. Mais au moment de monter sur scène, aucun de ces musiciens chevronnés ne nous fit signe de suivre. On ne nous présenta pas davantage à l'assistance. Comme cette clique entamait le répertoire habituel, une quinzaine de personnes restaient donc groupées, timides et impatientes à la fois, dans cette zone étrange qu'est le côté d'une estrade, pas encore scène et plus tout à fait salle. Je finis par penser que l'audace de changer d'étage – et de visibilité – sans y avoir été invité était peut-être l'ultime savoir-faire que B. Lubat cherchait à nous faire acquérir. A la suite de quelques stagiaires dégourdis, je montai la marche et profitant, au bout de quelques minutes, d'une accalmie en Fa# pentatonique, entamai un solo. A ce moment, le puissant François Corneloup, saxophoniste reconnu internationalement, me jeta un bref coup d'œil impavide, s'avança au centre de la scène, et partit pour une improvisation de plusieurs minutes. Je repris humblement l'accompagnement rythmique dont je ne sortirais plus ce soir-là.

Il y a là plus qu'une anecdote un peu douloureuse. L'ethos du jazzman réclame autant d'abandon dans l'interaction sonore que de contrôle constamment correctif des enjeux de pouvoir qu'elle représente. Se faire entendre, c'est risquer de – ou chercher à ! – couvrir un autre. Les regards échangés et les placements de corps sur cette région antérieure qu'est la scène ne constituent que quelques-unes des techniques de communication implicites faisant partie de la panoplie nécessaire à une telle présentation de soi.

⁵ Du moins, lorsque le protocole de jeu ne repose pas sur l'improvisation collective.

En définitive, alors qu'il est d'usage de présenter la musique comme un art du temps, l'ethnographie du jazz m'a aussi confronté à différents problèmes d'espace et de placement : où doit-on suivre les musiciens ? Dans quelle archive retrouve-t-on la trace de leur passage ? Quelle place occupent-ils dans un champ, et quelle place laissent-ils à celui qui les observe ? Il y a sans doute quelques pistes à suivre pour participer à la constitution de ce qu'avec le Canadien Murray Schafer, on peut appeler « paysage sonore » (1979).

BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, M. (1992), *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.
- BECKER, H.S. (1985), *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Métailié, Paris.
- BENJAMIN, W. (2003), *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Allia, Paris.
- BESSIS, R. (2004), *Dialogue avec Marc Augé Autour d'une anthropologie de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris.
- CÉFAÏ, D. (2003), *L'enquête de terrain*, La Découverte, Recherches, Paris.
- CORTÁZAR, J. et DUNLOP, C. (1983), *Les Autonautes de la cosmoroute ou un voyage intemporel Paris-Marseille*, Gallimard, Paris.
- GOFFMAN, E., « Engagement », in Goffman E. (1981), *La nouvelle communication*, Seuil, Paris.
- MARCUS, G.E. (1998), *Ethnography through thick and thin*, in Marcus G.E., *Part One : an evolving proposal for multi-sited research*, Princeton University Press, Princeton, pp.31-132.
- PERRENOUD, M. (2005), « Jouer le jazz : où, comment ? Approche ethnographique et distinction des dispositifs de jeu », in *Les mondes du jazz aujourd'hui*, OpuS n°8, L'Harmattan, Paris, pp.27-42.
- SCHAFER, R.M. (1979), *Le paysage sonore, toute l'histoire de notre environnement sonore à travers les âges*, J.-C. Lattès, Paris.
- WOLFF, K. H. (1976), *Surrender and Catch · Experience and Inquiry Today*, Dordrecht, D. Riedel, Boston.

FAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE EN « TERRAIN TRANSSEXUEL »

Laurence HÉRAULT.
IDEMEC – UMR 6591 CNRS
Aix-Marseille universités

Dans le contexte contemporain, l'expérience transsexuelle s'affirme conjointement et conflictuellement comme une revendication des personnes à disposer d'elles-mêmes et comme une pathologie psychiatrique¹. En conséquence, la transsexualité se présente comme un champ à la fois séduisant et déstabilisant pour l'anthropologue qui souhaite en faire l'exploration. Il n'est d'abord pas un hôte habituel du domaine car en raison de son inscription parmi les « troubles de l'identité sexuelle », la transsexualité se donne en quelque sorte comme un objet d'investigation propre à certaines disciplines, notamment la psychiatrie et la psychologie qui « maîtrisent » et « prennent en charge » la question². Le champ transsexuel est également traversé par des tensions, des controverses et des revendications sociales de plus en plus importantes qui le rendent aussi attirant que déconcertant. Le syndrome de transsexualisme, tout d'abord, est un syndrome controversé³ quant à sa définition et son autonomie⁴ mais aussi quant au traitement proposé (privilège accordé à une prise en charge hormono-chirurgicale plutôt que psychothérapeutique). Le champ transsexuel n'échappe pas, en outre, au développement contemporain des « militances » et de nombreux groupes et associations occupent désormais l'espace public et médiatique pour dénoncer la « transphobie » et la « psychiatrisation » de la transsexualité ou encore pour exiger une meilleure prise en charge médicale et juridique des transsexuels. On aura aussi compris, eu égard à ce qui vient d'être dit, que la transsexualité se définit, se modèle et se vit au sein d'un espace largement transnational. Les équipes médicales spécialisées, les associations militantes et les transsexuels constituent des réseaux internationaux au travers desquels circulent les réflexions sur les traitements, sur la qualité des soins et des opérations, sur les cadres juridiques, etc.

¹ Il s'agit d'un trouble de l'identité sexuelle selon le DSM IV (Manuel diagnostique de référence publié par l'Association américaine de psychiatrie).

² La sociologie et l'anthropologie (hors bien sûr la question des transgenres non-occidentaux qui a donné lieu à de remarquables travaux) y ont jusqu'à présent une place marginale, notamment en France.

³ Ces controverses opposent non seulement certaines disciplines (psychanalyse vs psychiatrie-sexologie) mais créent aussi des tensions à l'intérieur même de chacun de ces champs disciplinaires.

⁴ Certains y voient une pathologie spécifique quand d'autres le tiennent pour une forme psychotique.

Si j'évoque, brièvement ici, ces caractéristiques de la transsexualité ce n'est pas seulement parce qu'elles peuvent se révéler stimulantes pour l'anthropologie contemporaine, mais c'est surtout parce qu'elles sont assez typiques des objets et des terrains qui sont désormais les nôtres. Je voudrais donc utiliser la recherche que j'ai commencée en ce domaine il y a maintenant trois ans pour réfléchir aux conditions d'exercice actuel de l'anthropologie. J'explorerai successivement ici la question de « l'observation participante » et du type de dépaysement qu'elle est susceptible de nous apporter et celle du partage de notre savoir dans un monde où nos partenaires nous demandent moins désormais de « restituer » notre travail que de rendre des comptes.

1. L'OBSERVATION-PARTICIPANTE, OU COMMENT DÉPAYSER SES QUESTIONS

Quand j'ai commencé ma recherche sur la transsexualité, j'ai pris contact avec les intervenants d'une équipe médicale spécialisée dans le traitement des « troubles de l'identité sexuée ». Cette équipe, composée d'un psychiatre, de deux psychologues, d'un endocrinologue, d'une infirmière et de deux chirurgiens dépend d'un service de psychiatrie d'un hôpital public. Après deux entretiens, j'ai proposé au psychiatre responsable de l'équipe et au chef du service de psychiatrie de suivre leur travail auprès des transsexuels. C'était là, pour moi, l'occasion de saisir la transsexualisation « en train de se faire », c'est-à-dire non seulement d'en voir les résultats sur le corps et dans la vie des personnes mais de comprendre comment elle se constitue à travers de multiples interactions observables entre patients et médecins dans des salles de consultation, des blocs opératoires ou encore lors de commissions d'évaluation où sont discutés les « cas ». Ce service hospitalier était ainsi un lieu privilégié pour saisir la constitution collective d'une personne sexuée à partir d'une « observation-participante » pour reprendre un terme, maladroît selon certains (Favret-Saada, 1990 : 4 ; Hennion in Floux et Schinz, 2003 : 19), mais suffisamment conventionnel pour qu'on sache de quoi il retourne.

Telle que Malinowski l'a théorisée, l'observation participante se fonde avant tout sur un lieu et sur une coupure. Un lieu bien circonscrit, un village, où le chercheur peut prendre part aux multiples activités qui font le quotidien des gens d'une « communauté », mais surtout un lieu où le chercheur est le seul de son espèce, où il est étranger. Autrement dit, l'heuristique de l'observation participante tient essentiellement au dépaysement qu'elle procure et à la double extériorité de l'ethnologue. Loin des siens et de ses repères culturels, sans engagement autre que celui de connaissance, le chercheur s'inscrit dans la vie autochtone et peut saisir « objectivement » les pratiques qui la fondent. Or le problème qui se pose à nombre d'entre nous désormais c'est justement la difficulté voire l'impossibilité d'un tel dépaysement. Il semble d'abord difficile d'expérimenter cette « distance dépayssante » quand nous « restons » dans notre propre société et que nous y sommes engagés au même titre que nos « informateurs ». En outre, les vies et les pratiques des gens auxquels nous nous intéres-

sons sont, le plus souvent, très largement délocalisées ou plutôt multi-situées dans la mesure où elles se déploient dans des espaces plus ou moins vastes rendant le partage de leur quotidien plus compliqué. Ainsi, suivre le parcours de transsexualisation d'une personne, cela peut vouloir dire l'accompagner aux consultations d'un psychiatre et d'un endocrinologue à Toulon, la suivre à Nice pour une mammoplastie et en Thaïlande pour une vaginoplastie, ou encore participer avec elle à une rencontre internationale de transsexuels à Lausanne, avec en outre souvent l'impossibilité de l'observer dans sa vie quotidienne au sein de son quartier ou sur son lieu de travail. Est-ce à dire que l'observation participante n'est plus capable de nous offrir ce qu'elle a offert à nos prédécesseurs en raison des caractéristiques de certains de nos terrains contemporains ? Il me semble, au contraire, qu'elle est encore tout à fait capable de nous dépayser fructueusement mais à condition de comprendre que ce qu'elle exige est peut-être moins une pérégrination à la poursuite de nos « informateurs » (à l'instar de l'ethnologue infortuné de *La vie mode d'emploi* de G. Pérec) qu'un processus de déplacement, de dé-calage, qui nous offre un utile décentrement de nos questions. Dans la lignée d'un certain nombre de chercheurs qui, dans les dernières décennies du XX^e siècle, se sont particulièrement intéressés à la dimension réflexive de la démarche ethnographique, je voudrais montrer à partir de mon expérience de terrain à l'hôpital que nous sommes dépayés moins dans la mesure où nous sommes « ailleurs » que dans la mesure où nous devons constamment construire la place qui peut être la nôtre et que c'est ce déplacement continu qui est fécond.

Faire de l'observation-participante c'est, comme on le sait, observer la vie ordinaire des gens en prenant part aux activités qu'ils déploient dans leur quotidien. Cela suppose non seulement de *regarder* les situations mais aussi de *se conformer* et de *respecter* les règles qui gouvernent les activités en question comme le soulignent bien les deux sens du terme observer. L'un ne va pas sans l'autre et, à l'hôpital, l'exigence de respect des règles a même été l'une des conditions de possibilité de ma présence. J'ai dû ainsi, dans le cadre d'une convention de recherche signée avec l'équipe hospitalière, prendre par écrit l'engagement de respecter l'anonymat des patients. On comprend l'importance de cet engagement qui invite le chercheur à se soumettre à l'une des exigences déontologiques du corps médical, l'obligeant à faire sien un devoir de confidentialité qui rejoint aussi la déontologie anthropologique. Mais comme une telle recherche a également toutes les chances d'avoir des impacts non négligeables sur l'existence de l'équipe (renommée auprès des patients, évaluation par des organismes comme la Sécurité Sociale ou la Haute Autorité de Santé), j'ai choisi de m'engager de la même façon à l'égard des « soignants ». Ce respect général de nos partenaires d'enquête est un élément essentiel de la déontologie anthropologique mais l'exigence, montrée ici, d'un engagement par écrit signale que la confiance tacite n'est plus de mise. Ce genre d'exigence, désormais courante dans notre travail, est parfois compris comme une contrainte importune. Je l'ai, pour ma part, plutôt tenue pour une chance dans la mesure où cela m'a obligé à réfléchir dès le début de l'enquête aux effets de ma production sur l'existence des personnes rencontrées et à questionner ce que nous avons pris l'habitude de nommer, assez malheureusement,

la « restitution » de notre savoir. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point mais je voudrais d'abord évoquer les intéressantes conséquences d'une telle exigence sur le travail d'écriture lui-même. Assez souvent, la question de l'anonymat des informateurs se règle dans les textes anthropologiques par une simple modification de leurs noms, parfois de leurs lieux d'exercice ou de vie. Pourtant dans mon cas, ceci s'avère assez souvent insuffisant et il me faut transformer, le cas échéant, leur histoire, leur statut, leur sexe, leur situation familiale afin de les rendre effectivement méconnaissables⁵. Parce que cela m'oblige à procéder à de multiples arbitrages afin de rendre la « réalité » des situations et des personnes tout en ne révélant rien de ce qu'elles sont, la dimension fictionnelle de l'ethnographie que je donne à lire risque moins de m'échapper, ce qui est plutôt une bonne chose. Mais l'intérêt de cette attention tient aussi en ce qu'elle m'oblige à réfléchir à la manière dont nous appréhendons les « caractéristiques » des personnes, ce qui est de première importance pour mon sujet. Il est probable, par exemple, que vous ayez sourcillé en lisant qu'il m'arrivait de modifier le sexe de mes partenaires dans mes textes. Si vous avez eu cette réaction, ce n'est pas seulement parce que je travaille sur la transsexualité et que vous avez pu trouver amusant ou bizarre que je me livre moi aussi à quelques transsexualisations⁶. Si cela a retenu votre attention, c'est aussi parce que nous tenons généralement le sexe/genre d'une personne pour l'une de ses propriétés fondamentales, une propriété qui nous permet habituellement de la comprendre ou plutôt qui nous importe quand nous devons donner sens à ce que cette personne fait, dit ou pense. Le petit bricolage textuel auquel je me livre renvoie donc très directement aux questions que me/nous pose la transsexualité quant à la définition sexuée des personnes humaines et m'invite à y réfléchir en continu.

La convention signée avec l'équipe médicale précisait également les modalités de l'enquête et m'autorisait à prendre part, a priori, à l'ensemble de ses activités que ce soit les consultations ou les commissions d'évaluation ou encore à avoir librement accès aux dossiers médicaux. On comprend, cependant, que cette autorisation ne se traduise pas automatiquement par un accès libre et systématique à ces activités. Négocier sa place d'observateur-participant ce n'est jamais seulement la définir préalablement et définitivement mais bien au contraire toujours devoir la négocier en situation. Et ce, moins parce que des réticences non anticipées de part et d'autre viendraient à s'exprimer, mais simplement parce que chaque situation implique de se positionner dans un statut et un rôle. Négocier sa place en consultation, par exemple, c'est trouver comment se positionner dans une situation où un « patient » doit se dévoiler et définir sa souffrance face à un médecin qui tente d'évaluer les possibilités de le soutenir dans son projet de transsexualisation. Il est difficile dans une telle situation d'être un auditeur « extérieur » (sorte de mouche sur le mur) et impossible de prendre l'une des places ordinairement distribuées. Cette difficulté/incongruité de ma position m'a d'ailleurs été finement rappelée par une patiente non-

⁵ Cf. aussi la manière dont a procédé B. Latour (2002) dans son enquête sur le Conseil d'Etat.

⁶ Je ne modifie en fait que le sexe/genre de certains « soignants ».

transsexuelle du service de psychiatrie un jour de l'été 2006 où je consultais des dossiers dans un bureau. Ayant répondu par la négative à ses questions qui me demandaient successivement si j'étais médecin, infirmière ou psychologue, elle avait fini par conclure un peu brutalement : « *alors vous n'êtes rien* », proposition avec laquelle j'étais finalement assez d'accord. N'être rien en l'occurrence, c'était effectivement ne pas pouvoir assumer l'un des rôles disponibles. Si les informateurs de J. Favret-Saada lui avaient imposé d'assumer l'une des places du dispositif sorcellaire, aucun de mes partenaires n'exigeait que j'expérimente sa propre place : nul ne me demandait d'être transsexuel, psychologue ou médecin, ni même que je fasse semblant de l'être (on ne m'a pas proposé, par exemple, de passer une blouse blanche comme cela a été le cas de certains de mes collègues qui ont enquêté à l'hôpital). En revanche, ils attendaient bien que j'expérimente les situations dans lesquelles les uns risquent leur définition de soi et leur existence et les autres leur compétence et leur responsabilité mais de ma propre place et avec ma propre existence. Ils exigeaient aussi que je prenne un risque équivalent au leur, le risque de la pertinence de ma description, j'y reviendrai. Ceci, je l'ai compris au fur et à mesure de ma participation aux activités de l'équipe, où ma place se définissait progressivement et assez maladroitement.

Lors de ma première participation à une consultation, j'avais proposé au psychiatre de laisser au patient le choix de ma présence. Contre toute attente, il avait opposé un veto assez ferme à ce qui me semblait pourtant aller de soi, arguant que cela allait compliquer inutilement les choses. En présence du patient, il m'a alors simplement demandé de me présenter, ce que j'ai fait en expliquant brièvement que j'étais ethnologue et que je m'intéressais à la transsexualité. J'essayais, ce faisant, d'imposer ma place de chercheur-observateur mais j'allais m'apercevoir que, d'une certaine façon, cette place n'était pas tenable car elle embarrassait tout le monde. Le patient d'abord pour qui une approche ethnologique était étrange : il ne comprenait pas ce qui pouvait m'intéresser dans cette histoire et malgré mes explications demeurait intrigué par ma présence en ce lieu⁷. Le psychiatre semblait également gêné et j'ai compris plus tard que cela tenait au fait que j'avais utilisé le terme « transsexualité ». De son point de vue, je semblais légitimer a priori la revendication du patient, revendication que les premières consultations visent justement à questionner et à mettre en doute. Au fil des consultations que nous allions réaliser ensemble, il a trouvé une manière de me présenter moins gênante pour tous, une présentation qui a fait de moi une « associée de l'équipe » partiellement anonyme : il mentionnait mon nom mais éludait souvent mon statut professionnel si bien que je devenais l'un des nombreux assistants-stagiaires qui participent aux consultations. Ceci n'est pas qu'une péripétie anodine de l'enquête car cela m'a permis de comprendre les caractéristiques et les contraintes propres au dispositif médical. Ce dispositif est tel que ni le patient, ni

⁷ Pour beaucoup de transsexuels, l'hôpital est un très mauvais endroit pour les comprendre et comprendre la transsexualité au sens où beaucoup disent ne pas y être pleinement eux-mêmes mais s'attacher, pour obtenir l'opération, à « jouer » le patient que les médecins attendent qu'ils soient. Pour ma part, il m'importe moins de savoir quand les gens « sont eux-mêmes » ou « ne sont pas eux-mêmes » que de comprendre comment certains dispositifs ou certaines situations les engagent et les obligent.

l'anthropologue ne sont capables de définir ou de redéfinir le cadre de la consultation. Nous sommes finalement l'un et l'autre soumis à l'autorité du médecin qui ne laisse pas au patient le choix des spectateurs de son dévoilement et qui n'offre pas au chercheur les possibilités de sa propre révélation. Nous pouvons certes résister mais quand nous le ferons ce sera le plus souvent ponctuellement et bien maladroitement.

En me permettant d'expérimenter in situ la portée de la médicalisation de l'expérience transsexuelle dans nos sociétés, cette « observation-participante » des consultations a été, pour moi, un vrai « dépaysement » au sens où elle a permis mon décalage, c'est-à-dire la remise en mouvement, l'ébranlement de mon approche. Elle m'a offerte, en effet, la possibilité d'interroger les fausses évidences qui étaient à la base de mon projet. Si le psychiatre était finalement aussi attentif au contrôle de la situation, c'est que son diagnostic est essentiel pour autoriser la transsexualisation. La consultation expose et engage sa compétence et sa responsabilité, on comprend donc qu'il tienne à la maîtriser. Si, par ailleurs, le terme transsexualité était, à la fois, si mal venu et si présent dans cette situation, c'est parce que se joue là la confrontation entre une revendication identitaire personnelle (« je suis transsexuel-le ») et une évaluation diagnostique qui doit compter avec des théories psychiatriques et psychologiques pas vraiment consensuelles. Autrement dit, la définition même de la transsexualité et des personnes transsexuelles n'est pas stabilisée mais est bien, au contraire, au cœur de cette collaboration, pas toujours confiante, entre consultants et médecins ; elle est leur activité même et je la verrai par la suite en œuvre en bien d'autres lieux.

Mon installation à l'hôpital n'a pas été ainsi l'installation en un lieu inconnu et étranger où l'ensemble de ce qui fait un parcours transsexuel est appréhendable mais une possibilité de « dépayser mes questions » pour reprendre une expression de V. Despret (2001). C'est parce que l'observation-participante nous oblige à négocier notre place, c'est-à-dire à porter une attention continue à la manière dont les gens s'inscrivent, sont inscrits et nous inscrivent dans les différentes situations que nous vivons avec eux, qu'elle peut nous offrir ce déplacement essentiel. Cette négociation n'est pas nouvelle, les ethnologues s'y sont toujours prêtés pour avoir la possibilité de travailler sur le terrain mais c'est sans doute dans les dernières décennies que sa dimension heuristique a été pleinement reconnue. Comme beaucoup l'ont expérimenté et souligné, c'est dans les interactions avec nos partenaires que nous constituons véritablement notre objet (Geertz, 1983 ; Kilani, 1994 ; Favret-Saada, 1977). Il est, dès lors, contre-productif de faire de cette nécessité de négocier notre place avec nos partenaires un obstacle ou une contrainte problématique car elle s'avère être une chance qui nous est offerte de mieux faire notre travail. En arrivant à l'hôpital, je souhaitais comprendre comment des individus aux compétences diversifiées se montraient capables d'offrir une nouvelle inscription sexuée à quelqu'un. J'y poursuis désormais mon exploration de la transsexualité à partir de la question fondamentale de la caractérisation des personnes transsexuelles. Si en arrivant dans ce service hospitalier je pouvais dire que je savais ce qu'était un-e transsexuel-le alors que je n'en connaissais pas personnellement, je me suis à ce point dépaycée en ce lieu que je

peux dire désormais que je ne sais pas ce qu'est une personne transsexuelle même si j'en connais beaucoup. Le problème de mes partenaires est ainsi devenu le mien⁸ : qu'est-ce qu'une personne transsexuelle ?⁹ Les tentatives de réponse à cette question, qui s'élaborent à chaque fois dans des contextes particuliers, déclinent diverses versions de la transsexualité et de la personne transsexuelle qui engagent ceux et celles qui les proposent. Parce que l'existence de certains d'entre eux est en jeu, cet engagement s'avère plein de risques pour tous, y compris pour l'anthropologue comme nous allons le voir à présent.

2. LES « INFORMATEURS » SONT DANS LA SALLE ET LA RESTITUTION EST MORIBONDE

J'ai signalé précédemment que pendant longtemps notre manière d'envisager le partage de notre savoir était ce que nous appelions la « restitution ». Ce terme souligne assez bien que ce partage de savoir était envisagé dans les termes de l'échange « maussien » où le don initial est suivi d'un contre-don. A ceux qui nous avaient si bien accueilli, écouté, supporté et instruit, nous rendions l'humble produit de notre cogitation plus ou moins longue et tourmentée. La plupart du temps cet échange se déroulait à la satisfaction des deux parties. Chacun repartait alors dans son monde respectif : qui à l'université, fier d'avoir si bien compris et d'être si bien reconnu (mieux que par les collègues mal informés qui ne connaissaient justement pas ce terrain) ; qui dans son village, satisfait que tout ce temps dépensé avec l'étranger se soit finalement traduit dans cet objet étrange, un livre, dont on saisissait la valeur à défaut d'en comprendre la lettre ou le sens. Au gré de l'amenuisement de la « distance » entre terrain et université, les choses se sont compliquées : le contre-don n'était pas toujours agréé et tous étaient déçus que cette coopération si longtemps parfaite tourne finalement au désastre¹⁰. Celui à qui l'on n'avait finalement caché que quelques brouilles dressait une image désincarnée voire désobligeante de ce que nous chérissions tant. Ceux pour qui il avait fallu dépenser tant d'énergie et consentir à de multiples sacrifices s'avéraient ingrats et pas si « ouverts » qu'on l'avait cru. Cette double déception a conduit à reconsidérer le « compte-rendu » de la recherche à tel point que personne ne croit plus guère à la restitution « traditionnelle ». Nos « informateurs » ne sont plus prêts à attendre la clôture de la recherche pour prendre connaissance de notre production et se montrent par avance inquiets de son contenu. Quant à nous, nous devenons angoissés et frileux à mesure que leurs voix trou-

⁸ Voir à ce propos le travail de V. Despret (2002) sur les recherches en éthologie qui montre comment les productions en la matière sont liées à la capacité des chercheurs à faire leurs questions et les intérêts des animaux qu'ils observent.

⁹ Cette question se décline bien évidemment de manière différente selon les personnes qui la soutiennent : suis-je vraiment transsexuel(le) ? Depuis quand (l'enfance, l'adolescence) ? Jusqu'à quand (le serais-je encore après ma transition) ? Comment convaincre les autres que je le suis afin qu'ils me permettent de réaliser la transformation qui me tient à cœur ? Ce patient est-il transsexuel et devons-nous lui prescrire des hormones et l'opérer ? etc.

¹⁰ Voir, par exemple, en France, la polémique autour du travail d'Y. Verdier à Minot.

vent les moyens de se faire entendre. Nous essayons de nous adapter à leur vigilance ou leur revendication en les envisageant souvent a priori comme des contraintes importunes susceptibles d'altérer la pertinence de nos travaux. C'est ainsi que les mots de censure et d'autocensure appartiennent désormais à notre vocabulaire et que nos interrogations sur ce qui peut et doit être dit nous taraude tous, plus ou moins, selon les sujets que nous abordons. De ce point de vue, le « terrain transsexuel » est un laboratoire actif et turbulent pour ne pas dire « volcanique ».

Comme il est désormais ordinaire pour la plupart d'entre nous, mon travail a peu de chance d'être limité au monde académique et circule d'une manière qu'il ne m'est pas possible de complètement anticiper ni même maîtriser. En outre, mes partenaires qu'ils soient transsexuels ou médecins n'attendent pas paisiblement chez eux les résultats de ma recherche, ils sont présents dans les lieux où j'exerce mon métier : ils participent aux journées d'étude que j'organise, ils viennent m'écouter aux séminaires où l'on m'invite. Nous appartenons décidément bien au même monde et évidemment ce n'est pas sans risque. P. Mercader, maîtresse de conférences en psychologie, auteure d'un ouvrage intitulé *l'illusion transsexuelle*, en a fait l'expérience malheureuse en 2004. Lors d'une conférence publique à la Cité des Sciences à Paris, elle a été interdite de parole par un groupe activiste transgenre, le GAT, au cri de « *Mercader transphobe, la transphobie tue* »¹¹. Les mêmes, venus spécialement de Paris, ont fait irruption à la journée d'étude que j'avais organisée en mai 2006 à Aix-en-Provence, pour distribuer des tracts à l'auditoire et décerner un « certificat de transphobie » à la psychiatre que j'avais invitée ce jour-là. On comprend que ce genre d'expérience n'est pas fait pour tranquilliser une chercheuse normalement constituée. Mais plutôt que d'essayer de trouver auprès du lecteur une épaule compatissante ou un certificat de bravoure anthropologique, je voudrais plutôt explorer ce que sont désormais les risques de notre métier et les engagements qu'il suppose. Si nous ne pouvons plus être, en la matière, ce qu'ont été nos prédécesseurs parce que notre monde a changé, comment nous est-il possible de nous adapter intelligemment et surtout fructueusement au contexte qui est désormais le nôtre ?

Je voudrais proposer ici quelques pistes de réflexion. Partons de la question de la censure et de l'autocensure. Face à des accusations soutenues (comme celle de transphobie) ou des interdictions de parole (comme celle de Mercader), le premier réflexe du chercheur est de pratiquer une autocensure capable de le protéger, lui et ses productions, d'un discrédit toujours déstabilisant. Autrement dit, l'autocensure est une manière d'anticiper la portée de nos travaux et d'œuvrer de façon à ce qu'ils ne heurtent pas les sensibilités des uns et des autres. À défaut d'un logiciel qui reste encore à inventer, cela impose évidemment une attention constante au moment de l'écriture pour passer au crible ce qui peut contrarier. S'il est difficile d'échapper totalement à cette pratique dans la mesure où elle participe de cette incontournable

¹¹ La conférence de notre collègue canadien B. Saladin d'Anglure, également invité ce jour là pour parler des transgenres inuits, a été, quant à elle, accueillie favorablement (« les Inuits avec nous »).

procédure de « durcissement » et de stabilisation des textes, elle me semble pourtant fondamentalement problématique eu égard aux revendications nouvelles de nos partenaires. Si notre seule réponse est l'autocensure, alors nous réduisons malencontreusement leur revendication à une simple exigence de conformité voire de connivence à leur propre point de vue. Or il n'est pas sûr que ce soit là ce qu'ils attendent de nous. Il me semble que ce qu'ils nous demandent, c'est à la fois d'être respecté et de prendre des risques équivalents à ceux qu'ils prennent. Plus je côtoie mes partenaires, plus j'ai l'impression que ce qu'ils souhaitent c'est un véritable engagement de ma part, mais un engagement qui ne consiste pas tant à *prendre parti* qu'à *prendre part* à leur histoire avec tous les risques que cela suppose. L'engagement dans un parcours de transsexualisation est un risque réel pour tous les participants. Les « candidats » transsexuels risquent leur définition de soi et leur existence car ils espèrent vivre mieux avec un corps métamorphosé et une nouvelle identité sexuée mais sans garantie aucune d'y parvenir. Les médecins risquent leur compétence et leur responsabilité en accompagnant de leurs interventions multiples et diverses la personne dans la réalisation de son projet. On peut comprendre que face à ces engagements qui sont les leurs, ils exigent aussi le mien. Ils exigent, au fond, une symétrie dans nos relations, une symétrie de considération ou de « concernement »¹². Ils souhaitent que leurs discours et leurs savoirs me concernent et ils souhaitent pouvoir être concernés par les miens. Il me semble que répondre à une telle demande d'engagement, c'est se donner des chances de mieux travailler car leur exigence est aussi une exigence de pertinence. Si je suis capable de prendre en considération le fait que les pratiques et les discours produits en ce domaine, y compris les miens, engagent les possibilités d'existence de certaines personnes, alors j'ai des chances d'être plus exigeante quant à mes propres descriptions de la transsexualité.

Respecter ses partenaires ce n'est pas ainsi essayer de faire ce qu'il faut pour ne pas les heurter, c'est bien plutôt essayer de leur rendre justice. Et leur rendre justice c'est reconnaître qu'en tant que « traductrice » de leur monde, leurs expériences m'obligent c'est-à-dire qu'elles me forcent à apprendre, à hésiter et à complexifier sans cesse la version que je propose¹³. Ceci est particulièrement important dans un monde où les controverses, les tensions et les affrontements sont ordinaires. Pour comprendre un tel monde il est, en effet, essentiel d'être capable de montrer ce que les savoirs divergents qui y coexistent produisent à propos des gens dont ils parlent. Rendre justice à ces savoirs et aux personnes qui les portent ce n'est bien sûr pas prendre parti en dénonçant les uns au profit des autres. Mais c'est bien prendre part au problème qu'ils posent en montrant que ces savoirs ne se valent pas, c'est-à-dire qu'ils n'offrent pas les mêmes possibilités d'existence aux gens. S'aventurer en « terrain transsexuel », c'est s'engager ainsi sur la question cruciale de la définition des

¹² Ce « concernement » ne consiste pas ici dans l'expérience d'une commune affectation comme dans le cas de J. Favret-Saada, mais dans le partage d'une même interrogation et du risque encouru lors de nos tentatives de réponse.

¹³ Cf. ce que I. Stengers (1998) décrit des obligations et des risques propres aux sciences humaines.

personnes transsexuelles. Mon engagement dans cette problématique tient à ce rôle de traducteur qui est le nôtre c'est-à-dire aussi au respect que je dois à mes partenaires. La question de la définition de la personne transsexuelle est la mienne parce qu'elle est la leur : elle au centre de leurs savoirs, de leurs intérêts divergents, de leur coopération, de leurs affrontements. Cette question est effectivement au cœur des débats sur la psychiatisation de la transsexualité qui opposent les médecins et certaines associations de transsexuels ; elle est aussi au centre des controverses sur la spécificité du syndrome de transsexualisme qui opposent, entre autres, psychiatres et psychanalystes ; elle est encore au cœur des pratiques de transsexualisation puisque seuls ceux qui sont reconnus comme transsexuels ont la possibilité de réaliser les opérations qu'ils souhaitent.

Cette question est, en outre, un risque pour moi autant qu'elle l'est pour eux. Prendre pleinement en considération leurs savoirs et leurs discours, c'est devoir les tenir pour autant de versions¹⁴ de la transsexualité et de la personne transsexuelle à explorer et éprouver. Cela m'amène, par exemple, à interroger des catégories et des savoirs qui ont été patiemment affinés et stabilisés pour permettre de nouvelles possibilités d'existence aux personnes transsexuelles. Cela m'invite à questionner une notion comme celle de « troisième sexe/genre » à laquelle un certain nombre de gens se réfèrent utilement. Cela me conduit encore à mettre en doute des oppositions tranchées qui ne sont parfois telles qu'en apparence et qui reposent finalement sur des versions assez proches des personnes et plus particulièrement des personnes sexuées. On comprend bien que cette interrogation qui m'engage dans leur histoire est le risque que je dois prendre si je veux tenir véritablement ma place d'anthropologue. Loin de me contenter du vocabulaire médical et de sa conceptualisation de la situation transsexuelle ou de me laisser bousculer par le discours revendicatif des militants transgenres qui veulent, entre autres, dépsychiatriser les pratiques et les discours, je tente ma propre description de l'expérience transsexuelle, une description obligée pleinement par les leurs. Cette description a/aura des effets dans leur vie parce que, comme toutes nos descriptions, elle décrit-prescrit dans un même mouvement les personnes dont nous parlons. Mon savoir oblige ainsi leurs existences et je n'ai pas à craindre, mais bien plutôt à m'assurer, que leurs existences obligent parallèlement mon savoir. C'est cette double obligation qui nous lie qui me permet d'avancer.

Ce que le « terrain transsexuel » m'a appris c'est, en premier lieu, que l'observation-participante est toujours une expérience productive capable de nous offrir le dépaysement de nos problématiques. Mais ceci à condition de la comprendre comme un exercice réflexif sur nos multiples placements et dé-placements et pas seulement comme une simple observation du quotidien des autres. Ce qu'elle m'a appris, c'est aussi que les revendications actuelles de nos partenaires à l'égard de nos productions ne doivent pas nous apparaître comme des contraintes importunes ou embarrassan-

¹⁴ Cf. à propos de ce terme l'utile réflexion de V. Despret (2001 : 37-50).

tes mais bien comme des chances qui nous sont offertes d'être plus pertinents. S'ils exigent un engagement de notre part ce n'est pas tant pour que nous prenions parti ou pour que nous soyons leur porte-parole, mais pour que nous soumettions nos productions à l'épreuve de leurs savoirs et de leurs existences. Nous pouvons penser qu'ils manquent de confiance mais, en réalité, ils nous proposent un nouveau type de confiance, une confiance dans notre capacité à mettre à l'épreuve ce que nous produisons. Comme dans toute mise à l'épreuve, il y a là une chance supplémentaire d'assurer la robustesse de nos productions. Une telle mise à l'épreuve n'est pas, en outre, une évaluation finale comme dans le cas de la restitution traditionnelle mais bien l'expérience d'une confrontation constante à leurs propres versions de cette histoire que nous voulons et essayons de décrire.

BIBLIOGRAPHIE

- DESPRET, V. (2001), *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Les Empêcheurs de penser en rond et Le Seuil, Paris.
- DESPRET, V. (2002), *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.
- FAVRET-SAADA, J. (1990), « Être affecté », *Gradhwa*, n° 8, pp.3-9.
- FLOUX, P., SCHINZ O., (2003), « Engager son propre goût », entretien autour de la sociologie pragmatique d'Antoine Hennion, *ethnographiques.org*, n° 3. <http://www.ethnographiques.org/2003/Floux,Schinz.html>.
- GEERTZ, C. (1983), *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris.
- KILANI, M. (1994), « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communication*, n° 58, pp.45-60.
- LATOUR, B. (2002), *La fabrique du droit : une ethnographie du Conseil d'Etat*, La Découverte, Paris.
- MERCADER, P. (2000), *L'illusion transsexuelle*, L'Harmattan, Paris.
- STENGERS, I. (1998), *Cosmopolitiques 7*, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, Paris

OBJECTIVER LES ÉMOTIONS DANS L'ENQUÊTE DE TERRAIN. RÉFLEXIONS À PARTIR D'UNE ÉTUDE SUR LE TRAVAIL DES POMPES FUNÈBRES

Julien BERNARD

*Laresco / Icotem
Université de Poitiers*

Depuis une trentaine d'années, de plus en plus de sociologues et d'anthropologues envisagent le questionnement des émotions comme une problématique innovante. Certains commentateurs avancent même l'hypothèse que cette veine de recherches commencerait à former l'esquisse d'un tout cohérent (Turner et Stets, 2005). En suggérant de ne plus considérer les émotions comme des épiphénomènes ou comme des « perturbations » mineures ou négligeables, ces différentes productions soutiennent que les émotions pourraient permettre de discerner les influences des comportements et des phénomènes sociaux. Leur analyse, dans un contexte social et culturel circonscrit, pourrait même s'avérer cruciale à l'articulation des niveaux micro- et macrosociologiques. Résumé à grands traits, le projet concerne en effet la manière dont des contextes sociaux favorisent ou contraignent l'expression affective (Gordon, 1990), dans le même temps que celle-ci renforce ou déstabilise la structure sociale.

Toutefois il faut bien avouer que la question des émotions pose de sérieux problèmes méthodologiques. Dans mon travail de thèse sur les émotions dans le travail des pompes funèbres (en Poitou), j'ai eu accès à des situations de groupe fortement émotionnelles en travaillant comme « porteur de cercueil ». Mais sur le terrain, il est parfois difficile de comprendre les émotions qui se donnent à voir, et nous sommes souvent, de plus, confrontés à nos propres émotions dont nous soupçonnons, à juste titre, leur effet de déformation du réel perçu.

A ce stade, deux voies paraissent néanmoins envisageables : l'analyse des émotions en « première personne » (celles du chercheur) – qui exige une réflexivité du chercheur sur ses propres émotions – et en « deuxième personne » (celles des enquêtés) – qui demande une réflexivité d'autrui sur les siennes –, deux opérations délicates tant les émotions s'éprouvent plus qu'elles ne se disent. Mais une troisième possibilité, celle d'une analyse en « troisième personne » – sur les « méthodes et conditions so-

ciales d'attribution d'affects [et de jugement de ces affects] à autrui » (Parperman et Ogien, 1995 : 13)¹ –, peut également être soutenue. Elle permettrait un décentrement sur la situation émotionnelle en prenant pour objet la manière dont les émotions sont socialement définies dans le cadre des normes et valeurs en vigueur dans la situation.

L'objet de cet article est de montrer que nous pouvons essayer d'objectiver les émotions dans et par un travail réflexif qui éviterait le double écueil d'une survalorisation de la place du chercheur en situation et d'une prise en compte psychologisante du ressenti d'autrui. En accentuant ce travail d'objectivation, un quatrième niveau pourrait même consister à totalement « désincarner » les émotions, c'est-à-dire à ne plus tant les concevoir comme des vécus subjectifs que comme des catégories ordinaires de la vie sociale, à la fois données de l'action et objets de discours.

En essayant de partager quelques éléments de mon expérience dans les pompes funèbres, j'espère ainsi montrer que nous pouvons avoir intérêt à nous dégager d'une conception toute « intérieure » des émotions et à prendre acte du fait que dès lors qu'elles sont exprimées, les émotions échoient dans le domaine social et, partant, dans le champ de nos disciplines.

1. LES ÉMOTIONS EN « PREMIÈRE PERSONNE » OU COMMENT RÉSoudre L'ÉQUATION PERSONNELLE SANS TOMBER DANS LE NARCISSISME

« On fait partie d'un paysage avant d'être un "moi" » (Duvignaud, 2005 : 55).

Le problème avec les émotions commence bien pour le chercheur de terrain avec les siennes propres. Il est banal d'affirmer que pour faire œuvre scientifique, il devrait s'en débarrasser. Mais, tout en mettant en garde contre cette dérive, les manuels de recherche n'expliquent pas vraiment comment collecter des données empiriques en gardant l'objet à distance.

Prendre le contre-pied de cette prescription, en considérant ses émotions comme des données de la recherche, voire comme une forme de connaissance, peut être tentant mais dangereux. Étudier le « chevauchement » du sujet d'étude et de l'observateur, comme l'avait proposé G. Devereux, serait, selon lui, une « voie royale vers une objectivité authentique » (Devereux, 1967 [1980] : 16)². Il s'agirait d'une sorte de « programme fort » d'investissement de ses émotions dans l'enquête de terrain, puisque, dans une posture psychanalytique, ce travail sur soi correspond à une démarche « ob-

¹ Précision terminologique importante, P. Paperman (1995) appelle analyse en première personne ce que j'appelle analyse en deuxième personne. Elle considère que l'enquêteur parle en première personne de ses émotions, alors que me plaçant du point de vue du chercheur, je considère que l'analyse est en deuxième personne parce que le chercheur demande à autrui de parler de ses émotions. Mais la proposition importante concerne l'analyse en troisième personne.

² Selon Devereux, l'« auto-analyse » pouvait se justifier par l'idée que les « résistances » et autres « contre-transferts » produits par le refoulement de l'« angoisse », seraient finalement les « données les plus significatives de l'enquête »

jectiviste » de validation (Olivier de Sardan, 2000). Mais il est probable que cette auto-analyse comporte le risque d'une « dérive auto-référentielle ».

Toutefois, nous pouvons considérer l'idée, banale en anthropologie, selon laquelle l'investigation repose pour bonne part sur le rapport du chercheur à son terrain. Force est de constater que celui-ci est, entre autre, affectif.

Avant même que nous arrivions sur le terrain, il arrive qu'une certaine « disposition émotionnelle » préfigure notre rapport à l'objet. Que nous vivions un décalage avec le milieu social étudié lors des premiers pas sur le terrain en est peut-être la meilleure preuve. Selon la définition du philosophe P. Livet (2002 : 23), les émotions ont en effet la particularité de se révéler dans une discontinuité, un « différentiel » entre « un ou des traits perçus (...) de la situation en cause, et le prolongement de nos pensées... ». Pour être ému, il est ainsi nécessaire que préexiste à la stimulation sensorielle une activité corticale induisant des attentes in situ (Arnold, 1960, cité par Rimé, 2005).

Dire ceci n'est pas remettre en cause la démarche inductive. Dans un souci réflexif, il s'agit simplement de mettre à jour le « contexte personnel » qui a pu orienter nos prises de notes, mettre au point nos premières intuitions, bref, notre « positionnement » en début de recherche. Suivant l'anthropologue V. Crapanzano (1994 : 114), la théorisation des émotions est comme une sorte de « théâtralisation » de nos « obsessions épistémologiques » et il nous faut interroger « les relations entre ces obsessions et les conditions sociales dans et par lesquelles elles se produisent ».

Les circonstances de mon entrée dans les pompes funèbres peuvent ainsi illustrer ce genre de motivations théoriques implicites. Quand j'ai découvert ce métier, je n'avais pas encore décidé de l'étudier précisément. En réalité, ce petit « job » devait financer mes études. Il s'est révélé, au bout de quelques mois, que ce choix était moins anodin que je ne le pensais. On me fit comprendre que j'étais peut-être devenu agent funéraire pour voir des situations sociales sensibles, objet de mes travaux universitaires précédents sur les émotions collectives dans les matches de football et les concerts de musique. Je réalisai que j'avais eu des idées préconçues sur le travail des pompes funèbres (l'idée vague d'un travail triste, des vêtements noirs et des « têtes d'enterrement ») et que, comme je l'avais signifié à mon futur directeur lors de mon entretien d'embauche, je m'attendais bien à découvrir un milieu imprégné d'émotions.

Tout au long de l'enquête, se poursuit un rapport ambivalent aux émotions, d'« engagement » et de « distanciation » (Elias, 1991). Dans nos interactions, nous sommes conduits à mobiliser des opérations cognitives et parmi elles, les émotions. Pour la compréhension de ce rapport au terrain, notre travail réflexif « en première personne » peut éviter l'écueil d'une égologie. En affichant le point de vue, les perceptions, les actes, stratégies, ou paroles que nous produisons, il montre, en effet, à la fois les rapports sociaux que notre présence vient modifier, et les conditions d'enquête du recueil des données (Bizeul, 1998).

Les situations émotionnelles pour le chercheur analysent ainsi l'enjeu social que son expérience révèle. Par exemple, au cours de mon premier mois dans les pompes funèbres, je fus confronté à une sorte de rite initiatique, en étant mis face à une situation nouvelle pour moi, celle de devoir habiller un mort. L'expérience de ce « bizutage », le contact sensoriel avec le corps mort et mon émotion, indépendamment de la situation, n'ont que peu d'intérêt. La confrontation avec les cadavres fait partie des principales sources d'affect de ce métier, et cet épisode — sous les yeux de mes collègues amusés —, visait mon intégration à la petite communauté des « croque-morts » en testant ma capacité à surmonter le dégoût (Bernard, 2006). Ainsi, le self-control que je m'assignais pour faire convenablement ce « travail émotionnel » (Hochschild, 1975), relevait d'une obligation professionnelle. Ensuite, avec l'habitude, la propension à s'émouvoir diminue. Mais les agents funéraires ne sont pas pour autant exempts de moments d'émotion, et, parce qu'ils sont rares, ceux-ci sont révélateurs. Selon la théorie de Livet, nos émotions nous obligent à une révision cognitive³, et, si cette révision échoue, il est fort probable qu'elle signifie une ou des valeurs profondément ancrées. Dans ces cas-là, le chercheur peut avoir intérêt à savoir si son émotion est partagée par les membres du groupe qu'il étudie, ou s'il est le seul « déviant émotionnel » (Thoits, 1990) de la situation.

Nous pouvons ainsi interroger la « normalité » de nos émotions. Objectiver ses émotions en s'interrogeant sur leur adéquation à la situation revient à interroger sa place dans le collectif, ou à construire avec les enquêtés la définition de la situation. Théoriquement, on se rapproche ainsi du courant de l'« interactionnisme symbolique » qui conçoit en effet les émotions comme des réactions à la confirmation des self dans l'interaction (Smith-Lovin, 1990). Ainsi, la « réussite » à mon « bizutage » est venue introniser une identité de « collègue à part entière » (alors que je n'étais qu'un employé intérimaire). Mais surtout, ma prise de rôle a confirmé à leurs yeux que je prenais le travail — et donc eux-mêmes — au sérieux. Les manifestations de « fierté », ou inversement de honte (Scheff, 1990), qui se dégagent de telles interactions peuvent ainsi contribuer, d'un côté comme de l'autre, à un ordre social local. La description des procédures de la co-construction de celui-ci pourrait ainsi devenir l'objet même de la recherche. Cette posture se situerait en quelque sorte à mi-chemin entre les analyses en première et en deuxième personne. Mais cette voie « hyper-interactionniste », selon J.-P. Olivier de Sardan (2000), garde le risque d'une « dissolution » de l'analyse hors de tout « référent externe ». Comment être sûr en effet d'avoir bien compris l'autre, y compris dans le regard qu'il porte sur notre engagement dans l'action ?

³ Dans le vocabulaire de la sociologie de l'esprit, les révisions au sens de Livet peuvent désigner une « évaluation réflexive », i.e. l'évaluation de la « validation des contenus par les sujets sociaux, membres ordinaires ou savants, de leurs croyances, désirs, sentiments ou valeurs », en vrai ou faux, juste ou injuste, bien ou mal, etc. (Pharo, 2005 : 20)

2. LES ÉMOTIONS EN « DEUXIÈME PERSONNE » OU COMMENT PRENDRE EN COMPTE LE RESENTI D'AUTRUI SANS FAIRE DE PSYCHOLOGIE

En glissant vers l'analyse en deuxième personne, l'étude des émotions nécessite pourtant bien, plus généralement, de considérer la manière dont les enquêtés éprouvent le monde social dans lequel ils vivent. C'est à ce niveau, me semble-t-il, que les sociologues et les anthropologues acceptent le plus difficilement de descendre.

Pour les sociologues, la manière de traiter les données « subjectives » ne fait pas consensus. « Comment éviter la descente en intériorité dans une recherche qui s'intéresse au sens subjectif que les individus donnent à leurs conduites quand ces individus font largement appel au vocabulaire des sentiments et à des explications psychologisantes pour expliquer leurs conduites ? », s'interroge le sociologue D. Vidal. (2002 : 207-232).

Le danger est grand, en effet, de croire comprendre ce que l'autre ressent. Pour les anthropologues, le problème se complique puisqu'ils sont souvent confrontés à une culture affective et à une langue autochtone différente. Comme l'explique Y. Jaffré (2003 : 66) : « lorsque l'on décrit ce que l'autre est censé éprouver, on ne sait jamais si ce qu'on découvre est ce qu'abusivement on lui prête, ou ce qu'à tort on lui refuse ». Pour être comprises par le chercheur, les expériences émotionnelles de la population doivent non seulement résulter d'une réflexivité « en deuxième personne », mais aussi être médiées par la parole. Or, le terme même de « émotion » n'a pas d'équivalent dans de nombreuses langues (Lutz, 1988, cité par Surralès, 2006), les émotions ne semblent pas constituer partout des phénomènes séparables d'autres phénomènes sociaux ou mentaux, et, en matière affective, comme « le signe et le référent vont parfois jusqu'à se confondre », on peut se demander « si certains sentiments seraient éprouvés s'ils n'étaient préalablement nommés » (Jaffré, 2006 : 59).

L'anthropologue A. Surralès (2006 :18) pointe lui aussi ce problème : « les émotions correspondent souvent à un glossaire de termes, isolés dans la langue autochtone, qui deviennent des rubriques dans lesquelles l'ethnologue range un grand nombre de croyances et de pratiques ». Ceci dit, A. Surralès s'étonne que l'on puisse problématiser les émotions sans prendre le corps comme point d'ancrage. Pour lui, le paradigme de l'incorporation, l'étude des héritages historiques et culturels dont les acteurs sont porteurs dans leur corps même, « oublie de situer au centre la manière dont le corps ressent ». « Le corps est vivant parce qu'il devient l'équivalent phénoménologique de sujet » (ibid.).

Le problème est complexe puisque l'essai de la phénoménologie d'entrer dans l'expérience émotionnelle éprouvée a montré qu'elles seraient, par essence, un bouleversement, celui de l'« éclatement » de la conscience vers les choses dont parlait Husserl, ou, selon Sartre (1939 :116), celui d'« une chute brusque de la conscience dans le magique ». Nous avons donc affaire à des phénomènes dynamiques, se modifiant tout en modifiant la chose perçue, difficilement appréhendables. Il n'est pas certain par ailleurs que l'entrée dans le ressenti émotionnel puisse nous aider à diffé-

rencier les états affectifs, d'autant qu'ils sont vaguement explicitables (« ça me fait bizarre ») et, surtout, peu enclins à nous apprendre quelque chose des émotions puisqu'à plusieurs émotions peuvent correspondre la même sensation indicible, et qu'à la même émotion peut correspondre plusieurs manifestations physiologiques (Paperman et Ogien, 1995). Les chercheurs en sciences sociales, à la différence des psychologues naturalistes, ne semblent pas avoir les moyens de trancher sur la définition corporelle des émotions (en mesurant le taux de pression sanguine, la décharge d'adrénaline, la tension musculaire, la prosodie, les battements du cœur, ou les aires cérébrales activées par tel ou tel circuit nerveux).

Le ressenti d'autrui ressemble donc à une « boîte noire » pour la sociologie et l'anthropologie. En deuxième personne, la problématisation des émotions semble ainsi plutôt devoir passer par le point de vue des acteurs sur leurs catégories affectives. Autrement dit, le problème de la définition de l'émotion ne semble pas pouvoir être résolu sans avoir recours à sa définition par les individus et groupes sociaux concernés. Il s'agirait donc de repérer ce que les membres d'une société considèrent comme étant une émotion, et pourquoi, selon eux, telle situation induit telle émotion. C'est par exemple l'intention de C. Lutz (1988, cité par Despret, 1999 : 115) rapportant que les Ifaluk (Pacifique occidentale) expliquent certaines de leurs émotions, comme la *song* (colère justifiable) ou la *metagu* (peur), comme des expressions socialement apprises correspondant à des stratégies de négociation dans les relations sociales. C'est aussi ce qu'il est possible de faire en interrogeant les agents de pompes funèbres sur les types d'action qui leur posent le plus de problèmes. Les réponses apportées (funérailles de jeunes enfants, funérailles de familles entières, cadavres déchiquetés, etc.) nous apportent plus d'informations sur le monde social et/ou son imaginaire, que les sensations, strictement individuelles, qui accompagnent leurs émotions.

3. LES ÉMOTIONS EN « TROISIÈME PERSONNE » OU COMMENT VOIR DE L'EXTÉRIEUR LA VIE SOCIALE DES ÉMOTIONS

Pour sortir de l'impasse, ou de la régression à l'infini, dans laquelle semble nous mener l'exploration toujours plus poussée du dispositif cognitif et du corps, il est sans doute instructif de rechercher dans l'intérêt porté par les philosophes classiques à la question des passions comme « rapport à autrui » (Meyer, 1991 : 69-73) une autre façon d'aborder la nature proprement sociale des passions (que celles-ci soient motrices d'amours et de solidarités ou de déséquilibres dans la Cité). Cela permettrait de re-poser le problème à un niveau relationnel. Il ne s'agirait plus d'utiliser les enseignements du tournant cognitif des années 1960 pour (seulement) comprendre l'appréciation que le sujet ému porte sur son état, mais pour comprendre les procédures de son appréciation d'un phénomène, d'une situation ou d'un alter ego.

Sur ce dernier point, on peut en effet raisonnablement considérer que notre regard et le jugement que nous portons sur l'émotion d'autrui sont conditionnés par nos dispositions à l'action (intérêts, désirs, valeurs, etc.). Hobbes faisait remarquer par

exemple que ce qui est regret pour l'un, n'est que couardise aux yeux de son ennemi, et qu'ainsi, les émotions et les noms portés aux émotions ne sont pas seulement des étiquettes culturelles, mais illustrent aussi des rapports (de force) entre individus ou groupes sociaux.

En d'autres termes, il ne semble pas possible de comprendre la « pragmatique » des émotions sans réinscrire celles-ci dans leur histoire, l'histoire de la relation entre les sujets concernés, ou l'histoire de ce que le sociologue et philosophe S. Laflamme (1995) appelle des « zones émotionnelles », véritable objet de sa théorie des émotions. Selon cet auteur en effet, nous aurions intérêt à dépasser la philosophie occidentale du sujet pour placer la question des passions dans un cadre communicationnel. Selon lui, l'étude de l'émotion a pour but la compréhension des relations humaines, et « cette compréhension peut éviter le détour par la conscience », parce que « c'est la relation qui est première ». Il appelle ainsi de ses vœux une « analyse en extériorité » dont le but « ne peut être de comprendre une émotion dans sa spécificité » — ce qui serait absurde puisqu'une théorie de l'émotion ne peut être émue au même titre que son objet —, mais plutôt « l'ensemble des conditions qui les génèrent et l'action de cette création sur les conditions elles-mêmes » (Laflamme, 1995 : 27-35).

Cette proposition rejoint, me semble-t-il, celle de Goffman, dont le « remède », selon le sociologue A. Ogien (2005), consiste à « se débarrasser de la notion de self ». Selon lui, « les attributs d'humanité sont attribués en usant de critères d'identification et d'évaluation fournis par la situation ». Le domaine d'investigation devient celui des signes visibles de l'émotion, son expression, et leur interprétation par les acteurs en situation. Dans cette perspective, le sujet, dans ses différentes activités sociales, se définit par le moi temporaire qu'il mobilise. C'est également l'orientation du psychologue J. Averill (1980, cité par Rimé, 2005), qui, en observant les jeux des enfants, constata que ceux-ci mimaient ou imitaient les émotions des « grands » dans des rôles socio-émotionnels temporaires, ce qui peut préfigurer une théorie de l'apprentissage des répertoires émotionnels, développée par ailleurs (Montandon et Osiek, 1996).

Il est clair que cette conception « externaliste » peut surprendre les tenants d'une conception moniste ou indivisible de l'individu, que ces derniers justifient au regard de la responsabilité morale (et pénale) qu'un individu doit avoir au sujet de ses actes. Cependant, comme le rappelle A. Ogien, cette conception est « méthodologique et non ontologique » (ibid.). Dans cette veine, il s'agit simplement de considérer que lorsque les individus sont dans un rôle, leur « être-au-monde » est non seulement le résultat d'un travail permanent (que Goffman appelait le « travail de figuration ») mais plus sûrement d'un « accommodement aux circonstances de l'instant ». Ce qui incombe donc, pour un individu, est de veiller à « se manifester dans le monde social sous les “apparences normales” que la situation commande qu'il exhibe » (Ogien, 1989 : 106). A tout le moins, explique le sociologue B. Conein (2005 : 99), « ce qui importe est moins que les personnes reçoivent des désignations multiples que le fait qu'elles interagissent et qu'elles expriment des émotions et des intentions. Ces atten-

tes concentrent l'information intrinsèquement sociale sur les émotions et les intentions sur le regard et le visage ».

Pour illustrer à la fois l'importance de l'attribution symbolique de sens au langage du corps et l'influence des « circonstances » sur les procédures d'identification, nous pouvons nous demander comment, dans les pompes funèbres, les conseillers-vendeurs sont tenus à la fois de vendre et de sacraliser. Cette difficile conciliation nécessite une « composition » de rôle adéquate, une « compétence de gestion de l'interaction » (Trompette et Caroly, 2006) qui s'apparente à une mise en scène de soi soucieuse de signifier l'intérêt pour autrui et donc le désintéressement. Or, dans la relation pompes funèbres/clients (l'entretien funéraire), la prise en compte des émotions est primordiale pour établir une relative confiance, mais aussi pour amener à l'achat ou fidéliser la clientèle. Selon un directeur d'entreprise par exemple, « il faut sentir si c'est une formalité pour eux d'enterrer leur grand-père ou leur grand-mère ou si c'est vraiment... avec beaucoup de peine et de là, il faut sentir quand le client est le plus disposé à acheter... » (directeur, 62 ans). En fait, le degré d'intensité de l'émotion des endeuillés fait l'objet, dès le premier contact, d'une évaluation cognitive, fût-elle implicite ou subliminale. Les conseillers caractérisent leurs clients en utilisant les émotions comme indicateurs, afin d'adapter leur attitude et leur procédure (Bernard, 2007).

Cette approche permet de ne pas réduire l'émotion à la « réaction », mais de la considérer comme un « mode de définition » des circonstances (Paperman et Ogien, 1995 : 13), ou, mieux, comme un produit de nos procédures de catégorisation (Watson, in Paperman et Ogien, 1995). Le développement de cet axe de recherche sur l'évaluation des émotions d'autrui et l'adaptation qui en découle (y compris d'un point de vue moral) mériterait un examen à la lumière de la sociologie de la cognition sociale, si l'on considère que l'objet de ce courant, selon N. Ramognino et P. Vergès (2005 : 11), serait de « rendre compte du développement anthropologique et historique de la 'fonction symbolique' », à laquelle participe, selon nous, le développement de notre connaissance ordinaire des émotions, à travers notre apprentissage (lui-même émotionnel) et notre socialisation aux émotions qui s'actualise différemment selon les régimes d'action.

4. LES ÉMOTIONS « DÉSINCARNÉES », OU COMMENT ÉTUDIER LES ÉMOTIONS SANS ENTRER DANS LA « BOÎTE NOIRE »

L'approche en troisième personne présente comme autre avantage de vraiment considérer les émotions comme le produit du contexte en inscrivant l'émotion comme propriété intrinsèque de la situation (et non des gens, si l'on veut). La situation est ainsi conçue comme une configuration comprenant « les circonstances, les procédures de l'identification, les éléments significatifs de la scène d'action ou d'interaction en cours, ensemble dont l'agencement permet de « fixer » l'émotion sur l'une des parties de la scène (moment, personne, événement cristallisant l'émotion) » (Paperman et Ogien, 1995 : 13). On ne perd pas ainsi, les enseignements du tour-

nant cognitif (contrairement à l'objection de Kemper, citée in Paperman 1995b) puisque l'on garde les procédures d'identification des émotions dans la définition de la situation, lesquelles mettent en jeu les réflexivités individuelles des acteurs sur leurs sentiments et leur degré d'adéquation d'avec le jugement qu'ils font des sentiments d'autrui. Et inscrire les propriétés émotionnelles tangibles dans les situations elles-mêmes (c'est le climat qui est morose, par exemple, pas les gens) permet de ne pas avoir à statuer sur l'existence des émotions en tant qu'objet « réel », que l'on situe son ontologie dans la nature ou la culture (Paperman, 1995b : 8).

Cela permet en effet de considérer les émotions comme des constructions sociales dont l'agencement constitue un « mode d'emploi » de notre vie affective quotidienne. En focalisant sur les usages, dans le discours, des termes relatifs aux émotions, on déplace en effet notre compréhension des émotions vers leur manipulation. « Une émotion n'a pas besoin d'être manifeste pour être attribuée ou identifiée, pour organiser, structurer la saisie d'un événement », explique P. Paperman. Par exemple, si quelqu'un dit « j'ai peur d'aller là-bas », ce n'est pas pour dire qu'elle a peur (sensation physique), mais pour dire que là-bas c'est mal famé. L'étude sociologique ou anthropologique autour des émotions pourrait ainsi avantageusement devenir celle des discours utilisant le vocabulaire des émotions. Et focaliser sur les significations de leur usage, *i.e.* leurs effets performatifs et/ou constructifs de versions du monde social.

Enfin, à un niveau plus « macro » sociologique et historique, l'étude des discours sur les émotions ferait apparaître la relativité de la conception de l'émotion comme phénomène individuel. L'entrée par la lexicographie fait apparaître en effet que cette acception du terme est spécifiquement moderne. Dans la langue française, celui-ci a en effet d'abord désigné, au XVII^e siècle, un mouvement collectif « qui se passe dans la population » (Littré, 1883). Et selon l'historien des religions T. Dixon (2003), l'émotion comme catégorie individuelle – et surtout physique – serait même une création des XVIII^e et XIX^e siècles, liée aux prémisses de la science psychologique. Finalement, la possibilité même d'être ému « en première personne » relève d'une configuration socio-historique à définir. Comme le suggère R. Castel, il faudrait s'interroger sur « les conditions de possibilité pour qu'il y ait de la psychologie. Tout le monde a des sentiments [...] mais [...] les conditions à partir desquelles on peut accéder à l'indépendance, condition pour disposer de la propriété de soi » (Castel et Haroche, 2001 : 167) sont socialement distribuées et n'ont pas toujours été une évidence. La « réflexivité », la capacité de penser son individualité, sa biographie ou sa destinée au sens des sociologies de l'individu, pourrait ainsi se comprendre au regard des « socles », « matrices » ou « structures sociales » qui la permettent (*ibid.*).

CONCLUSION

Les émotions sont souvent présentes dans notre rapport au monde, dans les relations sociales, ou dans les discours sociaux, mais n'ont pas beaucoup fait l'objet d'études en sociologie et en anthropologie. Les phénomènes affectifs, y compris les émotions,

sont en effet souvent conçus comme purement individuels, et bien des observateurs considèrent que leur étude serait l'apanage de la psychologie. Comme nous ressentons nos émotions, nous sommes peut-être prédisposés à penser qu'elles représentent la partie la plus intime de nous-mêmes. On croit savoir alors que seul un individu peut se sentir vraiment ému, que lui seul peut éprouver l'impact et la résonance de l'émotion, et — si ses motifs ne sont pas trop enfouis — en désigner la cause et expliquer pourquoi.

Je suis bien conscient d'avoir un peu « forcé le trait » de mon argumentation pour « dé-subjectiver les émotions ». En effet, bien que l'étude du discours social sur les émotions puisse ouvrir à une vision plus panoptique de la place des émotions dans une société donnée, il est possible que l'on perde une part du phénomène en sortant les émotions des individus. Ma position est plus nuancée, mais elle consiste toutefois à considérer que la majorité de nos émotions sont sociales de bout en bout. Je mettrais toutefois à l'écart des émotions liées à des instincts de survie, comme la peur d'un danger imminent — quoique l'on pourrait ranger ces phénomènes « réactifs » dans une autre catégorie que celle des émotions — et les émotions dites « irrationnelles », c'est-à-dire celles qui persistent malgré la prise de conscience par le sujet de toutes les bonnes raisons qui s'opposent à la survenue de son émotion (par exemple, la peur d'une araignée que l'on sait inoffensive).

J. Elster (2003) a fait remarquer que l'on pouvait concevoir les émotions sous deux angles, soit comme des phénomènes occurrents, soit comme des dispositions émotionnelles à éprouver ces émotions occurrentes. En liant les deux, on peut considérer le mécanisme de la « construction sociale des émotions » dans l'articulation entre, d'une part, les socialisations des émotions, socialement distribuées, formant des cultures affectives partagées et des « règles de sentiments » (Hochschild, 1975) prescrivant ou proscrivant ce qu'il convient d'éprouver dans telle ou telle situation, et, d'autre part, l'action des cadres sociaux, socialement constitués — et souvent à des fins sociales —, sur l'activation de ces dispositions émotionnelles. Bref, il s'agirait de penser ensemble dispositions émotionnelles activables et dispositifs sociaux activateurs. Par exemple, s'il est normal d'être touché par la mort d'êtres proches, c'est qu'une bonne part de notre socialisation a consisté à s'attacher à eux. Mais pour que cette émotion latente s'exprime, il faut encore que la culture affective du sujet le permette et/ou que le dispositif cérémonial ou rituel mis en place pour les funérailles — auquel concourent discrètement les pompes funèbres (Bernard, 2006) —, favorise l'expression de ces émotions qui ne demandent qu'à sortir. Cette expression est le plus souvent normée. Comme le rappelle M. Grawitz (1984 : 221), « les comportements affectifs s'imposent le plus souvent avec une grande force, c'est pourquoi la société est intervenue pour définir les situations », ou encore, comme le faisait remarquer le biologiste P. Eckman (cité par Elster, 1995 : 44), à l'enterrement de son patron, une secrétaire n'a pas le droit de paraître plus émue que la veuve, à moins de vouloir signifier autre chose sur leur vraie relation...

Pour conclure, il est nécessaire de rappeler que la problématisation des émotions nécessite un travail réflexif protéiforme.

1. Une réflexivité individuelle du chercheur sur ses relations à ses émotions et à celles d'autrui, est d'abord nécessaire à une neutralisation « axiologique » de ces modes d'engagement émotionnels dans l'enquête. Occulter cette dimension serait faire croire que nous enregistrons « froidement » des données sans que rien ne nous déstabilise, sans que notre réception émotionnelle des « messages » de la situation n'influe notre traitement de l'information, sans que cette réception ne déclenche à son tour une réaction, et sans que cette réaction ne produise pour partie une nouvelle définition de la situation.

2. Une demande de réflexivité « en deuxième personne » sur les catégories émiques de définition et de jugement des émotions - et, si possible, sur les techniques que les enquêtés mobilisent pour modeler, accentuer ou limiter leurs émotions - peut ensuite favorablement compléter le positionnement affectif du chercheur face aux émotions du « terrain ».

3. Une réflexivité « situationnelle » sur les modes d'évaluation et de jugements des émotions des uns et des autres sur les uns et les autres, modes qui contribuent à la définition de la « situation sociale » au sens de Goffman, peut, en troisième position, utilement éviter une surinterprétation des émotions comme « vécus ». Elle apparaît en corollaire d'une réflexivité « anti-mentaliste », celle de l'action elle-même en train de se faire désignant, dans le cadre de l'ethnométhodologie, « l'opérateur incessant entre signification [de l'action] et connaissance [de l'action par les acteurs] » opérant un « mouvement de constitution perpétuelle » dans lequel chaque circonstance dépend de celle qui l'a précédée (et ainsi de suite) (Ogien et Quéré, 2005b : 103).

4. Une réflexivité « disciplinaire », enfin, s'inscrivant dans un autre registre, celui de l'épistémologie, appellerait à un travail collectif coordonné d'observation de la recherche sur les émotions, consistant, d'une part, à interroger les différents « usages savants » des émotions à l'œuvre dans notre communauté scientifique – un peu à la manière dont le sociologue J.-M. Berthelot (2000 : 9) appelait l'épistémologie non normative « descriptive et analytique » –, et, d'autre part, à tenter de répondre aux arguments et présupposés continuant, malgré les efforts entrepris, à faire obstacle à l'appréhension des émotions en sociologie et en anthropologie.

BIBLIOGRAPHIE

BERNARD, J. (2006), « Les émotions dans la relation pompes funèbres - endeuillés : une problématique de santé », *Face à face Regards sur la santé*, n° 9, pp.36-46.

BERNARD, J. (2007), « La gestion des émotions aux pompes funèbres : une compétence reconnue », *Formation Emploi*, 99, pp. 61-74.

BERTHELOT, J.-M. (2000), « Sociologie : épistémologie d'une discipline », De Boeck, Bruxelles.

BIZEUL, D. (1998), « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, 39, 4, pp.751-787.

- CASTEL, R. et HAROCHE, C. (2001), *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi : entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, Paris.
- CEFAÏ, D. (2003), (Textes réunis et présentés par.), *L'enquête de terrain*, La Découverte, Paris.
- CONEIN, B., « Nommer les groupes, appartenance et cognition sociale », in Ramognino N., et Vergès, P., (2005), *Sociologie et cognition sociale*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, pp.81-103.
- CRAPANZANO, V. (1994), « Réflexions pour une anthropologie des émotions », *Les émotions, Terrains*, 22, pp.109-117.
- ELIAS, N. (1983) [1993], *Engagement et distanciation*, Fayard, Paris.
- ELSTER, J., « Emotions, rationalité, et normes sociales », in Paperman, P., et Ogien, R., (1995), *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions, Raisons pratiques*, édition de l'EHESS, Paris, pp.33-64.
- ELSTER, J. (2003), *Proverbes, maximes, émotions*, P.U.F., coll. *Philosopher en sciences sociales*, Paris.
- DESPRET, V. (1999), *Ces émotions qui nous fabriquent : ethnopsychologie des émotions*, Seuil, coll. *Les Empêcheurs de penser en rond*, Paris.
- DEVEREUX, G. (1967) [1980], *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, Paris.
- DUVIGNAUD, J. (2005), *Le sous-texte*, Actes Sud, Arles.
- GORDON, S. (1990), « Social Structural Effects on Emotions », in Kemper, T., (dir.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University Press, New-York, pp.144-179.
- GRAWITZ, M. (1984), *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris.
- HOCHSCHILD, A.R. (1975) [2002], « Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale », *Les émotions dans le travail, Travailler*, 9, pp.19-49.
- JAFFRE, Y. (2003), « La description en acte : que décrit-on, comment, pour qui ? » *Pratiques de la description, Enquête*, éd. de l'EHESS, Paris, pp.55-73.
- JAFFRE, Y. (2006), « Les terrains d'une anthropologie comparative des sensibilités et des catégories affectives », *Les émotions, un gouvernement par la parole ? Face à face, Regards sur la santé*, n° 9, pp.56-62.
- LAFLAMME, S. (1995), *Communication et émotions*, L'Harmattan, Paris.
- LIVET, P. (2002), *Emotions et rationalité morale*, PUF coll. *Sociologies*, Paris.
- MEYER, M. (1991), *Le philosophe et les passions : esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Librairie générale française, Paris.
- MONTANDON, C. et OSIEK, F. (1996), « Processus de socialisation et vécu émotionnel des enfants », *Revue française de sociologie*, 37, pp.263-285.
- OGIEN, A., « La décomposition du sujet », in *Le parler frais d'Erwin Goffman* (coll.), (1989), Minuit, Paris, pp.100-109.
- OGIEN, A. (2005), « Le remède de Goffman ou comment se débarrasser de la notion de self », *Séminaire Cesames, le mental, le vivant, le social*, disponible sur Internet, <http://cesames.org/seminaires.htm>.
- OGIEN, A. et QUERE, L. (2005b), *Vocabulaire de la sociologie de l'action*, Ellipses, Paris.
- OLIVIER de SARDAN, J.-P. (2000), « Le "je" méthodologique, implication et explicitation de l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41, 3, pp.417-445.
- PAPERMAN, P. et OGIEN, R. (1995), « Présentation », *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions, Raisons pratiques*, édition de l'EHESS, Paris, pp.7-16.
- PAPERMAN, P. (1995b), « Du physique au social, la question des émotions », *L'Homme et la société, Passions de la recherche*, 116, pp.7-18.
- RAMOGNINO, N. et VERGES, P., « Avant-propos », in Ramognino N., et Vergès, P., (2005), *Sociologie et cognition sociale*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, pp. 9-14.
- RIME, B. (2005), *Le partage social des émotions*, PUF, coll. *Psychologie sociale*, Paris.
- SARTRE, J.-P. (1938) [1995], *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le livre de poche, coll. *Références philosophie*, Paris.
- SCHEFF, T., « Socialization of Emotions : Pride and Shame as causal agents », in Kemper, T., (dir.) (1990), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University Press, New-York, pp. 281-304.
- SMITH-LOVIN, L., « Emotion as the confirmation and Disconfirmation of Identity : An Affect Control Model », in Kemper, T., (dir.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University Press, New-York, pp. 238-278.

- SURRALES, A., « Affect », in Mesure, S., et Savidan, P., (2006), *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris.
- THOITS, P., « Emotional Deviance: Research Agendas », in Kemper, T., (dir.) (1990), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University Press, New-York, pp. 180-203.
- TURNER, J. et STETS, J. (2005), *Sociology of the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TROMPETTE, P. et CAROLY, S. (2004), « Peur, larmes et rires au travail : les métiers du funéraire », *Peurs et menaces*, *Terrains*, 43, pp. 63-84.
- TROMPETTE, P. et CAROLY, S. (2006), « De la compétence de service aux compétences de coordination et d'orchestration : Autour du conseiller funéraire », *Pistes*, revue électronique, 8, 1
- VIDAL, D., « Sentiments et moralité dans la relation d'enquête : un regard sur les femmes domestiques à Rio de Janeiro », in Caradec, V., et Martucelli, D., (2003), *Matériaux pour une sociologie de l'individu : perspectives et débats*, Presses Universitaires de Septentrion, Lille, pp. 207-232.

QUID DES HÉMATIES DES DESCENDANTS DE SINDBAD ? LES TRIBULATIONS D'UNE ANTHROPOLOGUE DE LA SANTÉ AU SULTANAT D'OMAN

Claire BEAUDEVIN

Centre de Recherche Cultures, Santé, Sociétés
Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme
Université Paul Cézanne

Ce texte propose d'évoquer le retour réflexif du chercheur sur sa pratique et sa déontologie, dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler un « nouveau contexte ethnographique » : le terrain de ma thèse d'anthropologie et son objet, les hémoglobinopathies héréditaires au Sultanat d'Oman. Il convient pour débiter de souligner qu'il s'agit d'une recherche en cours, dans un pays peu exploré par les sciences sociales – hormis quelques politistes anglophones et quelques membres du courant des *gender studies*. Pour ces deux raisons, de nombreuses pistes vont être annoncées ici, sans pour autant être explorées très avant.

1. INTRODUCTION À L'OMAN

Si je passe sur les déterminants de ma présence sur place dont l'exposé, pour reprendre les mots de Laurent Vidal (dans le texte de présentation du colloque dont est issu ce texte) ne « créerait pas de connaissance », quelques mots sont nécessaires au sujet du sultanat lui-même, au regard de sa faible renommée. Ce pays de la péninsule arabique a subi d'intenses et rapides transformations sociales, politiques et économiques depuis 1970 – date d'accession au trône de son sultan actuel après un coup d'état ayant déchu son père. Plus précisément, dans le champ sanitaire qui m'intéresse, les trente cinq dernières années ont vu la création *ex-nihilo* d'un réseau de soins biomédicaux devenu – selon l'Organisation Mondiale de la Santé – l'un des dix premiers au monde en terme d'accès aux soins... ceci dans un pays ne comptant jusque dans les années 1970 qu'un seul hôpital missionnaire géré par des Américains. Aujourd'hui, le système de soins biomédical est matérialisé par un maillage dense de centres de santé et d'hôpitaux, dont des centres de pointe à Mascate (la capitale). Le secteur privé est très minoritaire et draine surtout une clientèle d'expatriés non pris en charge par le système public de protection sociale. La créa-

tion « musclée » des structures de soins, avec de grands moyens financiers et humains, a permis au pays de gagner trente ans d'espérance de vie en trente ans. Cependant, des réformes deviennent nécessaires du fait de la raréfaction du pétrole (source majeure de devises) et de la modification du profil épidémiologique.

Ces exceptionnels bouleversements sociaux ont été accompagnés par (ou basés sur) une profonde relecture du passé du pays, amenant la « reconstruction » de traditions, dans de nombreux domaines de la vie sociale et politique. A ce propos on peut noter une nouvelle singularité de l'Oman, rare au Sud et notamment dans le monde arabe : revisitant son passé, le sultanat, épargné par les conquêtes européennes, n'a pas de mémoire commune avec une puissance réellement colonisatrice (quand bien même le Royaume Uni est présent dans la région depuis longtemps). Dans ce contexte, la modernité omanaise est conçue comme la résultante de trente-cinq années de « modernisation sultanienne ». La période antérieure au règne du Sultan Qaboos est appelée (y compris dans les livres scolaires) la nuit (*al-layl*) suite à laquelle le souverain aurait apporté le réveil, la renaissance (*as-sahwa*, *al-nahda*). Il en est de même pour la médecine, pensée à l'échelle de ces trente-cinq années et non pas – comme dans d'autres sociétés de la région – comme une continuité (parfois revendiquée) avec l'âge d'or d'une médecine arabo-persane ancienne. Par ailleurs, la médecine est un domaine « socialement clé », notamment par son rôle de légitimation du pouvoir au travers de réalisations gouvernementales en matière de santé publique. J'en veux pour preuve le suivi très précis de l'évolution du taux de mortalité infantile, publié dans la presse locale. En référence au texte de C. Pirinoli dans cet ouvrage, et à sa description d'un passé palestinien idéalisé, on peut tenter de caractériser ce rapport au passé en Oman différemment : à l'inverse de la Palestine, le passé dénigré sert de faire-valoir au présent. Ainsi, certains champs sociaux sont plus valorisés que d'autres et plusieurs fonctionnaires gouvernementaux ont tenté de faire bifurquer ma recherche vers des objets plus conformes à la valorisation des progrès sociaux, comme par exemple la prise en charge du diabète ou l'espacement des naissances.

2. LES HÉMOGLOBINOPATHIES HÉRÉDITAIRES

Chaque année, dans les pays à revenu intermédiaire ou faible (selon les critères de l'OMS), naissent 7,2 millions de nourrissons atteints d'une pathologie génétique ou congénitale sérieuse. Ils représentent 90% de l'ensemble des nourrissons affectés dans le monde. Parmi ceux-ci, plus de 300 000 sont atteints d'une hémoglobinopathie grave (OMS, 2007). Ce chiffre montre à quel point ces pathologies sont un problème de santé publique dans les pays en développement, en parallèle des pathologies infectieuses. Les effets de ces pathologies dans les pays du Sud sont sensibles à divers niveaux, et en premier lieu celui de la mortalité des enfants de moins de 5 ans : 9% de leurs décès sont dus à la drépanocytose en Afrique de l'Ouest (OMS, 2006). D'autre part, la prise en charge de ces pathologies lourdes et chroniques est

un véritable défi pour des systèmes de santé souvent majoritairement axés sur les soins de santé primaire.

En Oman, les hémoglobinopathies sont regroupées sous le vocable *faqr ad-dam*, autrement dit anémie¹, dénuement, pauvreté du sang. Ce terme désigne donc une catégorie nosologique locale. La biomédecine, quant à elle, identifie plusieurs syndromes distincts au sein de la famille des hémoglobinopathies. Ces pathologies sont des maladies de l'hémoglobine, la molécule contenant du fer et fixant l'oxygène dans les globules rouges. Parmi ces maladies, j'étudie notamment la drépanocytose² et la thalassémie³. Dans ce texte, j'aborderai surtout la drépanocytose (nommée *sickle cell disease* en anglais). Cette maladie touche chaque année près de 300 000 nouveaux nés et représente la pathologie génétique la plus fréquente au niveau mondial. Les porteurs sains représentent de 0 à 40% de la population selon le pays considéré. De manière succincte, on peut dire que la drépanocytose est plus fréquente chez les personnes originaires d'Afrique, d'Inde, de la péninsule Arabique (OMS, 2006). Les plus fortes prévalences de thalassémie se trouvent sur le pourtour méditerranéen et au Moyen-Orient. Ces deux maladies comprennent des symptômes graves, incluant douleurs importantes, infections répétées, déformations osseuses. Pour la drépanocytose en particulier, la déformation des globules entraîne une hyperviscosité sanguine favorisant la formation de caillots bouchant les vaisseaux, ce qui entraîne des douleurs intenses et brutales. Leur soulagement nécessite souvent une hospitalisation et l'administration de morphine.

Si les enjeux sociaux soulevés par ces pathologies en Oman sont nombreux, je n'en mettrai ici en lumière que quelques-uns. Mon but est de souligner à quel point ces maladies s'insinuent dans d'innombrables champs sociaux.

Premièrement, par leur fréquence, leur gravité et leur coût, elles vont sans doute être le point de départ de la réflexion sur la construction d'un protocole de dépistage prénuptial et prénatal, ainsi que d'une prise en charge pédiatrique précoce. Il est à noter à ce propos que les Émirats Arabes Unis ont institué début avril 2006 un dépistage prénuptial systématique pour la thalassémie (comme c'est déjà le cas en Iran), la drépanocytose, le VIH, la tuberculose ainsi que les hépatites C et B. À signaler qu'un test positif n'entraîne pas d'interdiction d'union. Ceci étant précisé, en Oman, se posent diverses questions liées au dépistage : s'il est institué, quel sera le sort de la connaissance sur les individus ainsi acquise ? Il est possible dans l'état actuel de la technologie locale de « prévoir » : le matériel et les techniciens formés sont

¹ Dans la classification biomédicale, le terme anémie héréditaire ne désigne pas seulement les hémoglobinopathies mais également d'autres maladies dont le symptôme majeur est l'anémie. Voir par exemple à ce propos Lévy et al. (2001).

² Pour une présentation courte et didactique de la drépanocytose, voir la conférence disponible en ligne évoquant la gestion de cette maladie dans les hôpitaux bruxellois voir Le (2006). Sa prévalence à Oman est de 0,2 % (Al-Riyami, 2000), et environ 5000 malades sont recensés. À titre de comparaison, la prévalence de la drépanocytose en France est trois fois inférieure, de l'ordre de 0,02% (source : Orphanet - www.orpha.net/data/patho/FR/fr-drepanocy.pdf).

³ Prévalence 0,07 %, environ 2000 malades.

disponibles. Par contre, on ne « pré-dit » que très peu : l'information médicale ne circule pas, ou très peu, de praticiens à patients, notamment lorsqu'elle concerne un risque vital. D'autre part, les relations familiales sont parfois mises à mal par les hémoglobinopathies, qui posent des dilemmes relationnels : dire ou non que je suis atteinte ? Que ma mère l'était ? Que mon fils prêt à se marier l'est ? Nous le savons, les usages du secret se développent en lien étroit avec les manifestations des maladies.

Dans les discours médicaux et dans les représentations véhiculées par le gouvernement, la question de la consanguinité est fortement associée aux hémoglobinopathies. En effet, la forte consanguinité de certaines zones du pays n'explique que pour une partie (environ 30%) la prévalence de ces pathologies. Le contexte est celui d'un mariage préférentiel qui, comme on dit en Oman, permet de garder « son pain dans son propre panier ». Globalement, 35% des couples sont composés de cousins germains. Ces mariages n'en sont pas moins déconseillés par les autorités. Pourtant, comme en Arabie Saoudite et au Qatar, une autorisation expresse reste nécessaire pour tout mariage d'un(e) omanais(e) avec un(e) étranger(/ère). Seuls les ressortissants des autres pays du Conseil Coopératif du Golfe ne sont pas soumis à cette restriction, depuis 2006. Dans ces conditions, il est légitime de s'interroger sur les possibles changements induits par une « médicalisation de la parenté » due au conseil génétique naissant. Par ailleurs, ces maladies supposent des traitements lourds : antibiotiques au long cours, transfusions, et jusqu'à la greffe de moelle osseuse qui permet, dans les cas graves, en remplaçant les cellules souches des globules rouges, de relancer la fabrication de globules normaux⁴. Mais tout cela se situe dans une société où les ONG sont soumises à des accréditations sévères et les groupes de patients très rares. Il n'y a donc pas de réelle veille citoyenne en ce qui concerne les nouvelles technologies médicales et leurs applications.

Enfin, la question se pose d'une possible ethnicisation des hémoglobinopathies. J'insiste sur ce point car il touche à des classifications sociales omniprésentes dans la société omanaise, liées en partie à ses anciennes possessions Est africaines. En préalable, l'existence d'un groupe d'Omanais « d'Afrique » nécessite quelques explications. Quelques mots empruntés à M. Valeri permettent d'y voir plus clair car il en va des Omanais d'Afrique comme des Peuls évoqués par D. Bonnet lors d'un de ses commentaires durant le colloque : leur catégorisation est fluctuante et complexe : « Regroupés dans l'acception populaire sous les noms génériques de « Swahilis » (en référence à leur langue vernaculaire) ou « Zanzibaris » (...), les Omanais d'Afrique forment un ensemble particulièrement hétéroclite, qui ne se définit ni sur des critères généalogiques, ni sur des critères spatiaux. En effet, des familles – voire des individus – issues d'un même clan peuvent être ou non considérées comme « Swahilies » suivant qu'elles sont liées ou non à l'Afrique, le lien lui-même étant très subjectif (...) Parlant couramment l'anglais et formés techniquement dans les écoles d'Europe,

⁴ Mais dont le coût et la difficulté d'exécution creusent le fossé thérapeutique entre malades du Nord et du Sud.

d'Afrique centrale et orientale ou d'autres états du Golfe, les Omanais d'Afrique constituaient une main d'œuvre très précieuse dans l'optique de la modernisation (...) Il est important de noter que le fait de se sentir ou d'être perçu comme « swahili » n'est pas lié à celui de posséder des traits physiques identifiés comme africains (...) Le nombre total des Omanais d'Afrique s'élèverait à 100000, dont une dizaine de milliers de francophones (...) » (Valeri, 2005 : 42-43).

L'étroit lien entre les hémoglobinopathies et la question des origines (Lainé *et al.*, 2004) remonte à l'époque de la médecine coloniale et à l'ethnisation de ces pathologies. En Oman le contexte est très différent, dans la mesure où la médecine occidentale à grande échelle n'a pas été implantée dans le territoire avant les années soixante-dix. Des « cartographies » des mutations de l'hémoglobine sont en cours, en Oman comme dans de nombreux pays (Rajab et Patton, 1997 : Daar *et al.*, 1998). Ainsi, des médecins omanais soulignent la présence dans le pays de mutations originellement décrites en Inde, et relient ceci aux importantes migrations depuis le Balouchistan. D'autres évoquent les liens du pays avec Zanzibar, l'Afrique et l'Asie mineure, en même temps que certains haplotypes africains présents dans la population... L'annonce publique d'une origine africaine ou indienne des types de mutations observables en Oman aurait une résonance politique très importante, pour plusieurs raisons : d'une part, le Sultanat a eu des comptoirs en Afrique et a importé des esclaves jusqu'au début du XX^e siècle, d'autre part, tout ceci s'accompagne d'une historiographie officielle ne reconnaissant que peu les possibles mélanges et l'existence de mariages entre Omanais et Africains, et d'une ambiance sociale stigmatisant les individus à la peau foncée.

En effet, aux États-Unis par exemple, la mutation drépanocytaire est fréquemment considérée comme l'ancien « voyageur silencieux sur les bateaux négriers » (Aronson, 2003). Cette association avec l'Afrique de la traite est si prégnante que les associations de malades précisent fréquemment sur leurs sites internet l'existence de la pathologie parmi des populations à la peau claire (*Sickle Cell Disease Association of America*, 2007), et que le terme *sickle cell* semble devenu, en argot du Sud des États-Unis, un terme très péjoratif pour désigner un Africain-Américain⁵.

3. MÉTHODE DE TERRAIN

L'aspect multidimensionnel de l'objet que je viens d'évoquer m'amène à chercher des moyens d'embrasser cette complexité sans, comme le remarque R. Massé dans son texte, « choisir entre le culturel et le politique ». Il s'agit, par l'usage de différentes entrées et de niveaux d'analyse variés de saisir au plus près la réalité sociale. Ainsi, l'anthropologie des « mondes musulmans »⁶ permet de trouver concepts, outils et

⁵ Voir par exemple : www.urbandictionary.com, 2007.

⁶ Expression préférée à « sociétés arabo-musulmanes », dans un but de non réification et de non limitation géographique de l'objet, dont l'intérêt est très clairement démontré par S. Denoix (2004).

terrains de comparaisons pour travailler à l'intérieur de ce grand ensemble qu'est le monde arabe pratiquant l'islam. Cependant, cette approche risque d'essentialiser la société étudiée, notamment du point de vue religieux, en glissant sur le continuum dont S Denoix écrit qu'il s'étire « de la haine des Sarrasins à l'amour des soufis » (2004 : 9). Un second angle de travail complémentaire est l'anthropologie de la reproduction, et l'étude de la place de la notion de genre. Il permet de mieux comprendre cette société, dans laquelle la procréation constitue non seulement un devoir mais également un moyen d'existence sociale des femmes, et qui a mis en place, au niveau national, des procédures de traitement de l'infertilité ainsi que des programmes visant à réduire la très forte consanguinité entre époux. De plus, le travail sur le système de santé dans son ensemble et sur « l'espace politique de la santé » (Fassin, 2000) dans le pays permettent de mettre au jour de grandes lignes de clivage entre soignés, soignants et dirigeants. Enfin, une analyse plus fine de ces phénomènes nécessite par ailleurs un travail d'ethnographie de la relation de soin et des situations d'interactions des praticiens omanais avec des chercheurs du Nord. Le problème des maladies héréditaires du sang est peu exploré hors de la sphère africaine ou nord américaine. Son intérêt est notamment lié à sa double échelle : l'analyse des pratiques et représentations locales autour de ces maladies ne peut faire l'économie d'une réflexion plus globale abordant les enjeux internationaux des technologies génétiques, des traitements et de leur transfert.

Il m'a fallu identifier quelques lieux signifiants du point de vue des hémoglobinopathies pour débiter l'observation. Si ce type de démarche peut paraître un puits sans fond dans certains pays, cela est possible à l'échelle d'Oman et de sa population de 2,5 millions de personnes. Il s'agit d'ailleurs d'un « problème » car il me faut combattre la sensation que l'entière du champ social de ces maladies peut être appréhendée par un seul chercheur, afin de ne pas tomber dans la « tentation d'exhaustivité » évoquée par M. Terray lors du Colloque « L'anthropologie face à ses objets ». Je travaille donc en observation participante (dans la mesure des réglementations hospitalières) dans les deux hôpitaux de référence nationaux (dans lesquels tous les patients sont vus) et dans plusieurs structures plus petites. Par ailleurs, j'effectue entretiens et observations au domicile des malades et dans les structures publiques concernées par ces maladies.

Le pays est souvent perçu par les Omanais comme difficile à vivre, notamment du fait du chômage et... du climat ! Anecdotiquement, je peux donc parler de « l'empathie inversée » évoquée par Gh. Gallenga dans ces pages. Celle-ci existe d'emblée : on me plaint de devoir quitter la France, pays que l'on dit « romantique et frais », pour le climat omanais, sans même l'attrait du salaire d'une compagnie pétrolière !

L'outillage théorique multidimensionnel évoqué plus haut s'allie à la caractéristique interdisciplinaire inhérente à l'objet de cette recherche : objet complexe à la marge entre anthropologie et médecine, maladies maintes fois décrites par la génétique ; ceci force donc la confrontation avec les paradigmes biomédicaux et les acteurs du

champ médical. Dans la mesure où il n'y a pas actuellement de recherche qualitative sur la santé en Oman, la méthodologie en est peu connue. Par ailleurs, la médecine suit officiellement les normes internationales (sous l'influence de l'OMS). Le ministère de la Santé applique des procédures qui ne sont pas toujours maîtrisées, comme l'évaluation de la recherche par un comité d'éthique. J'ai ainsi dû me plier à un processus d'accréditation basé sur un formulaire normalisé, conçu pour des études médicales à grande échelle et n'ayant a priori pas encore été utilisé. On peut à mon sens clairement parler d'« épistémologies contradictoires » selon l'expression utilisée par F. Lestage dans son texte. Dans un tel contexte, certaines négociations sont nécessaires, une adaptation en somme, sous peine de ne pouvoir travailler. Ainsi, il m'a fallu remplir ce formulaire – tout en le criblant de mentions « non applicable à ma recherche », notamment sur le feuillet évoquant des milliers de dollars de budget et des dizaines de collaborateurs – et le compléter par des remarques épistémologiques concernant la méthode inductive et les bases de l'anthropologie.

Produire de la connaissance anthropologique pertinente sur la santé dans l'Oman contemporain nécessite donc une détermination précise des domaines, concepts et pratiques de recherche à convoquer. Mais en parallèle, est tout autant cruciale une connaissance des limites de l'audible et du faisable dans la société omanaise, aussi bien pour explorer ses marges que pour se prémunir des effets de leur transgression. En effet, la politesse omanaise est un art de vivre complexe et les services gouvernementaux veillent. Je me permets ici de convoquer les propos de C. Pirinoli et G. Gallenga dans cet ouvrage : j'ai moi aussi essayé la « neutralisation du genre » mais il me faut être honnête et dire que cette position n'est pas tenable, dans une société autant polarisée par le genre, dans laquelle F. Barth allait d'ailleurs jusqu'à parler de « cultures de genres » différenciées. En tout cas, le travail réflexif sur ma présence produira, je l'espère, des connaissances sur la perception omanaise de l'étrangère et sur la conception officielle des sciences sociales au ministère de la Santé.

Avant d'aborder la déontologie, je voudrais souligner qu'à l'inverse d'A. Doquet, aux prises avec une représentation ancienne et complexe de l'anthropologue en pays dogon, je fais face à une quasi absence de cette représentation, voire à une absence de dénomination puisque le mot d'anthropologie en arabe, compris au Levant, ne l'est pas en Oman. Je me présente donc comme une chercheuse en science de la société. Cela évite des mouvements de recul inquiets d'informateurs potentiels, mais nécessite des explications supplémentaires, lorsque notamment on apprend que je n'ai pas de questionnaire à soumettre.

4. UNE DÉONTOLOGIE À « ADAPTATION LOCALE » ?

Je conçois ici la déontologie comme une éthique professionnelle formalisée. En premier lieu, l'éthique est un outil sur le terrain, mais a, selon mon expérience estudiantine, été peu abordée en premier et second cycles de sciences sociales. La réalité des études d'anthropologie fait souvent que comme « on apprend à marcher en mar-

chant, on apprend à être éthique sur le terrain en faisant du terrain de façon éthique » situation déplorée par J. Copans, (1998 : 25). Cependant, une réflexion sur l'éthique de terrain comme construit pratique et sur la formalisation déontologique de celui-ci n'en est pas moins nécessaire.

La déontologie est influencée par des spécificités liées au terrain, et parmi elles, les institutions en Oman dont – on l'a vu avec le comité cité plus haut – la culture est apparentée à celle des organisations internationales, et dont l'éthique médicale est standardisée. Certains auteurs (dont V. K. Nguyen, 2002 et 2005 ; S. Robins, 2006) ont décrit l'émergence de « nouvelles formes de citoyenneté, se rapportant à la fois à des luttes pour les droits et à la création d'une signification partagée de l'expérience extrême de la maladie et de la stigmatisation des personnes vivant avec le VIH/sida » (Robins, 2006 : 312)⁷. Cette apparition de nouvelles identités sociales pour les malades et leurs proches, relayée par diverses formes d'activisme, permet selon S. Robins de « transformer le stigmate du VIH/sida, l'isolement et la honte en un signe de fierté » (op. cit. : 314). Bien qu'encore peu utilisée et explicitée, cette idée de « citoyenneté thérapeutique » (Nguyen, 2002 et 2005) est intéressante en Oman... par son apparente absence. Je me permets ce grand écart géographique et séméiologique car les hémoglobinopathies dans le Sultanat, touchant de très nombreuses familles, sont également socialement connues, chroniques, potentiellement létales et sources de honte, de stigmatisation sociale. Malgré le système de santé gratuit pour les Omanais, certains traitements sont inaccessibles à ceux dont les ressources ne leur permettent pas de partir à l'étranger. Cependant, en grande partie à cause de l'absence d'ONG sur le terrain, de l'atmosphère politique et du faible impact apparent de l'éducation à la santé, on observe rarement l'émergence de groupes de malades. Le premier groupement n'a que quelques mois et concerne les diabétiques, mais il est parrainé par le ministère de la Santé. Ainsi, la plupart des malades rencontrés ne manifestent pas le sentiment d'appartenance à un groupe de personnes affectées, et peu d'informations circulent quant aux traitements nouveaux et/ou étrangers, ou aux essais thérapeutiques en cours (il en existe dans le pays). Par voie de conséquence, des protocoles de recherche impliquant la signature d'un consentement éclairé n'ont de sens que pour peu d'Omanais. Dans un tel contexte, il y a nécessité d'une prise de distance vis-à-vis des tentatives d'orientation méthodologique et d'assujettissement par les autorités, qui souhaitent de ma part un certain nombre d'informations nominatives. Enfin, en anthropologie de la santé, le secret professionnel se situe à un double niveau : au secret qu'on pourrait dire ordinaire des données en anthropologie, s'ajoute le domaine ultrasensible du secret médical.

Une autre spécificité du champ médical est le consentement éclairé. Le comité d'éthique du ministère de la Santé omanais me demande de faire signer à mes informateurs des formulaires de ce type. Ce point précis pose de nombreux problèmes,

⁷ Cette évocation de mouvements identitaires basés sur une pathologie apparaît aussi à propos d'autres maladies comme le cancer du sein ou l'exposition aux radiations. À ce propos, on peut consulter A. Petryna (2002).

tout d'abord parce que le consentement éclairé est conçu d'un point de vue biomédical, dans lequel le patient reçoit l'information du praticien. Or, « l'anthropologue a besoin de collecter des connaissances concernant la position socioculturelle du sujet. Le sujet est donc aussi d'ores et déjà en position d'expert » (Kelly, 2003 : 189). De plus, ledit formulaire ne saurait « tout » prévoir puisqu'il « ne décrit pas la totalité éthique d'une rencontre ethnographique » (ibid.). Ce caractère incomplet est lié à l'épistémologie même de la discipline, à sa démarche inductive qui fait que l'anthropologue ne sait pas par avance quelles informations exactes il attend de son interlocuteur. Essayant tout de même d'utiliser les formulaires demandés, j'ai eu à faire face à un problème majeur sur le terrain : la conception occidentale de l'individu véhiculée par ces normes internationales (et donc par le ministère), lesquelles ne sont pas en adéquation avec la réalité sociale (l'absence de sens de ces normes pour les personnes rencontrées, comme je l'évoquais plus haut). Par exemple, le ministère de la Santé aimerait que j'effectue tous mes entretiens en milieu hospitalier puisque je travaille sur des maladies. Or ce milieu est plus contraignant pour les malades, et il permet aux médecins et administratifs de surveiller l'anthropologue. J'essaie autant que possible de mener les entretiens à domicile.

Dans les circonstances omanaises, on ne peut que recourir à ce que P. A. Marshall et B. A. Koenig (2000) nomment « créativité et souplesse » dans des contextes non occidentaux, par exemple lorsqu'un majeur légal ne l'est pas socialement. Ces situations non conformes aux attendus des normes internationales sont aussi liées aux réactions des informateurs. Par exemple, B. Hours évoque des « interlocuteurs bouleversés par l'espace invraisemblable de parole offert » (Hours et Sélim, 2000 : 122)... quand bien même le mode d'enquête a été précisément explicité, cette situation est fréquente, et le formulaire de consentement éclairé dans ces conditions n'a que peu de sens. Il est à cet égard curieux de voir que le ministère de la santé omanais a adopté si rapidement cette tendance à l'engagement écrit, dans une société qui ne l'utilise que très peu, malgré ses intenses et anciens échanges commerciaux. Ainsi, « l'éthique apparaît donc plus idéologique que morale et les efforts pour produire une éthique globalisée, universelle, tendent à être aliénants et aliénés » (ibid : 118). La chercheuse que je suis est alors prise dans un dilemme : le régime omanais est autoritaire sous de nombreux aspects, démocratisation plus ou moins cosmétique, peu de recherche scientifique et de liberté intellectuelle. Dans ces circonstances, quel sens autre qu'une simple commodité revêt le fait de se soumettre au comité d'éthique et à sa volonté d'exiger des consentements éclairés écrits ? Il est pourtant nécessaire de passer par eux pour des raisons pratiques. Peut-on donc parler de duplicité ? Est-ce éthiquement acceptable ? Je n'ai pas encore trouvé de réponse satisfaisante à ces questions.

Enfin, de manière plus générale, je voudrais rendre compte ici de la réflexion sur le relativisme éthique qu'ont engendré ces situations de terrain. La question pourrait être posée lapidairement sous la forme : « culture locale ou droits de l'homme supposés universels ». Qu'accepter de la société que l'on étudie, qu'il s'agisse de faits observés, ou bien d'actes ou opinions attendus de l'anthropologue ? La question du

relativisme culturel absolu est inquiétante, car elle tend à créer un relativisme éthique et parfois à justifier des « atteintes à l'intégrité physique et mentale » (Massé, 2000 : 18). La question se pose donc des universaux qu'on entend protéger (voire promouvoir) en respectant notre éthique professionnelle. Si l'on conçoit le relativisme éthique comme l'existence possible de normes morales contingentes, les dilemmes se ramifient instantanément. Et dans ces circonstances, j'ai été soulagée de lire sous la plume de R. Massé l'expression d'un malaise connu : « les anthropologues n'ont pas su produire une justification satisfaisante pour la théorie morale de la tolérance. Ils ne peuvent donner une réponse adéquate aux sceptiques qui demandent pourquoi la tolérance est un principe plus raisonnable qu'un autre pour nous guider dans nos relations avec les étrangers » (ibid.). Si le relativisme culturel absolu n'est bien sûr pas la bonne voie, j'avoue n'avoir encore jamais été dans une situation cruciale sur le terrain, par exemple spectatrice d'une violation patente des droits de l'homme dans le cadre de mon enquête. Concrètement, il est difficile d'imaginer la conduite à tenir, même si la position épistémologique et philosophique peut être plus aisément explicable et définissable a priori. Par contre, au niveau plus spécifique de ce que la France appelle les droits du malade, je mesure chaque jour sur le terrain la différence de statut de la personne malade en Oman, de son rapport à l'autorité médicale et de son droit à l'information.

Face à ces circonstances « bancales » au regard des valeurs morales de notre société d'origine, B. Hours affirme que : « la pratique lucide du terrain paraît la seule exigence scientifique (et morale) aussi bien que l'unique forme d'activisme requise des anthropologues » (Hours et Sélim, 2000 : 125). Certes, mais comment expliquer cela aux non anthropologues ? aux ministères rencontrés ? Cela demeure un problème, car l'adhésion à des chartes rassure les institutions mais enferme le chercheur. S'il ne s'agit pas de nier la nécessité d'une réflexion sur notre éthique professionnelle et d'une définition d'une position personnelle par rapport à son terrain, il me paraît malaisé voire dangereux d'appliquer des chartes inadaptées et parfois vides de sens au regard de certaines situations. Ceci dit, certains pays ont formalisé clairement les conditions de recherche, tels le Canada, où tous les projets, étudiants comme postdoctoraux, doivent être validés par un comité d'éthique⁸. En France, la validation éthique est notamment nécessaire pour les recherches financées par l'ANRS (Agence Nationale de Recherche sur le Sida et les Hépatites virales).

Avant de conclure, quelques remarques sont utiles concernant ce qu'il est d'usage d'appeler la restitution. Il y a tout d'abord nécessité d'être d'autant plus vigilant que les personnes potentiellement lésées par notre travail n'ont souvent – mais pas toujours... comme le montre la procédure judiciaire dont J.-F. Werner⁹ a été la cible au

⁸ Voir à ce sujet l'intéressant débat filmé sur l'éthique de la recherche anthropologique entre F. Laplantine et J. Lévy (2006), dans lequel ce dernier, appartenant lui-même à l'un de ses comités, en explique le fonctionnement.

⁹ Le récit de J.-F. Werner dans cet ouvrage donne à réfléchir car l'appartenance à un EPST n'est pas commune à tous les anthropologues et, dans cette optique, le cas d'un doctorant attaqué pose la question du rôle des universités et écoles doctorales et par extension celle de la formation juridique des jeunes chercheurs.

Sénégal — aucun recours légal possible. La conjoncture scientifique et la quasi-absence de vulgarisation des connaissances en Oman ne fait que renforcer les interrogations quant aux enjeux de divulgation du discours anthropologique portant sur les maladies héréditaires du sang : comment prévoir les conséquences sociales et économiques de la description des funestes conséquences de certains mariages consanguins ? Comment prédire les réactions face à la plongée dans le passé — renié — africain et baloutche du pays ? J'ai donc d'importants doutes et, compte tenu du comportement de certains officiels face à ma recherche, je crains ce que O. Leservoisier et L. Vidal appellent en introduction de ce livre les « mésusages des résultats » de ma recherche.

Dans ce contexte social d'industrielle reconstruction identitaire du passé, dans le cadre d'une recherche à la frontière du monde biomédical, qui plus est soumise à des règles imposées par certaines autorités locales, dans une société où sciences sociales comme génétique sont méconnues, quoi de plus nécessaire et de plus inévitable que de se pencher honnêtement sur sa pratique de terrain et d'analyse afin de s'assurer qu'elle permette la prise en compte de la « complexité ambiante » de manière constructive et claire. Au regard de la complexité des situations de terrain, la volonté de B. Hours de ne pas simplement refuser les « mains sales » mais de faire feu de tout bois (la fameuse sérendipité) dans une démarche réflexive et de « transform[er] tout obstacle dans la menée de l'enquête de terrain en outil de connaissances des rapports sociaux en jeu » (Hours et Selim, 2000 : 120) est une piste de réflexion intéressante bien qu'ardue à explorer.

J'ai ressenti sur le terrain le confort qu'il y aurait à se réclamer de textes déontologiques largement reconnus et partagés. J'ai utilisé, comme pis aller, le code émis par l'Association Américaine d'Anthropologie, mais l'ai senti peu crédible car perçu comme national. De plus, la raison unique de cette utilisation était sa « nécessité dans l'épistémologie populaire du professionnalisme » (Pels, 1999 : 102) que me renvoyaient mes interlocuteurs officiels, qui attendaient une « image de la discipline » conçue « pour ceux de l'extérieur » (ibid. : 103). Peut-être faudrait-il un référent plus large pour la recherche en sciences sociales ? Mais comment le libeller puisque des clauses spécifiques à des terrains (en guerre, etc.) ou à des objets (pharmacopées et droits de propriété intellectuelle par exemple) devront être insérées ? D'autre part, un tel référent aurait-il un sens en l'absence d'autorité capable de punir sa transgression ? (ibid. : 113).

De tout ceci ressort à mon sens que l'éthique de la recherche est un champ en évolution et que l'anthropologie doit absolument y participer. Cependant, l'engagement de relativisme éthique critique de R. Massé suppose déjà la reconnaissance de l'existence de droits fondamentaux sur lesquels il faut donc s'entendre. Il y a nécessité de garder à l'esprit des questions, comme celle posée par ici même par C. Pirinoli à propos du voile qu'on lui a imposé, et par R. Massé dans un de ses commentaires durant le colloque : « jusqu'où doit aller notre soumission » aux enquêtés et aux pouvoirs ? Ces questions, si elles n'appellent pas de réponse absolue, ont au moins le

mérite d'entretenir la vigilance, nécessaire au comportement éthique sur le terrain, lequel évite entre autres de laisser derrière soit une « terre brûlée » pour les collègues à venir.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-RIYAMI, A. (2000), « National Genetic Blood Disorders Survey » Ministry of Health, Muscat.
- ARONSON, S. M. (2003), « A silent traveler on the slave ships » *Medicine and Health*, Vol. 86, n° 12, p.375.
- COPANS, J. (1998), *L'Enquête ethnologique de terrain*, Nathan Université, collection 128, Paris.
- DAAR, S., HUSSEIN, H. M., MERGHOUB, T., KRISHNAMOORTHY, R. (1998), « Spectrum of thalassemia mutations in Oman », *Annals of the New York Academy of Science*, n° 850, pp.404-406.
- DENOIX, S. (2004), « Des culs-de-sac heuristiques aux garde-fous épistémologiques ou comment aborder l'aire culturelle du monde musulman », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 103-104, pp.7-26.
- FASSIN, D. (2000), *Les enjeux politiques de la santé. Etudes sénégalaises, équatoriennes et françaises*, Karthala, Paris.
- HOURS, B., SELIM, M. (2000), « Pratiques et axiologies de l'anthropologie face à la domination politique » *Anthropologie et Sociétés* Vol. 24, n° 2, pp.111-127.
- KELLY, A. (2003), « Research and the subject: the practice of informed consent », *PoLAR*, Vol. 26, n° 2, pp.182-195.
- LAINÉ, A., BONNET, D., KECLARD L., et ROMANA M. (2004), *La Drépanocytose : Regards croisés sur une maladie orpheline*, Karthala, Homme et Société : Sciences économiques et politiques, Paris.
- LAPLANTINE, F., LÉVY, J. (2006), « WebTV Université Lyon 2 - Entretien entre Joseph Lévy et François Laplantine le 23 novembre 2006 », http://webtv.univ-lyon2.fr/article.php?id_article=491.
- LE, P. Q. (2006), « Drépanocytose, expérience bruxelloise » - Conférence au 2e colloque strasbourgeois : Autour de la drépanocytose (06/05/2006), Université de Strasbourg, <http://canalc2.u-strasbg.fr/video.asp?idVideo=4781etvoir=o>.
- LÉVY, J.-P., VARET, B., CLAUVEL, J.-P., LEFRÈRE, F., BEZEAUD, A., et GUILLIN, M.-C. (2001), *Hématologie et transfusion*, Masson, Abrégés, Paris.
- MARSHALL, P. A., KOENIG, B. A. (2000), « Bioéthique et anthropologie. Situer le "bien" dans la pratique médicale », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 24, n° 2, pp.35-55.
- MASSÉ, R. (2000), « Les Limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques. Pour un relativisme éthique critique », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 24, n° 2, pp.13-33.
- NGUYEN, V.-K. (2002), « Sida, ONG et la politique du témoignages en Afrique de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 26, n° 1, pp.69-87.
- NGUYEN, V.-K. (2005), « Antiretroviral, globalism, biopolitics and therapeutic citizenship. Communication lors de la conférence "Gouvernance, Ethique, Santé" de Saly Portudal, Sénégal, 25-30 avril 2005 », Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI, Canada) (http://www.idrc.ca/uploads/userS/11176384921AntiretroviralGlobalism_Biopolitics_and_Therapeutic_Citizenship_.pdf).
- Organisation Mondiale de la Santé (2006), *OMS Drépanocytose, rapport du secrétariat*, cinquante-neuvième assemblée mondiale de la Santé, 24 avril 2006 (http://www.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA59/A59_9-fr.pdf).
- (2007), « OMS Drépanocytose et autres hémoglobinopathies » (<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs308/fr/index.html>).
- PELS, P. (1999), « Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology [and Comments and Reply] », *Current Anthropology*, Vol. 40, n° 2, pp.101-136.
- RAJAB, A., PATTON, M. A. (1997), « Major factors determining the frequencies of hemoglobinopathies in Oman », *American Journal of Medical Genetics*, Vol. 71, n° 2, pp.240-2.
- PETRYNA, A. (2002), *Life Exposed : biological citizens after Chernobyl*. Princeton University Press, Princeton.
- ROBINS, S. (2006), « From "rights" to "ritual" : AIDS activism in South Africa », *American Anthropologist*, Vol. 108, n° 2, pp.312-323.
- Sickle Cell Disease, Association of America (2007), *Who Is Affected ?*, http://www.sicklecelldisease.org/about_scd/affected1.phtml.

VALERI, M. (2005), *L'Etat Qabous - Identité nationale et légitimité politique au Sultanat d'Oman (1970-2005)*, Thèse de doctorat, Science Politique, Institut d'Erudes Politiques, Paris.

www.urbandictionary.com (2007), *Urban Dictionary: sickle cell*,
<http://www.urbandictionary.com/define.php?term=sickle+cell>.

TROISIÈME PARTIE

IMMERSION ET IMPLICATION DE
L'ETHNOLOGUE :
ENJEUX MÉTHODOLOGIQUES,
POLITIQUES ET ÉTHIQUES

LA VIE QUOTIDIENNE COMME TERRAIN, OU LA VALEUR HEURISTIQUE DE L'IMPLICATION DE L'ETHNOGRAPHE- ASSISTANT TECHNIQUE EN COOPÉRATION

Jacky BOUJU
CEMAf U.M.R. 8171
Université de Provence

Ces vingt dernières années, les conditions de mise en œuvre de l'ethnographie ont profondément changé. L'anthropologie s'est alors mise en question en interrogeant ses concepts fondateurs, en faisant évoluer ses objets d'étude et aussi en changeant d'échelle d'appréhension des phénomènes. Progressivement, elle en est venue appliquer ses propres savoirs au contexte institutionnel de sa production et – dans le contexte actuel de la fin du post-modernisme et de l'affirmation des tendances post-positivistes contemporaines d'une anthropologie qui s'intéresse aux questions épistémologiques de représentativité, de correspondance et de réflexivité (Adam *et al.*, 1990 ; Mosse, 2001 : 165) – il est devenu scientifiquement légitime d'évoquer certains aspects¹ de l'enquête ethnographique qu'il était auparavant de bon ton d'occulter.

Le colloque international « L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques » m'a fourni une magnifique occasion de revisiter une expérience d'immersion empathique extrême que j'avais choisi d'effectuer lors de mon affectation² comme enseignant-chercheur pendant huit ans (1982-1990) à l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso). À l'époque, j'avais clairement conscience que mes choix personnels de vie privée étaient en correspondance avec ma vocation d'ethnographe, et je ne doutais pas de la valeur heuristique de ce choix ; mais j'étais fort loin d'imaginer que cette démarche puisse être scientifiquement légitimable, ni même qu'elle puisse un jour présenter un quelconque intérêt pour quelqu'un d'autre puisque relevant, selon moi, d'une (con)fusion des perspectives privées et professionnelles. Le moment est donc venu de réfléchir plus systématiquement aux

¹ Je pense aux conditions d'accès au terrain et aux « informateurs », et plus particulièrement à l'organisation de la vie privée et à la manière dont celle-ci s'articule à l'enquête.

² De 1982 à 1990, j'ai été affecté par le Ministère français de la Coopération comme assistant technique anthropologue au Département de Sociologie de l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso).

propriétés heuristiques de cette expérience et c'est ce que je me propose de faire dans ce papier.

Rétrospectivement il me semble que j'ai pratiqué pendant cette longue période une ethnographie *multisituée* (Marcus, 1995) d'un style un peu particulier. Mon rôle d'anthropologue (ou plutôt la manière dont je le reconstruis aujourd'hui) s'était assez rapidement partagé en trois espaces-temps bien distincts, occupés successivement mais en parallèle, dans la longue durée de mon séjour au Burkina Faso. À l'Université, j'endossais le rôle d'enseignant en anthropologie selon un calendrier annuel. Sur « le » terrain, en milieu rural Dogon, dans le nord du pays, je menais de manière itérative (à chaque congé universitaire) une recherche ethnographique très classique. Enfin, à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso, mes villes de résidence administrative et de vie sociale, je m'étais immergé sous la forme d'une participation pleine et entière à diverses formes de sociabilités urbaines dans lesquelles j'avais choisi d'entrer et dans lesquelles on m'avait accepté.

A ces trois sites institutionnels, professionnels et personnels correspondaient trois postures³ ethnographiques sensiblement différentes (enseignant, chercheur, participant-observateur). Dans l'espace-temps du site Universitaire, j'étais dans la posture d'*insider* (Mosse, 2001 : 161) de l'organisation académique chargé de différentes fonctions administratives et d'enseignement ; dans l'espace-temps du site rural de mes enquêtes ethnographiques, j'étais dans la posture très classique de l'ethnologue *outsider*. Mais, dans l'espace-temps de ma vie privée en ville, j'étais dans une posture intermédiaire, indéfinissable en ces termes, à la fois *insider* parce que j'y ai vécu huit années, mais *outsider* toujours, en tant qu'expatrié, coopérant français et blanc de surcroît. Dans cette situation intermédiaire, j'ai construit⁴ mon séjour comme une *immersion empathique* dans le sens commun de la vie sociale quotidienne en ville, procédure qui avait beaucoup à voir avec l'immersion empathique de l'ethnologue sur le terrain⁵ puisque ce projet d'immersion personnelle reposait sur une « participation observante » (*ibid.*) empathique et sur l'implication, deux postures caractéristiques de l'ethnographie. Mais de quelle ethnographie s'agissait-il ?

³ Évidemment, mes différents rôles d'ethnologue entraient parfois en concurrence les uns avec les autres et avec d'autres rôles sociaux : voisin, citoyen, citoyen, amant ou ami, enseignant-chercheur, coopérant. Mais sur une longue durée de terrain, ces interférences ponctuelles ne constituent pas un problème. Et, de fait, ne vouloir accomplir que son rôle d'ethnologue professionnel sans s'impliquer d'une manière ou d'une autre, signifierait réduire l'ethnographie à une technique froide et déshumanisée, vide de toute obligation morale ou d'attachement affectif (*cf.* Van Maanen, 2001, citant O'Neill), ce qui est discutable déontologiquement et certainement contre-productif intellectuellement.

⁴ Ce processus de construction n'était pas le produit de ma seule volonté, mais celui d'une interaction réussie au cours de laquelle des liens forts se sont tissés avec des personnes qui me sont devenues chères.

⁵ Nombre d'ethnologues seraient d'accord pour reconnaître que la compréhension empathique des logiques d'acteurs à partir d'une combinaison variable d'observation des acteurs en activité et de participation à ces mêmes activités que permet l'immersion dans le milieu fait la particularité, et l'intérêt, de l'ethnographie par rapport aux modes d'enquêtes des autres sciences sociales.

Car on pourrait m'objecter que tous les expatriés « coopérants » sont, dans leur vie quotidienne, obligés de participer à un minimum de situations d'interaction et de formes de sociabilité urbaines sans se métamorphoser nécessairement en ethnographe. Certes ! Mais la différence entre le coopérant *lambda* et le coopérant anthropologue que j'étais alors, c'est que moi, quand je me trouvais dans une situation locale qui éveillait mon intérêt j'écoutais et observais avec attention les acteurs et, surtout, j'interprétais autant que possible leurs actes et leurs paroles en fonction de leurs perspectives et à partir de leurs catégories linguistiques et culturelles (ce qu'en général le coopérant *lambda* ne fait pas). Bref, en cet instant précis, je changeais de rôle : passant de mon rôle *privé* de citoyen à mon rôle *professionnel* d'anthropologue qui cherche à comprendre la situation qu'il expérimente en fonction du système d'interprétation des interlocuteurs locaux.

Dans cette situation, l'approche ethnographique ne consistait pas à chercher à comprendre et décrire de manière intraculturelle pour rapporter et publier de manière interculturelle, mais plutôt, à chercher à comprendre pour m'orienter et vivre « normalement » dans des espaces de sociabilité étrangers dans lesquels, en tant qu'individu, anthropologue et coopérant, tout à la fois, j'avais choisi d'entrer. Je me suis donc installé dans une sorte d'état de veille ethnographique, dans une forme d'observation passive mais attentive qui prenait en compte la contingence et l'imprévisibilité du quotidien. C'est la valeur heuristique de cette sorte d'ethnographie « du troisième type » que je voudrai décrire ici.

La description des propriétés heuristiques de cette forme d'immersion empathique sera aussi l'occasion de montrer en quoi elles répondent à la plupart des grands principes épistémologiques et méthodologiques que l'on est en droit de reconnaître à l'ethnographie contemporaine. A cet effet, et à la suite d'E. Hirsch et de D. Gellner (2001 : 9), j'ai retenu huit principes qui, selon moi, continuent de fonder aujourd'hui l'identité de l'ethnographie. Ceux-ci sont très librement inspirés de la liste qu'ils proposent, qui était elle-même une extension de la liste proposée par Bate (1997). Ces reformulations successives sont intéressantes. Elles témoignent de différences et d'évolutions de perspectives, elles signalent surtout que ces principes n'ont rien d'une *doxa* et qu'ils pourraient certainement être reformulés autrement et leur présentation réordonnée autrement. L'intérêt de cette liste de principes caractéristiques de l'ethnographie réside simplement dans sa capacité générale à constituer une base de propositions sur ce qui peut faire l'identité de l'ethnographie contemporaine. En m'engageant dans cette voie, je suis bien conscient que dans le contexte actuel, les anthropologues peuvent difficilement trouver un consensus sur la meilleure manière de faire de l'ethnographie. Mais, après tout, comme le suggèrent Hirsch et Gellner (2001 : 8-9) ce n'est pas une raison pour ne pas essayer !

1. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 1

S'immerger le plus longtemps possible dans le milieu et le contexte de l'enquête.

L'anthropologue qui choisit de s'installer pour plusieurs années dans la capitale d'un pays étranger où il décide de vivre sa vie et pas seulement de résider et de travailler réalise une variante intéressante du principe d'immersion ethnographique. L'immersion dans le milieu vise à une compréhension empathique des logiques d'acteurs en situation et dans leur contexte à partir d'une combinaison variable d'observation de leurs activités, de participation et éventuellement d'implication dans ces mêmes activités (actions, activités et discours, relations). Comme l'immersion ethnographique classique, le mode d'immersion que je pratiquais alors préservait le caractère banal et quotidien des situations sociales analysées : on écoute, on observe de manière flottante aujourd'hui, soutenue le lendemain, on participe, on bavarde, on collabore, on compte, on proteste, on se fâche, on rit, on aide, on apprend et on comprend peu à peu ce qui se passe dans les mondes sociaux dans lesquels on est entré. Toutes les situations ou les interactions dans lesquelles je me trouvais impliqué chaque jour étaient susceptibles d'être ainsi vécues, observées, analysées et comprises.

Une autre propriété de la longue durée de l'immersion est la possibilité d'échapper à la synchronie habituelle de l'interaction et de prendre en compte les temporalités sociales particulières qui scandent les parcours de vie des individus et la manière dont elles s'articulent avec les définitions collectives, sociales et culturelles du déroulement de ces mêmes parcours. Mais on fait aussi, à l'inverse, l'expérience de la contingence, de la singularité et de la nouveauté radicales de situations advenant au gré des innovations apportées aux façons de faire enracinées dans un contexte (Berger, 2004 : 82) transformé par le « mouvement dans l'incertitude » de la modernité qui accélère dans tous les domaines et qui se démultiplie en temporalités disjointes (Voyé, 2005 : 134), sans direction clairement saisissable et avec des effets difficilement prévisibles, même à relativement court terme (Balandier, 1985 ; Bauman, 2000).

Cependant, la réitération des mêmes situations d'interaction (refaire le même trajet, fréquenter les mêmes lieux et revoir les mêmes personnes) révèle la manière dont individuellement ou collectivement les collègues, les voisins, les connaissances plus ou moins proches, les amis ou les « beaux-parents » classificatoires, font face aux contradictions et aux problèmes récurrents qu'ils rencontrent dans leur vie quotidienne.

2. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 2

Relever des processus émergents, dévoiler des agencements, décrire les pratiques effectives des acteurs ou les formes de méconnaissance associées à certaines activités.

La réalité sociale est loin d'être transparente. Et, à mon sens, la valeur heuristique la moins contestable de ce mode de connaissance empathique est de permettre l'accès à la « conscience pratique » des acteurs (Giddens, 1993: 163)⁶. En effet, l'immersion de longue durée a la propriété d'exposer l'ethnographe à des faits signifiants auxquels on n'est jamais confronté dans le cadre d'autres méthodologies. On a un accès privilégié, exclusif même, aux conceptions qui ne sont pas organisées sous forme langagière bien qu'elles participent au bon déroulement des activités des uns et des autres. J'ai pu faire ainsi l'apprentissage des savoirs faire relationnels implicites sous-jacents à l'exercice d'activités usuelles, réalisés sur le mode de l'évidence, comme allant de soi, relevant d'un sens commun partagé et agi au quotidien et n'étant pas pour ces raisons systématiquement formulés (Berger, 2004 : 80).

L'immersion dans le milieu en participation observante permet la compilation de ces « savoirs préalables » parfois déjà formulés sous diverses formes, mais la plupart du temps non encore formulés comme tels (Borel, 1990). Ces savoirs « préalables » à la recherche ont été acquis dans l'expérience des situations et des relations de la vie quotidienne par le moyen de la compréhension intuitive de ce qui se disait, de ce qui se tramait, et de la perception juste d'un contexte ou de l'atmosphère d'une situation. Ils mettent en jeu une expérience et des relations avec « ce qui était » en fonction de « ce qui avait déjà été dit » avant (*ibid.*). Leur compilation est d'autant plus complète, en terme d'approfondissement, ou réussie en terme de méthode, que l'immersion dure longtemps. De fait, à l'occasion de mes recherches ethnographiques ultérieures dans ces mêmes milieux urbains⁷, mes connaissances pratiques des savoir-faire relationnels (antérieurs à toute ethnographie systématique) m'ont permis, entre autres, de ne pas recourir systématiquement à la participation observante et de déléguer une partie de mes enquêtes à des enquêteurs, car j'étais en mesure d'identifier les métaphores et les schèmes d'intelligibilité propres à la culture locale tels qu'ils s'exprimaient dans les transcriptions des entretiens.

⁶ « It is a basic mistake to equate the knowledgeability of human agents with what is known 'consciously' or 'held in mind' in a conscious way. The knowledgeable character of human conduct is displayed above all in the vast variety of tacit modes of awareness and competence that I call 'practical consciousness' as differentiated from 'discursive consciousness' - but which actors employ in the course of daily life » (Giddens, 1993 : 163).

⁷ L'évacuation des ordures comme enjeu des rapports de citoyenneté et d'urbanité à Bobo-Dioulasso (2000-2002), les pouvoirs publics locaux et la citoyenneté Bamako et Bobo-Dioulasso (2003-2006)] ou encore les violences sociales ordinaires aujourd'hui (2006-2009).

3. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 3

Avoir une approche empathique des situations d'interaction qui reflète à la fois la « polyphonie » des acteurs dans la « vraie » vie, c'est-à-dire la diversité de leurs systèmes de référence et de leurs trajectoires personnelles et la cohérence de leurs interactions.

La valeur heuristique de l'implication n'est plus à démontrer. Elle réside principalement dans l'apprentissage par la pratique des savoirs faire relationnels qui constituent le préalable nécessaire à toute interprétation ethnographique fondée (Glaser et Strauss, 1967 ; Berger, 2004). La régularité qu'on peut observer dans les conduites individuelles reflète des rapports sociaux orientés par les intentionnalités de ces acteurs situés dans des contextes précis. Elle permet à l'observateur participant de suivre l'enchaînement événementiel au sein d'une trajectoire individuelle, de suivre les étapes d'un processus et de faire une observation diachronique des conduites effectives qui s'écartent significativement des conduites socialement prescrites.

Au-delà de l'immersion dans les relations nécessaires de la vie quotidienne et professionnelle que partage tout expatrié, j'ai aussi fait le choix personnel de vivre ma vie sur place et donc d'aller plus loin : de m'impliquer. Cette implication tenait à mon engagement dans des relations sociales faites d'amitié, de camaraderie ou de séduction. L'implication dans ces relations affectives réciproques enseigne énormément, car elles induisent une situation « d'interface »⁸ qui nécessite souvent de négocier et d'ajuster réciproquement nos univers sociaux, normatifs et cognitifs respectifs. Des données importantes, de qualité, sont ainsi obtenues par la seule « qualité de la transaction », dans les aspirations et les attentes de la « relation impliquée » (Appadurai, 1989 : 271-72). Au-delà de ces modes de participation empathiques, j'ai poussé plus loin encore l'implication et plus profond l'engagement personnel en entrant dans des liens sociaux plus denses, plus fondamentaux et plus personnels aussi, que sont les rapports amoureux et matrimoniaux. Le tissage de ces liens sociaux m'impliqua très fortement dans un réseau serré de relations sociales qui m'ont investi et que j'ai investies de l'intérieur. Dans cette forme d'implication, l'empathie est totale.

⁸ Notion qui désigne les « situations sociales au sein desquelles les relations entre acteurs se nouent autour de la question de la façon de mettre en contact, d'ajuster ou de contester leurs différents univers sociaux et cognitifs » (Long, 2000 : 198).

4. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 4

Adopter une posture méthodologique constructiviste (une articulation raisonnée du holisme méthodologique et de l'individualisme méthodologique) qui permet de contextualiser les données recueillies.

Mais l'immersion empathique ne dispense pas d'avoir un modèle d'analyse. La variété des approches, des méthodes, des canevas et des cadres d'analyse montre bien qu'un même phénomène ou processus social peut être expliqué par des voies différentes à partir d'échelles d'observation différentes. On ne peut cependant pas se satisfaire de ce « polythéisme » raisonné car tout ne se vaut pas ! (Rocher, 2005). La méthode holiste⁹ était particulièrement favorisée par l'immersion de longue durée car l'observation demeurerait ouverte et évolutive et la réflexion pouvait suivre simultanément plusieurs pistes interprétatives émergentes. Par ailleurs, l'implication me permettait d'éprouver très directement les limites du principe d'autonomie¹⁰ des acteurs sociaux que je côtoyais. J'ai donc adopté très tôt un modèle d'analyse constructiviste. Ce *constructivisme méthodologique* (Berger, 2004 : 61-65) s'appuie sur la rationalité sociale de l'acteur qui invoque des normes ou qui critique des règles et qui cherche à faire reconnaître (ou à contester) leur validité de façon à former, défaire ou maintenir des liens sociaux et qui construit son identité dans cette relation. Mais, dans la marge qui existe toujours entre les règles normatives et les règles effectives, il s'est ménagé ou il a investi des « zones d'incertitude » c'est-à-dire des espaces-temps d'action qui lui permettent de faire des choix, de mettre en question les règles ou de jouer avec les normes selon ses enjeux. La conscience pratique de chacun développe donc une forme de rationalité « limitée¹¹ » ou « prudentielle¹² » qui se traduit d'un côté, par l'utilisation tactique des règles et des principes normatifs qui se trouvent à disposition et de l'autre, par la mise en place de « stratégies minimax » par lesquelles l'individu cherche à minimiser le risque maximal qu'il encourt¹³ dans l'anticipation d'avantages à venir susceptibles de servir son intérêt personnel. L'individu, en tant qu'acteur social, est donc capable de mobiliser des ressources et de subir diverses contraintes structurelles sans être pour autant totalement déterminé.

⁹ La méthode holiste considère que tout élément du contexte de la recherche peut être signifiant et pris en considération, tout peut faire sens et les décisions et les choix des acteurs sont à la fois encadrés par des normes et contraints par leurs relations d'interdépendance.

¹⁰ Le principe d'autonomie de l'acteur renvoie à la notion essentielle de « *human agency* » ou « *self agency* » (Giddens). C'est le principe selon lequel les individus construisent leur propre parcours de vie, à travers leurs choix et les actions qu'ils entreprennent à l'intérieur des opportunités et des contraintes imposées par le contexte historique et social. Choix et actions dépendent des ressources disponibles (dont l'accumulation d'expériences et de savoirs) et participent à la construction identitaire de l'individu.

¹¹ H. Simon cité par J.-D. Reynaud (1997 : 144). Cette forme de rationalité limitée est apte à faire face à l'imprévu et aux conjonctures nouvelles qui exigent l'élaboration de réponses innovatives.

¹² J.-P. Dupuy (1992).

¹³ Pour les plus pauvres et les plus démunis (qui sont le plus grand nombre) l'objectif final reste la sécurisation sociale de l'existence quotidienne.

5. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 5

Avoir une approche pragmatique et situationnelle du discours, attentive

- a) aux usages de la langue ou du langage,*
- b) aux écarts et aux correspondances entre ce que les acteurs font et ce qu'ils disent ou croient qu'ils font,*
- c) aux écarts entre ce qui est dit en contexte ou dans l'action (« front-stage performances ») et ce qui est dit par les mêmes acteurs en dehors de la situation ou quand ils ne sont plus sous les regards des autres.*

L'entrée par la langue dans les représentations des acteurs est un classique de la méthode ethnographique. J'entendais quotidiennement parler le moore (langue des Mosse) ou le dyoula (la langue véhiculaire d'un grand nombre de populations de l'Ouest du Burkina Faso). Pour des raisons personnelles, de plaisir esthétique entre autres, j'avais choisi de m'intéresser à cette dernière langue. Les situations dialogiques dans lesquelles je me trouvais impliqué allaient dans le sens d'une approche pragmatique de la signification. En effet, on se rend compte assez rapidement que ce sont les locuteurs et non la langue qui se rapportent effectivement ou non à certaines choses en parlant¹⁴. Et, comme les mots ont toujours un sens avant qu'on les utilise « [...] chaque usage entraîne avec lui toute une mémoire collective de contenus culturels préconstruits et de formes sédimentées par l'histoire » (Borel, 1990 : 58-59). Cette hétérogénéité sémantique obligeait souvent à penser le sens en termes de tensions de différences qui signalaient la volonté des interlocuteurs de construire leur identité dans ce processus dialogique. Assister à ces situations d'interlocution permettait d'entrer dans la subtilité du jeu social. En effet, comme seul le langage¹⁵ permet de structurer les perspectives individuelles en une expérience commune (partager en commun les significations), les acteurs s'engageaient dans ces interactions discursives en manipulant normes et valeurs de façon à réduire la distance ou inversement à prendre des distances vis-à-vis de leurs obligations sociales. Ce faisant ils travaillaient aussi à construire de manière narrative leur identité. En définitive, et contrairement à ce que j'avais appris quand j'étais étudiant, la pragmatique m'était plus utile que la sémantique. Je réalisais, entre autres, que mes interlocuteurs vieux ou jeunes étaient en permanence capables, s'ils le souhaitaient, de recourir à des niveaux de langage, des figures rhétoriques ou des métaphores qui leur permettaient

¹⁴ Ce ne sont donc pas les énoncés qui sont en rapport avec les réalités du monde, mais ceux qui les utilisent en fonction de leurs intentions et de leurs enjeux. Il faut détacher la référence du sens car elle ne dépend pas seulement des propriétés internes de la langue que l'on parle mais aussi de la connaissance du réel, c'est-à-dire d'un certain rapport au monde qui transcende le langage au moment où l'on parle, bien qu'il soit toujours médiatisé par lui (Borel, 1990).

¹⁵ En tant que dispositif formel et structuré indépendant des contenus privés.

de m'exclure temporairement de la sphère d'intercompréhension. Il m'est apparu alors plus opportun d'étudier la langue et de la comprendre que d'essayer de la parler couramment. La compréhension des significations qui m'intéressaient était ainsi le produit d'une coopération dialogique au cours de laquelle, en juxtaposant nos différentes perspectives, on construisait des « significations en interface » (Borel, 1990 : 37 ; Bouju, 2003 : 14-15) à partir desquelles on pouvait s'entendre.

L'immersion de longue durée permet de découvrir progressivement toute l'étendue des zones d'incertitudes entre les valeurs normatives affichées publiquement par l'idéologie dominante et la réalité sociale évasive des interactions de la vie quotidienne dans les différents espaces sociaux. On peut les investir et y nouer des relations informelles qui renvoient à l'envers (*underside*) de la vie sociale (Van Maanen, 2001 : 241). C'est le lieu des compromis et des arrangements adaptatifs – certes souvent cachés et non officiels car les frontières du légitime et de l'illégitime y sont brouillées – par lesquels des attentes peuvent se réaliser ou ne pas advenir. Certains arrangements sont assez prévisibles car ils renvoient à des schèmes cognitifs très répandus ou à des règles effectives bien identifiés. Certains ne le sont pas, car ils sont en contradiction totale avec le discours normatif que tout le monde tient publiquement. Ces arrangements expriment toutes sortes d'attitudes, mais ils expriment surtout des tentatives de prise de distance individuelles vis-à-vis des obligations et des attentes ou des contraintes normatives. Ils suscitent parfois des réactions de la part des rôles associés qui se manifestent par des tensions dans l'interaction, des querelles et parfois des violences verbales ou physiques.

6. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 6

Être attentif aux rapports de pouvoir et aux inégalités tels qu'ils se manifestent dans les prises de parole, ou dans la manière dont certains points de vue (conceptions, représentations) prédominent sur les autres et s'imposent à l'ethnographie.

Les savoirs relationnels appris dans les interactions sociales témoignent de dynamiques qui dépassent de loin le simple jeu des transactions individuelles. Ils révèlent des interdépendances durables entre les acteurs, ils révèlent aussi des structures sociales agissantes qui se reproduisent en se transformant dans la vie des individus. L'immersion est la situation idéale pour suivre des trajectoires individuelles, des cas et des situations, recueillir des récits de vie ou des éléments de biographies personnelles. Toutes sortes de techniques d'observation qui renvoient à l'approche processuelle (Mitchell, 1983 : 193-194 ; Marcus, 1995 : 105-113). Mais le plus souvent, la situation d'interaction ne fournit que des commentaires ou des jugements lapidaires révélateurs cependant des règles de savoir-vivre (l'honneur et la honte) et des codes implicites qui régulent la vie quotidienne. Parfois, on a la chance d'entendre un discours plus structuré : une narration rétrospective d'un problème vécu et de la

manière dont l'acteur y a fait face, une discussion collective autour d'une étape dans un processus de prise de décision, une confiance privée sur la manière de contourner les règles normatives afin de sortir d'un conflit personnel engendré par l'empilement d'obligations sociales contradictoires. Toutes sortes d'interactions qui révèlent des bribes du système de référence¹⁶ des acteurs et permettent d'acquérir avec le temps une compréhension de la perspective des acteurs, c'est-à-dire la manière dont la relation en cours est perçue du point de vue des acteurs eux-mêmes. L'intérêt de cette approche est de permettre le suivi, à distance, de parcours d'acteurs plus ou moins englués dans des situations qu'ils n'ont pas entièrement choisies et de fournir les raisons pour lesquelles ils sont en train de faire ce qu'ils font et pourquoi ils le font.

Le constructivisme méthodologique débouche alors sur une approche situationnelle qui repose sur le postulat fondamental que les acteurs individuels sont avant tout constitués par l'ensemble des relations et des rapports sociaux qui les traversent et les font agir. Les trajectoires de vie témoignent de l'enchâssement sociohistorique des destins individuels et l'on peut percevoir comment les acteurs articulent leurs trajectoires et négocient cet enchâssement pour orienter et façonner le cours de leur vie et construire leur identité dans ce processus. Les manières de parler du passé, de décrire les mondes sociaux renvoient à des attitudes typiques à l'égard des rapports sociaux et des processus de changement. Les manières de se définir, de se situer et de se rapporter aux autres apparaissent comme des éléments signifiants de la définition et de la reconnaissance de soi (Dubar, 2005 : 236).

Les logiques internes des différents milieux de vie et d'appartenance des individus apparaissent. Certaines logiques sont suffisamment fortes pour engendrer des relations d'interdépendance fortes (réseaux familiaux, professionnels ou amicaux) qui influent beaucoup sur l'autonomie et la marge de manœuvre des acteurs. Les situations caractéristiques de chaque trajectoire individuelle montrent qu'elles s'entrecroisent et s'imbriquent parfois de manières conflictuelles. Les conflits sont des moments spécifiques et limités de transparence de la surface opaque d'une vie sociale routinière en apparence à travers lesquels le participant observateur peut observer les lignes de tension sociale que la violence contribue à transformer selon sa propre dynamique.

L'ethnographie de la vie quotidienne est une ethnographie de la structuration des représentations et des pratiques des acteurs en relation. L'approche est « centrée sur l'acteur » au sens où ce sont les actions, les discours des individus qui constituent la

¹⁶ Un ensemble complexe qui est une combinaison entre le cadre de référence de l'acteur (son idéologie et/ou ses croyances culturelles qui déterminent les catégories et les stéréotypes utilisés), son implication dans la situation ou l'interaction en cours, et plus généralement, les contraintes associées à son statut social (sa position identitaire dans un réseau d'interconnaissance et sa position dans la hiérarchie professionnelle ou sociale locale) et/ou à sa classe sociale ou sa caste.

matière première de l'ethnographie (Long, 1989 : 224-225). L'acteur¹⁷ est considéré dans ses activités, ses interactions, ses rapports sociaux¹⁸, ses motivations plus ou moins conscientes par le sens qu'il attribue à ses actions et à celles des autres et enfin, comme porteur d'un univers symbolique de valeurs et d'idéologie qu'il contribue à entretenir, à modifier et à reconstruire dans, par, ou contre, les institutions qui encadrent sa vie (Rocher, 2005 : 38). L'immersion et l'implication dans les relations quotidiennes pousse à l'extrême les possibilités inductives de la méthode ethnographique.

7. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 7

Etre réflexivement averti de la position ambiguë de l'ethnographe qui cherche à comprendre empathiquement les choses à partir d'un grand nombre de perspectives d'acteurs (vieux et jeunes, hommes et femmes, riches et pauvres, dominants et dominés) et qui essaye en même temps de construire une cohérence d'ensemble intégrant toutes ces perspectives.

Si l'on part du principe selon lequel la vie sociale est cohérente, la passivité méthodologique de cette forme d'immersion est plus apparente que réelle. Ainsi, dans la plupart des cas ce sont les gens eux-mêmes, les acteurs avec qui nous sommes en interaction quotidienne, qui vont indirectement nous suggérer les faits les plus importants. Mais il faut pour cela être ouvert aux catégories et aux représentations locales et attentif à la manière dont elles sont manipulées. Il faut savoir aussi prêter attention aux problèmes du moment qui préoccupent l'ensemble des acteurs et bien souvent, quelques notions émergent qui permettent de comprendre en profondeur comment les choses se tiennent¹⁹. La clé de compréhension que l'on cherche à travers l'enquête est la plupart du temps utilisée par les acteurs eux-mêmes pour structurer les discours sur leurs vies et organiser leurs relations et leurs interactions dans la situation particulière au contexte. C'est pourquoi il est important que l'ethnographe passe du temps en observation passive, et l'immersion empathique est certainement la meilleure posture pour y arriver. Enfin, les échanges dialogiques qui construisent les « significations en interface culturelle » permettent à l'anthropologue

¹⁷ L'« acteur social » renvoie à un acteur individuel ou collectif défini par la nature du rapport social dans lequel il est engagé. Il est de ce fait au centre de la tension entre holisme méthodologique et individualisme méthodologique.

¹⁸ Un « rapport social » peut être défini comme une relation de coopération conflictuelle entre acteurs qui coopèrent à une activité commune ou collective et qui entrent en conflit en raison de la position inégale qu'ils occupent dans la structure de coopération (l'organisation de développement) à laquelle ils participent. Ils ont une emprise inégale sur les enjeux de leur coopération que ce soit en termes de définition des objectifs de l'action, ou en termes des rétributions et des contributions attendues.

¹⁹ Les données déjà enregistrées et nos souvenirs des situations récentes d'interlocution forment un fonds de savoirs accumulés et interprétés à partir duquel des thèmes peuvent s'enchaîner pour faire sens.

d'avoir une conscience très aiguë des rationalités et des valeurs qui structurent sa propre pensée.

8. PRINCIPE ETHNOGRAPHIQUE 8

Produire un modèle interprétatif ou une théorie à moyenne portée du phénomène décrit.

C'est bien le seul principe auquel la démarche d'immersion empathique, du fait de sa pratique isolée et de son absence de systématité intrinsèque, n'a rien apporté ! Il reste que le résultat d'ensemble n'est pas si critique, puisque l'immersion empathique présente un intérêt heuristique pour sept des huit principes ethnographiques proposés !

Le choix d'une immersion empathique dans le sens commun local exprimait un engagement fort dans le sens d'une participation observante vouée à comprendre les acteurs avec qui j'entrais en quotidiennement en interaction à partir de leurs rationalités ou de leurs logiques. Une ethnographie du sens commun en quelque sorte, qui s'est révélée être d'une grande flexibilité. Le degré d'engagement participatif qu'elle requerrait était modulable et ma capacité à réguler, tant bien que mal, mon degré d'implication sociale renvoyait en dernière analyse à mes choix personnels.

Pour conclure je dirai, à la manière de D. Mosse (2005 : 161), qu'à bien regarder en arrière, je considère aujourd'hui que j'ai beaucoup plus appris sur les conceptions profondes et les représentations qui fondent les logiques d'action des individus à partir de cette position d'*insider* en « participation observante » aussi ambiguë fut-elle, qu'à partir de ma position méthodologiquement plus classique d'*outsider* en position d'« observation participante » telle que je la pratiquais depuis des années sur mon terrain d'enquête rural.

BIBLIOGRAPHIE

GLASER, B. G. STRAUSS, A. L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory : Strategies for Qualitative Research*, Aldine de Gruyter, New York.

ADAM, J.-M. BOREL, M.-J. CALAME, C. et KILANI, M. (1990), *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Méridiens Klincksiek, Paris.

BALANDIER, G. (1985), *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, Paris.

BATE, S.P. (1997), « Whatever happened to Organizational Anthropology ? A review of the Field of Organizational Ethnography and Anthropological Studies », *Human Relations*, 50, n° 9, pp.1147-75.

BAUMAN, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press, Londres.

BERGER, L. (2004), *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*, Coll. 128, Université, Nathan/SEJER, Paris.

BOREL, M.-J. « Le discours descriptif, le savoir et ses signes », in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, (éd.) (1990), *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Méridiens Klincksiek, Paris, pp.21-69.

BOUJU, J. (2003), « La culture dogon : de l'ethnologie coloniale à l'anthropologie réciproque contemporaine », *Etudes Maliennes*, Institut des Sciences Humaines du Mali, n° 57, pp.25-47. (aussi publié en ligne in *Rahia*, Coll. Clo-en-Afrique, n°10, ISSN 1953-8162 [<http://www.mmsh.univaix.fr/iea/anciensnumeros.html>]).

DUBAR, C., « Quand les données empiriques incitent à l'élaboration théorique : une expérience singulière de recherche » in Daniel Mercure (Dir.) (2005), *L'analyse du social. Les modes d'explication*, Coll. Sociologie contemporaine, Presses de l'Université Laval, Québec, pp.223-240.

GIDDENS, A. (1993), (1^{ère} éd 1976), *New Rules of Sociological Method*, Polity Press, Cambridge.

HIRSCH, E. GELLNER, D., « Introduction : Ethnography of Organizations and Organizations of Ethnography », in Eric Hirsch, David Gellner (eds.) (2001), *Inside Organizations. Anthropologists at Work*, Berg, Oxford et New York, pp.1-15.

LONG, N., « Exploring Local/Global Transformations. A view From Anthropology », in A. Arce, N. Long, (eds.) (2000), *Anthropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*, Routledge, London, pp.184-201.

LONG, N. (1989), *Encounters at the Interface. A perspective on social discontinuities in rural development*, Agricultural University, Wageningen.

MARCUS, G. E. (1995), « Ethnography in/of the World System : The emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n°24, pp.95-117.

MITCHELL, J. C. (1983), « Case and Situation Analysis », *Sociological Review*, n° 31, pp.187-211.

MOSSE, D., « Social Research in Rural Development Projects », in Eric Hirsch, David Gellner (eds.) (2001), *Inside Organizations. Anthropologists at Work*, Berg, Oxford et New York, pp.159-81.

ROCHER, G., « Le « polythéisme des modes d'explication du social » in Daniel Mercure (Dir.) (2005), *L'analyse du social. Les modes d'explication*, Coll. Sociologie contemporaine, Presses de l'Université Laval, Québec, pp.21-46.

VAN MAANEN, « Afterword : Natives 'R' Us : Some Notes on the Ethnography of Organizations » in Eric Hirsch, David Gellner (eds.) (2001), *Inside Organizations. Anthropologists at Work*, Berg : Oxford et New York, 252, pp 233-261.

VOYÉ, L. 2005, « De l'heuristique causale : à la recherche du temps et du lieu », commentaire, in Daniel Mercure (Dir.) (2005), *L'analyse du social. Les modes d'explication*, Coll. Sociologie contemporaine, Presses de l'Université Laval, Québec, pp.133-41.

REYNAUD, J.-D. (1997), *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.

DUPUY, J.-P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris.

L'« EMPATHIE INVERSÉE » : UNE HEURISTIQUE DE L'IMMERSION EN ENTREPRISE

Ghislaine GALLENGA
IDEMEC – UMR 6591 CNRS
Université de Provence

Quand on travaille dans le champ de l'ethnologie de l'entreprise, la méthodologie d'enquête s'adapte en fonction du financement de la recherche et des commanditaires. Parmi toutes les postures méthodologiques donnant accès à l'entreprise et décrites dans la littérature¹, l'immersion et son corollaire : faut-il occuper un poste de travail ? – est l'objet de débats². En effet, le fait de travailler reste marginal dans le domaine de l'étude des organisations alors même que cela n'est plus remis en cause dans les enquêtes d'ethnographie des techniques comme l'ont montré, entre autres, B. Martinelli (2000 : 119-122) ou J-P. Poitou (1996 : 60).

Ayant occupé un poste de travail dans trois lieux posant chacun des problèmes méthodologiques spécifiques (une banque à Marseille où j'occupais un poste d'attachée de direction, une fonderie en Roumanie où j'ai fabriqué des pièces internes de robinets industriels et à la Régie des Transports de Marseille où j'ai notamment, mais pas uniquement, conduit des autobus), je souhaiterais montrer, dans cet article, que la méthode de l'immersion par l'occupation d'un poste de travail peut être heuristique quand on étudie les entreprises. Après avoir présenté les débats sur l'immersion, j'exposerai les apports méthodologiques essentiels liés à l'immersion dans les entreprises. Ce faisant, il s'agira de mettre au jour un aspect à mon avis essentiel de l'immersion, et auquel les chercheurs travaillant sur des terrains « traditionnels » ont pourtant été peu attentifs, l'empathie inversée.

1. LES DÉBATS SUR L'IMMERSION EN ENTREPRISE

Résumons brièvement le débat. Faut-il occuper un poste de travail ou non pour enquêter dans l'entreprise ? Pour les tenants du « non », citons D. Guigo et M. Sélim.

¹ On peut citer entre autres M. Sélim (2001).

² Pour mémoire J-F. Baré (1995 : 127), D. Guigo (1991 : 43), M. Jeudy-Ballini (1991 : 51), Ph. Erickson et Ch. Ghasarian (2002 : 120-125).

Pour cette dernière, l'utilisation de « l'observation participante »³, voire ce concept lui-même, ne font pas grand sens, de même que l'occupation d'un poste de travail. D. Guigo (1991 : 43), quant à lui, se positionne plus précisément par rapport à l'ethnologie de l'entreprise et affirme que : « il est étonnant de voir la facilité avec laquelle certains considèrent l'occupation d'un poste de travail comme le passage obligé de l'anthropologie de l'entreprise. Dans l'ethnologie 'exotique', le chercheur accompagnait certes les indigènes mais ne chassait pas et ne pêchait pas forcément à leur place... ».

Pour les tenants de l'opinion inverse, M. Jeudy-Ballini (1991 : 51) affirme que « le fait de savoir que quelqu'un envoyé par la direction allait travailler selon les mêmes contraintes horaires (au lieu de faire simplement du tourisme comme les visiteurs extérieurs) changeait assurément des choses dans l'esprit des salariés ». De même, selon Ch. Ghasarian : « Contrairement à ceux qui pensent qu'il est inutile pour l'ethnologue de participer activement au travail de ceux qu'il étudie (Sélim, 1991), nous sommes d'accord sur l'idée que travailler avec ceux dont on veut comprendre le vécu, porter le bleu de travail, avec toute la panoplie pour interpréter ses rôles dans de bonnes conditions - la caisse à outils, le casque, les chaussures, les gants et les lunettes de protection, etc., favorise incontestablement l'intégration de l'enquêteur. Ensuite, il ne tient qu'à lui de développer des relations chaleureuses et amicales avec ceux qu'il côtoie et qui se conduisent quasi immédiatement avec lui comme avec un nouveau collègue qu'on intègre par le biais de codes interactifs implicites » (Erikson, Ghasarian, 2002 : 125).

Pour autant, l'immersion du chercheur dans l'entreprise pose des problèmes méthodologiques spécifiques. Pour exister, l'ethnologie de l'entreprise doit se démarquer continuellement de l'assimilation avec l'anthropologie appliquée et le travail des consultants. Dans une entreprise occidentale l'extériorité sans contrepartie ne constitue pas une position réaliste : la curiosité intellectuelle des entrepreneurs est trop faible pour qu'ils autorisent la présence d'un tiers, à moins qu'il ne soit productif, comme par exemple un observateur mandaté par un cabinet de consultants (Desveaux, Selim, 1991 : 63). L'accès du chercheur à l'entreprise est difficile et strictement contrôlé (physiquement, administrativement) ; il ne peut se faire sans l'approbation de la Direction de l'entreprise (ou alors en tant que « passager clandestin » ce qui soulève d'autres problèmes). L'ethnologue « doit » alors, de surcroît, produire quelque chose de rentable sur le plan économique. Mais dans un tel cas, le problème ne sera plus alors l'entrée du terrain mais sa sortie. L'ethnologue sera tenu de produire d'abord un rapport d'enquête et seulement ensuite il pourra produire un article ethnologique. Enfin, on notera que le positionnement éthique du chercheur est nécessaire lorsqu'il s'agit d'étudier des conflits de travail. La dimension de l'instrumentalisation de l'ethnologue, bien étudiée par ailleurs, a dans ce contexte des implications particulièrement lourdes.

³ Pour une synthèse sur ce concept, je renvoie à l'ouvrage de J. Copans (1998) sur l'enquête ethnologique de terrain.

Je ne reviendrai pas sur la question de l'occupation obligée ou non d'un poste de travail. Pour moi, comme pour un certain nombre de chercheurs (Baré, 1995) les deux positions ne sont pas exclusives. F. Zonabend (1990) a montré qu'il était possible d'enquêter dans une usine française de traitement des déchets nucléaires sans pouvoir, du fait des règles très strictes qui y sont appliquées, y occuper un poste de travail ; et j'ai, pour ma part, déjà mené des enquêtes en entreprise sans occuper un poste de travail (aux États-Unis par exemple où la législation ne me permettait pas de le faire).

En revanche, je souhaiterais reprendre ces problèmes méthodologiques posés par l'immersion du chercheur en entreprise, pour montrer pourquoi, à mon sens, le fait d'occuper un poste de travail participe pleinement à l'enquête dans le monde du travail.

2. PERTINENCE MÉTHODOLOGIQUE DE L'IMMERSION

Il est généralement admis que l'entreprise constitue un terrain comme un autre pour l'ethnologue. Ce terrain demeure néanmoins particulier en ce sens que, si l'immersion permet d'y accéder sans se situer face à une demande sociale, elle pose d'autres questions comme l'accès aux informations stratégiques et surtout les problèmes de la distanciation du chercheur face au terrain et du respect dû aux informateurs.

En effet, l'ethnologue en situation d'immersion en entreprise ne saurait se réduire à un observateur ordinaire ; il est tenu de participer concrètement aux activités de son terrain (il s'agit ici, quand je parle d'observation participante, d'occuper un poste de travail avec ses contraintes du travail salarié et non pas juste d'effectuer quelques tâches avec ses informateurs). De ce fait, être immergé dans une entreprise et occuper un poste de travail, c'est « vouloir être comme » ou « se sentir comme » sans jamais vouloir, bien entendu, « se prendre pour ». Il est en effet illusoire et dangereux de penser que travailler comme un chauffeur de bus, par exemple, va permettre d'endosser l'identité professionnelle d'un chauffeur de bus. De la même manière, être chauffeur de bus n'est pas une obligation pour étudier les chauffeurs, ce n'est qu'un biais méthodologique. Quel est alors le véritable intérêt de cette posture méthodologique ?

A mon sens, la méthodologie propre à l'ethnologie retrouve dans l'approche anthropologique de l'entreprise tout son sens : il faut une observation de longue durée pour annihiler la suspicion « d'espion » au service d'un groupe social (ouvriers ou Direction). Dans le cas où l'ethnologue est présent de manière ponctuelle, cette suspicion est sans cesse réactivée. Même si le thème de l'espionnage n'est bien sûr pas spécifique au travail dans les entreprises, être au même régime que les autres et le fait de rencontrer les mêmes difficultés tend à rassurer les informateurs. Par ailleurs, seule une observation participante permet d'éviter la production de discours stéréotypés des informateurs. En effet, en réalisant le même travail qu'eux, ils n'ont plus à jouer le rôle d'employés modèles qu'ils jouent spontanément par peur de représailles

de la part de la Direction. En tant qu'acteur consacré du groupe qu'il étudie, les observations de l'ethnologue sont donc influencées par le rôle qu'il prend.

L'immersion et son corollaire, l'occupation d'un poste de travail, peut aussi engendrer des inconvénients. L'un des principaux problèmes est notamment le cantonnement du chercheur à des postes subalternes, le chercheur, sauf compétence particulière, ne peut devenir chirurgien en un stage de deux mois. Sur le plan physique, la posture est aussi difficile : doublement des heures de travail (poste plus recherche), prise de notes en cachette. Une dernière difficulté d'ordre identitaire concerne le dédoublement des rôles. Cette difficulté non plus n'est pas à négliger : le chercheur doit constamment faire la navette entre son rôle de composition (le salarié) et sa véritable identité (le chercheur). Cela l'oblige à d'incessants allers-retours afin de trouver la bonne distance du regard éloigné.

Par ailleurs, comme c'est le cas sur d'autres terrains, l'ethnologue est pris dans un faisceau de représentations. Il faut que l'ethnologue circoncrive le tissu de représentations dans lequel il est pris pour qu'ensuite, dans le poste de travail qu'il occupe, il soit conscient des contraintes que cela représente. J'ai ainsi montré dans un article récent au sujet de l'étude d'un conflit social que l'ethnologie de tous les groupes sociaux n'était de ce fait pas possible (Gallenga, 2005). Un autre exemple, tiré de ma recherche de terrain en Roumanie, montre que les représentations liées à « la Française » ont pour un temps gêné ma recherche jusqu'à ce que je me décide à « neutraliser » mon genre et donc créer une nouvelle relation entre mes informateurs. C'est alors par l'activité du travail que j'ai réussi à modifier ces relations : porter le bleu de travail, apprendre les jurons, boire de l'alcool....

D'autres difficultés naissent des spécificités liées au métier, aux compétences, aux savoir-faire. Ces inconvénients du fait qu'ils cristallisent des enjeux et conflits antérieurs à la venue de l'ethnologue, même s'ils sont une difficulté *a priori*, au bout du compte une fois surmontés, montrent toute la richesse que l'on n'aurait pu percevoir en restant à la marge du travail. Ils renseignent utilement sur ce qui est à l'œuvre dans le quotidien des informateurs. Comme l'a souligné aussi Ch. Ghasarian (2002) l'ethnologue qui occupe un poste de travail peut comprendre de l'intérieur les modalités de la socialisation des ouvriers ou des employés comme le système de résistance qui se met en place face à la hiérarchie. Après tout, l'altérité ne se laisse pas atteindre sans confrontations.

Mais, à mon sens, la véritable richesse heuristique que permet l'occupation d'un poste de travail, par-delà ces différentes considérations, réside dans ce qui se joue dans la relation observateur/observé dans le processus de l'enquête de terrain, un processus que je qualifie ici « d'empathie inversée ».

3. L'EMPATHIE INVERSÉE : UNE POSTURE HEURISTIQUE ?

L'analyse de la réflexivité et la relation du chercheur vers l'informateur ne cesse de susciter des réflexions, comme en témoignent, notamment, les contributions à ce collectif⁴. Dans la littérature anthropologique sur le concept d'empathie, que l'on peut définir brièvement comme le mécanisme par lequel un individu peut comprendre les sentiments et émotions d'un autre en se « mettant à sa place » sans toutefois les ressentir lui-même, on remarque cependant que les auteurs⁵ ne s'intéressent qu'à un seul sens de l'empathie, celle du chercheur vers ses informateurs, inhérente ou pas à la relation ethnologique.

Or, les mécanismes de la transformation du statut de l'observateur par l'informateur, la nature de la relation – telle qu'elle est définie du point de vue de l'informateur – peu ou pas étudiés, sont, selon moi, des éléments importants de la relation qui se noue dans le travail de terrain. Cette empathie que ressent l'informateur pour l'observateur, je la qualifie d'« empathie inversée »⁶, notamment afin de souligner que le sens de lecture habituel ou courant de l'empathie (empathie du chercheur vers l'informateur) est inversé. Je vais, dans les développements qui suivent, expliciter cette notion à travers plusieurs exemples, et tâcher de montrer que son utilisation peut s'avérer féconde pour le chercheur en sciences sociales travaillant dans le champ de l'entreprise.

Depuis la célèbre descente de police de C. Geertz (1983), de nombreux ethnologues sont conscients que rien ne vaut de partager les expériences de ses informateurs pour accéder à l'intégration. De ce point de vue, on a vu que l'occupation d'un poste de travail fait indiscutablement gagner du temps pour l'intégration dans cet univers de suspicion (quand on sait qu'un des freins à l'enquête ethnologique dans les entreprises est le facteur temps lié la méthodologie et donc au coût de l'enquête, ceci n'est pas négligeable). De plus, les informateurs, en transformant l'ethnologue en « collègue », oublient plus facilement son statut initial de chercheur.

Mais l'occupation d'un poste de travail permet aussi, non pas de s'autoriser de son expérience mais de contextualiser immédiatement le discours des informateurs (le stress lié à la conduite urbaine par exemple) et de pouvoir rebondir de manière plus fine lors des entretiens. Et c'est pourquoi j'utilise le concept « d'empathie inversée ». Ce mode de relation permet de comprendre, par le biais de l'expérience, toutes les sensations décrites par les informateurs : différence entre « le dire » et « le faire », stress, pénibilité du travail manuel, etc. Elle offre la possibilité de comprendre la pénibilité d'un travail ou de mieux percevoir les questions techniques. Comme le

⁴ On peut également citer, entre autres, l'ouvrage dirigé par Ch. Ghasarian, celui dirigé par O. Leservoisier (2005) et les analyses célèbres de P. Rabinow et G. Devereux (transfert et contre-transfert).

⁵ Pour une synthèse sur la notion d'empathie, voir B. Martinelli (2000).

⁶ J'ai qualifiée cette notion d'« empathie inversée », à défaut d'un terme plus adéquat. J'aurai pu la qualifier de « contre-empathie » ou d'« empathie symétrique », deux termes ne me satisfaisant pas car induisant le fait qu'il existe déjà ou en même temps une empathie du chercheur vers l'informateur ce qui n'est pas forcément le cas.

rappelle B. Martinelli (2000 : 119) : « chaque métier présente des degrés de complexité qui ne peuvent être saisis par les seules observations et enquêtes orales. La technique comporte, par ailleurs, bien des composantes inobservables. L'enquête orale bute sur les limites de l'expression verbale ».

Cette empathie inversée est rendue possible par l'identification à l'ethnologue et par l'adhésion à son système de représentations par les informateurs. Dans ce contexte, elle est dès lors constitutive du processus d'enquête. Par l'appartenance à la catégorie d'apprenti, l'ethnologue se fait expliquer en profondeur les « ficelles » du métier (par exemple : comment « voler » à la RTM, c'est-à-dire comment faire demi-tour avec les autobus pour raccourcir son trajet) et il peut observer comment les employés se ré-approprient les normes de l'entreprise et les détournent en vue de leurs intérêts.

Lors de mes différentes occupations de poste, plusieurs informateurs me témoignèrent ainsi leur empathie à mon égard : « Je comprends que tu veuilles travailler pour comprendre, mais si j'étais toi je ne travaillerais pas si je n'étais pas obligé de le faire » ou « en tant que Française, ça ne doit pas être facile pour toi » ou « toi qui es une femme, tu dois souffrir de travailler qu'avec des hommes ». Les « bévues » de l'ethnologue favorisent également l'identification, comme en témoignèrent les réactions de soutien de mes informateurs après la première sanction que j'ai reçue dans la banque ou leurs réactions quand j'ai « démolé » une station service au volant de mon autobus à la RTM.

Un autre élément favorisant l'identification de l'informateur à l'ethnologue – et donc la production de marques d'empathie inversée – est la confrontation de l'ethnologue au système hiérarchique de l'entreprise. Ainsi, à la RTM si j'avais bien un statut de cadre, j'avais un salaire bien moins important. Cette distinction entre les cadres et moi-même a favorisé l'identification avec leur vécu lors du conflit social lié à l'instauration d'un double statut pour les salariés, de même quand les informateurs qualifiaient mon travail de « travail patriotique » en Roumanie (car je n'étais pas payée et cela leur rappelait l'exploitation qu'ils pensaient vivre).

Par cette posture d'immersion, l'ethnologue, à la fois collègue de travail et chercheur, pousse l'informateur à se retrouver dans un conflit de loyauté, dans un malaise intenable pour lui. C'est cette situation de malaise liée à un problème d'identification immédiate de l'ethnologue qui va forcer l'informateur à se questionner et qui va donc générer de l'empathie (contrairement à la position de consultant ou à celle de passager clandestin). Pour sortir de cette situation de malaise, les informateurs m'ont fait subir des « tests », qui peuvent s'apparenter au bizutage ou à une expérience initiatique, afin qu'ils puissent se positionner plus facilement par rapport à moi. Ainsi, le premier jour où j'arrivai en Roumanie, mon seau plein de *nicepe* (sable), l'une des ouvrières⁷ le prit, le retourna et m'intima l'ordre de m'asseoir dessus, à l'endroit précis du démoulage et empilage des pièces. A cet emplacement, je tournais le dos à la

⁷ Je sus par la suite qu'elle faisait de manière informelle office de chef d'équipe, vu son ancienneté.

machine et recevais un jet de vapeur aussi imprévu que régulier. Une ouvrière s'enquit de l'inconfort de ma situation : « Qu'est-ce que tu restes là ? Tu ne vois pas que tu reçois plein de vapeur ? Mets-toi ailleurs ». Je répondis que je venais d'arriver, que je ne connaissais pas le travail et que si Helena qui le connaissait m'avait dit de m'asseoir ici, il devait y avoir une raison qui m'échappait. Ma collègue rapporta mes propos à d'autres, qui venaient régulièrement s'enquérir de mon inconfortable situation. Il s'ensuivit bientôt un échange entre elles. L'une des ouvrières interpella, en qualité de porte-parole, Helena laquelle vint peu de temps après, déplaça mon seau en me disant que je pouvais me mettre à la place de mon choix. A partir de cet événement, je fus définitivement intégrée parmi les femmes. Car si les tests qu'ont à subir les ethnologues sur leur terrain sont bien évidemment courants, il s'agit ici davantage d'un test pour passer de l'empathie à la sympathie ou à l'antipathie. Face à l'ambivalence des représentations de l'ethnologue, l'informateur essaye en quelque sorte de savoir qui, il a en face de lui : un collègue-apprenti ou un intellectuel ? A partir de cet exemple, ma posture humble d'ethnologue leur montrait que, d'une part, je leur reconnaissais un certain savoir ou savoir-faire et que, d'autre part, bien que d'un statut différent (Française, diplômée), je ne leur étais pas supérieure.

Les informateurs développent donc, dans un premier temps, une empathie vis-à-vis de l'ethnologue qui, à la suite de cette objectivation, se transforme en sympathie comme dans mon expérience roumaine et à la RTM où les informateurs m'ont très bien intégré et aidé au maximum de leurs possibilités – ou en antipathie – comme dans l'expérience de la banque. Dans ce dernier cas, les informateurs envoyèrent à la Direction une lettre anonyme, car ils ne supportaient plus le malaise créé par ma présence, malaise exacerbé par le fait que je prenais de l'avancement dans la hiérarchie tout en continuant d'affirmer ne pas vouloir faire carrière dans la banque et n'être intéressée que par l'ethnologie. Cette lettre a finalement conduit à mon licenciement et donc à mon exclusion du terrain.

CONCLUSION

Au terme de ces développements, j'espère avoir démontré les multiples avantages méthodologiques de l'occupation d'un poste de travail dans l'entreprise (intégration sur le terrain, contextualisation des discours, enquêtes plus fines, compréhension des modalités de socialisation, etc.) et surtout que cette méthodologie permet la production de l'empathie inversée.

S'il est généralement admis, comme le remarque P. Rabinow (1988), que « l'informateur apprend peu à peu à informer l'ethnologue en objectivant son propre univers du vécu », j'ai montré qu'en réalité, c'est par l'objectivation de l'ethnologue par l'informateur que se construit la relation. Cette objectivation de l'ethnologue entre dans la composition de la production des données. C'est tout l'apport heuristique de cette méthode d'immersion. Certes, si ce n'est peut-être pas la seule manière de susciter de l'empathie inversée, il demeure que l'occupation d'un poste de travail dans les entreprises permet au chercheur de mettre au jour cette empathie de manière plus

immédiate. Et celle-ci, reposant le rapport informateur/chercheur au centre du questionnement du processus de l'enquête de terrain, permet à son tour d'interroger l'expérience de terrain dans une perspective singulière.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERA, D. (2001), « Terrains minés », *Ethnologie Française*, XXXI, 1, pp.5-13.
- BARÉ, J.-F. (1995), « L'anthropologie et l'entreprise. Quelles remarques », in Baré J.-F., *Les applications de l'anthropologie*, Karthala, Paris, pp.119-139.
- COPANS, J. (1998), *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris, coll. 128 p.
- DALLA BERNARDINA, S. (1989), « Équation personnelle et statut de l'observateur dans la tradition ethnologique », *Sociologie du Sud-Est. Revue de sciences sociales*, 59-62, pp.7-26.
- DESVEAUX, E., SÉLIM, M. (1991), « De la réserve à l'usine », *Journal des anthropologues*, 43-44, pp. 57-64.
- DEVEREUX, G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, Paris.
- ÉCHARD, N., QUIMINAL, C., SÉLIM, M., (1991), « L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique. Débat entre Nicole Echard, Catherine Quiminal et Monique Sélim », *Journal des anthropologues*, 45, pp.79-99.
- ERIKSON, P., GHASARIAN, C. (2002), « Un terrain de 35 heures...Réflexions dialogiques sur les recherches d'anthropologie finalisée en entreprise », in Ghasarian C., (dir.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris, pp.117-141.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Folio.
- FOURNIER, P. (1996), « Deux regards sur le travail ouvrier », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 115, pp.80-93.
- GALLENGA, G. (2005), « Une ethnologue dans la grève », *Ethnologie française*, XXXV, 4, pp.723-732.
- GHASARIAN, C. (dir.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- GEERTZ, C. (1983), *Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais*, in Bali. *Interprétation d'une culture*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, pp.165-215.
- GOFFMAN, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. 1 La présentation de soi*, Éditions de Minuit, Traduit de l'anglais par Accardo A., Paris.
- GUIGO, D. (1991), « Anthropologie et industrie », *Journal des anthropologues*, n° 43-44, pp.39-43.
- JEUDY-BALLINI, M. (1991), « Une expérience d'ethnographie de l'entreprise », *Journal des anthropologues*, n° 43-44, pp.45-56.
- LESERVOISIER, O. (dir.) (2005), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, Paris.
- MARTINELLI, B. (2000), *Entre systémique et empathie : réflexion sur la démarche ethnologique*, Document de synthèse en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, Aix-en-Provence.
- POITOU, J.-P. (1996), « Savoir s'y prendre », *Techniques et Culture*, 28, pp.49-63.
- RABINOW, P. (1988), *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.
- SELIM, M., « Salariat, entreprises, pratiques et représentations de l'islam au Bangladesh », in Cabanes R., Copans J., Sélim M. (dir.) (1995), *Salariés et entreprises dans les pays du Sud. Contribution à une anthropologie politique*, Karthala-Orstom, pp.267-287.
- SELIM, M., « Entreprise et mondialisation », in Bazin (L.), Sélim (M.) et Althabe (G.) (dir.) (2001), *Motifs économiques en anthropologie*, L'Harmattan, coll. Anthropologie critique, Paris, pp.59-110.
- ZONABEND, F. (1990), *La presqu'île au nucléaire*, Odile Jacob, Paris.

ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES D'UN TERRAIN POLITISÉ : DE LA CONSTRUCTION DE LA MÉMOIRE PALESTINIENNE À LA PRODUCTION DU SAVOIR ANTHROPOLOGIQUE¹

Christine PIRINOLI

*Haute école cantonale vaudoise de la santé,
Lausanne*

Dans le cadre d'une recherche sur la mémoire palestinienne, j'ai effectué une année d'enquête dans la Bande de Gaza. A peine arrivée, j'ai constaté que la posture « neutre » de chercheuse était impraticable : parfaitement incongrue pour mes interlocuteurs, pour qui la mémoire est à la fois une question politique et existentielle, elle était également inopérante pour moi car, en tant que telle, elle ne me permettait pas de construire des relations de confiance qui seules pouvaient m'offrir un accès privilégié à mon « terrain »². La condition pour que je puisse construire un objet anthropologique digne d'intérêt a donc été que je m'implique personnellement, implication qui était d'abord politique puisqu'elle devait découler d'une prise de position par rapport au conflit qui oppose Palestiniens et Israéliens. C'est donc en fonction de la place que mes interlocuteurs m'ont attribuée qu'ils produisent leur récit de mémoire à mon intention.

Si la discipline admet volontiers l'inévitable implication sociale du chercheur, elle commence seulement à s'intéresser à certaines de ses conséquences, notamment l'engagement politique (Agier, 1997 ; De Soto et Dudwick, 2000). Ce lien au politique est, dans le cas palestinien, particulièrement tangible : d'une part le caractère politisé des écrits sur la Palestine incite le lecteur à opérer d'emblée un choix entre des interprétations opposées et exclusives des faits ; d'autre part, il est extrêmement difficile, du fait de l'omniprésence (concrète et médiatique) de la violence, de s'extirper des enjeux politiques et donc de la prise de position, que celle-ci soit exigée

¹ Pour une première version de cette réflexion voir Pirinoli (2004).

² Dans l'optique, notamment, de J. Clifford (1997a) ou de Gupta et Ferguson (1997), je ne considère pas le « terrain » comme localisé et défini spatialement, mais bien plus comme une construction qui peut se référer à des lieux et des temporalités variables, en fonction des objets de recherche. C'est donc à cette acception non géographique que je me référerai en utilisant ce terme.

par les acteurs sociaux ou dictée par les positions politiques ou éthiques de l'anthropologue. Ce constat m'incite à soulever des questions épistémologiques certes inhérentes à la discipline mais qui sont exacerbées du fait de l'inévitable politisation du terrain. Il me conduit à interroger la portée heuristique d'une posture réflexive en particulier par rapport à au type de relations sociales engendrées à partir de l'interprétation du but de ma présence, des enjeux sociaux et politiques qu'elle soulevait et de l'usage social supputé des résultats de ma recherche.

Après avoir brièvement exposé l'objet de ma recherche à Gaza, je m'arrêterai sur les difficultés rencontrées sur le terrain. Je questionnerai les méthodes d'une ethnographie sous contrainte du politique et dont la pratique est intimement liée aux enjeux actuels et aux formes d'instrumentalisation possibles de ce savoir – dont la relation au pouvoir est d'autant plus forte que le conflit se situe également sur le plan symbolique, en particulier celui de l'historiographie. J'aborderai ensuite l'inéluctabilité de la subjectivité, qu'il s'agisse de l'implication qui a structuré le terrain ou de celle qui, actuellement, influence l'écriture. Je conclurai sur la nécessité de pratiquer en permanence une pensée réflexive qui permette de construire un savoir à visée objective à partir de ces expériences subjectives. En d'autres termes, je soulignerai la « portée heuristique d'une anthropologie réflexive qui se veut résolument constructive et attachée aux données empiriques » (Leservoisier, 2005 : 5), dans le but de mieux restituer la complexité et l'instabilité qui caractérisent les réalités sociales étudiées par l'anthropologie actuelle.

1. LE TERRAIN

Lors d'une mission humanitaire, en 1991, j'avais constaté l'importance de la mémoire palestinienne, mémoire essentiellement construite autour des notions de la terre et du village perdus en 1948. La perspective d'un État palestinien, avec le début du processus d'Oslo, a renforcé la pertinence de cette mémoire désormais devenue légitime : le fait même d'entrer en négociations avec les Palestiniens implique une reconnaissance internationale explicite de leurs droits en tant que peuple, et par conséquent de leur identité et de leur culture nationales, toutes deux basées sur la mémoire collective. J'ai donc décidé, dans le cadre d'une thèse de doctorat, de questionner les processus de réinterprétation dont cette mémoire allait faire l'objet dans ce nouveau contexte social et politique.

Fidèle à la démarche anthropologique, je me suis rendue dans la bande de Gaza entre février 1998 et mars 1999. Cette période coïncidait avec la commémoration de la *Nakba*³ : durant toute l'année 1998, de nombreuses manifestations, publications,

³ A la suite du plan de partage de la Palestine adopté par l'Assemblée générale de l'ONU le 29 novembre 1947, l'État d'Israël est proclamé le 14 mai 1948. Cette date marque officiellement le début de la première guerre entre Israël et les États arabes voisins et, surtout, de l'exil de plus de 700 000 Palestiniens. Pour ces derniers, mai 1948 est la *Nakba*, littéralement la catastrophe qui les a spoliés de leur terre et de leurs biens et qui les a relégués au statut de réfugiés.

expositions et autres activités ont mis en scène l'existence d'avant la *Nakba*. Aussi les conditions qui prévalaient étaient-elles particulièrement fécondes pour aborder une telle recherche : la mémoire collective était devenue omniprésente dans la vie quotidienne et le changement social mettait au jour les mécanismes de sa reconstruction en fonction des attentes présentes.

Dans ce contexte d'effervescence, j'ai enquêté parmi les réfugiés du village de Barbara⁴. Différentes raisons objectives ont présidé à ce choix. Notamment, l'unité ainsi créée me permettait d'obtenir « une » version de la mémoire collective : les divergences observées dans les discours relevaient des parcours personnels ou de variables socio-culturelles et non pas des différences géographiques antérieures à la *Nakba*. Cette option m'évitait en outre d'« enfermer » ces réfugiés dans un camp ou de les considérer uniquement sous l'angle de leur double statut de réfugiés et de victimes : mes interlocuteurs vivaient dans toute la Bande de Gaza, dans des conditions socio-économiques très diverses. Cependant, un aspect plus personnel a été déterminant : ma belle-famille était originaire de Barbara, ce qui m'a aidée à me situer « à l'intérieur ».

Ainsi munie de mon objet d'étude, j'entamai mon enquête selon le précepte de l'observation participante.

2. NÉGOCIER LE TERRAIN : ENTRE CONSTRUCTION SCIENTIFIQUE ET EXIGENCES POLITIQUES

Depuis Malinowski, l'anthropologie fonde sa légitimité et sa spécificité sur l'expérience de terrain. La conception de ce dernier a certes été modifiée, mais il reste une sorte de rite de passage incontournable voire, selon Gupta et Ferguson (1997 : 1), le facteur le plus significatif pour déterminer si une recherche peut être revendiquée par la discipline.

Le terme même d'expérience suppose une implication personnelle du chercheur quel que soit l'objet sur lequel il travaille. Cependant, dans le cas de « terrains minés »⁵, cette implication ne relève pas seulement de la présence personnelle auprès des acteurs : elle suppose de pouvoir répondre aux exigences, explicites ou non, des interlocuteurs qui imposent au chercheur d'énoncer sa position. De fait, à Gaza, la condition pour que je puisse accéder à mes interlocuteurs était que je me positionne clairement par rapport au conflit qui les oppose à Israël, positionnement qui devait être politique.

⁴ Le village se situait à une vingtaine de km au Nord de Gaza. Il a été détruit fin 1948, quelques semaines après une attaque intensive des forces militaires israéliennes qui avait contraint les habitants à l'exil (Morris, 1987). Ces derniers vivent en majorité dans la Bande de Gaza.

⁵ Référence est faite, ici, au titre du numéro spécial d'*Ethnologie française* (2001) qui traite de recherches en terrains délicats et/ou politisés.

Qui plus est, l'objet que j'avais choisi, la mémoire collective, était particulièrement sensible, tant il était pris dans des rapports de pouvoir et des enjeux le dépassant, aussi bien sur le plan interne, puisque la création d'une Autorité palestinienne a conduit, entre autres conséquences, à la production d'une mémoire officielle et autoritaire, que sur le plan externe, la mémoire étant l'un des enjeux symboliques du conflit avec Israël. Mes interlocuteurs étaient parfaitement conscients que l'utilisation de leurs récits pouvait avoir des conséquences concrètes à divers niveaux politiques. Le contenu de nos entretiens dépendait donc étroitement de la place qu'ils m'attribuaient ainsi que de leur anticipation des usages sociaux potentiels des résultats de ma recherche.

Dans un certain sens, ma mission humanitaire était un avantage dans la mesure où elle était considérée comme un signe de mon soutien aux Palestiniens, signe renforcé par le fait que j'avais épousé, à la suite de ce séjour, un Barbarawi⁶. Cependant, cette interprétation m'empêchait d'adopter une posture « naïve » sur certains points des récits de mes interlocuteurs : tout se passait comme si l'action humanitaire et les études que je menais se situaient sur un seul et même registre, celui de la défense des Palestiniens. Pour ces derniers, je devais devenir une porte-parole de leur cause, à la fois témoin de la violation de leurs droits et caution scientifique de la véracité de leur récit. Certaines questions étaient donc *a priori* suspectes⁷ : je ne pouvais pas questionner certains de leurs propos sans paraître contredire la position que j'étais supposée avoir adoptée. Devais-je alors leur dire que mon but était de « faire de l'anthropologie » – donc de produire un savoir académique « neutre » – en étudiant la façon dont leur mémoire se construisait dans le présent ? Un tel aveu, outre qu'il aurait paralysé la recherche en restreignant mon accès aux Barbarawi, aurait également été une hypocrisie dans la mesure où les écrits sur la question palestinienne – en particulier ceux concernant le passé – font intrinsèquement partie du conflit et des revendications pour la paix. De ce fait, les textes qui émanent de ma recherche ne peuvent, pas plus que d'autres, échapper à une instrumentalisation politique et au jeu de légitimation qui oppose Palestiniens et Israéliens sur la question de l'histoire et de la mémoire.

Quoi qu'il en soit, mes interlocuteurs jugeaient, souvent explicitement, ma capacité à établir, ou plutôt rétablir la « vérité » sur le passé. J'étais donc censée non pas produire de la connaissance mais répondre à une demande sociale manifeste : transmettre cette « vérité » que j'étais, grâce à mon implication politique, digne de recevoir – à l'instar de M. Griaule (1948) initié par Ogotemmêli !

Cette perception du travail anthropologique est particulièrement intéressante dans la mesure où cette discipline se donne souvent implicitement pour tâche de révéler une certaine vérité à propos de l'Autre : « l'idée du terrain est indissociable du dévoile-

⁶ Les habitants du village de Barbara (aujourd'hui les réfugiés qui en sont originaires).

⁷ Il s'agissait par exemple de questions relevant de la vente de terres, ou de la relation avec les *kibboutzim* voisins, faits considérés comme une trahison à la cause nationale.

ment d'une vérité [...]. Le terrain surinvestit donc non seulement de légitimité mais de vérité celui-là même qui le fait exister comme terrain » (Dakhli, 1995 : 142).

La différence avec d'autres terrains est peut-être que mes interlocuteurs étaient demandeurs : ils désiraient me révéler la « vraie » version du passé afin que, investie de cette « vérité », je la rapporte aux miens. La pression pour que je fournisse des réponses à des questions qui n'étaient pas forcément les miennes était donc forte. Par conséquent, je me trouvais constamment en train de renégocier ma position personnelle autant que professionnelle par rapport à cette demande, ne pouvant ni la refuser explicitement (sous peine de risquer l'exclusion) ni l'accepter totalement (sous peine de me limiter à consigner leurs récits). Pour éviter ce double écueil, il fut nécessaire de pratiquer en permanence distance et réflexivité afin de toujours comprendre, au-delà des mots et des situations d'interlocution, les enjeux politiques et les tentatives de « manipulation » dont j'étais l'objet.

L'objet finalement construit a donc été le résultat d'une relation qui était le fait de sujets lucides quant aux enjeux de pouvoir qui découleraient du savoir que j'allais acquérir et divulguer⁸. La négociation instaurée visait de ce fait à influencer les rapports de force chacun en sa faveur afin que ma recherche satisfasse les intérêts de l'observatrice et des observés. A. Robben (1995 : 83) parle à ce propos de « séduction », qu'il définit comme un mécanisme, intentionnel ou inconscient, et des stratégies sociales qui visent à influencer l'interprétation de son interlocuteur. Si ce mécanisme est le fait de toute relation ethnographique, il est « particulièrement important dans la recherche sur un conflit politique violent parce que les interlocuteurs ont d'importants intérêts personnels et politiques à faire adopter à l'ethnographe leurs interprétations » (ibid. : 84, ma traduction).

Du fait de l'importance des enjeux politiques et symboliques de la mémoire collective, la « séduction » entre les protagonistes de cette recherche a été constante et a passé par des phases successives : au début, et malgré l'aval que représentait ma belle-famille, j'ai été fréquemment dissuadée de travailler sur le village. Pourquoi ne pas m'intéresser à des villes prestigieuses comme Jérusalem ou Haïfa ou à la Palestine entière ? Pourquoi ne pas prendre en compte une période historique plus longue que celle remontant à la vie des Barbarawi ? Car là on aurait pu m'aider à faire un véritable travail scientifique, me citer des sources légitimes, me raconter l'Histoire !

Face à mes refus successifs, l'on accepta finalement de regrouper, chez un *mukhtar*⁹, certaines personnes âgées susceptibles de me parler du village. Ce choix d'être dans un lieu public et à plusieurs m'a semblé constituer pour eux une double protection : chacun pouvait s'abriter derrière les autres pour esquiver certaines questions et

⁸ Et je n'étais certes pas la plus lucide, puisque je n'ai réalisé les enjeux d'une telle anthropologie que dans la confrontation avec mes interlocuteurs et après diverses réflexions et interrogations au sujet de leur attitude.

⁹ Le *mukhtar* est à la fois le représentant de familles villageoises et l'intermédiaire entre celles-ci et l'Autorité palestinienne. Pour de plus amples développements sur les fonctions traditionnelle et actuelle des *mukhtar*, voir C. Pirinoli (2002).

mieux m'observer, donc me situer, et la présence du mukhtar constituait une caution officielle afin d'éviter soit d'être molesté pour avoir intrigué avec une étrangère¹⁰ soit, peut-être, de dévoiler des éléments trop sensibles de cette mémoire si éminemment politique¹¹.

Concrètement, ces entretiens collectifs m'ont surtout montré à quel point il était important de se protéger et de contrôler ce que l'on me dirait. En effet, l'entretien n'est pas un simple échange d'informations. Il est toujours une relation sociale dans toute sa complexité (Robben, 1995 : 100). Chacun s'y met donc en scène en fonction des rapports de forces réels ou potentiels comme des enjeux qui jouent dans la relation et au-delà.

Dans ce sens, l'entretien collectif était une stratégie de « séduction » visant à neutraliser le danger potentiel que je représentais. Et ce fut de ce point de vue un succès car chacun renvoyait aimablement à d'autres plus érudits et rien, mis à part quelques informations factuelles, ne fut dévoilé à l'étrangère !

Par la suite, une fois le lien de confiance établi, certaines personnes présentes à l'entretien collectif se sont fait un plaisir, en privé, de rectifier les dires du mukhtar, avec grands renforts de détails qui ont ravi l'anthropologue. Ils soulignaient, cette fois, leurs compétences. Tout s'est passé comme s'il s'agissait d'abord de savoir qui j'étais, quelles étaient mes motivations, avant que l'on puisse me parler. Lors d'un entretien ultérieur, l'un des protagonistes de cette rencontre collective, Abou Khalaf, a d'ailleurs mentionné cette méfiance initiale, interrompant le fil de son discours pour s'adresser à mon neveu par alliance, qui a travaillé avec moi dans le cadre de cette recherche : « Ce n'est pas pour t'ennuyer, mais j'ai demandé [chez le mukhtar] si tu étais un étranger. Mais on m'a dit que non, que tu étais Ahmed Salim, de Barbara ».

Par rapport à ce terme d'étranger, il n'est pas anodin de relever que Ahmed Salim vit dans le même quartier que Abou Khalaf. La notion peut ici se comprendre de deux manières. Premièrement, elle se rapporte au fait d'être extérieur au village d'origine, même après cinquante ans de vie dans la même localité que d'autres réfugiés. Deuxièmement, ce questionnement peut également avoir pour but de me situer, par l'intermédiaire de ma belle-famille, tant il est certain que tous connaissaient l'origine villageoise de mon neveu – ne serait-ce que du fait de son nom de famille. La question tacite était donc plutôt « qui est cette étrangère avec Ahmed Salim ? ». Cette reconstruction de la filiation de mon neveu et de mon mari a été le fait de presque tous mes interlocuteurs. La nécessité de situer chaque personne présente m'a permis de constater la précision de la mémoire généalogique, mais elle m'a également

¹⁰ J'ai réalisé plus tard que j'étais surveillé par les services de sécurité palestiniens qui sont également allés interroger plusieurs de mes interlocuteurs à propos de ma recherche, ce qui souligne la sensibilité de la mémoire collective.

¹¹ M. Kanaaneh (1997), dans un travail qui interroge les démarches d'anthropologues *insider* et *outsider*, rappelle qu'une communauté s'accorde souvent pour « fournir » un « informateur privilégié » au chercheur car elle ne peut se permettre de le laisser investiguer sans contrôle. Suivant les enjeux et les intérêts, il est ensuite possible de réfuter les compétences de cette personne (ce fut le cas pour le mukhtar), voire lui dénier l'appartenance à la communauté.

confirmé que l'appartenance au village est encore déterminante aujourd'hui dans les rapports que l'on entretient avec les autres : indépendamment du statut social, on ne parle pas des mêmes sujets, ni de la même façon avec un Barbarawi, un Palestinien d'ailleurs (réfugié d'un autre village, d'une ville, non réfugié...) ou un non Palestinien.

Cette filiation m'a été précieuse. Certes, je n'ai jamais été ni souhaité être totalement adoptée : il était évident pour tous que je restais relativement proche – d'où les constantes renégociations de ma position et du type de relation établie. Forcer cette relation m'aurait fait perdre la souplesse que me procurait cette identité fluctuante, en m'obligeant notamment à plus me soumettre aux normes locales et aux enjeux inter-familiaux¹². Toutefois, une fois qu'ils m'eurent située, mes interlocuteurs ont souvent estimé que je faisais cette recherche pour m'intégrer à la famille de mon mari et, par conséquent, pour mieux défendre la cause palestinienne et témoigner de l'« authenticité » de leur histoire. Abou Khalaf a d'ailleurs continué son récit à propos du grand-père d'Ahmed Salim :

« Il venait sous les vignes avec une boîte et coupait la grappe comme ça afin de laisser au fruit tout son arôme. D'autres les touchaient avec les mains. Mais ainsi, quand le raisin était vendu, il rapportait plus d'argent. Mais qui est plus intelligent ? Nous ou vous ?

Ahmed Salim : pourquoi ?

Abou Khalaf : car nous avons des documents pour notre terre ! Ah Ahmed, si elle veut des documents pour voir que nous avons de la terre à Barbara, elle peut regarder ces documents et voir par elle-même. Quand elle rentrera, elle saura de quoi elle parle. Elle pourra leur dire qu'elle a vu de ses propres yeux. »

J'avais entendu, j'avais vu, j'allais donc témoigner ! Et cette mission m'a été attribuée, explicitement ou non, par la majorité des Barbarawi que j'ai rencontrés : on me dictait, en quelque sorte, ce que je devais voir, comprendre et surtout transmettre. Étais-je alors encore en train de faire de l'anthropologie ou étais-je simplement instrumentalisée pour répondre à des intérêts idéologiques me dépassant ?

Cette interrogation débouche en fait sur une question épistémologique et éthique fondamentale. Étant donné ma position politique, est-il possible que mon travail s'oppose radicalement à la « vérité » de mes interlocuteurs ? En d'autres termes, après avoir été « prise », pouvais-je être totalement « reprise » par la théorie (Favret-Saada 1977), neutralisant parfaitement mon implication par les artifices scientifiques ? Et si je le pouvais, devais-je vraiment le faire pour pratiquer l'anthropologie ? Ma propre

¹² Pour un aperçu des contraintes qui influencent la construction des objets et les relations de terrain d'anthropologues femmes et arabes dans des sociétés arabes, voir S. Altorki et F. El-Solh (1988). Cet ouvrage est d'autant plus intéressant qu'il relève les particularités autant éthiques qu'épistémologiques de positionnements subtils d'*insiders*, considérés aussi bien en termes d'origine ethnique (femmes arabes élevées à l'étranger ou dans leur pays, ou encore femmes nées de couples dont l'un des conjoints est occidental) que sociale et religieuse.

réponse est négative car je suis convaincue, à l'instar de M. Kanaaneh (1997 : 6, ma traduction) que : « prendre parti n'est pas en soi une preuve de biais plus que la neutralité n'est en soi une preuve d'objectivité ; on peut prendre parti et néanmoins être objectif. Le critère d'objectivité dans de tels cas n'est pas la neutralité politique mais le fait que le chercheur soit digne de confiance et que son travail soit fiable ».

La question de l'objectivité est particulièrement saillante dans les situations mouvantes, déstabilisées, comme le montrent les interrogations d'autres chercheurs impliqués dans des terrains « minés »¹³. De fait, il n'est pas rare que l'on interpelle le chercheur, que ce soit sur le terrain ou lors de restitutions, sur son « parti pris », a fortiori dans une situation telle que le conflit israélo-palestinien qui est très sensible, même pour des personnes non impliquées.

Mais dans une situation moins paroxysmique, peut-on réellement dire que le chercheur n'est pas influencé par les tentatives de « séduction » – conscientes ou non – de ses informateurs pour agir sur sa compréhension de la culture ? La réalité est certes une construction sociale qui se négocie entre observé et observateur, mais l'un des deux sujets d'énonciation est plus au fait de cette « réalité » et plus engagé dans les enjeux de pouvoir qu'elle engendre. Si la question de l'interprétation historico-anthropologique légitime revêt une importance particulière en cas de conflit, les acteurs sociaux, quels qu'ils soient, se sentent impliqués dans un monde « objectif » dont les enjeux et leurs conséquences sont concrets pour eux. Ils ont donc toujours des intérêts, plus ou moins impérieux, à séduire le chercheur¹⁴, lequel restituera un travail qui résultera forcément d'une négociation – même si elle est éludée – entre une double objectivité et subjectivité : les siennes et celles des acteurs rencontrés. C'est ici qu'une posture réflexive prend toute son importance comme outil de production d'une connaissance à la fois interprétative et empiriquement contrainte, ainsi que J.-P. Olivier de Sardan (1996 : 37) définit l'espace épistémologique de l'anthropologie.

La question de la neutralité du chercheur s'est également posée par rapport aux interlocuteurs que je rencontrais. Les nouvelles circulant très vite à Gaza, une fois acquise la confiance des Barbarawi, j'ai dû justifier mes choix relationnels : certains m'ont reproché de ne pas être allée chez eux plus tôt, considérant que j'avais sous-estimé leur importance ; d'autres ont lourdement insisté pour que j'aie vu untel de leur famille, parfaitement incontournable, ou que j'exclue absolument cette autre personne, totalement incompétente sur la mémoire villageoise ou non représentative des qualités des Barbarawi.

Loin de l'image de l'observatrice extérieure, j'étais désormais entrée dans le jeu de légitimation et de positionnement de mes interlocuteurs. Mes contacts, en partie

¹³ Voir notamment F. Bouillon, M. Fresia et al. (2005), H. De Soto et N. Dudwick (2000), C. Greenhouse (2002) ou I. Schröder et B. Schmidt (2001)

¹⁴ Il va de soi que l'anthropologue déploie également des stratégies de « séduction » pour obtenir les informations qui lui semblent pertinentes ou influencer la relation en sa faveur.

fortuits puisque définis au fur et à mesure de l'élargissement de mon réseau de relations, étaient perçus comme une volonté de favoriser les uns et d'écarter les autres. Ma présence devenait source de rivalités et de stratégies interpersonnelles qui visaient à orienter mes rencontres avec des Barbarawi désignés. Mais là également, n'est-ce pas un biais inhérent au travail de recherche ? La configuration des positionnements sociaux ou politiques de tous les acteurs en présence agit non seulement sur la compréhension du terrain, mais également sur les relations potentielles. Elle favorise ou exclut l'accès à certaines personnes en fonction des rapports que ces dernières entretiennent avec les « informateurs privilégiés » déjà rencontrés ou, plus prosaïquement, en fonction des affinités ou des intérêts personnels qui s'entrecroisent. Qui plus est, ces tentatives d'écarter ou de mettre en avant certaines personnes prennent sens si l'on se replace du point de vue du contrôle que le groupe souhaite garder sur l'anthropologue : elles limitent en effet l'accès du chercheur à des informations qui seraient trop divergentes par rapport au discours considéré comme dominant selon les critères émics, en l'occurrence des informations qui contrecarrent le récit nationaliste unificateur¹⁵. Autant d'éléments qui déterminent le cours d'une recherche mais qui n'apparaissent que rarement dans les restitutions.

Quoi qu'il en soit, mon intrusion dans les relations interpersonnelles agissait sur la réalité et, surtout, ma recherche devenait partie prenante des discours sur l'importance de cette mémoire et le contenu qu'elle devait produire. Je participai donc activement au processus de construction de sens et aux stratégies de positionnement dans ce champ si politisé de la mémoire. Et il est révélateur que l'un de mes interlocuteurs – qui fut l'un des plus sceptiques quant au choix de mon objet – ait décidé de récolter, peu avant mon départ, des informations sur la vie à Barbara et d'en faire un ouvrage... Sentiment de concurrence ? Simple constat de l'intérêt de la question ? Ma présence a en tous les cas contribué à renforcer la pertinence de cette mémoire : cette initiative est en partie due à mes questionnements puisque son auteur a contacté plusieurs de mes interlocuteurs en se référant explicitement à ma démarche et a, par l'intermédiaire d'une tierce personne, obtenu des photographies que j'avais faites des lieux du village. Etant donné que ce livre rejoindra le corpus sur lequel je travaille, j'ai activement contribué à mon objet d'étude, participant à la production de nouvelles catégories émiques !

Cependant, quelle qu'ait été la confiance et la qualité de mes relations, mon accès aux Barbarawi n'a jamais été garanti et la négociation pour réduire la défiance a été constante. Il est de ce point de vue intéressant de noter que, lorsque des hommes voulaient établir une certaine distance avec moi, ils utilisaient la catégorie du genre : me ramener à mon statut de femme était une manière de marquer le refus ou la méfiance mais également d'inverser les rapports de pouvoir symboliques entre nous.

¹⁵ J'ai en effet, durant mes premiers entretiens, entendu des récits très unifiés aussi bien au niveau de la structure, du mode narratif que du contenu, et dans lesquels il était aisé de repérer l'influence de la rhétorique nationaliste qui, elle, visait à produire une forte cohésion aussi bien au niveau du récit officiel que du peuple.

Ainsi, un personnage haut placé dans la hiérarchie étatique et qui se présentait comme une élite traditionnelle avait ouvertement ignoré ma main tendue pour le saluer en début d'entretien. J'ai d'abord interprété ce geste comme un signe de religiosité, puisque certains pratiquants refusent tout contact physique avec des femmes n'appartenant pas à la famille. A la fin de notre rencontre, alors que je m'apprêtais à partir après l'avoir salué uniquement verbalement, il est venu vers moi la main ostensiblement tendue : il m'avait reconnue comme appartenant au bon camp, la distance n'était plus nécessaire. La catégorie du genre s'était substituée à celle de l'étrangère politiquement suspecte pour marquer la méfiance.

De même, l'un des membres de la famille élargie de mon mari qui avait expressément tenté de me faire changer d'objet a finalement accepté, vu mon insistance, de me présenter à d'autres Barbarawi. Il a alors exigé que je me voile – ce que je ne faisais en principe pas¹⁶. Il a ajouté « je ne marche pas avec des filles », sous-entendant qu'il avait une réputation religieuse à conserver¹⁷. Le lendemain, malgré mon couvre-chef, il a envoyé un jeune m'avertir de sa présence au lieu du rendez-vous et me sommer de marcher loin derrière lui. Dans le taxi collectif que nous avons pris ensuite, il a feint ne pas me connaître.

Or, l'enjeu n'était à mon avis ni religieux ni lié à ma féminité mais bien plutôt politique : même avec un foulard sur la tête, j'étais ostensiblement occidentale. Il était visiblement important pour lui de ne pas montrer son lien avec moi et/ou ce que je représentais. Dans ce but, il a fait un usage stratégique des codes culturels que j'étais obligée de respecter.

Par la suite, il a changé de position, m'invitant fréquemment pour des entretiens et me mettant en rapport avec différentes personnes, sans plus me demander de me voiler : il a au contraire parfois laissé fièrement entendre que cette recherche relevait de son initiative, ou pour le moins qu'il m'avait fortement influencée. Il tentait peut-être par là de dominer le rapport de savoir qui s'instaurait et qui, après la méfiance du départ, m'a procuré un prestige important parmi les Barbarawi.

Cette référence à la catégorie du genre comme moyen d'agir sur notre relation est intéressante : plus « politiquement correcte » que de me renvoyer à mon altérité culturelle, elle m'obligeait néanmoins à me soumettre à des normes sociales très

¹⁶ La question du port du voile dans une société où l'immense majorité des femmes le porte s'est évidemment posée, elle aussi, en termes politiques. J'ai en effet hésité entre la soumission aux normes vestimentaires locales (pour tenter de « me fondre » dans le contexte) et le soutien implicite aux femmes qui le refusaient. J'ai opté pour cette dernière position, le voile et ses formes dénotant plus l'appartenance politique ou sociale que la tradition religieuse. J'estimais éviter ainsi de soutenir la position de certains groupes ou partis que je considérais comme conservateurs dans le jeu politique intérieur à un moment où la question du droit des femmes était âprement débattue.

¹⁷ Ce terme de fille peut à mon avis se comprendre de deux façons. Etant donné que je ne peux aucunement être assimilée à une adolescente qui ne serait pas encore en âge de se voiler, on pourrait imaginer que le terme fille se serait simplement référé au féminin. La préoccupation aurait été alors celle de non-mixité prônée par l'Islam. Plus vraisemblablement, référence pouvait être faite aux filles par opposition aux femmes vertueuses selon les préceptes moraux et religieux en vigueur, dans l'idée de marquer une distance entre nous en des termes qui inversaient une certaine violence symbolique.

fortement décriées par l'Occident – ce qui soulignait ma double subordination en tant que femme et en tant qu'Européenne et renversait le rapport de pouvoir entre nous du point de vue certes individuel, mais également de celui de la relation entre Occident et Orient.

Contrairement à la situation d'autres chercheuses, dont le genre était considéré, dans les sociétés étudiées, comme ambivalent voire même parfois masculin, ma féminité devenait un moyen de pression, voire d'exclusion non pas des sphères exclusivement masculines, loin s'en faut, mais plutôt de domaines politiquement délicats. Ce n'est pas l'incidence de ma féminité¹⁸ qui a structuré mon accès au terrain mais plutôt mon appartenance culturelle. De ce fait, ce sont des relations de pouvoir émanant d'un niveau macro-sociologique qui ont agi dans la relation qui s'est établie entre nous et qu'il s'agissait, pour certains de mes interlocuteurs, d'inverser. En effet, même dans une perspective postcoloniale, l'anthropologie reste le plus souvent l'apanage de la société occidentale¹⁹. Dans le cas palestinien, le rapport de forces – sur le plan militaire autant que sur celui des sciences humaines – est manifeste : l'Occident a fréquemment pris parti pour Israël ; l'attitude actuelle des États-Unis et l'impuissance politique des Européens ne sont pas faites pour changer cette réalité. En d'autres termes, quelle que soit ma position personnelle, j'appartiens à un groupe culturel qui a régulièrement participé de l'exclusion des Palestiniens, que ce soit en niant leur existence en tant que peuple, leur récit historique ou encore la dimension de combat de libération de leur lutte. A nouveau, seule une posture réflexive permet de prendre en compte et de clarifier l'impact de telles hiérarchies sur la production du savoir.

Mes liens avec l'académie s'étant concrétisés par un retour conditionné par la production scientifique, la question s'est ensuite posée de savoir comment j'allais transformer « une rencontre verbeuse, surdéterminée, entachée de rapports de pouvoir et d'intérêts personnels entrecroisés [en] la version adéquate d'un 'monde autre', plus ou moins discret, composée par un auteur individuel ? » (Clifford, 1983 : 91).

Restituer le terrain : quelle part pour l'objectivité et la subjectivité ?

Le terrain que j'avais pratiqué me semblait problématique tant la subjectivité était constituante de toutes les relations que j'avais établies. Or subjectivité et émotions sont, par définition, suspectes à la science. D'où la question de savoir ce que j'allais faire de ces dimensions de ma recherche, comment j'allais les restituer tout en restant dans le cadre de l'écriture scientifique à laquelle doit se soumettre tout docto-

¹⁸ Même si, comme relevé plus haut, mon statut de conjointe d'un Barbarawi a parfois impliqué des pressions explicites quant à mon comportement de femme dans des relations considérées comme privées ou personnelles : la question de l'honneur familial, que je pouvais entacher, était la plus délicate à gérer avec certains membres de ma belle-famille.

¹⁹ Si les chercheurs « indigènes » sont de plus en plus nombreux, en particulier en Palestine, ils n'accèdent à une certaine notoriété que s'ils font partie des réseaux dominants, du fait de leurs études ou de leur résidence dans les centres occidentaux de construction de la connaissance. Pour plus de développements à ce sujet, voir notamment L. Nencel et P. Pels (1991) ou M. Kanaaneh (1997).

rant²⁰. Pour compliquer l'affaire, des liens sociaux forts avaient été créés, renforçant mon sentiment d'une situation d'injustice, voire d'insoutenable qui a finalement paralysé toute production scientifique depuis l'éclatement de la deuxième Intifada, en septembre 2000, et son flot de violences. Telle une litanie, les médias égrènent les « événements », comptent les morts et les blessés, dénoncent la violence. D'autres sources locales (ONG, centres de recherche ou de défense des droits de l'homme...) détaillent les « opérations », nomment les victimes et racontent leurs souffrances, rendant la violence plus humaine et plus concrète, donc d'autant plus insupportable. Mon terrain est désormais en guerre ouverte, politiquement et émotionnellement surchargé et, surtout, humainement tragique. Est-il possible de s'en détacher pour écrire ?

Pendant plusieurs mois, la réponse fut négative. Tant que le dilemme se posait de savoir quelle position j'allais choisir entre la dénonciation de la violence et la description scientifique, je me trouvais bloquée par la colère et le sentiment de la vanité de ma démarche : comment écrire tranquillement depuis mon bureau alors que mes amis et interlocuteurs souffraient, mouraient ? Quelle était l'utilité ou le sens d'une telle anthropologie ? Prise entre deux postures intellectuelles, celle de la critique et celle de l'analyse, je n'arrivais à participer d'aucune. Paradoxalement, la mort tragique d'un ami (retrouvé le corps transpercé d'une vingtaine de balles près d'une colonie) m'a permis de résoudre ce conflit. La possibilité d'écrire un article dans lequel je pouvais parler de lui, de mes sentiments par rapport à ce que je considère comme une exécution criminelle, et de ma recherche m'a relancée sur la voie de l'écriture (Pirinoli, 2001).

Toutefois, des inquiétudes concernant l'utilisation de mes données me paralysaient également, tant j'étais encore soumise à la pression, désormais intérieure, de ne pas « trahir » mes interlocuteurs.

D'une part, mes données me conduisaient à critiquer l'instrumentalisation de la mémoire collective par l'Autorité palestinienne, arguant que celle-ci répond surtout à des intérêts financiers ou politiques privés, au détriment de la société palestinienne et de son avenir. Au début du soulèvement, je répugnais à écrire sur le sujet car j'avais le sentiment qu'une telle critique n'était pas pertinente en situation de conflit ouvert.

D'autre part, mes interlocuteurs avaient largement insisté, dans leurs récits, sur certaines dimensions de la mémoire (unité villageoise, solidarité, bonheur et, surtout, lien à la terre), omettant presque systématiquement les difficultés (différences sociales, dépendance économique ou politique, différends familiaux ... en bref, tout ce

²⁰ J. Clifford (1997b) nous rappelle que les émotions, tout comme d'autres expériences subjectives, n'ont longtemps pas été reconnues comme constitutives de la recherche. Bien qu'elles le soient de plus en plus, il pense toutefois qu'une écriture plus subjective ne serait pas nécessairement acceptée dans le cadre d'une thèse (*ibid.*: 216). L'augmentation de terrains minés obligeant la discipline à se redéfinir à partir de ses marges et à utiliser la réflexivité comme un véritable outil de production du savoir scientifique pourra peut-être prochainement lui donner tort.

qui amoindriissait l'image idéale de la vie villageoise). Or, ces silences sont intéressants pour l'anthropologue : loin d'être de simples omissions, ils signalent précisément les enjeux du présent. En l'occurrence, j'ai interprété cette construction comme un moyen de donner corps à la rhétorique nationaliste, axée sur l'unité nationale, et de dénoncer la précarité du quotidien, à l'opposé de la sécurité et du bonheur passés (Pirinoli, 2002). Cependant, cet intérêt pour les aspects plus dérobés de la mémoire revient, en quelque sorte, à démasquer les stratégies de mes interlocuteurs et, surtout, à me démarquer de leurs récits dont j'étais censé témoigner l'authenticité. Un risque dont mon neveu avait conscience, puisqu'il m'a mise en garde, alors que je lui avais soumis un texte mentionnant mon interprétation de ces silences : « si c'est bon pour nous, ok, mais sinon, sache que ces silences ne sont pas de l'ignorance. On ne peut pas tout dire à une étrangère ». Face à une mise en péril, j'étais clairement reléguée à mon altérité d'étrangère tenue à l'écart.

A nouveau une négociation délicate entre extériorité et implication s'imposait : comment relater l'intérêt analytique de ces silences tout en respectant les impératifs nationalistes de mes interlocuteurs, donc en assumant que ma position n'est pas neutre ? En tant que doctorante, puis-je me permettre d'affirmer ouvertement, à l'instar de Swedenburg, que : « Positionné comme je le suis, une partie de mon rôle est d'aider à développer un récit 'socialement acceptable' à l'intérieur duquel le cas palestinien puisse être défendu en Occident. Un tel récit, comme tous les récits, sera nécessairement basé sur des vérités partielles » (Swedenburg, 1989 : 270, ma traduction).

Une chose est certaine, mes écrits laissent transparaître ma position politique. La cacher relèverait de l'imposture car elle fait intrinsèquement partie, d'une part, de ma compréhension du terrain, puisqu'elle en était la condition d'accès, et d'autre part, en amont autant qu'en aval, du choix des textes scientifiques utilisés, puisque ceux-ci sont également partiels.

En effet, à l'instar des Yanomami qui apparaissent comme un peuple féroce, érotique ou intellectuel en fonction des interprétations des « observateurs » (Kilani, 1994 : 71), les Palestiniens sont décrits comme victimes dominées ou comme auteurs cyniques de la violence. A partir des mêmes éléments historiques, chaque camp a construit une interprétation exclusive de l'histoire de la région, histoire qui donne, volontairement ou non, une caution scientifique aux revendications des Palestiniens ou des Israéliens²¹. De ce fait, même si l'on tente de s'en défendre, la littérature scientifique sur la question est éminemment politisée et l'« objectivité » est surtout

²¹ Mais les deux versions ne peuvent être considérées comme équivalentes, dans une perspective relativiste où tout se vaudrait. Concernant les Yanomami, Tierney (2000) dévoile les diverses manipulations de N. Chagnon, à la fois pour confirmer son hypothèse d'un peuple primitif intact et violent – et se profiler comme spécialiste – et pour les exploiter à d'autres fins, notamment comme cobayes pour tester les résistances à des vaccins qui les ont pratiquement exterminés. Concernant les Palestiniens, l'existence de deux grands récits opposés quant à l'interprétation de l'histoire contemporaine ne doit pas masquer les rapports de forces militaires, politiques et idéologiques qui configurent la relation de domination coloniale entre Israéliens et Palestiniens et, partant, la position dominante du récit sioniste sur le plan scientifique.

un effet rhétorique visant à légitimer des interprétations qui découlent principalement d'une prise de position politique antérieure à la recherche. Aussi, la sélection des lectures implique une assignation relativement exclusive à l'une ou l'autre communauté scientifique. Or, si les terrains des sciences sociales « sont d'abord des terrains... de lecture » (Copans, 2000 : 31), cette polarisation bibliographique n'est pas sans incidence sur la construction de l'objet – qui tendra à s'élaborer dans le cadre de l'une ou l'autre des « réalités » décrites. Même dans des situations où les écrits sont moins radicalement opposés, ils restent décisifs pour la conception du terrain autant que pour les méthodes appliquées. De ce fait même, toute production des sciences sociales contient des traces de la subjectivité du chercheur autant que de celle des interlocuteurs. Si ces aspects n'apparaissent pas à la lecture c'est bien plus parce qu'ils ont été masqués que parce qu'ils n'auraient pas été constituants de la recherche.

Loin de permettre de conclure au relativisme absolu de nos disciplines, ce constat souligne le fait que l'objectivité est moins une question de distance et de neutralité qu'une question d'honnêteté du chercheur dans la prise en compte de tous les facteurs qui ont affecté la production de sa connaissance : ses positions politiques, éthiques et théoriques, le jeu de ses identités sociales, professionnelles ou ethniques, ses rôles attribués par les acteurs sociaux du terrain, les relations interpersonnelles qui se sont construites, etc. Partant d'une telle conception, « le contraire de l'objectivité n'est pas implication mais omission, pas subjectivité mais effacement du 'je' et de l'œil de l'anthropologue » (Kanaaneh 1997 : 4, ma traduction).

De ce point de vue, l'aspect le plus important est moins la neutralité (par ailleurs impossible) que le fait d'être conséquent, ce que D. Fassin (2005 : 99) définit comme le fait d'être : « Épistémologiquement, éthiquement et politiquement cohérent, aussi bien dans son rapport au terrain et à ses acteurs que dans les rapports au monde professionnel et aux demandes institutionnelles hors de son terrain ».

Si l'anthropologue est d'abord un acteur social situé en termes de genre, de nationalité, d'appartenance politique et socioculturelle, qui interagit avec d'autres acteurs tout autant situés, si les émotions et la subjectivité sont reconnues comme inhérentes au travail de terrain voire indispensables à la construction de sens, pourquoi ces dimensions devraient-elles disparaître des restitutions « scientifiques », pour n'apparaître que dans ce qu'il est convenu d'appeler le « hors-texte »²² ? Ce questionnement est incontournable dans le cas d'un terrain soumis à l'urgence et à la pression du politique, mais il devrait être le fait de toute recherche. En d'autres termes, pour pouvoir restituer la complexité des sociétés étudiées, l'enchevêtrement de logiques et d'intérêts contradictoires, l'écriture ne devrait plus constituer un mécanisme d'effacement des traces du social inhérent à la recherche ; elle se doit au contraire de préciser les questions ayant trait à la relation subjective et affective entretenue avec le

²² L'expression de S. Kleinman et M. Copp est éloquent, puisqu'elles parlent de « confessionnels à propos des aventures méthodologiques » (1993 : 16).

terrain puisqu'elles participent activement de la construction de la connaissance scientifique.

Aujourd'hui, l'anthropologie ne peut plus se définir exclusivement ni par son objet, ni par ses méthodes. Par contre, sa spécificité réside peut-être dans l'expérience existentielle inhérente au terrain puisque celui-ci est « expérimenté subjectivement par l'anthropologue qui s'engage avec son corps, ses émotions et son intellect » (Gagné, 2001 : 116).

D'aucuns perçoivent ce constat comme une menace pour la discipline, par crainte d'un glissement soit vers le relativisme absolu soit vers un narcissisme qui ferait disparaître l'Autre. Mais il peut au contraire constituer un défi stimulant pour repenser l'anthropologie contemporaine. L'augmentation de « terrains » conflictuels ou délicats²³ oblige les chercheurs à réfléchir d'une part à la relation entre leur savoir académique, leur propre parcours – intellectuel et de vie – et leur position dans les sociétés²⁴ ; et d'autre part, à la façon de penser des réalités difficiles, contradictoires, voire douloureuses à partir d'un point de vue à la fois subjectif et scientifique. Une telle réflexion ne résout pas la tension entre implication et objectivation, mais elle permet de la considérer comme partie intégrante de la construction du savoir et, partant, de la clarifier. Elle permettrait surtout de « démontrer que la réflexivité, tout en étant une procédure d'objectivation de la recherche, est une condition de production de connaissances » (Leservoisier, 2005 : 6).

Admettre que la subjectivité inhérente au terrain ne constitue pas nécessairement une entrave à une visée objective, assumer pleinement son implication personnelle et reconnaître l'impact des stratégies de « séduction » des informateurs et du chercheur permettrait alors de faire dialoguer des perspectives différentes et, ainsi, d'enrichir la compréhension de réalités sociales complexes et mouvantes et polysémiques.

Les terrains « minés », par l'exacerbation des questions qu'impose toute recherche, mettent au défi la discipline : concepts et méthodes, mais aussi écriture et identité professionnelle sont continuellement bousculés, déstabilisés. Et D. Fassin (2005 : 100-101) d'y voir précisément l'intérêt pour la discipline « par l'inconfort qu'ils suscitent – ou mieux encore par cette inquiétude à la fois épistémologique, éthique, politique, existentielle même. Une pensée inquiète, telle pourrait être la posture à la fois la plus créative et la plus honnête, loin des certitudes d'une anthropologie qui a souvent cru savoir pour elle-même et à la place des autres ».

Le chercheur est constamment mis en demeure de questionner ses outils mais aussi ses théories, ses positionnements éthiques, politiques, etc. Comme le relève C. Greenhouse (2002 : 28), cette instabilité conduit à la prolifération de paradigmes

²³ Je pense notamment aux recherches confrontées au sida (Gruénais, 1997 ; Vidal, 1997) ou à la prostitution (Werner, 1994).

²⁴ Qu'il s'agisse de la position négociée sur le terrain ou de celle, certainement renégociée au fil des expériences anthropologiques, dans leur propre société.

anthropologiques, ce qui est certes déstabilisant pour ceux qui aspirent à une épistémologie unifiée. Par contre ce dynamisme est nécessaire au développement de la discipline et à sa capacité de produire de la connaissance sur les objets fragmentés, parfois violents et toujours très fluctuants qui émanent des réalités sociales contemporaines.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER, M. (éd.) (1997). *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Les Cahiers de Gradhiva 30, Jean-Michel Place, Paris.
- ALTORKI, S. C., FAWZI, E. S. (éds.) (1988), *Arab Women in the Field : Studying Your Own Society*. Syracuse, Syracuse University Press, N.Y.
- BOUILLON, F., FRESIA, M. et TALLIO, V. (éds.) (2005), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, EHESS, Paris.
- CLIFFORD, J. (1983), « De l'autorité en ethnographie ». *Ethnographie* n° 2, pp.87-118.
- CLIFFORD, J. (1997a), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, London & Cambridge.
- CLIFFORD, J., « Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology », in Gupta A. et J. Ferguson (éds.) (1997b), *Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, pp.185-222.
- COPANS, J. (2000), « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et sociétés*, Vol.24, 1, pp.21-42.
- DAKHLIA, J. (1995), « Le terrain de la vérité », *Enquête* 1, pp.142-151.
- DE SOTO, H. G., DUDWICK, N. (éds) (2000), « Fieldwork Dilemmas : Anthropologists in Postsocialist States », The University of Wisconsin Press, Madison.
- FASSIN, D., « L'innocence perdue de l'anthropologie : remarques sur les terrains sensibles », in Bouillon F., M. Fresia et V. Talio (éds) (2005), *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie*, EHESS, Paris, pp.97-103.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.
- Ethnologie française, 2001, *Terrains minés en ethnologie*, n° 1.
- GAGNÉ, N (2001), « Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d'identité et de 'mondialisation' », *Anthropologie et sociétés*, n°25, 3, pp.103-121.
- GREENHOUSE, C. J., « Introduction: Altered States, Altered Lives », in Greenhouse C. J., E. Mertz et K. B. Warren (éds.) (2002), *Ethnography in Unstable Places : Everyday Lives in Contexts of Dramatic Political Change*, Duke University Press, Durham, pp.1-34.
- GRIAULE, M. (1948), *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemméli*, Les Editions du Chêne, Paris.
- GRUÉNAIS, M.-E., « Incertitudes ethnographiques. A propos d'une recherche sur le sida », in Agier M. (éd.) (1997), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Les Cahiers de Gradhiva, Jean-Michel Place, Paris, pp.89-98.
- GUPTA, A., FERGUSON, J., « Discipline and Practice : 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology », in Gupta A. et J. Ferguson (éds.) (1997), *Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkely & London, pp.146.
- KANAANEH, M (1997), « The 'Anthropologicality' of Indigenous Anthropology ». *Dialectical Anthropology*, n° 22, pp.1-21.
- KILANI, M. (1994), *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique* (Sciences humaines), Payot, Lausanne.
- KLEINMAN, S., COPP, M.A. (1993), *Emotions and Fieldwork*, Newbury Park & London Sage Publications.
- LESERVOISIER, O., « L'anthropologie réflexive comme exigence méthodologique et épistémologique », in Leservoisier O. (éd.) (2005), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, Paris, pp.5-32.
- MORRIS, B. (1987), *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge & New York.

- NENCEL, L., PELS, P., « Critique and the Deconstruction of Anthropological Authority », in Nencel L. et P. Pels (éds.) (1991), *Constructing Knowledge Authority and Critique in Social Science*, Sage, London, pp.1-21.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (1996), « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, n° 3, pp.31-59.
- PIRINOLI, C. (2001), « Gaza : la mémoire d'une catastrophe qui se perpétue », *Tsantsa*, n° 6, pp.171-175.
- PIRINOLI, C. (2002a), « Entre la terre et le territoire : enracinement de l'identité palestinienne », *Etudes rurales*, Terre, territoire, appartenances n° 163-164, 4, pp.91-108.
- PIRINOLI, C. (2004), « L'anthropologie palestinienne entre science et politique : l'impossible neutralité du chercheur », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 28, n°3.
- ROBBEN, A., « The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence », in Nordstrom C. et A. Robben (éds.) (1995), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley & London, pp.81-104.
- SCHRÖDER, I. W., SCHMIDT, B. E. (éds.) (2001), *Anthropology of Violence and Conflict*, Routledge, London & New York.
- SWEDENBURG, T (1989), « Occupational Hazards : Palestine Ethnography », *Cultural Anthropology* Vol.4, n° 3, pp.265-272.
- TIERNEY, P. (2000), *Au nom de la civilisation. Comment anthropologues et journalistes ont ravagé l'Amazonie*, Grasset, Paris.
- VIDAL, L., « Méthode et éthique: l'anthropologie et la recherche confrontées au sida », in Agier M. (éd.), (1997), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Les Cahiers de Gradhiva, Jean-Michel Place, Paris, pp.31-38.
- WERNER, J.-F. (1994), *Marges, sexe et drogues à Dakar: ethnographie urbaine*, Karthala, Paris.



HAÏTI, CARREFOUR DES DESTINÉES ETHNOGRAPHIQUES

Natacha GIAFFERI

*Laboratoire d'anthropologie sociale
Paris*

Le cas haïtien, si l'on veut bien admettre qu'Haïti constitue depuis sa fondation une sorte de cas d'exception, répond à peu près à tous les paramètres soulevés dans l'argumentaire de cet ouvrage : une transnationalisation de l'ensemble des domaines économiques et culturels ; une production de l'histoire collective étroitement dépendante des structures de pouvoir ; des conflits acérés et pas toujours bien saisis en raison de leurs ambiguïtés fondamentales, sur le terrain tant du rang que du genre ou des générations. Un terrain pour ainsi dire « idéal », dans lequel méthodologie et épistémologie se trouvent si manifestement bousculées qu'il ne peut qu'inciter ceux qui l'empruntent à une réflexion approfondie sur l'adéquation, à la fois pratique et éthique, de nos habitudes ethnographiques.

Jusqu'à la « construction autonome des objets » traditionnels de l'anthropologie – dans mon cas, la « race », la « couleur » – peut y être considérée comme particulièrement achevée, captive le plus souvent d'une sphère politique qui, loin de représenter la société dans sa diversité, dans sa réalité, forme un groupe à part que manipulent à divers moments différentes alliances économiques, financières ou politiques, nationales ou transnationales. On sait que depuis 1915, date du débarquement des Marines américains sur ses côtes, Haïti n'est plus à strictement parler un Etat indépendant. De plus en plus, l'Etat lui-même, un « Etat de façade » (« *apparent state* ») pour reprendre une expression de G. Fouron et N. Glick-Schiller (2001), privé de ressources suffisantes et des moyens de faire appliquer la loi, n'est plus souverain. Ses frontières ne sont plus garanties et le territoire n'a actuellement plus d'autre nécessité, si l'on peut dire, que de servir au passage de la cocaïne venue de Colombie et donner une raison d'existence à une centaine d'ONG (paraît-il la plus forte concentration au monde).

Concourir à « débattre de l'actualité de la démarche réflexive » en anthropologie, comme il nous est ici proposé, en apportant le témoignage de la situation haïtienne me paraît donc incontournable. Si je parle d'Haïti comme d'un « carrefour des destinées ethnographiques », c'est parce qu'il apparaît de plus en plus évident que ce pays fournit une sorte de modèle des dérèglements sociaux qui se manifestent dans

les pays les plus ravagés de ce début de XXI^e siècle, et singulièrement parmi eux, les anciennes colonies.

Ma réflexion théorique, dans un premier temps partie des problèmes soulevés par la pratique de terrain (« camouflages », insertions, manipulations mutuelles de l'enquêteur et de l'enquêté : Giafferi, 2004) puis par celle de l'exercice nécessaire de l'écriture (autocensure, pertinence du dévoilement que représente la publication : Giafferi, 2007), s'est aujourd'hui détachée d'une démarche plutôt subjectiviste (que le terrain lui-même, peut-être, par les rigueurs de sa mise à distance du Blanc, c'est-à-dire dans les termes du créole, de l'étranger, avait suggéré, voire imposé), pour aller vers un questionnement, désormais, des conditions d'exercice de la discipline plutôt que du seul agent. Autrement dit, mes difficultés relatives comme ethnographe (recueillir des données) puis comme ethnologue (essayer de les ordonner d'une manière qui fasse sens) ne sont peut-être pas tant dues à mes incompétences personnelles qu'au caractère extrêmement aigu d'une crise à la fois économique, sociale, écologique et politique, à propos de laquelle on entend formuler des expressions qui vont de « naufrage » à « suicide d'une nation ».

Que faire, à partir de là, de propositions, séduisantes pour un jeune chercheur inemployé, de la part d'organismes plus ou moins politiques offrant une rémunération et l'intérêt apparent de se situer du côté de l'action immédiate ? Je vais ici faire une petite parenthèse qui est assez révélatrice de ces problèmes de déontologie qui se posent à nous de la manière la plus concrète : on m'a donné l'année dernière l'occasion de revenir sur mon terrain, et même d'y rester à plus ou moins long terme. Cette proposition est venue non pas du milieu de la recherche, mais d'un organisme « indépendant », financé par divers gouvernements occidentaux, l'ICG (*International Crisis Group*), qui se définit lui-même comme « *an independent, non-profit, non-governmental organisation covering over 50 crisis-affected countries and territories across four continents, working through field-based analysis and high-level advocacy to prevent and resolve deadly conflict* »¹. Une organisation prestigieuse, mais qui ne prévoyait que deux gardes armés au domicile du responsable de son bureau haïtien, poste pour lequel je fus approchée à l'instar, comme je l'appris plus tard, de quelques autres jeunes anthropologues. Une bonne partie des agressions de nature politique étant en Haïti, en dehors de la maison, commises sur des lieux publics, en général dans les transports, le degré de protection offert sur les trajets entre ce bureau et les lieux de rendez-vous avec les acteurs politiques du pays qu'il m'aurait fallu quotidiennement aller rencontrer et interroger, ne m'a pas paru suffisamment engageant, dans une ville où tout le monde fait son parcours sans s'attarder, le cœur battant et en changeant le plus fréquemment de route pour désorienter d'éventuels kidnappeurs², pour que je retourne sur des lieux que j'avais déjà eu beaucoup d'impatience à quitter voilà deux

¹ www.crisisgroup.org

² Le groupe lui-même soulignait ce problème en prévenant, lors d'une conférence à Washington en janvier 2007, qu'« Haïti est sur le point de devenir le pays avec le niveau le plus élevé d'enlèvements au monde » (RadioKiskeya.com, jeudi 25 janvier 2007).

ans. Je pense qu'avec plus de garanties, j'aurais abandonné mes recherches de poste dans le pays qui m'a formée, la France, et par appât du gain (c'est-à-dire dans le contexte haïtien qui est le mien, dans l'idée de subvenir aux besoins d'un vaste réseau d'alliés et de dépendants), accepté un salaire bien supérieur à mon actuel Revenu Minimum d'Insertion (RMI). Ayant finalement renoncé à la perspective de cette responsabilité — notamment parce qu'étant également mère je n'aurais su que faire de mon enfant —, je ne peux dire aujourd'hui comment j'aurais traité cette question de la violence qui irrigue mon journal de terrain, ma thèse et mes publications, ni si j'aurais effectivement développé une anthropologie du conflit politique de l'intérieur, comme j'ai d'abord eu l'intention de m'en persuader. Plus fondamentalement, et je referme là ma parenthèse, comment ne pas voir que le discours sur la violence est aussi un discours sur l'Autre, un discours de délégitimation, un discours de nature politique, qui peut être vertueux mais peut aussi comporter sa part de corruption des réalités, voire de perversion ? Comment faut-il entendre la production des discours, à la fois savants et profanes, sur la guerre sourde qui se donne cours en Haïti depuis plusieurs années ? Entre la violence de ce qu'on pourrait appeler « faits divers » s'ils n'étaient devenus la norme, et la nécessité d'une modélisation, comment soi-même produire une parole qui, tout en tirant sa substance de l'observation de terrain et de l'imprégnation continue des sources, se tienne suffisamment à distance de ces enjeux que la violence, dit-on, révèle mais qu'elle peut aussi avoir pour fonction d'occulter ?

Quel est le rôle, la place, mais aussi la limite de l'anthropologue, quand son objet révèle avec de plus en plus d'évidence des résistances qui tiennent peut-être moins à un passé réputé difficile, sensible, qu'à de nouvelles formes de prédation ?

Alors, pourquoi Haïti « carrefour des destinées ethnographiques » ? Haïti a toujours fait l'objet d'une attention particulière, que plusieurs faits expliquent. Sa richesse passée d'eldorado de la canne. Sa révolution anticolonialiste à la fois brillante et sanglante (un modèle du genre). Un XX^e siècle d'occupation et d'exploitation mêlées : plantations américaines dévastatrices, inefficaces, inachevées ; « révolution politique » sous Papa Doc, maintenu quatorze longues années au pouvoir grâce à un jeu d'alliance mené de main de maître avec les États-Unis ; « révolution économique » sous Baby Doc, son fils et successeur (trafic de sang, tourisme sexuel, notamment pédophile, aboutissant à cette « géographie du blâme » que décrit P. Farmer, 1996) qui fit passer la population haïtienne de victime de l'épidémie à celle de présumé agent propagateur (les fameux « 4H » — *Katach* en créole qui vient à désigner la maladie elle-même — Héroïnomanes Homosexuels Hémophiles Haïtiens). Enfin, parcourant le tout, la production de fantasmes échevelés sur la religion populaire progressivement constituée et appelée vaudou. Remarquons que ces fantasmes ne sont pas une extravagance des années vingt ou trente, période de l'occupation, et tous ceux qui auront eu la curiosité de visionner le dernier King Kong en date y auront reconnu le très subtil mélange des attributs de la transe, du primitivisme — voire de la préhumanité — et de la dégénérescence physique, preuve s'il en était du lien dialectique toujours vivace entre les deux *topoi* que sont New York et Haïti.

Les poètes, les artistes, les historiens, les philosophes, les ethnographes enfin, Métraux, Leiris, Lévi-Strauss, Mabillet, Malraux, Breton, y trouvèrent une matière fabuleuse semblable à celle dont Joan Dayan nous dit, à propos de l'empereur Dessalines au corps tout à la fois démembré et divinisé, qu'elle est faite de ces « oscillations du héros au détrit, du pouvoir à la vulnérabilité, de l'effroi au ridicule : une convertibilité que le vaudou allait conserver comme viable et nécessaire » (Dayan, 1995 : 28).

Aujourd'hui boudée des commémorations antiesclavagistes — on peut imaginer pourquoi dans le contexte français actuel —, Haïti est pourtant bien utile quand il s'agit de remplir les salons littéraires. C'est un perdant qui ne se laisse pas oublier, et dans ce sens un « zombi » tel qu'on se le représente ici : moribond, mais tenace. D'ailleurs, G. Fouron et N. Glick-Schiller (2001) enquêtant sur la « diaspora » haïtienne des États-Unis (le terme de diaspora ici est une catégorie vernaculaire, il s'agit en réalité des migrants) trouvèrent auprès de leurs informateurs cette définition que je résume ici à grands traits : être haïtien, c'est souffrir et lutter. Face à cette inscription si particulière dans l'histoire humaine, que peut faire l'ethnologue qui arrive en bout de course, à la fin des années 1990, après le coup d'État militaire et la dictature du même nom qui s'en suivit (1991-1994), après la dissolution de l'armée (fin 1994-début 1995), en pleine floraison du trafic de drogue (14% de la consommation américaine³ — 21 % s'y on y ajoute le Canada —, transiteraient par Haïti⁴) ? Les Américains ont une tradition de compassion, que décrit très bien P. Bourgois dans son ouvrage sur les vendeurs de crack portoricains du quartier du Barrio, à New York : « (*suffering*) is a solvent of human integrity and ethnographers never want to make the people they study look ugly. This imperative to sanitize the vulnerable is particularly strong in the United States » (1997 : 15). Ce qui me frappe en effet toujours, c'est un positionnement complètement différent, chez les auteurs américains, que je lis beaucoup pour la simple raison qu'ils sont largement majoritaires dans les études sur Haïti, quant à la question du « peuple », des luttes populaires, de la culture elle-même. J'en suis même un moment venue à me reprocher une certaine distance, une certaine circonspection vis-à-vis de cette catégorie de « peuple ». Pour moi, « le peuple », ces dernières années à Port-au-Prince, symbolisait plutôt que le moteur d'une démocratie longtemps attendue, l'avènement du populisme le plus pervers.

Pour un chercheur français, peut-être — c'est là une pure hypothèse — est-il plus difficile d'élaborer du sens à partir d'une situation qui peut être perçue par lui comme le résultat d'une perte : celle d'une certaine culture créole, orientée vers l'Europe. Je cherche simplement ici à comprendre comment j'ai pu entrer moi-même dans une espèce de nostalgie pour cette « Haïti Chérie », Ayiti-Toma dont C. Souffrant, je crois, a écrit qu'elle est une invention de la bourgeoisie haïtienne (1987) ; comment je suis sensible, dans le récit que fait le metteur en scène J.-R. Lemoine du meurtre de sa mère il y a quelques années à Port-au-Prince (2006), à l'évocation de la maison

³ Chiffres RISAL (Réseau d'information et de solidarité avec l'Amérique latine).

⁴ Chiffres American Drug Enforcement Administration.

maternelle, qu'on suppose de ce type d'architecture urbaine aujourd'hui disparue, le gingerbread ou dentelle de bois, marque à la fois d'une époque et d'une classe bourgeoise traditionnelle vouées à la décomposition. Ou encore, comment la question de la lutte pour le rang, et celle des hiérarchies sociales, entrent dans ma lecture des conflits qui agitent ce pays d'une façon quasi obsessionnelle. On ne peut plus en effet aujourd'hui, sur le terrain haïtien, réfléchir à la question de la violence sans poser celle des inégalités sociales. Or, on ne peut poser cette dernière sans se positionner soi-même, sans se situer sensiblement dans le débat : de quel endroit parle-t-on, depuis quel quartier, et pour défendre quoi, sinon qui ?

Je me suis installée à Port-au-Prince en 2000, où je suis restée jusqu'au début de l'année 2004, soit toute la période du second mandat du président Aristide. Progressivement, je m'y suis imbibée d'une ambiance délétère, instable, anxiogène, pour moi nouvelle, mais qui depuis une dizaine d'années fait partie du quotidien de la population que j'étais venue étudier. Il ne m'était plus possible de continuer à pratiquer une ethnographie à la fois insouciant d'elle-même et préoccupée d'elle-même, tournée finalement non vers l'autre, sommé de produire du discours, mais à destination du milieu institutionnel d'origine, vers un lectorat occidental, vers une vie occidentale, dans la perspective d'exercer un jour professionnellement mon métier d'ethnologue. Il ne m'était plus possible de tenir à distance la corruption des faits, et je me suis décidée pour une thèse, et aujourd'hui un livre, critiques et polémiques, pour ne pas dire politiques si tant est que l'on puisse dire, à l'instar des féministes des années 1960, que « le personnel est politique ».

Avec le recul, je n'ai pas développé autre chose, du journal de terrain (soi disant brut) à la publication (supposément assainie des miasmes de l'ethnographie), qu'un point de vue « bourgeois » et « féminin » (je mets des guillemets à ces deux termes, bien évidemment des constructions qu'il convient de relire à la lumière de leurs conditions d'élaboration). Je me demande encore aujourd'hui comment j'ai pu un seul instant penser produire autre chose dans ces circonstances. Certainement le temps long et l'intégration — je ne dirais pas profonde puisqu'au contraire elle ne peut être, du point de vue de mon genre, de ma couleur, de l'évaluation de mon rang social, que périphérique, non pas profonde, donc, mais prolongée — certainement ce temps long d'un terrain qui déborde sur le temps de la vie et inversement, a permis cette forme d'incarnation du rôle très particulier qu'est en Haïti celui de femme de la bourgeoisie traditionnelle et plus largement, des classes moyennes et supérieures.

Ces effets de violence qui traversent l'ethnographie de la ville qui est devenue la mienne, je les ai donc observés, côtoyés — parfois sans les voir tout de suite, parfois ne les voyant progressivement plus très bien. J'ai intégré le discours des classes supérieures sur la pauvreté (la « bonne », la « mauvaise »), intégré la géographie de la peur qui est devenue celle d'une ville autrefois déambulatoire et ouverte. J'ai transformé physiquement mon rapport aux images et aux sons, apprenant à voir loin et large, à

repérer la distance d'un tir comme on compte l'écart qui sépare la foudre du tonnerre, évaluant impitoyablement mon environnement physique et humain.

Aujourd'hui, je suis moins désarmée, si j'ose dire, devant ces phénomènes de violence. D'abord parce qu'après les avoir endurés psychologiquement, et enduré ceux de mes amis, voisins ou simples connaissances, kidnappés, torturés, violés, assassinés, je suis allée au devant de ma stupeur et de mon abattement, en consultant la littérature anthropologique disponible et en fréquentant des colloques et des séminaires que je découvre être nombreux. Je suis ainsi sortie d'une position de victime potentielle pour occuper une place à la fois plus extérieure et plus participante, plus active.

Je dois retourner cette année sur mon terrain et d'une manière qui n'a rien d'un hasard, pour me plonger au cœur même de ce qui m'avait contrainte à fuir, puisqu'un PICS du CNRS devrait prochainement m'amener à me réengager physiquement sur le terrain port-au-princien pour y renouveler la question des liens qui unissent politique et religion. C'est pour moi – du moins est-ce ainsi que je veux le voir –, une très belle occasion de renouer avec un terrain où quelque chose manifestement m'a échappé, et d'y opérer un retour à la fois physique et critique indispensable.

Indispensable, vraiment ? Deux critiques m'ont été faites à l'issue de ma présentation, le 26 janvier 2007, des lignes qui précèdent. Une première personne m'a tout d'abord demandé s'il n'y avait pas, dans ma démarche, quelque chose de ce que lisant Mintz je traduirais comme le paradigme de « l'anthropologue comme héros » (Sidney, 1985 : 27) qui voudrait que l'ethnologue fasse ses premières armes sur un terrain de préférence dangereux ; que les jeunes ethnologues soient tentés d'« en faire plus » ; que ce type de choix d'objet ethnographique participe d'une sorte de forfanterie plus générale caractéristique du bel âge. Je ne suis pas certaine que ce soit aujourd'hui vrai et ce n'est pas ce que j'ai pu observer (même si, sur les trois jeunes chercheurs de ma connaissance partis après moi sur le terrain haïtien, trois partaient pour étudier qui les représentations funéraires, qui la thanatopraxie et la zombification, qui l'empoisonnement ou *koutpoud*). Par ailleurs, me concernant, il me faut rappeler que je suis partie du terrain, plutôt « féminin » et supposément paisible, des relations materno-infantiles⁵, la question de couleur ne s'étant qu'a posteriori posée. C'est bien le contexte urbain de compétition pour le rang, dont la couleur est l'un des ressorts les plus puissants, qui m'a suggéré d'y observer le rapport au corps et aux classifications raciales : celles d'avant, celles d'aujourd'hui, sachant que seul l'ancrage historique permettait de lier cet avant et cet après, ce passage de classifications coloniales à une pratique postcoloniale à la fois marquée par la contestation et soumise à un ordre ancien étant précisément ce qu'il fallait s'attacher à comprendre.

⁵ En attendant une éventuelle publication de l'ouvrage *Regards sur la maternité. Gestation, naissance et petite enfance en Haïti*, qui relate cette première expérience, on peut consulter l'article suivant : Giafferi (2004).

Par ailleurs le choix de mon objet a paru maladroit à une deuxième personne présente le jour de mon intervention⁶, selon laquelle cela constituait peut-être une erreur de me confronter directement à une question aussi évidente et brutale que la question de couleur aux Antilles. Je pense au contraire que l'on peut, qu'il faut s'attaquer à un sujet gênant ou délicat à partir du moment où il représente quelque chose de central et qu'il renseigne un fonctionnement plus large d'une société. J'aurais certes pu, ainsi qu'il m'a été suggéré ce jour-là, le prendre de biais, mais n'est-ce pas finalement ce que j'ai fait dans ma pratique ? En m'immergeant suffisamment pour ne plus avoir besoin de recourir aux entretiens formels, je me suis efforcée de noter, chaque fois qu'il était possible ou justifié, les occurrences de la couleur, de son vocabulaire, de son esprit. La violence de cette institution se manifestant à chaque instant du jour, comment aurais-je pu me fermer les yeux ? Encore une fois, je n'ai pas choisi mon objet, c'est lui qui s'est imposé à moi, et non sans rudesse. Véritable « papier blanc » (*papel blanco*, ainsi qu'on m'appela parfois en République Dominicaine), j'espère avoir été un buvard fidèle.

Sur ce point, si je devais conclure, je dirais que si « c'était à refaire », je ne referais certainement pas ce qu'à vingt-six ans je m'étais autorisée à tenter. Je pense avec le peu de recul que m'offrent ces quelques années de plus, qu'il faut être vraiment jeune pour se lancer avec autant d'inconscience dans ce genre d'aventure, sans soutien⁷, sans petites ficelles.

C'est une expérience fondatrice et certainement enrichissante que le « terrain » dans un monde qui disparaît, mais perturbante aussi, voire légèrement destructrice. Je n'aurai pas l'ingratitude de dire, à l'instar d'une épouse rendue amère par des années d'infidélités, que j'ai donné mes meilleures années à l'anthropologie pour en être finalement répudiée sur le tard, mais je me dis que pour un résultat identique j'aurais mieux fait de faire le tour du monde à bicyclette. Je crois que l'esprit d'aventure qui anime tout ethnologue – quoi qu'en dise Lévi-Strauss, qui certainement se moquait – doit rester intact et s'il faut passer plus de temps à monter des dossiers destinés à finir au fond d'un tiroir ou décrypter l'encre parfois à peine sympathique des libellés de concours, la passion risque de s'en trouver rapidement éteinte. A trente-trois ans, on est à la fois trop jeune pour ne pas tenter sa fortune ailleurs, et trop âgé pour attendre plus longtemps qu'un miracle administratif se produise. Il y a dans le bénévolat solitaire quelque chose d'usant⁸. Aussi la croisée

⁶ N'ayant pas pris de note au cours de la discussion de ma présentation, je rapporte ces interventions de mémoire, avec tout ce que cela suppose de déformation possible de ma part. Les personnes dont les propos ont pu être trahis ici voudront bien m'excuser, ou mieux encore me le signaler.

⁷ Je ne parle pas ici de soutien financier, puisqu'en dehors d'une bourse Lavoisier du Ministère des affaires étrangères qui me fut octroyée pour une partie de l'année 2000, j'ai vécu jusqu'aujourd'hui de charité familiale et de quelques articles ou traductions.

⁸ Au contraire, j'ai pu trouver beaucoup d'inspiration et de stimulation dans l'organisation finalement bénévole, suite au retrait inopiné d'un important sponsor, de l'événement *Esclaves au Paradis*, exposition de photographies de la franco-péruvienne Céline Anaya Gautier (15 mai-5 juin 2007 à Paris) et du Colloque international sur les travailleurs haïtiens des bateaux dominicains (*Sucre, Sang et Sueur*, le 16 mai 2007 à l'Ecole Nationale Supérieure de Chimie). Avec deux autres spécialistes d'Haïti, l'anthropologue A. Lescot et le géographe J.-M. Théodat, et grâce au

des chemins annoncée dans mon titre était-elle, comme il est de coutume en Haïti, fortement polysémique. A l'heure où ce pays s'enfonce dans une violence qui tend de plus en plus à décourager les intervenants étrangers⁹, des voix parlent d'espoir¹⁰. Pour moi, mon lien subsiste, mais j'aurai à le transformer. « *N ap fè konsa, n ap fè konsa / Sé pou lavi zanfan yo* » dit un chant vodou dédié à la divinité Agwe, que l'on peut grossièrement rendre ici par : « Qu'il en soit donc ainsi ! Nous nous adapterons pour assurer la survie des enfants ». C'est ce qu'il reste à faire à une génération gaspillée qui, telle une vieille canne à sucre, peut encore donner si elle est replantée à temps...

BIBLIOGRAPHIE

- BOURGOIS, P. (1997), *In Search of Respect Selling Crack in El Bano*, Cambridge University Press, New York.
- DAYAN, J. (1995), *Haiti, History and the Gods*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- FARMER, P. (1996), *Sida en Haïti : la victime accusée*, Karthala, Paris.
- GIAFFERI, N. (2004), « Violence de la relation ethnographique. L'exemple haïtien », *Terrain*, n° 43, pp. 123-140.
- GIAFFERI, N. (2004), « Enfance et maternité, des espaces protégés ? », *Recherches haïtiano-antillaises*, n° 1, *La figure de l'esclave noir dans le monde colonial antillais*, L'Harmattan, Paris, pp. 19-31.
- GIAFFERI, N. (2007), *Une ethnologue à Port-au-Prince. Question de couleur et luttes pour le classement socio-racial en Haïti*, L'Harmattan, Paris.
- GLICK-SCHILLER, N., FOURON, G.E. (2001), *Georges Woke Up Laughing. Long-distance nationalism and the search for home*, Duke University Press, Durham/London.
- LEMOINE, J.R. (2006), *Face à la mère, Les solitaires intempestifs*, Paris.
- SIDNEY, W. (1985), *Mintz, Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, Londres et New York.
- SOUFFRANT, C. (1987), « La société haïtienne en mutation urbaine », *Conjonction*, n° 176, supplément, pp.47-51.

concours de dizaines d'autres personnes, intervenants des droits humains ou professionnels de la communication, nous avons me semble-t-il court-circuité l'immobilisme général concernant un pays auquel nous sommes tous toujours fortement attachés. Le site www.esclavesauparadis.org témoigne de cette prise de position.

⁹ Grâce à Franck Degoul qui a eu la gentillesse de signaler mon existence au président de Médecins sans frontières qui l'avait contacté, j'ai ainsi pu porter le concours de mon expérience port-au-princienne (notamment sur le double volet violence/enfance qui les intéressait) à une équipe d'intervenants en chirurgie d'urgence. Il n'y a sans doute pas à être surpris de ce que leurs interrogations devant les violences extrêmes dont ils sont des témoins bien plus directs que les « planqués » que nous sommes, sont assez comparables à celles qui nous ont réuni pour le colloque à l'origine de cet ouvrage. Anthropologues et humanitaires, s'ils ne partagent pas les mêmes préoccupations ou les mêmes outils, sont souvent appelés à se confronter aux mêmes problématiques. Une des voies de rénovation de notre pratique, précisément, viendrait peut-être de ce que nous nous attacherions, plus qu'à ce qui nous divise, à ce qui nous rassemble.

¹⁰ Singulièrement, des voix du Sud, et des voix de gauche.

RETOUR SUR LE TERRAIN : ILLUSION DU MÊME ET REPÉRAGE DES SÉQUENCES POLITIQUES. UNE NÉCESSITÉ POUR LA MISE EN ŒUVRE D'UNE ANTHROPOLOGIE PRAGMATIQUE¹

Judith HAYEM

CLERSE

Université de Lille I

« Il n'y a d'éthique que des vérités.

Ou plus précisément : il n'y a que l'éthique des processus de vérité,
du labeur qui fait advenir en ce monde quelques vérités »,

A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris, 1994 : 28.

En août et septembre 2005, je me trouvais dans les mines de charbon de la province du Mpumalanga, en Afrique du Sud, pour réaliser une enquête anthropologique sur la mise en œuvre, par les compagnies minières et à titre gratuit, du dépistage volontaire du VIH/sida et de la distribution des anti-rétroviraux (ARV) à leurs employés malades. Je souhaitais examiner les conditions de possibilité d'une telle entreprise lorsqu'elle est menée sur la base du lieu de travail ; ses effets subjectifs sur l'ensemble du personnel des mines (malades ou non ; mineurs et autres catégories d'employés, etc.) ; ses effets sur les représentations de la maladie au sein du lieu de travail et, enfin, ses effets sur les relations ouvriers-syndicat-patronat-Etat. Pour ce faire, je croyais pouvoir m'appuyer sur ma connaissance des lieux de travail (usine et mines) notamment en Afrique du Sud auxquels ma thèse est consacrée (Hayem, 2002), sur la réflexion que j'avais menée sur la gestion du VIH/sida dans les mines depuis près de 4 ans mais aussi sur un réseau de relations tissé avec les syndicats, les patrons et les médecins du travail lors de mes missions de terrain précédentes dans le pays en 1996, 1997, 1999, 2001 et 2003 ; en particulier, lors d'une première enquête sur la gestion du VIH/sida, réalisée dans les mines de la même province en avril-mai 2001. Or mon carnet de terrain atteste que, tout au long de la mission, je fus hantée par

¹ Merci à Jean Guillien qui m'a doublement aidée : à distance d'abord, quand j'étais sur le terrain, déboussolée et démoralisée ; de retour en France ensuite, en relisant et discutant les précédentes versions de ce texte.

un leitmotiv : « je ne fais pas ce qu'il faut ; ça ne devrait pas se passer comme ça ; ça ne va pas » ou variante à peine plus optimiste : « Suis-je vraiment sur la bonne voie ? En train de faire la bonne enquête ? ». Et ce, bien que, bon an mal an, l'enquête ait lieu et s'avère riche d'enseignements². Angoisse de chercheur ? Constat d'échec ? Mission ratée ?

L'analyse des circonstances de la recherche a constitué la première étape pour répondre à ces questions. Elle s'est révélée éclairante à la fois pour elle-même et en contraste avec le déroulement de l'enquête de 2001. En découle un certain nombre de remarques pratiques, problématiques, méthodologiques et éthiques quant aux conditions de possibilité et d'analyse de l'enquête en anthropologie. En particulier, lorsque le chercheur se donne pour objectif de produire des résultats qui puissent avoir une application pragmatique. J'entends par là des résultats qui – une fois rendus compréhensibles à toutes les personnes susceptibles de s'en saisir pour agir – permettent d'améliorer l'efficacité du dépistage et de la distribution des soins en milieu industriel.

1. CIRCONSTANCES ET RÉSULTATS DE LA PREMIÈRE RECHERCHE

1.1. Le choix du terrain d'enquête...

Cette recherche³ se proposait d'étudier, sous forme monographique, des lieux ou des situations sociales, significatifs à la fois de l'ampleur de l'épidémie dans le pays et de l'impact de la situation politique singulière de l'Afrique du Sud, à cette date, sur son développement. A savoir, la sortie récente de l'apartheid, régime politique dont on faisait l'hypothèse qu'il n'était pas sans lien avec l'allure spectaculaire de la courbe de transmission du VIH/sida en Afrique Australe dans la seconde moitié des années 1990 (Fassin, 2000). N'ayant à cette date aucune expérience de recherche dans le champ de la santé, ni du sida⁴, mais forte de ma connaissance des milieux de travail et habituée à négocier mon entrée dans des univers industriels, masculins et non-blancs au titre de mes recherches anthropologiques sur les mondes ouvriers, je décidais de travailler dans les mines. Ces dernières ont été l'incarnation idéale de la ségrégation spatiale et de la discrimination raciale, caractéristiques de l'apartheid dès la période coloniale et la découverte des premiers gisements à la fin du XIX^e siècle (Hayem, 2002, 2004 a) : les statistiques disponibles confirmaient que la séroprévalence de la main-d'œuvre y atteignait des niveaux alarmants (20 à 30%, estimait-on en 2001). En outre, des études historiques ont montré que la configuration particu-

² Voir (Hayem, 2006) et « Qu'est-ce qu'un 'bon médecin' ? », communication prononcée au Congrès de l'Association Française de Sociologie à Bordeaux du 5 au 8 septembre 2006.

³ Programme de recherche financé par l'ANRS sous la direction de D. Fassin : « Les migrations, les violences et les inégalités, conditions structurelles de la progression et de la gravité de l'épidémie de sida en Afrique du sud et en Namibie. Anthropologie politique d'une crise épidémiologique ».

⁴ Avantage paradoxal de cette lacune : n'étant pas spécialiste du sida, j'étais d'autant plus sensible à ses intrications avec d'autres éléments de la situation sociale et de la conjoncture politique.

lière de ce lieu de travail qui est aussi un lieu de vie pour une main-d'œuvre migrante, vivant la plupart du temps loin de sa famille, avait été propice au déploiement de grandes épidémies entre la mine et les villages ruraux. Ce fut le cas avec la tuberculose (Packard et Randall, 1992).

Restait à négocier mon accès dans ces lieux fermés, historiquement peu enclins à se laisser pénétrer par une personne extérieure d'autant qu'ils restent, aujourd'hui encore, le théâtre de vives tensions entre ouvriers et patronat ; notamment à propos du VIH/sida et de sa gestion. En effet, au début des années 2000, de nombreux patrons ont annoncé leur souhait de dépister leurs employés⁵, pour mieux prévenir la contamination voire distribuer à terme des anti-rétroviraux à titre gratuit (Jordan, 2001). Pour ce faire, les compagnies minières concernées voulaient budgéter leurs dépenses à venir sur des bases réelles ce qui exigeait, non pas d'identifier précisément les personnes malades, mais de connaître le taux de séroprévalence globale dans la mine considérée, en procédant à des tests de dépistage anonymes mais collectifs⁶. Mais les ouvriers et les syndicats craignaient de voir utiliser la prévention et le dépistage comme un moyen de repérer les personnes séropositives pour mieux les licencier, à l'instar du rapatriement et du renvoi purs et simples des mineurs tuberculeux vers leur village, qui était une pratique courante sous l'apartheid.

1.2. ...et les moyens d'y accéder

Par un concours de circonstances, je présentais mon projet de recherche au principal syndicat des mineurs du pays, la NUM : *National Union of Mineworkers*, dans une séquence politique particulièrement propice pour rencontrer son intérêt, son appui et son assentiment (Hayem, 2004b).

En effet, en avril 2001, la conscience commençait à se faire jour dans le pays qu'il était urgent d'intervenir pour stopper l'épidémie. La *Treatment Action Campaign* (TAC), très mobilisée autour de l'accès aux soins venait d'emporter l'adhésion publique de la NUM sur la nécessité d'un accès aux traitements pour tous alors même que le syndicat avait jusqu'alors tu ses désaccords éventuels avec le président T. Mbeki lorsqu'il remettait en cause le lien de causalité entre VIH et sida (Fassin, 2001 ; Denis, 2001). La NUM venait également de reconnaître publiquement que la lutte contre l'épidémie était « une campagne qui ne devait pas être menée par le patronat seulement, mais aussi par les ouvriers⁷ ». Ceci impliquait qu'elle s'attache à préserver les droits des ouvriers contre une éventuelle discrimination patronale à l'endroit des personnes séropositives, mais aussi qu'elle se préoccupe de faire de la prévention parmi ses affiliés. A cet effet, le syndicat venait de nommer un responsable de la

⁵ La situation concrète était très variable d'une mine à l'autre (Hayem, 2003). L'Anglo American était et reste aujourd'hui encore l'entreprise en pointe sur ce thème, voir www.angloamerican.co.za ou www.businessfightsaids.org.

⁶ Il s'agit généralement d'un test salive repérant la trace ou non d'anti-corps du VIH. Le test est donc parfaitement indolore et rapide.

⁷ Propos recueillis lors de la prise de parole de Vavi Zwenlinzima au rallye de la NUM à Carletonville le 22 avril 2001, suite au congrès annuel du syndicat qui s'est tenu à Mafakeng du 19 au 21.

prévention du VIH/sida au sein de son organisation centrale. Mais cette personne ne connaissait elle-même que peu de choses sur la maladie, sa propagation et les moyens de s'en prémunir, comme j'eus l'occasion de m'en apercevoir à l'occasion de plusieurs conversations informelles et formelles. Il est vrai que le syndicat était plus habitué à gérer les négociations salariales, protéger ses membres contre les licenciements abusifs et préserver le niveau des retraites qu'à s'enquérir de leur sexualité et de leur état de santé. Il n'avait donc aucune expertise sur cette question⁸ à l'époque et ne disposait d'aucun outil pour lutter contre l'épidémie, même pour envisager un simple programme de prévention.

Aussi quand je proposais d'enquêter dans les mines et auprès des mineurs eux-mêmes, à titre gratuit et dans le cadre d'une mission scientifique financée par un organisme de recherche français, en vue d'en rendre compte à l'ensemble des acteurs concernés, je reçus l'aval du syndicat là où j'appris que des études épidémiologiques avaient immédiatement éveillé sa méfiance et suscité son refus.

Mon programme de travail se déclinait comme suit :

- 1) visiter en détails plusieurs mines, y compris au front de taille, afin de bien comprendre la configuration et l'organisation des lieux ainsi que l'organisation en place en matière de prévention de l'épidémie et y rencontrer, pour information, les différents responsables de la lutte contre le sida ;
- 2) organiser, seule mais avec une interprète formée par mes soins⁹, des entretiens individuels avec des mineurs et des femmes de mineurs dans et autour d'une des mines, choisie (avec l'accord des responsables patronaux) comme lieu d'enquête pilote.

Rapidement, les membres de la NUM et moi-même, nous convînmes que le premier temps de l'enquête serait mené conjointement : une équipe de six syndicalistes (trois délégués syndicaux du Mpumalanga et trois cadres de Johannesburg) allaient m'accompagner lors de mes visites et prépareraient notre arrivée dans les différents sites étudiés. Si, pour eux, il n'était pas strictement question de recueil ethnographique cependant au même titre que Monsieur Jourdain « faisant de la prose sans le savoir », ils firent de l'observation participante sans le savoir. On verra plus loin qu'elle fut à double titre fructueuse : comme outil d'enquête et révélateur d'enjeux masqués, pour moi ; comme moyen d'acquérir des compétences pour évaluer l'état d'avancement de la prévention dans les mines, pour les syndicalistes.

⁸ A noter, cependant que, dans les mines, lieux de travail particulièrement dangereux, la réduction des risques d'accident du travail et la gestion de la sécurité constituent, de longue date, un enjeu syndical majeur, pour lequel existent des postes spécifiques au sein de l'organisation, tant au niveau local que national.

⁹ Julia Molemane, devenue au fil du temps une complice autant qu'une traductrice hors pair. Fille de mineur elle-même, ex-éducatrice par les pairs, elle connaissait bien la question du VIH/sida. J'ai aussi réalisé avec elle la majorité des entretiens de 2005.

1.3. Raisons de la facilité de l'entrée sur le terrain en avril 2001

L'enthousiasme de la NUM pour ma recherche avait des raisons pratiques et idéologiques, qui m'apparaissent encore mieux aujourd'hui qu'à l'époque.

La première d'entre elles, ouvertement soulignée par mes interlocuteurs était leur intérêt pour une enquête qui s'intéresse aux gens eux-mêmes et les aborde comme « sujets », capables de penser et non pas comme des victimes, ni comme des objets. En effet, il s'agissait pour moi d'interroger comme tels des « mineurs » sur leurs représentations de la maladie et leurs représentations de la prévention dans le contexte du lieu de travail ; et pas uniquement des « malades » ou « des membres d'un groupe à risque », d'emblée constitués et désignés face à la maladie. Or la crainte d'un stigmate systématique porté sur les mineurs – soi-disant tous coureurs, polygames, ayant recours aux prostituées ou aux relations homosexuelles (le *mine marriage* : Moodie, Ndatshe, 1994) pour compenser et supporter leur séjour prolongé loin de leurs compagnes légitimes – était vive au sein de la NUM. Interroger les gens sur ce qu'ils pensaient sans préjuger de leurs conditions de santé, ni de leurs comportements sexuels, ni même de leurs caractéristiques sociales, comme je me proposais de le faire, était donc un atout essentiel, vis-à-vis de la NUM.

De mon côté, je parlais de l'hypothèse que, pour comprendre les enjeux dont le sida faisait l'objet sur le lieu de travail, il me fallait avoir accès aux formes de rationalité qu'il suscitait, en prenant pour acquis que les gens non seulement s'émeuvent ou s'emportent parfois, mais que « ils pensent aussi, quelquefois » (Lazarus, 1996, 2001) et que leurs décisions relèvent d'une intellectualité qui reste à élucider, chaque fois. En l'occurrence, adhérer ou pas à un processus de prévention, accepter ou non le dépistage sont des décisions qui relèvent d'une opération intellectuelle qui, si elle n'est pas toujours raisonnée ou raisonnable, procède cependant d'une rationalité propre. Rationalité que le chercheur a pour tâche de mettre au jour et d'analyser. Tel était mon objectif.

Seconde raison de l'accueil favorable que je reçus : ma connaissance des lieux de travail et des débats qui les agitaient alors, en Afrique du Sud. Les syndicalistes soulignaient et approuvaient ma capacité et ma volonté d'envisager l'épidémie et sa gestion non seulement comme une question de santé mais aussi comme un enjeu majeur des relations de travail contemporaines, dans les mines.

Emporter leur confiance à ce sujet ne fut pas une mince affaire. Mais n'avais-je pas déjà enquêté dans les usines du pays en dépit du fait que je sois jeune, femme, blanche et française ? N'avais-je pas « bravé le danger de la ville de Johannesburg », capitale du *highjacking* et du vol à l'arraché, en venant à leur demande expresse, au centre ville, jusqu'au 7 Rissik street, dans les locaux du syndicat ? A côté de cette « jungle urbaine » que j'avais « bravée », les mines visitées en leur compagnie seraient un paradis. Quant à ma capacité à entrer en contact avec des mineurs, j'avais à double titre passé un rite d'initiation, en venant à Rissik street. J'y avais subi un grand oral de présentation aux différents représentants des branches provinciales du syndicat : une

quinzaine de colosses noirs, pour la plupart des anciens du *Struggle*¹⁰, qui ne ménagèrent pas leurs effets : du salut tonitruant en zoulou, auquel à leur grande surprise je répondis dans la même langue¹¹, aux blagues viriles et questions piégeuses, dont apparemment je parvins à me sortir honorablement.

Ces anecdotes attestent que l'altérité profonde qui était la mienne vis-à-vis des mineurs, loin de leur poser problème fut, à leurs yeux, un gage de mon sérieux et de mon intérêt réel pour le combat contre le VIH/sida et la vie des mineurs exposés à l'épidémie. Les difficultés liées à la question de savoir : « qui j'étais ? quel était mon intérêt propre dans cette recherche ?, etc. » survinrent paradoxalement plus tard, quand je fus perçue comme complètement assimilée au personnel de la NUM et saluée par des expressions significatives, telles que : « *You're one of us, now Judy !* », « *This house is yours now, isn't it ?* », « *Hi, comrade Judy !*¹² ». A ce stade, tenir l'altérité radicale entre le chercheur, même engagé, et le syndicaliste militant en dépit de la profonde amitié et de la confiance qui me liaient à la NUM devint, comme on le verra dans la seconde partie, une véritable gageure.

Enfin, troisième aspect expliquant l'assentiment donné à mon projet, la question qui me guidait (« A qui revient la responsabilité de la prévention et du soin dans les mines : le patron, l'Etat, le syndicat, les organismes internationaux, les gens eux-mêmes ? ») et intéressait fortement la NUM. En effet, celle-ci n'était pas convaincue du bien-fondé de voir les patrons s'investir dans le domaine de la prévention et du soin, car beaucoup de syndicalistes restaient convaincus que « pas plus qu'au bon vieux temps de l'apartheid, on ne peut faire confiance à un patron blanc ». Pour autant, le syndicat ne tranchait pas sur le fait de savoir à qui revenait cette responsabilité dans ce cas. En particulier, dans la conjoncture politique de l'époque, personne au sein de la NUM, n'osait évoquer la responsabilité éventuelle de l'Etat sur cette question de Santé publique car, quand bien même on réclamait l'accès au traitement pour tous, il ne pouvait être question de remettre en cause la politique du gouvernement.

Dans ce non-dit politique se nouait un élément d'importance pour la suite des événements et la suite de ma collaboration avec le syndicat. En effet, je constatai que ma problématique d'enquête et ma posture de chercheur nourrissaient un raisonnement fallacieux chez certains membres du syndicat. Il s'énonçait en substance comme suit : 1) puisque je n'étais pas d'emblée du côté des patrons, par conséquent j'avais un réel intérêt pour le bien-être des mineurs. Ce qui était parfaitement juste. Mais de là à conclure que : 2) j'étais, en conséquence et nécessairement contre les patrons et que

¹⁰ La Lutte, c'est-à-dire la lutte contre l'apartheid.

¹¹ Je n'aurais pas été en mesure de poursuivre toute la discussion dans cette langue, mais forte de 6 mois de cours du soir à l'Université de Durban en 1997, je pouvais néanmoins échanger les salutations d'usage et me présenter dans cette langue quand l'occasion m'en était donnée.

¹² « Tu es l'une des nôtres, Judy ! », « Cette maison (Rissik street) est la tienne maintenant, n'est-ce pas ? », « Salut camarade Judy ! ». En anglais, Judy est un diminutif de Judith.

j'allais 3) m'employer à nourrir l'argumentaire syndical contre l'action des compagnies, il y avait une articulation logique inexacte, un pas de trop qu'il ne fallait pas franchir, mais que beaucoup franchissaient aisément. Ce raisonnement logique partisan découlait d'une vision antagonique et dialectique des relations entre patrons et syndicats. Il prenait, dans les termes du syndicat, la forme d'une lutte des classes et souvent d'une lutte des couleurs : Blancs contre Noirs. Logique qui n'était pas a priori la mienne et qui, de plus, comme le révéla l'enquête, n'était pas non plus toujours celle des mineurs interrogés. Quatre ans plus tard, ce malentendu fut source de grosses tensions et à l'origine des inquiétudes qui m'agitèrent. Pour comprendre la teneur de cette angoisse et l'enjeu de son élucidation, il me faut expliquer quel fut, en 2001, l'objet de mon travail et avec quelle utilité pour le syndicat.

1.4. Résultats obtenus

Les visites et les interviews que je réalisais avec les personnels soignants et les responsables patronaux et syndicaux me permirent de bien comprendre l'organisation et le fonctionnement des mines. Je pus, en pratique¹³, observer ce qui était en place en matière de prévention. Mais surtout, mes observations participantes au sein de plusieurs Comités de coordination de la lutte contre le sida (Aids committee) me permirent d'identifier que, à l'époque, et contrairement à ce que laissait croire l'intitulé de cette instance, il y avait une absence totale de débat sur le sida, ses dangers, ses enjeux et la manière de s'en prémunir, sur le lieu de travail, entre patrons, syndicats et employés des mines (Hayem, 2004 a). Cette situation était source de tensions extrêmement vives entre les mineurs, tenus dans l'ignorance de ce qu'on souhaitait faire pour eux et « pour leur bien » et les patrons, « philanthropes », mais traitant leurs employés comme des objets du soin et non comme des sujets et des acteurs de leur propre santé. Cette configuration où nulle communication réelle n'avait lieu, réplique de « l'apartheid de la parole » qui a sévi sur les lieux de travail sous ce régime (Hayem, 2001), mettait en échec tous les programmes d'action et de dépistage. Cette attitude confortait les syndicats dans leur thèse que les compagnies minières ne jouaient pas totalement franc jeu à leur égard. Elle les renforçait dans leur vision antagonique. Mais elle montrait aussi que, eux-mêmes, étaient défaillants sur la discussion des programmes de prévention. J'en conclus qu'il y avait urgence, pour les patrons comme pour les syndicats, et dans l'intérêt même des mineurs et de l'industrie, à rétablir un véritable débat d'idées où chacun écoute l'autre, en vue d'une concertation claire et efficace ; sans quoi, nulle prévention ne pourrait fonctionner. Il s'agissait là en propre, écrivais-je alors, d'un « enjeu politique majeur du post-apartheid » (2004 a : 227).

Par ailleurs, la quinzaine d'entretiens réalisés avec des mineurs et des femmes de mineurs vivant dans des townships et des campements informels me permit de mettre au jour la prise de conscience des communautés minières à l'endroit de

¹³ Souvent, les programmes qu'on me présentait sur papier se voulaient beaucoup plus ambitieux que ne l'étaient leurs applications effectives.

l'épidémie et le mot d'ordre partagé qui était le leur pour lutter contre la contamination : « il faut prendre soin de soi-même ». L'enquête révélait, derechef, que les mineurs voulaient être partie prenante de la mobilisation et du combat contre le VIH/sida et qu'il était donc contre-productif autant qu'indigne de vouloir les soigner à leur insu. Ce résultat de recherche constituait une vive critique à l'endroit des pratiques de prévention débutantes des compagnies minières et je formulais le souhait qu'elles s'en inspirent pour améliorer leurs programmes.

Pour rendre compte de mes résultats d'enquête, j'ai produit des matériaux scientifiques (rapports de recherche, articles, séminaires), mais je me suis également efforcée de rendre le résultat des recherches accessible à tous mes partenaires (syndicalistes, compagnies minières et interviewés eux-mêmes). Soit un travail complexe de vulgarisation scientifique, consistant à présenter en termes simples des résultats pointus, sans céder pour autant sur la complexité du réel¹⁴. A cet effet, et avant même de rentrer en France, j'établis un court rapport sur nos visites, faisant synthétiquement le point sur nos observations, développant un certain nombre de critiques sur l'organisation de la prévention et suggérant un certain nombre d'innovations. Je discutais notamment la nécessité que soient formés des spécialistes du sida parmi les délégués syndicaux. De longues discussions suivirent la présentation de ce rapport et la NUM m'annonça son intention de mettre en oeuvre plusieurs recommandations. Il y a à l'heure actuelle un responsable du sida par site de production, des éducateurs par les pairs issus du syndicat et la NUM a, avec l'aide de la TAC, créé ses propres fascicules de prévention, compréhensibles par tous, même sans maîtriser la lecture.

Par ailleurs, je m'efforçais de mettre en débat la question des comités sida et de leur importance, pour autant que la NUM y assisterait. Je constatais, en 2003, que forts de l'expérience acquise avec moi lors de notre état des lieux de la prévention en avril 2001, les délégués syndicaux du Mpumalanga, avaient poursuivi seuls leurs tours des sites de production, dans les mois qui suivirent mon départ, cherchant ainsi à compléter le panorama de la région. Ils m'expliquèrent avoir insisté pour que les comités sida se tiennent en leur présence afin de s'y livrer au jeu des questions/réponses qui nous avait permis de vérifier si les programmes annoncés sur papier dans les chartes des compagnies avaient une efficacité et une réalité sur le terrain.

Enfin, je soulignais l'importance et l'intérêt du mot d'ordre « prendre soin de soi-même », dans la perspective d'un programme de prévention propre aux gens.

Ce rapport fut adressé aux responsables des compagnies minières que j'avais visitées et notamment au responsable du site sur lequel avait eu lieu les entretiens. Je n'eus pas immédiatement de débat avec les patrons à son propos. Mais le hasard a voulu que la seconde enquête se déroule dans un site dirigé par un patron que j'avais déjà rencontré et avec lequel j'avais même participé à un comité de coordination sida –

¹⁴ J'ai transmis tous les articles que j'ai écrits au syndicat, dont des versions traduites, mais je sais que personne ne les a lus, alors même que, débattu à l'oral et sous forme d'un rapport synthétique, leur contenu a fait l'objet de vifs débats au sommet de la NUM.

celui-là même où était apparu de la manière la plus patente que les compagnies ne prenaient pas la peine de communiquer avec les syndicats et leurs ouvriers (Hayem, 2004 a). Quatre ans plus tard ce patron recevait un prix pour son travail de prévention et de soins exemplaire. Je constatais qu'il avait beaucoup réfléchi sur sa propre pratique et l'avait énormément améliorée. En particulier, il avait organisé un audit spécifiquement voué à passer de relations de travail marquées par la politique d'apartheid à des relations de travail venant à bout de l'apartheid et avait entièrement revu le mode de fonctionnement des comités de coordination sida dans son entreprise. Il accordait désormais une place centrale aux moyens d'instaurer la confiance entre patrons et ouvriers dans ses programmes de prévention et de soin. Mon rapport ne fut certainement pas sa seule source de réflexion en la matière¹⁵, mais la concordance de mes conclusions de terrain avec les initiatives mises en place avec succès par la suite tend à me conforter dans mon analyse.

En rendant un rapport spécifique à la NUM et aux patrons de mines, en en débattant avec les responsables syndicaux à Johannesburg et Witbank et en leur transmettant, sans l'anticiper, un certain savoir-faire en matière d'enquête, j'avais adopté le rôle du chercheur impliqué qui rend un jugement normatif et remet ses recommandations au commanditaire de l'enquête. Pour part, c'était les termes du contrat tacite, passé au moment de la négociation de mon entrée sur le terrain. Sans m'instrumentaliser, mais dans un jeu d'assistance réciproque, la NUM m'avait poussée à tenir ce rôle lors de nos négociations sur le déroulement de l'enquête. En substance, le marché s'énonçait comme suit : « nous vous ouvrons la porte des mines, mais vous nous transmettez vos résultats ». Il me satisfaisait car j'y voyais le moyen de transmettre, dans une visée pragmatique, ce que j'aurais appris, pour autant que j'insistais sur le fait que mes analyses seraient transmises à tous : patrons comme syndicats, pour un usage à venir qui restait, cependant, de leur responsabilité. Cette clause garantissait que ma collaboration avec le syndicat ne devienne pas une relation de type contractuel et quasi-salarial, dans laquelle ma liberté de mouvement serait, peu ou prou, conditionnée à l'orientation idéologique de mon « client » et où j'aurais finalement la responsabilité de mettre en œuvre la politique de prévention et de soins que prescrivaient mes recommandations¹⁶.

En apparence, la seconde mission s'annonçait semblable à la première, au moins dans son déroulement, à ceci près que je souhaitais, cette fois, évaluer les modalités de mise en œuvre du traitement et ce qu'en pensaient les employés intéressés. En réalité, cette sensation de déjà vu, loin de me rassurer, me mit dès l'abord mal à l'aise, sans que je sache m'en expliquer. Comme si je passais à côté de ce qu'il fallait chercher et comprendre cette fois-ci. Ce sentiment s'intensifia encore au vu des réactions de mes partenaires face au projet de recherche.

¹⁵ Si l'audit spécifique commandé par ce patron constitue une initiative personnelle et isolée, l'idée de changer les relations de travail au sein de l'Anglo American est une politique de la compagnie toute entière en Afrique australe.

¹⁶ J'eus fort à faire pour en convaincre la NUM qui, à l'issue de l'enquête, m'offrit très sérieusement, de me recruter et insista pour que j'entreprene des états des lieux similaires partout dans le pays ; offre que j'ai déclinée.

2. RETOUR SUR LE TERRAIN ET ILLUSION DU MÊME

2.1. Une négociation peu fructueuse...

Dès 2003, j'avais repris contact avec la NUM pour négocier une nouvelle enquête et faire un premier bilan de l'avancée de la prévention dans les mines, depuis 2001. A l'époque, les cadres avaient changé à Witbank mais les représentants à la base étaient les mêmes et plébiscitaient ce qu'ils appelaient « mon retour » pour faire « la seconde phase de l'enquête ». Les anciens responsables recommandaient eux aussi la « *comrade Judy* » à leurs successeurs, en vantant l'utilité de la précédente enquête. A posteriori, il est clair qu'ils escomptaient sans doute que, comme en 2001, les résultats de mon futur travail leur seraient utiles pour critiquer les patrons et acquérir un droit de regard éclairé sur leurs politiques de prévention. Un accord de principe avait donc été posé, en 2003, pour donner une suite à la première enquête en s'intéressant, cette fois, non seulement à l'avancée de la prévention dans les mines (tant celle menée par les compagnies, que celle initiée par le syndicat), mais aussi aux traitements, que certaines compagnies s'apprêtaient à distribuer gratuitement à leurs employés. Si le premier axe de l'enquête était acquis, le second l'était moins et bien qu'aucun refus explicite ne m'ait été opposé, je sentais déjà au sommet de l'organisation, une réticence à me laisser faire l'enquête. Comme le temps imparti pour la mission en 2003 ne me permettait pas de commencer effectivement le terrain, j'en fus quitte pour mes impressions et les analyses qu'elles me suggérèrent sur la séquence en cours.

2.2. ...mais riche d'enseignements...

Ainsi, je notais que la NUM avait perdu son allégeance intangible à l'ANC vis-à-vis du traitement. De concert avec le puissant COSATU ¹⁷ (*Congress of South African Trade Unions*) elle ne se privait plus de critiquer les propos de T. Mbeki sur l'absence de lien entre VIH et sida (Hayem, 2004 b). La chose était plus facile à l'heure où tous les partis, y compris l'ANC lui-même, le faisaient et où la NUM commençait à déployer son propre arsenal de prévention. Mais le syndicat, bien qu'aligné sur la TAC, ne réclamait pas, pour autant, la distribution du traitement par l'Etat. En réalité, cette question était difficilement abordable, quel que soit le pourvoyeur envisagé (Etat ou patronat). Dans les faits, en 2003, l'Etat ne faisait qu'évoquer, sans conviction, et surtout sans mise en œuvre, la distribution des anti-rétroviraux. Quant aux compagnies minières, l'Anglo American notamment, elles en parlaient depuis 2001 (Jordan, 2001) et travaillaient à sa distribution effective dans les mines. Mais deux questions, sinon trois, faisaient, dès 2003, barrage à l'adhésion officielle du syndicat aux initiatives des compagnies, regardant la distribution gratuite des ARV aux mineurs séropositifs.

¹⁷ Le COSATU est le principal partenaire de l'Etat au sein de l'alliance tripartite au pouvoir (ANC- SACP : *South African Communist Party*-COSATU) mais c'est aussi la principale force d'opposition à la politique de ce dernier.

- La NUM craignait toujours que le dépistage, même volontaire, aboutisse à des licenciements. Pourtant, un véritable dialogue s'était engagé sur tous les sites de production à ce propos, bien différent, de l'avis des délégués syndicaux que j'interrogeais alors, des simulacres de débats auxquels j'avais assisté lors des Comités de coordination de la lutte contre le sida.

- De plus, la NUM était hostile à la distribution du traitement aux mineurs par les compagnies. Non pas en raison de la nocivité supposée des anti-rétroviraux, comme le défendirent longtemps le Président T. Mbeki et sa Ministre de la Santé, mais parce qu'elle exigeait d'abord un engagement des compagnies à distribuer gratuitement le traitement, non seulement aux mineurs, mais encore à leurs familles. Proche de la position étatique, la NUM pensait que si tous n'étaient pas soignés, aucun ne devait l'être.

- Enfin, le syndicat voulait l'assurance que, même retraité ou mis en retraite pour raisons de santé, un mineur séropositif bénéficierait jusqu'à la fin de ses jours d'un traitement gratuit pour lui et éventuellement sa famille, aux frais de la compagnie. Or, le contrat passé entre le mineur et l'entreprise stipule qu'un employé est soigné tout au long de sa carrière, mais qu'une fois atteinte la retraite, il convient que l'Etat ou une mutuelle privée, contractée par le mineur, assure le relais du traitement.

2.3. ...et les conséquences subjectives qui s'en suivent pour le chercheur

Envers d'une politique de soins pragmatique, ces propositions m'ont toujours paru contradictoires avec le mouvement de mobilisation amorcé dans les entreprises pour fournir des traitements au plus grand nombre possible d'employés et, plus largement, au plus grand nombre possible de Sud-africains. En effet, je soutiens, quant à moi, que l'effort des grandes entreprises pour fournir le traitement à leurs employés malades est l'un des points qui a obligé l'Etat sud-africain à se mobiliser sur ce terrain (2004 b). Je suis convaincue que lesdites entreprises étaient parfaitement conscientes d'agir comme des groupes de pression à l'endroit de la politique de l'ANC. Elles se sont d'ailleurs fédérées dans ce but. Effectivement, avec la distribution gratuite des traitements aux personnels malades, à partir de 2004, il devint inconcevable et intenable pour le gouvernement, que les anciens tenants de l'apartheid, ces capitalistes régulièrement fustigés par l'ANC pour leurs anciennes collaborations avec le *National Party* et leurs responsabilités dans les crimes du passé, soient plus attentifs aux Sud-africains que le gouvernement démocratique élu. Ce dernier a donc enfin commencé à mettre en place un dispositif de distribution des ARV, digne de ce nom, à la veille des élections présidentielles de 2004.

Quant à l'argument de la NUM, selon lequel l'entreprise doit accompagner le mineur malade au-delà de la fin de son contrat, il résout de manière brutale et à mon sens, inadaptée, un débat complexe. En effet, la volonté des entreprises que l'Etat prenne le relais du traitement pour la famille et les retraités est cohérente avec la loi d'airain du capital : pour soigner, l'entreprise doit rester rentable. Si le coût du soin lui revient plus cher que ce qu'elle gagne, elle dépose son bilan et doit fermer.

Moyennant quoi, il est clair qu'une entreprise peut aussi décider de jouer sur la répartition de ses profits, de manière substantielle, de façon à soigner plus de monde. L'Anglo American dispose, en la matière, d'une marge de manœuvre financière conséquente. D'ailleurs, beaucoup, en son sein soutiennent l'idée que la compagnie devrait ouvrir l'accès aux soins gratuits aux familles de ses employés. Ainsi, le docteur Brian Brink, que j'ai interviewé à Johannesburg en août 2005 se dit, quant à lui, convaincu que l'Anglo American, qui l'emploie pour chapeauter la gestion du traitement dans toutes ses unités, aurait les moyens de soigner les familles et devrait le faire. Il soutient que : « cela serait cohérent avec sa politique et assurerait l'efficacité du traitement et de la prévention. Cependant, l'Etat doit prendre le relais quand l'employé n'est plus sous contrat avec la compagnie ». Cette idée va de pair avec la conviction qui est la sienne que l'Etat sud-africain doit prendre la responsabilité d'offrir du soin à tous ceux qui n'ont pas la chance d'avoir de lien avec une autre entreprise pourvoyeuse d'ARV.

Personnellement, je souscris à l'option d'un partage nécessaire entre public et le privé dans le financement du soin, seule chance à l'heure actuelle de voir se mettre en place une couverture universelle des malades, dans les pays en voie de développement. L'enjeu réel est politique. Il faut que l'Etat sud-africain assume sa responsabilité vis-à-vis de l'ensemble de ses concitoyens et notamment de tous ceux qui n'ont pas accès aux traitements via leur employeur. Devant l'ampleur de l'épidémie, et quand bien même, par chance, le privé s'en mêle, l'intervention de l'Etat est indispensable pour faire face au VIH/sida dans un pays qui compte, en 2005, au moins 30% de chômeurs et 10% à 11% de personnes séropositives (ONUSIDA/OMS, 2005).

Face aux réticences que je repérais chez les cadres de la NUM, il fut donc essentiel pour moi de clarifier ma propre ligne politique sur ces questions et mes propres thèses. En effet, je soutiens qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de neutralité objective du chercheur. Il n'y a que des subjectivités lucides qui informent et parfois suscitent la recherche et dont les conséquences pour la pratique du terrain doivent être mûrement analysées et pensées. Personnellement, tout en étant extrêmement attentive aux risques de discrimination au travail ; à l'épineuse question du secret médical ; à la nécessité d'une continuité du soin tout au long de la vie ; à la nécessaire prise en charge médicale des familles malades ; aux risques de paternalisme, quand c'est l'entreprise qui fournit du soin et qu'il est essentiel que les gens prennent eux-mêmes en charge leur corps et leur santé, j'ai toujours défendu, devant mes pairs et mes partenaires syndicaux, l'intérêt d'un traitement gratuit distribué de manière ambulatoire sur la base du lieu de travail. En effet, en l'état actuel des conventions commerciales internationales et de la lutte contre l'épidémie, cette solution présente, pour les pays en voie de développement, l'immense avantage de résoudre le cercle vicieux de l'absence de soins entraînant la perte de travail qui, elle-même, entraîne la perte des revenus et enclenche alors une descente aux enfers pour le malade et toute sa famille. Reste que les problèmes et les défis posés par un tel programme sont nombreux. L'enquête que je me proposais de mener devait les déceler et les analyser.

Comprendre, par exemple, comment les compagnies avaient gagné la confiance des mineurs ?, comment mettre en place le dépistage dans la mine tout en préservant la confidentialité du patient ?, combiner travail et traitement, s'assurer de l'observance de celui-ci ?, etc. Si des échecs étaient rencontrés ou des succès avérés, il fallait comprendre pourquoi, pour améliorer et – pourquoi pas – généraliser partout les programmes de prévention et de soins. Soit, à nouveau, une pratique que je qualifie de pragmatique.

Or, ces questionnements loin de faire l'unanimité au sein du syndicat étaient écoutés d'une oreille fort méfiante. De sorte que si la « camarade-chercheuse » était accueillie très cordialement par « ses amis de la NUM », la seconde phase de l'enquête, elle, était traitée avec circonspection par « les cadres du syndicat ¹⁸ ». Si l'hostilité au projet ne s'exprima jamais ouvertement, je constatais que la NUM me barrait la route. Là où elle m'avait apporté son soutien et ouvert les portes des mines en 2001, il y avait bien, en 2005, engagement verbal réitéré à faire de même, mais la pratique démentait le discours. Rencontrer les gens du syndicat me prit des lustres ; les rendez-vous pris n'étaient pas honorés ; les arrangements conclus étaient aussitôt démentis ; toute allusion à la question du traitement était alternativement éludée ou attaquée avec soupçon. Ainsi, quand lors d'une réunion avec les cadres du Mpumalanga, j'annonçais mon intention d'étudier comment les mineurs articulaient leur recours à la médecine traditionnelle et au traitement bio-médical, leur responsable me soupçonna immédiatement de vouloir condamner la médecine traditionnelle et stigmatiser culturellement les mineurs. Résultat : au bout de trois semaines à Johannesburg, je guettais toujours l'aval de la NUM pour aborder le terrain et réaliser observations et entretiens, soucieuse de respecter mon engagement à l'égard de mes partenaires et angoissée par ma relative incapacité à commencer le travail de terrain.

Il me fallut un certain temps pour prendre acte de la situation et en tirer des conséquences pratiques et des leçons éthiques de façon à pouvoir renégocier l'enquête dans cette conjoncture profondément différente de celle de 2001. J'étais d'autant plus perplexe que les cadres me mettaient systématiquement des bâtons dans les roues alors que les syndicalistes de la base, ceux qui étaient sur le terrain et que je connaissais bien, plébiscitaient ma venue. C'est d'eux que vint d'ailleurs l'aval que j'attendais. Quand je décidais finalement de contacter, moi-même, la mine qui rencontrait le plus de succès en matière de prévention et de soins et dont je connaissais le patron, ils m'y encouragèrent. Ce clivage entre la base de la NUM et le sommet fut amplement confirmé tout au long de l'enquête. La politique que pratiquait le sommet de la structure, marquée par une idéologie antagonique et une fidélité indéfectible à l'ANC était en complète contradiction avec le sentiment des militants et des mineurs à la base. En prendre acte me permit d'avancer.

¹⁸ Il s'agissait pourtant souvent des mêmes personnes, d'où ma perplexité...

En réalité, sur le moment, j'ai agi en tâtonnant et, pour le dire dans les catégories du philosophe A. Badiou¹⁹, sans percevoir « les principes » de « ma pratique », mais guidée par cette « maxime » : « Que les compagnies distribuent le traitement est une bonne solution pour autant que cela se fait dans de bonnes conditions ». Pour juger de ce point, il me fallait comprendre comment cela se passait et ce qu'en pensaient les gens concernés. C'était l'objet de mon travail et il fallait que je me donne les moyens de « traiter ce point ». C'est ce que je fis, en négociant finalement avec le patron mon entrée dans la mine étudiée²⁰, mais non sans avoir reçu, localement, l'accord des représentants de tous les syndicats présents. A savoir la NUM mais aussi *Solidarity* (ancien syndicat blanc) et AWASA (nouveau syndicat mixte). C'est au niveau de ce « lieu » singulier qu'il s'avérait efficace de négocier l'enquête et non au sommet de la structure syndicale. Une fois obtenu l'aval de tous, je pus y réaliser le recueil ethnographique indispensable à la compréhension de l'organisation de la prévention et du soin, y interviewer tous les acteurs de celui-ci, et surtout, conduire plus d'une vingtaine d'entretiens avec des employés de la mine tirés au sort parmi la liste des employés. Ce travail m'a permis d'éclairer ce qui rendait le dépistage volontaire et la mise en place du soin possible dans cette mine exemplaire où 90% des employés²¹ avaient adhéré au dépistage et où la contamination semblait se stabiliser après un an et demi de distribution des traitements et de dépistage systématique (Hayem, 2006). Je repérais également un certain nombre de risques et d'effets contre-productifs du programme dont je me fis l'écho. L'enquête a, en tous les cas, confirmé que les employés de la mine étaient en accord avec la maxime « Que les compagnies distribuent le traitement est une bonne solution, pour autant que cela se fait dans de bonnes conditions ». Ils avaient pour leur compte testé, analysé, négocié et pensé ces « conditions » et s'en déclaraient, pour l'heure, satisfaits.

3. À SÉQUENCE NOUVELLE, NOUVELLE ENQUÊTE AVEC SON PROCES- SUS SINGULIER

Retourner au même endroit, renouer contact avec les mêmes gens pour poursuivre un travail sur le même thème, est-ce faire le même terrain ? C'est ainsi qu'on pourrait résumer la question qui m'était posée en 2005 et à laquelle je peinais à répondre.

Au plan de l'éthique de la recherche, j'étais, on l'a vu, d'autant plus déroutée que je me trouvais aux prises avec ce que les psychanalystes nomment un conflit de loyauté. A qui accorder confiance et patience pour le montage de l'enquête en effet : à la

¹⁹ Cette communication est le fruit d'un long travail de réflexion sur mon travail de terrain de 2005. Elle a aussi été nourrie par le suivi du séminaire donné en 2006-2007, donné par A. Badiou au Collège International de Philosophie, intitulé « S'orienter dans l'existence, s'orienter dans la pensée » ; voir aussi (Badiou, 2004, 2006).

²⁰ La négociation avec ce dernier ne fut pas simple ni exempte de chausse-trappes à l'image de la négociation avec les syndicats aussi je n'en développe pas ici les aléas.

²¹ Les chiffres qui suivent sont extraits d'une présentation PowerPoint, du Dr B. Brink, médecin responsable des programmes de lutte contre le sida au siège sud-africain de l'Anglo American, datant d'avril 2005, intitulée *An interim appraisal of the Anglo American Aids treatment Program*.

NUM, aux patrons des compagnies ? Comment gérer le double langage que me tenaient mes partenaires syndicaux sans les trahir ? J'ai éprouvé dans le processus du terrain que la seule fidélité possible était la fidélité à l'enquête, c'est-à-dire la fidélité à mon rôle de chercheur et à mon hypothèse, devenue, dans cette prise de conscience, une maxime. Il me fallait poursuivre la recherche en dépit du fait que les syndicats renonçant à ce qui, à mes yeux, aurait dû être leur propre maxime (travailler au maximum de bien-être pour leurs membres), soient prisonniers d'une idéologie contre-productive en matière de lutte contre le sida. Ce faisant, je ne trahissais pas la NUM - d'autant que je lui avais présenté ouvertement ma démarche et mes objectifs - mais je ne me trahissais pas non plus moi-même, ne renonçant ni à mon projet, ni à ma conviction de chercheur.

Il se peut qu'à l'avenir cette maxime de travail soit amenée à changer. Il n'y a pas de maxime d'enquête, toujours valable d'emblée et a priori. Imaginons que l'Etat sud-africain parvienne effectivement à généraliser le traitement gratuit pour tous ; que l'industrie pharmaceutique décide d'autoriser pour de bon la production de génériques ou mieux encore produise gratuitement les médicaments pour répondre à l'urgence internationale que constitue l'épidémie ou encore qu'un vaccin soit mis au point contre le VIH. Sans doute serait-il préférable, dans ce cas, de sortir le soin du lieu de travail pour éviter toute collusion entre le privé et le professionnel, rétablir une équité plus grande entre tous les habitants du pays et éviter le risque toujours présent de la stigmatisation ou de la discrimination. Dans ce cas, l'enquête ne serait pas la même car le chercheur aurait pour tâche de considérer ce nouvel élément de la conjoncture politique dans la mise au point de sa problématique et de ses hypothèses. Néanmoins, quand la maxime est posée et que la situation montre qu'elle est bonne - en 2005, le succès du dépistage et du soin et l'adhésion des mineurs à ce programme l'indiquaient - il faut s'y tenir, même quand cela implique de revoir les modalités de l'enquête et celle de sa négociation avec les différents acteurs du terrain observé. Ainsi, le patron avec qui je négociais l'enquête en 2005, était celui-là même avec qui, en 2001, un tel accord aurait été impossible puisque, à l'époque, il ne faisait aucun cas des gens qu'il entendait soigner, malgré eux. Dans une mine où tous se défiaient de lui, il est probable que personne n'aurait répondu à mes questions si j'avais négocié l'enquête avec lui. Pourtant, en 2005, il s'avérait un interlocuteur clé pour monter l'enquête.

Au plan problématique, le bilan croisé des deux enquêtes que j'ai menées montre qu'il s'agit de prendre acte que la séquence politique n'était pas la même en 2005 qu'en 2001 et qu'une séquence nouvelle requiert, une fois identifiée et analysée, un renouvellement du protocole de l'enquête. Le terrain n'était pas et ne pouvait pas être le même à ces deux dates car le réel étudié n'était pas le même, fermant par conséquent un certain nombre de possibles pour en ouvrir d'autres. La singularité d'une situation et la multiplicité des situations singulières exigent sans cesse la réinvention de ce qu'est l'enquête anthropologique et l'identification toujours renouvelée de ce qui en est le propos, dans une séquence donnée, puis une autre, etc.

Il faudra à l'avenir, non seulement que je m'emploie à finir le dépouillement de l'enquête de 2005 et que je trouve les modalités de son rendu efficace – en dépit de la surdité syndicale et en prenant garde à l'usage qu'en feront les compagnies – mais encore que j'envisage la poursuite de ce terrain en parvenant, dans une prochaine mission, à identifier quel est désormais le point à traiter dans la séquence en cours et le véritable enjeu d'une anthropologie pragmatique²² en ce qui concerne le VIH/sida dans les mines d'Afrique du Sud. Si toutefois une telle enquête est possible, utile et nécessaire.

En conséquence, des deux points précédents, c'est avec prudence que les résultats de l'enquête menée dans le Mpumalanga en 2005 doivent être utilisés. Ils ne sauraient être considérés comme des résultats valant de manière universelle. Je revendique leur validité pour le site étudié qui a fait preuve d'excellence dans la mise en œuvre du traitement et constitue donc une situation particulière au regard d'autres sites moins avancés et/ou moins performants dans ce domaine. On ne peut déduire systématiquement des résultats de l'enquête menée dans ce lieu que cela se passe ou se passerait de la même façon ailleurs. Dans d'autres mines, dirigées par d'autres patrons, mettant en œuvre une politique différente, fruit d'une histoire des relations industrielles distincte, et de mille autres choses encore, le chercheur devrait mener à nouveau l'enquête en analysant ces éléments avant de pouvoir étudier la mise en œuvre du traitement, dans ce cas. Sans doute ses résultats seraient-ils sensiblement différents, d'ailleurs.

Il me semble que l'enquête, dans sa reformulation perpétuelle des questions pertinentes et sa saisie renouvelée des éléments de la situation étudiée, est une des catégories de travail essentielles pour l'anthropologie. Les résultats des différentes recherches ne se cumulent pas pour aboutir à une saisie totale et définitive du réel étudié. En revanche, ils dialoguent, nourrissent la réflexion, suscitent des interrogations et ouvrent parfois des pistes de travail. Au regard de la réflexion personnelle que j'ai menée jusqu'alors, il me semble qu'il n'y a, en anthropologie, aujourd'hui, que des processus d'enquêtes sur des situations singulières et des résultats spécifiques. C'est une des difficultés de l'enquête et de la discipline, c'est aussi à mes yeux ce qui fait son intérêt et son attrait et l'intérêt de comparer ses résultats.

CONCLUSION

En 1996, D. Fassin concluait sa contribution à l'ouvrage collectif *Vivre et penser le sida en Afrique* en ces termes : « La lecture du social implique des choix qui ne sont pas exclusivement de nature scientifique. C'est dire qu'elle suppose, au-delà des questions épistémologiques et politiques, une interrogation éthique sur la pratique de la recherche » (p.62). Après avoir examiné les différentes façons de faire de

²² Cette question se pose à moi dans mes enquêtes sur le VIH/sida en Afrique du Sud, mais aussi, quoi que dans des modalités différentes, sur d'autres terrains : usines, banlieues, foyers ouvriers, etc.

l'anthropologie une discipline « impliquée », l'auteur plaçait donc in fine le champ de la décision du chercheur au niveau éthique.

A l'issue de la réflexion menée ici, je reformulerais personnellement et provisoirement cette affirmation dans des termes sensiblement différents. Questionner, en situation chaque fois renouvelée, son éthique de chercheur me semble essentiel, en effet, dans la pratique de la recherche. Mais cette interrogation ne trouve sa raison d'être à mes yeux que, si d'impliquée, qu'elle est toujours – quoi qu'elle prétende quant à la neutralité ou l'objectivité axiologique du chercheur – l'anthropologie se donne aussi les moyens d'être appliquée et pragmatique. Pour ce faire, ce n'est pas seulement la réflexion individuelle face à ce que nous choisissons de faire, nous-mêmes, en tant que chercheur qui est en jeu, mais bien les conséquences de notre choix individuel sur ce qui est susceptible d'advenir en positif ou négatif, progressiste ou réactionnaire à la collectivité étudiée toute entière, suite à ce que nous aurons su montrer, comprendre et élucider à son propos. C'est aussi le champ du possible auquel touche la recherche anthropologique. Pour cette raison, l'éthique du chercheur ne saurait, à mes yeux, se séparer même artificiellement, ni de sa conscience politique, ni de sa réflexion problématique. J'espère avoir montré ici comment ces trois questions étaient profondément intriquées dans le processus, chaque fois singulier, de l'enquête.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT, B., « Anthropologie appliquée ou anthropologie 'impliquée' ? » in Bare J.-F. (éd.) (1995) *Les applications de l'anthropologie*, Paris, Karthala, pp.87-118.

BADIOU, A. (1994), *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris.

BARE, J.-F. (1995), *Les applications de l'anthropologie*, Karthala, Paris.

CAMPBELL, C., WILLIAMS, B. (1999), *Managing HIV/Aids in South Africa. Lessons from industrial settings*, CSIR, Johannesburg.

CAMPBELL, C. (2003), *Letting them die. How HIV/aids prevention programmes often fail, double storey book*, Johannesburg.

« COSATU's message clear to business SA on HIV/aids », NUM news, avril 2000, 4.

DENIS, P. (2001), « La croisade du président Mbeki contre l'orthodoxie du sida », *Esprit*, pp.81-97.

FASSIN, D. (2000), « Une crise épidémiologiques dans les sociétés post-apartheid. Le sida en Afrique du Sud et en Namibie », *Afrique contemporaine*, n° 195, pp.105-115.

FASSIN, D. (2002), « Le sida comme cause politique. Une controverse sud-africaine sur la scène globale », *Les temps modernes*, n°620-621, pp.312-331.

FASSIN, D. (2006), *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, La Découverte, Paris.

Hayem, J. (2001), « Après l'apartheid, communiquer pour mieux produire », *Ethnologie française*, n° XXXI, n° 3, pp.537-549.

HAYEM, J. (2002), *La figure ouvrière en Afrique du Sud après l'apartheid. De l'usine lieu de la chance à l'usine lieu de la concertation*, thèse d'anthropologie sous la dir. de S. Lazarus, Université Paris 8.

HAYEM, J. (2003), « Prendre soin de soi-même. Une alternative politique et locale pour traiter le sida en Afrique du Sud », *Cahiers Lillois d'Economie et de Sociologie*, Dynamiques locales et mondialisation, l'Harmattan, pp.155-175.

HAYEM, J., « Histoire collective et responsabilité individuelle. Conditions de la mobilisation politique contre le sida dans les mines » in Fassin D. (ed.) (2004a), *Afflictions. L'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Karthala, Paris, pp.201-233.

HAYEM, J., « Sida en Afrique du Sud 1990-2004. Logiques gouvernementales et mobilisations sociales » in Guillaume P., Péjout N., Wa Kabwe-Segatti A. (dir.) (2004b), *L'Afrique du Sud dix ans après. Transition accomplie ?*, IFAS-Karthala, pp.299-325.

HAYEM, J. (2006), « Mineurs et programmes de dépistage et de soin du VIH/sida », Lesedi, *Lettre d'information de l'IFAS Recherche*, n° 3, pp.10-11.

JORDAN, B. (2001), *Anglo to give drugs to workers*, Sunday Times.

LAZARUS, S. (1996), *L'anthropologie du nom*, Seuil, Paris.

LAZARUS, S. (2001), « Anthropologie ouvrière et enquêtes d'usine : état des lieux et problématiques », *Ethnologie Française*, n° XXXI, pp.389-400.

MOODIE, T. (1994), *Dunbar avec V. Ndatshe, Going for gold. Men, mines and migration*, Witwatersrand University Press, Berkeley.

ONUSIDA/OMS, (2005), *Le point sur l'épidémie de sida, décembre 2005*, www.unaids.org/epi/2005-/doc/EPIupdate2005_pdf_fr/epi_update_2005_fr.pdf.

PACKARD, M. R., « Industrialization, rural poverty and tuberculosis in South Africa, 1850-1950 » in S. Feiermen et Janzen (eds) (1992), *The social basis of health and healing in South Africa*, University of California Press, Beverley, pp.104-130.

www.angloamerican.co.za, site de l'Anglo American en Afrique du Sud.

www.businessfightsaids.org, site de la coalition des entreprises contre le sida.

L'ENQUÊTE EN « SITUATION ETHNOLOGIQUE » OU L'EXERCICE NÉCESSAIRE DE LA RÉFLEXIVITÉ

Anne DOQUET,

UR 107 « Constructions identitaires et mondialisation »

CEAf (EHESS, Paris)

IRD

Soutenir le caractère nécessaire de la réflexivité en anthropologie ne va pas de soi. L'ombre d'un certain post-modernisme américain, qui a jeté le terrain aux oubliettes, plane sur la question. « L'anthropologie réflexive ne peut se permettre de parler uniquement d'elle-même et de tomber dans le travers stérile d'une anthropologie mea culpa, nihiliste, centrée sur elle-même (au point de faire passer au second plan l'objet initial de l'étude) » (Ghasarian, 2002 : 28). Tiré d'un des rares ouvrages français consacré au sujet, cet extrait illustre la prudence avec laquelle les auteurs nationaux, craignant une perte de légitimité de la discipline, le traitent. Pourtant, sans prôner l'inconditionnalité de l'exercice réflexif, il est possible de repérer des situations d'enquête dans lesquelles il s'impose et qui, par conséquent, ne peuvent en faire l'économie. L'ouvrage *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, dirigé par O. Leservoisier (2005), montre de quelle manière certains thèmes placent le chercheur au cœur d'enjeux sociaux et culturels inhérents à son objet d'étude et l'impliquent dès lors inéluctablement dans l'évolution de ce dernier. L'anthropologue observant les hiérarchies sociales vit des interactions qui sont autant d'éléments alimentant les conflits dont il est pris à témoin. Aux côtés de multiples acteurs, locaux ou non, inscrits dans des réseaux d'envergure variable, il agit sur l'objet de son observation. Cette intervention confère à l'entretien ethnographique un caractère performatif, qui rend indispensable l'analyse conjointe des données observées et des conditions de leur recueil. Se priver en ce cas d'un travail réflexif sur la position du chercheur, sur les interactions et les conditions d'interlocution au sein desquelles il opère, reviendrait à amputer l'objet d'une composante qui n'a pas moins de poids scientifique que les pratiques locales indépendantes de la situation ethnographique. Tout comme la question des hiérarchies sociales, le sujet de mes

enquêtes me semble faire partie de ces objets plus propices que d'autres à asseoir l'idée que l'exercice réflexif est parfois une composante majeure de l'analyse.

Mon travail de terrain en Pays dogon s'est largement concentré sur un village auquel les investigations ethnographiques n'ont laissé que peu de relâche. Durant plusieurs décennies, Sangha fut l'objet d'un intérêt extrême, voire d'une passion, tant au niveau de la recherche anthropologique qu'au niveau du tourisme. Au cours de la première mission ethnographique française (Dakar-Djibouti), qui s'y arrêta en 1931, Marcel Griaule fut pris d'un « coup de foudre » pour la culture dogon. S'y succédèrent par la suite les différentes missions scientifiques qu'il conduisit, tout comme celles de ses successeurs, tandis qu'y émergeait plus tôt que partout ailleurs au Mali le phénomène touristique. Le regard anthropologique posé sur cette bourgade fut loin d'être exclusif et en orienta d'autres : touristes, mais aussi ONG, organisations nationales ou internationales (le Pays dogon est inscrit depuis 1989 sur la liste du « patrimoine mondial de l'humanité » de l'Unesco) y concentrèrent tant leur attention que leurs actions. Cet afflux de regards et d'actions extérieurs permet de parler, dans le prolongement de la « situation coloniale » de Balandier, d'une « situation ethnologique »¹. Induisant une orientation de la culture en lien avec la recherche, elle survient dans les terrains de prédilection de la discipline, où les chercheurs d'abord, puis leurs relais tant anthropologiques qu'extrascientifiques, se sont installés de façon prolongée, voire continue. En ces lieux, l'anthropologue est moins que jamais neutre et se voit caractérisé de façon précise par ses interlocuteurs, parfois professionnels, dans leur rôle d'informateurs. Pour ces derniers, toute forme d'entretien, et au-delà toute interaction, visera à orienter stratégiquement le déroulement des enquêtes. Affectant tous les temps de la recherche, la « situation ethnologique » constitue un terrain épistémologiquement fertile. En amont de l'enquête, elle nourrit les questions des désirs et présupposés des chercheurs, des textes inauguraux, de l'« attitude textuelle » (Saïd, 1980). En aval, elle éclaire le thème de la surinterprétation, mais aussi celui peu approfondi du retour des écrits et de leurs effets de terrain. L'enquête elle-même est largement déterminée par cette situation. Les sociétés ethnographiquement surinvesties ont en effet largement mesuré les enjeux de la présence scientifique, qu'ils soient d'ordre économique, politique ou idéologique, et ont adopté différentes tactiques pour nourrir la quête des chercheurs. Cette configuration, caractéristique des enquêtes que j'ai menées en Pays dogon, m'a imposé l'exercice réflexif.

A Sangha, l'aménagement de parcours anthropologiques par les enquêtés réclame en effet l'attention du chercheur, car sa présence et les relations qu'il entretient avec ses interlocuteurs conditionnent l'émergence et la manipulation de formes de discours spécifiques. Parallèlement, l'analyse de ce terrain préconstruit à notre intention ne prend sens qu'au sein d'une perspective comparative qui nécessite une alternance d'enquêtes dans et en dehors des sentiers établis. L'accomplissement de ces écarts vis-

¹ Pour une description précise de la « situation ethnologique » à Sangha, voir Doquet (1999).

à-vis des itinéraires balisés a soulevé, au cours de ma recherche, d'importantes interrogations d'ordres éthique et méthodologique. Elle a également questionné l'étendue du contrôle local sur la production scientifique et le rapport qu'entretiennent les Dogon au contenu textuel de nos travaux. La réalisation, sous conditions, d'enquêtes alternées, doublée par suite d'une transgression des normes comportementales qui m'étaient imposées, m'ont permis de mettre en évidence le rôle imputé au chercheur. Inscrit dans de multiples réseaux et perçu selon des logiques sociales locales, l'anthropologue doit en adopter les règles interactionnelles pour mener à bien sa recherche. En éprouvant progressivement ces normes, tout comme leurs limites, j'ai pu dégager une implicite charte de conduite de l'anthropologue, qui démontre le caractère non seulement fructueux mais incontournable de l'exercice réflexif lorsqu'une « situation ethnologique » caractérise notre terrain.

1. LES PISTES ÉTABLIES DU PARCOURS ANTHROPOLOGIQUE : S'ENGAGER SUR UN TERRAIN BALISÉ

Depuis les enquêtes de la mission Dakar-Djibouti, les contacts des villageois de Sangha avec les étrangers ont été quasi-permanents. Rapidement, ils ont pu percevoir leur intérêt à retenir l'attention des chercheurs qui, à leurs yeux, ont avant tout contribué à améliorer leurs conditions de vie, avec notamment en 1950 la construction du barrage de Sangha à l'instigation de Griaule. Ce dernier a parallèlement tenu un rôle de médiateur politique entre les Dogon et l'administration coloniale, dont la présence s'avérait moins nécessaire dans une société décrite par les comptes rendus des chercheurs comme exempte de troubles. La mise en valeur de la culture dogon dépassa de plus rapidement les frontières de la science pour attirer de nouveaux regards aux conséquences lucratives : activités touristiques, valeur sûre des sculptures sur le marché des arts « primitifs », la liste des avantages est longue, d'autant que les réactions des villageois étaient stimulées par des élites politiques et intellectuelles urbaines pour lesquelles la recherche anthropologique représentait encore d'autres enjeux. Ces atouts d'ordre divers ont sans aucun doute poussé les villageois à s'investir dans le prolongement des enquêtes à leur sujet, et à donner naissance à un véritable « marché ethnographique »². Le désir qu'avaient les informateurs de maintenir sur place les ethnologues s'inscrit en filigrane dans les archives anthropologiques : les notes de terrain de Griaule (1946) montrent qu'Ogotemméli l'a aiguillé, à quelques jours du départ de sa mission perçue comme pouvant être la dernière, sur un terrain de connaissance inexploré (la chasse). Bien plus, les précisions sur la qualité et la personnalité de différents informateurs qui ont collaboré sur le long terme avec Griaule et ses équipes permettent d'entrevoir de quelle manière ils ont pu prioriser progressivement les préoccupations des chercheurs et légitimer ces dernières

² J'emprunte l'expression à G. Ciarcia (2003) qui a effectué une analyse remarquable de la patrimonialisation du Pays dogon.

par des réponses appropriées. Les descriptions données de l'un des plus importants, Ambara, parlent d'elles-mêmes : dans *Masques dogons*, il est ainsi considéré « moins compétent sur les questions religieuses que des hommes plus âgés, et doué d'un caractère quelque peu nonchalant et instable, Ambara n'eût pas été l'informateur rêvé pour une enquête approfondie sur les confréries à masques » (1983, avant-propos, XI). Mais la préface du *Renard pâle* montre par la suite qu'« il a apporté à l'enquête un très grand nombre de renseignements qui témoignent d'une connaissance profonde des structures sociales et religieuses des Dogon » (1991 : 8). Aux côtés d'Ambara, une poignée d'informateurs accoutumés se sont constitués en source d'informations intarissable et ont contribué à une extrême complexification des données cosmogoniques, que les ethnologues ne parvinrent à légitimer qu'en établissant quatre degrés de savoir ésotérique jusqu'alors insoupçonnés. Dans sa *Méthode de l'ethnographie*, Griaule reconnaît par ailleurs la faculté de certains informateurs à « faire piétiner l'enquête » et ajoute qu'« un tel comportement s'observe chez les gens où l'on se rend fréquemment et qui savent l'équipe accrochée à la région » (1957 : 61). Cette possibilité de moduler le rythme de l'enquête fut en fait offerte aux informateurs dogon après les fameuses révélations d'Ogotemmêli, qui marquèrent un renversement de la position de l'ethnologue. Dans son texte « De l'autorité en ethnographie », J. Clifford (1996 : 88) a analysé le glissement de paradigme, du « documentaire » à l'« initiatique », qui eut des conséquences durables pour l'ethnographie des Dogon. En effet, alors que les missions griauliennes d'avant-guerre étaient sous-tendues par des méthodes ethnographiques judiciaires, voire militaires, *Dieu d'eau* met en scène l'initiation de « l'ethnologue-élève » par son maître dogon. Dans ce contexte, le chercheur est contraint à ne maîtriser ni le contenu des données recueillies, ni le moment de leur révélation, mais à se plier aux exigences de son informateur auquel son savoir confère une certaine autorité. Clifford décrit les liens unissant ces deux paradigmes, en réalité portés par des hypothèses communes. Il va de soi que Griaule — qui ne connut pas la décolonisation et jusqu'à son décès (1956), imprégna de paternalisme ses activités scientifiques et politiques —, ne s'est jamais effacé derrière ses interlocuteurs. Pour autant, la mise en scène initiatique, malgré sa part fictionnelle, contribua à jamais au renforcement effectif de l'autorité de l'informateur, devenu savant et « docteur », et les successeurs de l'anthropologue semblent avoir largement adopté le « paradigme initiatique » conférant aux villageois de Sangha un contrôle de l'enquête scientifique. Clifford évoque la tendance de G. Dieterlen à « s'effacer derrière l'autorité des Dogon » (1996 : 91), mais surtout la préface de l'ouvrage de G. Calame-Griaule, qui s'exprime sur le mode du « nous », conjuguant ses préoccupations et celle de ses informateurs dans l'élaboration de sa théorie de la parole (1996 : 94). Les entretiens avec Ogotemmêli ont de cette manière préfiguré les interactions ultérieures entre enquêteurs et enquêtés. L'autorité acquise par ces derniers leur a permis d'aménager à leur gré le terrain ethnographique, afin que la source de connaissance ne tarisse jamais, et que les anthropologues ne démentent pas le caractère profond et admirable d'une culture dont les conversations avec le vieux chasseur aveugle avaient à peine soulevé le voile.

A Sangha, l'établissement, fréquent dans toutes les zones touristiques, de chemins propres à satisfaire la soif d'exotisme des visiteurs, s'est doublé de la mise en place de sentiers anthropologiques. Les chercheurs qui les empruntent s'arrêtent chez des informateurs plutôt âgés qui n'hésitent pas à affirmer que c'est leur « métier » et se prêtent aisément au jeu de l'entretien ethnographique. Les personnes qui offrent leurs services aux anthropologues ne constituent nullement un corps d'enquêtés soudés, généreusement unis dans leurs efforts pour maintenir une recherche bénéfique à l'ensemble de la société. Chacun use de stratégies personnelles pour en tirer profit, sur le plan matériel comme social. Néanmoins, tous partagent une même conception des rôles et devoirs du chercheur, auquel sont attribuées des caractéristiques extrêmement détaillées : avant tout, l'anthropologue doit s'intéresser aux « traditions ». Il admire tout ce qui est ancestral et ne supporte pas les religions importées (les anciens informateurs de Griaule se plaisent à raconter la haine qu'il éprouvait envers l'Islam). Il doit s'opposer à la vente d'objets anciens et n'apprécie aucunement les traces visibles de la modernité. Il a pour mission d'atteindre les connaissances profondes dont les vieux sages sont les détenteurs. En résumé, l'anthropologue doit aimer et chercher l'« authentique » (le terme est très fréquemment utilisé à Sangha).

En réponse à cette vision générique du chercheur, les villageois qui le servent usent d'un ensemble de procédés rhétoriques, maniés avec plus ou moins de brio, propres à réactualiser l'idée d'une société harmonieuse possédant de profondes connaissances ésotériques. Une des tactiques pour y parvenir consiste à feindre une résistance à livrer le contenu de la « tradition » : en affirmant hautement le caractère ésotérique de leur savoir, les habitants de Sangha prolongent subtilement l'intérêt scientifique. Qu'ils soient guides-interprètes ou informateurs, tous insistent sur la vivacité de l'« animisme » comme sur le poids des secrets et des paroles « profondes ». Valeur sûre de l'intérêt anthropologique, l'ésotérisme est un appât d'autant plus efficace qu'il implique des enquêtes sur la longue durée, la connaissance profonde n'étant méritée que par ceux qui sauront en gravir patiemment l'échelle. L'anthropologue se voit ainsi confronté aux difficultés d'atteindre les savoirs secrets auxquels les allusions sont constantes. Mettant à profit leur art de dire sans trop dire, de sous-entendre sans dévoiler, les informateurs chez qui il est conduit s'évertuent à le placer en position d'initié auquel on livrera des informations goutte à goutte, sans qu'il ne puisse contrôler leur contenu. La mise en scène initiatique de Griaule par Ogoteméli est ainsi reproduite, et elle confère aux informateurs une autorité sur le déroulement de l'enquête.

Cette situation ethnographique théâtrale est portée par des « rites d'interaction », voire un « ordre rituel » (Goffman, 1974 : 39), déterminant les lignes de conduite respectives des enquêteurs et des enquêtés. L'enregistrement des entretiens constitue un des indices du poids de cette codification. La présence d'un dictaphone suscite en effet instinctivement un changement de registre de discours. A la seule vue de l'objet, les conversations les plus anodines, tenues dans des contextes les plus éloignés d'une situation d'enquête officielle, se métamorphosent en exposés effectués

sur un ton sérieux et monocorde, et émaillés de stéréotypes et de références à la tradition. Toute communication, établie avec un chercheur, déclenche ainsi des codes discursifs et comportementaux qui paramètrent les données de son enquête. Aujourd'hui, les principaux informateurs dogons des équipes griauliennes sont décédés, mais ont été relayés par des plus jeunes, pour la plupart impliqués parallèlement dans des activités touristiques. Ces guides-interprètes ont hérité des tactiques professionnelles de leurs anciens. Ainsi, l'un des guides de Sangha qui m'accompagnait régulièrement se plaisait à évoquer ironiquement le conseil que lui avait prodigué Dyangounon, ancien chef du village et collaborateur essentiel de G. Dieterlen : ne dévoiler les connaissances qu'au compte-goutte. Cet important personnage de Sangha, que j'affectionnais particulièrement dans les dernières années de sa vie, m'expliqua un jour lui-même quels bénéfices il avait tiré de sa subtile distillation de l'information.

Ainsi, à Sangha, les relations de l'enquêteur aux enquêtés relèvent en partie de la mise en scène orchestrée par ces derniers. L'anthropologue atterrissant sur ce terrain balisé a-t-il les moyens de se soustraire à la théâtralité de la situation d'enquête ? La résistance officielle du chercheur à cet arbitrage local n'est pas regardée d'un bon œil, et lorsqu'il se permet des écarts ostensibles par rapport aux sentiers tracés pour lui, l'ethnologue se voit reprocher de ne rien connaître, de ne rien comprendre, autrement dit de ne pas réaliser correctement son travail. Cette hostilité place le chercheur dans une situation inconfortable. De plus, s'il fait appel à des interlocuteurs parallèles, il se heurte le plus souvent au silence et se voit invité à adresser ces questions aux « vieux qui savent ». Ces obstacles à la communication hors des itinéraires aménagés ne sont en réalité pas insurmontables, mais il est clair que l'anthropologue est avant tout invité à jouer le rôle qu'on lui assigne. Parallèlement, cette autorité des informateurs se conjugue avec celle, non moins prégnante, d'une discipline supportant mal la mise en questions des textes de ses pères fondateurs. Même si la tendance déconstructiviste de ces dernières années a autorisé plusieurs lectures critiques de l'œuvre griaulienne, le Pays dogon a constitué durant plusieurs décennies une sorte de « réserve » scientifique, dont une école avait la propriété exclusive. W. Van Beek (2004 : 53) raconte ainsi comment, pour faire accepter sa présence dans la région de Sangha à G. Dieterlen, il dut occulter la dimension religieuse de son étude au profit de ses aspects économiques. Plus ironiquement encore, il relate la « réception glaciale » que cette dernière réserva par suite à J. Bouju : « *How did he dare to enter the field of Dogon studies without consulting her, as he surely knew, like everybody, that the Dogon were her territoire ?* » (Van Beek, 2004). La main mise sur ce fameux « territoire » d'une mouvance anthropologique » tournée vers l'étude des systèmes de pensée et des représentations symboliques en rendait l'accès délicat pour ceux qui n'y adhéraient pas. Enfin, en Pays dogon comme ailleurs, l'« attitude textuelle » favorisée par le « succès apparent » d'une œuvre (Saïd, 1980 : 101) pousse les chercheurs à déchiffrer les réalités de terrain en fonction des grilles du savoir antérieur. Investi de l'autorité suprême, le texte inaugural s'impose comme objectivement valable, comme vérité collective, et finalement comme vérité « naturelle ». Dans ce

contexte d'autorités conjointes des informateurs dogon, de la communauté scientifique française et du texte anthropologique, le chercheur se risquant à une interprétation divergente ne s'expose-t-il pas lui-même au soupçon d'« autorité » prétentieuse et gratuite ?

C'est sans doute ma naïveté d'étudiante provinciale peu avertie des guerres d'écoles de la capitale qui m'a fait atterrir sur le terrain dogon sans appréhender ce risque. Mes lacunes en matière de lectures y ont aussi contribué. J'étais loin de mesurer l'ampleur de la littérature anthropologique consacrée aux Dogon, et je devais ma vision certes « exotisante » de la culture non pas tant à Griaule qu'à un vieil instituteur traditionaliste dont le discours criblé d'allusions au mystère avait appâté ma curiosité lors d'un précédent séjour touristique au Mali. Mon premier thème d'études, les masques, ne me donnait de plus aucunement le sentiment de mener une recherche dissidente. Enfin, à Sangha, le parcours des sentiers anthropologiques avait un coût financier qu'il ne m'était pas toujours possible d'assumer. Je les empruntais donc de manière irrégulière, me rabattant le reste du temps sur des informateurs « secondaires » aux services moins onéreux. Ces paramètres m'ont insufflé une distance vis-à-vis de la « situation ethnologique » qui n'était pas de l'ordre du conscient. J'ai navigué dans les sentiers sans m'y ancrer de façon permanente et sans que l'« ordre rituel » de la communication avec mes interlocuteurs dogons ne me saute immédiatement aux yeux. Le caractère trop clair de la situation m'incitait progressivement à la circonspection et je pressentais une excessive harmonie et une facilité sans avoir les moyens de les analyser, ne maîtrisant ni les codes culturels locaux, ni les outils de la réflexivité. De façon plus ou moins intuitive, je me suis ainsi laissée prendre au jeu, et j'ai circulé dans ces parcours préétablis, notant au passage tous les éléments, même les plus ténus, qui pouvaient sonner faux et comptant sur une évolution de mes rapports avec les villageois pour élucider ce cadre artificiel.

2. LE HORSPISTE ANTHROPOLOGIQUE : SORTIR DES SENTIERS BATTUS

C'est sans véritable stratégie scientifique que j'ai dans un premier temps accédé à des paroles brisant les discours stéréotypés habituellement servis à l'ethnologue. Après cinq semaines passées dans la région de Sangha pour une des missions de mon travail de doctorat, j'éprouvais un certain découragement, lassée de recevoir constamment les mêmes discours sur l'authenticité des traditions, que je m'entretienne avec des jeunes ou des hommes plus âgés. Cette déception m'a conduite à arrêter mes enquêtes, et à prendre quelques « vacances » au cours des derniers jours passés à Sangha. Abandonnant carnet, stylo et magnétophone, je profitais aussi du confort matériel qu'offre ce village à ses visiteurs et je passais, accompagnée de mon ami, mes journées à flâner, discuter ou encore à m'initier aux jeux de cartes locaux. Les affinités nouées avec certains guides de Sangha se renforçaient alors puisque nous avons finalement passé la quasi-totalité de nos journées et de nos soirées auprès d'eux. Et cette coupure temporaire avec ma discipline me fut largement profitable : les jeunes me dévoilaient progressivement leurs techniques de guidage et m'ouvraient partiel-

lement la porte sur les zones sombres et conflictuelles du village : mes pressentiments antérieurs quant à l'orchestration de la « tradition » affichée se révélaient pertinents. Dès lors, parce qu'elle m'offrait l'accès à un matériau difficilement palpable, cette posture peu scientifique constitua ma principale position d'enquêteur. Ma qualité de chercheur étant connue de tous, je ne travaillais pas dans la clandestinité : je renonçais simplement à mon matériel d'enquête classique et j'atténuais autant que faire se peut mon statut. La tâche n'était pas trop ardue pour moi : j'étais jeune, je voyageais toujours accompagnée de mon ami, et surtout je n'étais qu'étudiante, puis par suite chercheur hors statut. J'avais de plus noué avec certains d'entre eux des amitiés sincères et indélébiles, creusant ainsi petit à petit ma place dans leur milieu. Ce bricolage affectif et intuitif de mes relations m'a permis de circuler avec une relative aisance dans le monde des guides, pourtant peu perméable et extrêmement prudent devant toute forme d'intrusion. J'ai su y faire preuve d'un maximum de discrétion, notamment en évitant systématiquement de m'interposer en cas de litige entre les guides et leurs clients. Convaincue par ailleurs de la richesse de leur savoir et de leur expérience, je les ai toujours valorisés et cette marque d'estime peu habituelle n'est sans doute pas étrangère à leur façon de m'accepter. De plus, ils tiraient de nos relations un bénéfice publicitaire évident : se montrer l'« ami » d'une anthropologue travaillant sur le tourisme est une caution de confiance tant vis-à-vis des visiteurs méfiants que d'autres chercheurs. Quoi qu'il en soit, je fus progressivement, non sans stratégie, surnommée « sœur des guides » et pus, durant une longue période, fréquenter leur double monde, avec et sans les touristes. Cette alternance me permit de partager de nombreuses discussions évoquant bien sûr la tradition et l'authenticité, mais aussi Griaule et plus généralement l'anthropologie, puis d'analyser, en lien aux contextes d'interlocution, l'évolution des registres discursifs. Loin de se constituer en contraires systématiques, ils étaient fait de passerelles, signes de l'ambivalence entretenue à l'égard de la science occidentale et des enjeux identitaires qu'elle pouvait nourrir.

Ce terrain peu réfléchi et progressivement bricolé s'effectuait en décalage avec l'objet premier de mes préoccupations, à savoir les liens entretenus entre les Dogon et l'ethnologie. Néanmoins, même si le matériau que je recueillis ne relevait qu'indirectement de ce thème, le détour que j'opérais me semblait légitime. Protagoniste majeur de la scène étudiée, l'anthropologue ne peut saisir et restituer fidèlement des modifications de registre de discours qui dépendent de sa présence. L'expérience d'amoindrissement de mon statut pour sortir de cette impasse, qui relevait plus de l'empirique que d'actions préméditées et réfléchies, pourrait difficilement être prônée comme méthode d'enquête. Une telle atténuation n'est pas toujours possible (elle ne le fut pour moi que grâce à la réunion de différents critères qui ne peuvent être reproduits) et n'induit jamais la transparence de l'anthropologue. Malgré tout, là où ce dernier parcourt un terrain balisé pour lui, la réalisation d'enquêtes alternée dans ces sentiers aménagés et dans le hors-piste constitue un premier mode de recueil de données, même si la position duelle du chercheur (à la fois acteur et observateur) rend partielle l'analyse visée de la déclinaison des registres

discursifs. Elle doit pour cette raison être étoffée par l'observation d'autres interactions qui sont elles aussi parties prenantes de la « situation ethnologique ». L'étude des relations entre la société et un ensemble d'acteurs liés d'une façon ou d'une autre à la recherche est plus aisée, la part de détermination du chercheur dans la situation de communication s'y trouvant allégée. Ainsi, n'est-ce sans doute pas un hasard si c'est en m'attachant aux rencontres touristiques que j'ai pu accéder au hors-piste anthropologique. Bien que les conduites et les aspirations des touristes et des chercheurs se recoupent partiellement, je n'étais plus depuis longtemps considérée par mes interlocuteurs comme une touriste et cette catégorisation jouait en ma faveur. Une des portes de sortie de l'impasse des sentiers anthropologiques réside ainsi dans l'enquête auprès d'autres acteurs eux aussi engagés dans la situation, mais de façon beaucoup moins marquée. Ce détour permet d'éclairer son propre rapport à l'Autre tout en limitant les travers de l'analyse. Pour autant, l'enquête dans le hors-piste, qui me fut rendue possible par la double voie d'une observation contournée et d'une atténuation de mon statut, pose différentes questions d'ordre éthique et déontologique.

La posture que j'ai adoptée m'a tout d'abord conduite à bannir de mes enquêtes l'outil d'excellence de l'anthropologue. En effet, sans que j'aie jamais tu l'objectif de mes recherches, il m'était totalement impossible d'enregistrer certaines conversations, d'une part parce qu'elles survenaient toujours aux moments les plus inattendus et, d'autre part, parce que la vue d'un magnétophone les aurait immédiatement détournées, voire interrompues. Je n'ai donc eu d'autre choix que de retranscrire toute une partie de mes données postérieurement aux conversations, avec les risques de perte et de déformation inhérents à cette modalité d'enquête. Mais l'aspect problématique de ma pratique ethnographique officieuse ne se limitait pas à la fiabilité des données recueillies.

La question de la non-conformité de ma recherche aux attentes de la population étudiée restait en effet tout entière. Enquêtant au sein d'une société qui assigne à l'anthropologue un rôle spécifique, j'avais focalisé ma recherche sur un des objets les plus emblématiques de son « authenticité » culturelle. Ce sont en effet les danses masquées qui m'ont servi d'appui pour saisir les interférences entre contextes rituels et touristiques, puis éclairer la « situation ethnologique » qui les sous-tendait. L'acteur (l'anthropologue) et l'accessoire (le masque) se conjuguèrent alors parfaitement dans l'esprit des metteurs en scène dogons. Nos préoccupations respectives se rejoignaient sur un objet, la « tradition », malgré nos divergences sur l'acception du concept. Son ambivalence nous offrait un apparent terrain d'entente. Mais tout le monde n'en était pas dupe. Il m'est ainsi arrivé de me voir accusée, sous le mode d'une plaisanterie sérieuse, d'arracher stratégiquement les informations au moyen de questions innocentes : « Elle est maligne. Quand elle veut connaître quelque chose, elle détourne les paroles pour te faire parler ». Cette critique, qui n'était pas dénuée de fondement, répondait directement à l'ambiguïté de ma position. Le caractère « trompeur » de mon intérêt pour la tradition était-il défendable ? L'échange scientifique était sous-tendu par des stratégies réciproques – pour moi, atteindre la cible de

mon étude, pour eux tirer les bénéfices de la présence anthropologique —, et porté par une théâtralité partagée. Chacun d'entre nous était en réalité plus ou moins conscient de ces aspects, illustrés par des échanges ironiques avec certains de mes interlocuteurs : tandis qu'eux m'accusaient de « détourner les paroles » pour parvenir à mon objectif, je leur reprochais de freiner ma recherche en me traitant « comme une touriste ». Cette conscience réciproque des stratégies et enjeux de chacun joua sans aucun doute en faveur de ma déculpabilisation, même si je n'ai jamais prétendu à des rapports équilibrés entre enquêteur et enquêtés.

L'inégalité de cette relation s'illustrait notamment dans la question du savoir partagé que je ne pouvais ni ignorer, ni résoudre. Truffées de malentendus difficilement évitables au regard des raisonnements décalés de la science universitaire et de l'érudition locale, les conversations engagées autour du contenu précis de ma recherche tournaient court. Non que les incompréhensions ne puissent s'avérer productives : F. La Cecla (2002 : 127)³ a par exemple montré que le malentendu n'est pas un « défaut », mais une « caractéristique constitutive » de la rencontre et de la connaissance. Mais les difficultés de compréhension ne semblaient pas être la source du non partage de savoirs. En effet, différentes tentatives, que je n'ai certes pas poussées jusqu'au bout, d'explicitation de mon raisonnement à mes interlocuteurs ont avorté, et ce pour diverses raisons. Tout d'abord, je ne dus la maîtrise la plus aboutie de mon sujet qu'au raisonnement de la pensée graphique, c'est-à-dire à la réflexion post-terrain. L'aspect intuitif et tâtonnant de la situation d'enquête en empêchait en partie l'explication précise. Mais surtout, mes tentatives d'éclaircissement suscitaient une indifférence à peine masquée par la politesse. Pour ces raisons, mes enquêtes ne furent jamais dominées par un souci de partage de savoirs qui me paraissait illusoire.

Néanmoins, si mes interlocuteurs affichaient un désintérêt manifeste pour le contenu de mes écrits, ils ne manquaient jamais de m'en rappeler les tacites limites. Un jour que, au comptoir d'un cabaret fréquenté par les guides, je questionnais l'un d'entre eux que je n'avais jamais eu l'occasion de rencontrer, il m'interrogea à son tour : « T'es de la police ? ». Saisissant cette formule courante, un autre guide que je connaissais par contre beaucoup mieux répliqua aussitôt : « Non, elle, tu peux tout lui dire. C'est notre sœur, elle ne nous trahira jamais ». Que ce genre de remarque, dont je pourrais multiplier les exemples, relève de la menace ou de relations amicales m'importait peu. Elles étaient à mes yeux l'indice des problèmes de restitution qu'induirait nécessairement le thème de ma recherche. La discrétion délibérée que j'avais adoptée sur le moment se doublerait d'une autre discrétion, nécessaire et partiellement imposée, lors de l'écriture. Comment restituer, en effet, un matériel ethnographique recueilli dans la confidentialité ? La question constitue l'un des nœuds de l'écriture anthropologique. Ayant moi-même pu observer des touristes en train de mesurer le savoir des guides en lien à leur connaissance des textes de Griaule,

³ Je dois cette référence à N. Chabloy (2004) qui l'a pertinemment appliquée à la rencontre touristique.

j'imaginai quels usages pourraient être faits de mes écrits si je venais à publier l'intégralité des discours que j'avais pu recueillir. Des raisons tant éthiques qu'amicales m'ont alors conduite à occulter certaines données, malgré leur valeur scientifique.

Mon expérience me semblait finalement dévoiler la tension inévitablement produite par les enquêtes menées en « situation ethnologique ». Si le chercheur suit les traces du parcours balisé pour lui, il se prête au rôle qu'on attend de lui *in situ* : en bon ethnologue, il prouve que les traditions sont bien vivantes et se porte garant de l'authenticité de la culture observée. Les paroles recueillies présentent alors un caractère artificiel et stéréotypé, qui ne présente aucun intérêt scientifique s'il n'est pas saisi à la lumière des situations anthropologiques et touristiques. En même temps, si le chercheur parvient, à la faveur de relations de confiance et approfondies avec ses interlocuteurs, à accéder à un autre registre de discours, il est inéluctablement placé en position de traître. Le repérage et l'éclairage que j'effectuais des sentiers anthropologiques m'inspiraient ce sentiment d'abuser les personnes auprès desquelles j'enquêtais, en déjouant implicitement leurs tentatives d'orienter la production scientifique à leur avantage. Mais pour trahir, encore faudrait-il effectuer des enquêtes contre la volonté de la population. Or, si l'accès au hors-piste ne lui était pas officiellement autorisé, autrement dit si un contrôle local de sa production était réellement décidé, l'anthropologue ne pourrait pas contourner les balises qui lui sont imposées, ce quelles que soient ses qualités et ses modalités d'enquête. Il faut dire que le contrôle du contenu de la production anthropologique n'a pas, en Pays dogon, la teneur de celui exercé dans certaines populations indigènes qui non seulement imposent les sujets de l'enquête, mais se réservent également un droit de regard sur toute publication. A Sangha, la contribution active des villageois à la recherche n'a nullement induit une connaissance effective du contenu des livres, même par les informateurs les plus assidus (analphabètes pour la plupart) qui parviennent à en éviter tout examen critique en brandissant l'argument de l'ésotérisme. Le texte en lui-même est souvent jugé superflu, tout au moins pour toute personne étrangère à la recherche de l'auteur et n'est, quoi qu'il en soit, jamais envisagé comme un référent indiscutable. L'existence de l'objet-livre, en revanche, est signifiante, tout comme la présence des chercheurs. *Dieu d'eau* est ainsi prisé par les jeunes qui, sans le lire, le considèrent tout de même comme un bien précieux où se trouve condensée toute la tradition. D'une façon générale, une identification de l'ethnologie à la tradition se vérifie dans les propos et les conduites villageoises. Il est ainsi courant de voir, au cours des fêtes traditionnelles, des jeunes se munir de magnétophones et enregistrer les chants et les prières des anciens. De même, certains conservent chez eux les clichés qu'ils prennent eux-mêmes au cours des cérémonies les plus importantes. Tels des ethnologues en herbe, ils filment, enregistrent ou photographient les gestes et les paroles de leurs pères, ce qui constitue pour eux un moyen de se sentir intégrés dans la tradition et de contribuer à sa survie. Le rapport à la production anthropologique, qui se tisse ailleurs que dans le contenu des textes, contient ainsi une importante dimension affective. Les Dogon de Sangha affirment qu'il est important qu'on écrive

sur eux. Toute personne citée ou photographiée affiche une fierté immédiate à la vue de l'ouvrage. L'existence des livres constitue de plus un indéniable argument publicitaire pour le tourisme, car l'écriture garantit la pérennité des traditions. Elle peut également être une arme de prestige et de valorisation dans les rapports concurrents entre villages ou entre quartiers voisins. La méconnaissance du contenu littéral des ouvrages n'interdit donc pas leur instrumentalisation. Dans une société où le taux d'analphabétisme rend impossible la lecture de cosmogonies atteignant tous les sommets d'abstraction et de complexité, le livre prend plutôt un rôle de témoin de l'existence d'une tradition. Ainsi, lors de mon arrivée à Sangha suite à la publication de mon ouvrage (il avait été amené par des touristes et avait donc déjà circulé dans le village), je m'aperçus bien vite qu'il avait été apprécié pour son poids et sa dimension photographique mais qu'il n'avait été lu par personne. Seule une reconnaissance précise des noms de villageois avait été effectuée, à la grande fierté de ceux que je citais à plusieurs reprises et malgré l'utilisation d'initiales pour laquelle j'avais opté. La crainte que j'éprouvais d'une éventuelle déception, voire d'un ressentiment par rapport à son contenu quelque peu subversif, s'avérait peu fondée. Mes tentatives répétées pour l'explicitier m'ont par ailleurs confortée dans l'idée que l'enjeu de l'ouvrage résidait ailleurs que dans son contenu.

En fin de compte, mon parcours hors-piste à Sangha permet de relativiser le caractère surfait et obligatoire des tracés dessinés pour les chercheurs. Si mes enquêtes hors des sentiers aménagés ne se sont pas déroulées sans écueils, et si elles ont soulevé nombre de questions quant à l'éthique de ma recherche, elle se sont tout de même avérées réalisables et l'autorité affichée par les informateurs des sentiers balisés n'en interdisait pas le discret contournement. Ces escapades tolérées se sont de plus conjuguées à une liberté de production prouvant que pour les Dogon, les enjeux de la situation ethnologique n'étaient pas forcément là où je pouvais les attendre.

3. LE SLALOM DANS LES RÈGLES : JOUER SON RÔLE SANS DÉPASSER LES BORNES

Dans une période que le manque de relais visible de l'ethnologie griaulienne teintait d'inquiétude, la parution de mon ouvrage a suscité un certain enthousiasme à Sangha, en particulier auprès de ceux qui pouvaient en tirer un argument publicitaire : mon retour sur le terrain s'accompagnait d'une multiplication d'invitations, notamment lorsque les touristes comptaient parmi eux une importante personnalité française. Indépendamment du contenu de leur production, la présence des anthropologues est en réalité à elle seule garante de l'idée d'un maintien des traditions. La perpétuation des activités anthropologiques favorise l'activité touristique, mais également le financement de différents projets de « sauvetage » de la culture, les dons et actions de multiples ONG ou du tourisme solidaire, les budgets conséquents de l'Unesco, etc. Dans ce contexte, les enquêtes n'envisagent nullement la recherche de façon autonome, mais en lien aux réseaux nationaux et transnationaux dans lesquels ils s'inscrivent. L'ethnologie constitue en effet un important maillon de la chaîne, et

son retrait risquerait sinon de la briser, du moins de freiner diverses actions lucratives dont bénéficie la commune. Dans cette situation, le chercheur est accueilli à bras ouverts du moment où il joue le rôle de garant des traditions que la société lui prête. Ainsi, même si mes écrits n'entraient pas dans la norme attendue de la production anthropologique, je fus régulièrement sollicitée de part et d'autre pour attester la « valeur » culturelle de différents projets, notamment en présence de potentiels bailleurs de fonds. Dans ces circonstances, ma présence importait plus que mon appréciation : elle suffisait à conforter l'idée du caractère précieux de la culture. A Sangha finalement, le contenu des écrits prend une importance relative, du moment où l'enquêteur instrumentalisé se prête sans résistance, dans les formes d'une négociation régie par le non-dit, au jeu de cette instrumentalisation.

Le respect manifeste des circuits établis pour les chercheurs, que j'ai toujours suivis même de façon discontinue, allié à ma discrétion dans le hors-piste, ainsi qu'à l'acceptation du rôle qui m'était prêté, m'ont finalement permis de jouir d'une relative liberté de circulation dans les réseaux villageois. Cette autonomie m'était octroyée d'autant plus facilement que l'atténuation de mon statut avait amoindri les convoitises à mon égard, alors qu'à Sangha, le travail avec une personne ou un petit groupe d'interlocuteurs peut induire une exclusivité relationnelle, tout au moins dans les moments de travail officiels. Tout comme le touriste est l'objet de son guide (c'est le Blanc de X ou Y), le chercheur « appartient » à ses informateurs : Griaule était le Blanc d'Ogotemméli, nous sommes celui de nos collaborateurs les plus visibles. A Sangha néanmoins, la démultiplication de nos interlocuteurs, nécessaire à l'objectivation du terrain, est toujours possible du moment où sont respectées les normes de discrétion du hors-piste. Parallèlement, les situations ouvertement conflictuelles, qui appelleraient un positionnement ferme du chercheur dans un camp et une distance vis-à-vis de l'autre, sont rares. Un consensus chapeaute en effet les conflits locaux, celui d'en écarter à la fois les touristes et les anthropologues.

L'atmosphère de Sangha, en effet, n'est pas ostensiblement belliqueuse, malgré l'antagonisme durable opposant deux de ses villages, et toutes les précautions sont réunies pour que jamais ne puisse être soupçonnée cette situation nuisible à la réputation du lieu. Ainsi, le point culminant du conflit opposant Ogol-Leye (qui détient le pouvoir politique) à Ogol Dah (supérieur en matière coutumière), fut violemment atteint en 2002 (le recours au préfet et aux forces policières fut nécessaire) et s'accompagna d'une sanction relative à toute sortie des masques, rituelle comme touristique. Occultant toute dimension politique, les explications servies aux étrangers, touristes comme anthropologues (dont je faisais partie), puisèrent dans le registre religieux : un villageois d'Ogol-Leye devenu fou avait brûlé le fétiche nécessaire à l'exhibition des masques. Inadéquate aux préoccupations supposées du chercheur, la dimension conflictuelle de la société est ainsi contournée par les sentiers ethnologiques et n'est en conséquence saisie par l'anthropologue que dans le hors-piste. Or l'évolution de mon sujet m'a poussée à étudier un terrain conflictuel, alors que l'atténuation de ma position de chercheur n'était plus possible.

La publication de mon livre avait en effet coïncidé avec une réforme du système politique malien qui induisait localement d'importantes renégociations politiques, mais aussi de nouvelles manifestations culturelles. A la faveur de l'avancée de ma recherche sur les reformulations de la tradition, j'entrepris donc des enquêtes sur les acteurs politiques du moment, et je dus pour ce faire fréquenter ostensiblement la mairie (l'inverse était d'autant moins possible que nous étions en période préélectorale), où j'effectuais des entretiens enregistrés. L'hostilité envers ma démarche ne tarda pas à s'afficher dans diverses conduites. Plusieurs des personnes que je connaissais bien tentèrent pour la première fois d'agir sur ma marge de manœuvre, restreignant mes potentielles relations avec leurs concurrents en usant du pacte ethnographique qui nous liait implicitement. Plus encore, je me vis questionnée, par différents villageois avec qui je ne m'étais jamais entretenue, de façon suspicieuse : « Vous travaillez sur les masques (mon premier sujet de recherche me colle toujours à la peau) et sur nos traditions, est-ce que c'est vraiment votre travail de suivre nos élections ? ». Peut-être dois-je préciser que mon penchant soudain pour les questions politiques se manifestait au moment où la controverse villageoise et le règlement du litige de nature foncière provoquaient l'opposition ouverte du maire, avec lequel j'entretenais des rapports amicaux et sincères, à la puissante famille d'Ogol Leye. De sage anthropologue suivant les pistes établies pour elle ou enquêtant en parallèle, mais en toute discrétion, je devenais une chercheuse intrusive, voire dérangeante. Aussi, lorsque j'obtins l'autorisation officielle du préfet de consulter les archives de l'arrondissement qui auraient dû m'aider à établir l'historique du conflit villageois, les caisses datant, selon différents membres du précédent conseil municipal, du « temps colon » furent ouvertes et triées préalablement à mon intervention, tandis que certains de leurs documents au contenu définitivement inconnu, disparurent dans les flammes.

Cet incident fut l'indice le plus probant du fait que j'avais dépassé les bornes. La liberté de production autorisée à l'anthropologue dont les écrits comportent peu d'enjeux aux yeux de la société étudiée n'a pas d'équivalence dans la situation d'enquête. L'enquêteur est bienvenu quand il renforce l'image valorisante que sa discipline a conférée à la société. Il est toléré, même en cas de production déviante, s'il reste l'acteur attendu confortant l'image valorisante des Dogon aux yeux des membres des différents réseaux dans lesquels ces derniers s'inscrivent. Mais s'il s'exhibe ostensiblement dans des lieux politiquement conflictuels dont l'étude ne doit pas relever de sa compétence, il n'a plus sa place dans l'officieux terrain d'entente enquêteur-enquêté. J'avais beau avoir une longue fréquentation de Sangha, y avoir noué des liens durables, j'étais ouvertement sortie du rôle qu'on m'octroyait et cette escapade n'était pas autorisée. Divers éléments ont par suite soulagé ce ressentiment, notamment le règlement partiel du litige villageois et le changement de main de la mairie aux dernières élections. Mais il s'amenuisa certainement plus encore quand j'assistai, munie de mon appareillage, à deux cérémonies majeures du village, dont les funérailles du hogon, haut personnage de la « tradition » dogon. L'anthropologue était de retour sur la route dessinée pour elle — les personnalités

étrangères présentes à la manifestation pouvaient le constater –, et la dimension politique de ce rituel ne serait étudiée que dans le hors-piste.

L'expérience de ce détour interdit peut aider à élucider la place de l'anthropologue à Sangha et les paramètres d'enquêtes qui en découlent. Durant plusieurs décennies, la présence des chercheurs y a formé le quotidien des villageois. L'anthropologie a ainsi contribué aux reconstructions sociales et identitaires, orientant notamment certaines dynamiques culturelles. Dans cette configuration, les actions de l'anthropologue devaient nécessairement être inscrites, aux yeux de la population, dans les logiques sociales villageoises. La complexité de ces dernières ne peut être restituée en quelques lignes, mais un des principes qui les régit mérite d'être souligné. Dans la vie sociale villageoise, l'individu se doit en effet de tenir son rôle en fonction de la situation présente et au détriment de ses propres réactions. Chacun est ainsi appelé à jouer le personnage social de la circonstance, à adopter un comportement conforme au système officiel et à réserver ses sentiments et ses motifs individuels à un ordre sous-jacent. A la base de la fameuse « sociabilité africaine », cette théâtralité de la vie quotidienne suppose une mise en scène de soi à l'apparence contraignante, mais autorise en réalité des écarts vis-à-vis de la norme, du moment où la stabilité apparente de l'ordre social ne s'en trouve pas perturbée. Toute ethnographie sérieuse des relations sociales villageoises met en évidence ce contraste entre la rigidité de l'ordre collectif joué et la réalité beaucoup plus souple et permissive du vécu individuel. Mon expérience de terrain à Sangha, du parcours imposé des sentiers balisés au contournement toléré de leurs balises, puis au franchissement sanctionné de certaines bornes, n'obéit-elle pas à ces mêmes logiques ?

L'imposition, la tolérance ou la sanction de mes conduites sont les indices de la place qui m'était attribuée dans la trame des relations sociales. L'anthropologue n'est pas un Autre absolu dont l'étrangeté radicale autoriserait les attitudes les plus irrationnelles. Les funérailles dogons célébrées à Sangha à la mort de Griaule, ou encore l'intégration du masque « ethnologue » dans le ballet rituel des danses masquées sont des indices de la reconnaissance de ce personnage comme acteur social, même non indigène. Tout comme l'anthropologue se familiarise avec la population qu'il étudie, celle-ci l'apprivoise, interprète ses comportements et régit ses interactions selon ses propres normes. Il serait alors erroné de penser que l'interprétation de nos comportements soit dénuée de liens avec les logiques relationnelles des acteurs sociaux que nous étudions. Le portait brossé par un des anciens informateurs de M. Gluckman montre par exemple en quoi son intérêt pour la sorcellerie était traduit en termes pragmatiques (Schumaker, 2001 : 199). Liée à la fois aux pratiques de nos prédécesseurs (pour l'essentiel missionnaires et administrateurs) et à celle de la société étudiée, l'interprétation de nos activités porte beaucoup moins sur leur caractère fondamental que sur leurs implications pratiques locales. En ce sens, et parce qu'il est partie prenante des logiques sociales qu'il étudie, l'observateur se voit observé par le filtre de ces mêmes logiques. Ainsi observé et orienté par ses sujets d'études, le chercheur s'initie à la théâtralité des relations quotidiennes dont la progressive compréhension éclaire les « grammaires des situations et interactions auxquelles se conforme

l'engagement expérientiel et pragmatique des acteurs » (Céfaï, 2003 : 538). Comme l'écrit D. Céfaï, « l'enquêteur comprend quand il ne fait plus d'erreurs grammaticales ». Et la maîtrise des normes induit une compréhension des faits qui va bien au-delà de ses propres interactions. Tout comme l'acquisition des règles grammaticales ouvre la porte au maniement des autres aspects d'une langue, celle des normes interactionnelles vécues favorise l'interprétation d'autres logiques sociales. Adopter une position réflexive constitue pour cette raison une double ressource ethnographique. Elle est, d'une part, le moyen de détecter les stratégies sous-jacentes à la situation d'enquête et d'analyser la variabilité de discours et de comportements qu'elles inspirent. Elle ouvre, d'autre part, une voie d'interprétation qui, supplantant l'empathie, passe par le partage et donc l'interprétation éprouvée de logiques sociales et culturelles qui restent l'objet premier de nos préoccupations scientifiques.

L'enquête en « situation ethnologique » met ainsi en avant l'efficacité de l'exercice réflexif pour l'éclairage de notre objet d'étude. Lyn Schumaker a remarquablement montré de quelle façon les anthropologues du Rhodes-Livingstone Institute ont dû composer avec des pratiques africaines locales pour mener à bien leurs recherches (Schumaker, 2001). Éclairant l'« africanisation » de la discipline, elle a analysé le rôle des informateurs dans la production, le caractère attrayant de leur position, leurs stratégies ou encore leurs tentatives de rendre l'ethnologue conforme à leurs besoins en contrôlant ses activités. L'utilité de la recherche pour les informateurs et les profits qu'ils peuvent en tirer déterminent un aménagement local de nos terrains. Les interactions stratégiques selon lesquelles se déploient nos relations aux enquêtés, les usages politiques qui sont faits de notre présence ou de notre production, en induisent à des degrés variables l'orientation. Dans les sociétés ethnologisées particulièrement, l'anthropologue est un acteur caractérisé de façon précise et dont l'utilité est explicite. Sur ce terrain balisé, il doit constamment négocier sa place en mesurant les balises édifiées à son intention, en trouvant les moyens de les contourner subrepticement, en slalomant entre ces sentiers et le hors-piste, et en sachant se prêter au rôle qu'on lui attribue. En ces lieux qui ont évolué en lien avec la recherche, la réflexivité appliquée aux rapports enquêteur-enquêté est scientifiquement incontournable. En même temps, caractérisé par ceux sur qui il enquête, l'anthropologue côtoie d'autres acteurs (touristes, ONG, institutions nationales et internationales) eux-mêmes inscrits dans des assignations et par rapport auxquels il est évalué. En tant que maillon de réseaux d'interactions sur lesquels se déploient des stratégies sociales et politiques, il ne peut s'exercer à une observation pertinente des faits sans analyser ses propres relations à l'ensemble des autres acteurs. La posture de l'enquêteur, comme celle d'autres acteurs en présence dont les actions recoupent le projet anthropologique, constitue une donnée fondamentale pour l'analyse. Ce n'est qu'en travaillant sur soi et son rapport à l'Autre, en passant éventuellement par celui des autres à l'Autre, en mesurant les logiques d'intérêt et de pouvoir qui les portent, qu'on peut tendre à une analyse la moins biaisée possible. Ignorer cette posture en refusant l'exercice réflexif revient à falsifier son objet d'étude. Le thème majeur de mes recherches, la « situation ethnologique », m'imposait cette ethnographie des interactions. Sa néces-

sité ne me semble pour autant pas propre à ma recherche. Tout anthropologue enquêtant à Sangha doit s'y montrer sensible, car quelque soit l'angle d'observation privilégié, les données recueillies relèveront toujours d'une version des faits particulière : celle édifiée par une expérience à long terme de l'entretien ethnographique. Or, les visées stratégiques qui animent les interactions entre chercheurs et informateurs ne sont pas l'apanage des « situations ethnologiques ». Chaque terrain comporte sa part d'intérêt pour l'enquêté, qu'elle soit d'ordre économique, politique ou psychologique. A Sangha, les objectifs intéressés de tout un chacun s'imbriquent dans une dimension collective, voir culturelle, du lien à la discipline. Sans tomber dans l'apologie d'une réflexivité inconditionnelle, ne peut-on pas avancer l'idée que ce processus, repérable dans les « situations ethnologiques », s'inscrit en filigrane sur des terrains moins ostensiblement ethnographiés ? A l'heure de la mondialisation, où circulent des flux d'informations entre autres ethnologiques, où nos lectorats s'élargissent et s'indigénisent, et où se démultiplient les revendications identitaires usant politiquement des écrits scientifiques, il est permis de penser que la configuration de nombreux terrains s'apparente aujourd'hui à la « situation ethnologique », et qu'en conséquence de plus en plus souvent, l'anthropologue ne peut plus échapper à l'exercice de la réflexivité.

BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER, G. (1982), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, 1^{ère} éd. 1957, Paris.
- CALAME-GRIAULE, G. (1987), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Institut d'Ethnologie, 1^{ère} éd. 1965, Paris.
- CEFAL, D. (ed) (2003), *L'enquête de terrain*, La Découverte, Paris.
- CHABLOZ, N. (2004), *Tourisme solidaire au Burkina Faso. représentation de soi et de l'autre*, Regards sur l'autre et rencontres entre visiteurs français et visités burkinabés, mémoire de maîtrise, EHESS.
- CIARCIA, G. (2003), *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Cahiers de l'Homme, Editions de l'EHESS, Paris.
- CLIFFORD, J., « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule », in *Malaise dans la culture*, (1996), ENS des Beaux-Arts, coll. Espaces de l'art, Paris, pp. 61-95.
- DOQUET, A. (1999), *Les masques dogon : ethnologie savante et ethnologie autochtone*. Karthala, Paris.
- GHASARIAN, C. (ed) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- GOFFMAN, E. (1974), *Les rites d'interaction*, éd. de Minuit, Paris.
- GRIAULE, M. (1957), *Méthode de l'Ethnographie*, PUF, Paris.
- GRIAULE, M. (1974), *Notes de terrain, Dogon, Ogotemméli*, 11 microfiches non publiées, Institut d'ethnologie, Paris.
- GRIAULE, M. (1983), *Masques dogons*, Institut d'ethnologie, n° XXXIII, 1^{ère} éd. 1938, Paris.
- GRIAULE, M. (1987), *Dieu d'eau* (entretiens avec Ogotemméli), Le Livre de Poche, 1^{ère} éd. 1948, Paris.
- GRIAULE, M., DIETERLEN, G. (1991), *Le Renard pâle*, Institut d'ethnologie, 1^{ère} éd. 1965, Paris.
- LA CECLA, F. (2002), (1^{ère} ed 1997), *Le malentendu*, Balland.
- LESERVOISIER, O. (dir) (2005), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Karthala, Paris.
- SAÏD, E. (1980), *L'orientalisme*, Ed. du Seuil, Paris.
- SCHUMAKER, L. (2001), *Africanizing anthropology*, Duke University Press, Durham & London.

VAN BEEK, W. (2004), « Haunting Griaule: experiences from the restudy of the Dogon », *History in Africa*, 31, pp.43-68.

DE L'OBJET ETHNOGRAPHIQUE AU SUJET JURIDIQUE OU COMMENT LE FANTÔME DE MALINOWSKI A ÉTÉ ASSIGNÉ EN JUSTICE AU SÉNÉGAL

Jean-François WERNER

UR « Acteurs et Systèmes de santé en Afrique »
IRD

1. INTRODUCTION

Le 25 avril 2006, un jugement a été rendu par le tribunal d'instance de Dakar à l'encontre de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et d'un anthropologue de cette institution (moi-même, en l'occurrence) qui avaient publié treize ans plus tôt un ouvrage intitulé *Marges, sexe et drogues à Dakar* (Werner, 1993).

L'IRD et ce chercheur ont été déclarés conjointement responsables des dommages résultant des « atteintes à la vie privée et à l'image de Mme X » (une informatrice dont le récit de vie occupe une place centrale dans l'ouvrage incriminé) et, en conséquence, condamnés solidairement à payer des dommages et intérêts à la plaignante en réparation du préjudice subi.

Le montant de la réparation a été fixé par le juge à 10 000 000 F CFA (environ 15 000 €), soit une somme très importante par rapport au niveau de vie d'une majorité de la population sénégalaise, d'une part, et à ce qui est demandé d'habitude dans ce genre d'affaire, d'autre part.

L'IRD n'a pas fait appel et son agent non plus. La procédure est donc close sur le plan juridique, ce qui a permis de la soumettre à une analyse qui ferme la boucle : une opération ethnographique a fait l'objet d'un traitement judiciaire qui, à son tour, fait l'objet d'un traitement ethnographique.

Que s'est-il passé ? Comment en est-on arrivés à ce résultat désastreux ? Quels rôles ont joué les différents acteurs impliqués dans cette affaire ? Quels sont les enseignements que l'on peut en tirer concernant la pratique de l'anthropologie dans les sociétés contemporaines ?

Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles je vais tenter de répondre dans un texte organisé en trois parties.

Dans la première partie, un drame théâtral en trois actes, il sera question des deux principaux acteurs de cette affaire, des conditions de production et de publication de l'ouvrage qui a constitué l'objet du litige, et enfin du déroulement de la procédure judiciaire.

La deuxième partie sera consacrée à l'examen détaillé des arguments avancés par les avocats des deux parties et par le juge en discutant point à point leur validité et leur pertinence.

Dans la troisième partie, j'aborderai les problèmes posés par la mise en œuvre de la méthode ethnographique pour le compte d'une bureaucratie visiblement pas préparée à en assumer les conséquences quand les choses tournent mal.

Enfin, en guise de conclusion, j'essaierai de tirer la morale de cette histoire pour le compte de mes pairs et surtout des jeunes chercheurs.

2. PREMIÈRE PARTIE : UN DRAME EN TROIS ACTES

2.1. Acte - I

Dans le premier acte, seulement deux personnages : un homme, un Blanc, dans le rôle de l'ethnologue et une jeune femme, à la peau noire, dans celui de l'informatrice. Le décor ? La banlieue d'une grande métropole ouest-africaine. L'action se déroule sur une période de quatre ans, entre 1987 et 1991.

2.1.1. L'ethnologue

Recruté par l'IRD au sortir de l'Université, il a été parachuté en janvier 1985, dans la banlieue de Dakar pour y travailler au sein d'un programme de recherche collectif intitulé « Urbanisation et santé ». A peine débarqué de l'avion, il s'est lancé avec fougue dans sa première recherche de terrain, les habitants de la banlieue de Dakar remplaçant les indigènes des Îles Trobriand, et l'étude des usages des psychotropes illicites se substituant à celle de la *kula*. Cette recherche a concerné les circuits de distribution des psychotropes illégaux, les différents usages qui en étaient faits par les consommateurs et les relations de ces derniers avec les agents de l'appareil d'Etat chargés de réprimer ces activités délictueuses. Quant aux méthodes d'investigation mises en œuvre, elles relevaient d'une ethnographie qualitative classique : immersion prolongée sur le terrain, apprentissage du wolof, participation à la vie quotidienne, enquêtes extensives complétées par des études de cas, recueil de récits de vie, entretiens avec des informateurs privilégiés, tout en rédigeant en continu ce que l'on appelle un journal de terrain.

2.1.2. L'informatrice

J'ai fait la connaissance de cette jeune femme¹ en novembre 1987, alors que j'avais le sentiment de piétiner dans mon travail sur le terrain, et que je voyais s'approcher rapidement la fin de mon séjour au Sénégal. De son côté, elle était au bout du rouleau, et présentait un état de santé gravement compromis tant du point de vue psychique (intoxication chronique aux « pions »²) que physique (elle souffrait d'une affection d'étiologie inconnue). Dans ces conditions, je me suis lancé dans une action thérapeutique qui consistait à porter assistance à une personne en danger (il faut préciser ici qu'avant de pratiquer l'anthropologie, j'avais étudié et pratiqué la médecine). Concrètement, cela voulait dire la prendre en charge d'un point de vue médical et assurer en même temps sa survie au quotidien (hébergement, nourriture, vêtements), tant elle était économiquement et socialement démunie.

2.1.3 La relation ethnographique

Ce n'est que dans un deuxième temps, lorsque son état de santé a commencé à s'améliorer, qu'elle m'est apparue comme une informatrice potentiellement « intéressante » en raison de son itinéraire en marge de la société, de l'usage abusif qu'elle faisait de divers psychotropes, et de l'exclusion radicale dont elle faisait l'objet de la part d'une société qui se présente volontiers comme conviviale et solidaire. Ainsi, dès que l'occasion m'en a été fournie, je lui ai proposé un arrangement, dont je rends compte de façon explicite dans l'ouvrage : des soins médicaux et une assistance matérielle (hébergement, nourriture), en échange d'une collaboration temporaire à mon enquête, sous la forme d'un récit de sa vie (Werner, 1993 : 113-114).

Instrumentalisation réciproque clairement reconnue et acceptée par les deux protagonistes, dans le cadre d'une société en crise où les rapports sociaux sont de plus en plus monétarisés. Il s'agissait, de son côté d'exploiter au maximum ce Blanc tombé du ciel, et du mien, de mettre à profit la dette symbolique qu'elle contractait à mon égard pour boucler mon enquête, tout en respectant le « *Primum non nocere* » hippocratique.

C'est ainsi qu'une fois son récit de vie dûment enregistré, traduit et commenté, j'ai compris qu'il me serait impossible, sans lui nuire, de mettre brutalement un terme à une relation dont elle était devenue dépendante. Dans les mois qui vont suivre, entre mon désir d'en finir avec une relation de plus en plus lourde à porter et sa volonté de la prolonger au maximum, elle est parvenue à se faire entendre comme un sujet à part entière et non plus seulement comme une informatrice désincarnée. De mon côté, en l'accompagnant dans son itinéraire chaotique entre taudis, bars, hôpitaux et prisons, en observant de son point de vue (celui d'un déchet social tout juste bon à être jeté aux ordures) les comportements des agents de l'appareil d'État et des habi-

¹ Née aux alentours de 1963, elle avait environ 24 ans quand je l'ai rencontrée.

² Les « pions » sont des médicaments (hypnotiques, tranquillisants) détournés de leurs usages habituels dans le but de provoquer des états altérés de conscience.

tués du « maquis »³, j'ai découvert la violence qui s'exerçait, à l'envers du décor social, envers les plus faibles et les plus démunis.

2.2. Acte – II

Le deuxième acte commence avec le départ de l'ethnologue du terrain (août 1988), et se termine fin 1993 avec la publication d'un ouvrage, *Marges, sexe et drogues à Dakar*, qui se voulait novateur en raison non seulement du thème traité, mais aussi par la dimension expérimentale de son écriture.

2.2.1. L'écriture ethnographique

De retour du terrain, je me suis engagé dans la rédaction d'une thèse de doctorat en anthropologie avec deux objectifs principaux : questionner, à partir d'une expérience concrète, les tenants et aboutissants de la méthode ethnographique, tout en rendant accessibles au plus grand nombre de Sénégalais, les résultats d'une recherche concernant un phénomène relativement nouveau et méconnu.

Dans ce but, j'ai mis en œuvre une stratégie narrative fondée sur l'entrelacement de plusieurs voix (polyphonie) qui tissent le récit ethnographique : celle de M dont le récit de vie sert de fil conducteur à l'ouvrage, celles des autres informateurs et auteurs cités chemin faisant, et enfin celle de l'ethnologue dont on suit l'itinéraire intellectuel et existentiel grâce à de larges extraits de son journal de terrain. Dans un même mouvement, il s'agissait de mettre à nu la violence symbolique qui accompagne l'exercice de cette « volonté de savoir », et de dévoiler toute cette cuisine méthodologique d'ordinaire soigneusement occultée par les ethnologues au moment de la mise en forme académique de leurs travaux⁴.

Il n'est sans doute pas inutile de préciser qu'une telle démarche n'a de sens que si elle respecte ces deux vertus cardinales du travail scientifique que sont l'exactitude et la sincérité (Williams, 2006) qui ne font pas forcément bon ménage, comme le montre cette affaire, avec le fonctionnement d'un système judiciaire dans lequel la recherche de la vérité n'est pas une priorité. Ainsi, par exemple, il n'était pas question de modifier ou arranger le style parfois direct et cru de mon journal de terrain dont je cite des extraits dans l'ouvrage : « (16-03-88) Puis visite à M qui m'explique d'une voix pâteuse qu'elle a été malade et que X, de passage chez elle, en a profité pour lui dérober l'argent remis l'autre jour. Pas de nouvelles de C. Je lui laisse un peu d'argent... Elle en réclame davantage... Je refuse... Elle me poursuit dans la rue et nous nous disputons. Je l'accuse de déconner, d'être à côté de ses pompes. Elle finit par s'excuser et me laisse partir » (Werner, 1993 : 113).

³ L'ensemble des lieux (bars, clandos, boîtes de nuit) où se côtoient, se mélangent et s'affrontent ceux qui viennent y dépenser leur argent en quête de plaisirs et de sensations fortes, et ceux qui en tirent leur subsistance (prostituées, voleurs, voyous).

⁴ Cf. le texte intitulé « L'ethnographie mise à nu par l'écriture » dans lequel je reviens longuement sur ce sujet (Werner, 1999).

2.2.2. La méthode ethnographique

Dans la première partie de l'ouvrage, intitulée « Le labyrinthe de la solitude », deux chapitres sont consacrés entièrement à la description détaillée des deux principales méthodes mises en œuvre sur le terrain : l'observation-participante et la méthode biographique.

La méthode dite d'observation-participante, qui est au cœur du paradigme ethnographique depuis Boas et Malinowski fait l'objet d'un long développement. Pour rappel, telle qu'elle est décrite de façon schématique dans le premier chapitre du livre *Les Argonautes du Pacifique occidental*, elle consiste à partager la vie quotidienne de la population étudiée, à en apprendre la langue et, de manière générale, à « saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde » (Malinowski, 1963 : 81-82). Pour y parvenir, comme chaque ethnologue le sait, cela implique que se nouent des relations difficiles et problématiques entre des sujets (l'ethnologue, les ethnologisés) aux intérêts divergents. Or, habituellement, ces fondements intersubjectifs du savoir ethnographique disparaissent lors de la publication des résultats, occultés par des procédés rhétoriques destinés à leur conférer une objectivité calquée sur celle des sciences de la nature. Bien décidé à rompre avec une attitude qui laisse à désirer sur le plan de la rigueur scientifique, j'avais choisi, quant à moi, de raconter dans le détail et à la première personne du singulier, quelle fut ma vie quotidienne sur le terrain. Dans le récit qui en résulte, l'accent est mis sur la solitude du chercheur, sa perte de maîtrise face aux multiples manipulations dont il a fait l'objet sur le terrain, son inscription dans des relations de pouvoir historiquement constituées, ainsi que le rôle primordial joué par différentes personnes (collaborateurs, enquêteur, familles d'accueil, etc.) dans l'élaboration d'un savoir davantage « construit » que « donné ».

Dans le même ordre d'idée, la méthode biographique, a joué un rôle central dans une stratégie narrative – directement inspirée par le courant déconstructionniste ou post-moderne alors en vogue aux U.S.A (Clifford et Marcus (1986) – destinée à remettre en cause le caractère autoritaire du savoir ethnographique et sa prétendue objectivité en questionnant notamment ses conditions d'élaboration et de transmission. Après avoir fait un historique succinct de cette méthode et avoir rappelé les modalités de sa mise en pratique, elle a fait l'objet d'une discussion concernant les mesures à prendre pour en améliorer la fiabilité et la validité (notamment l'établissement d'un « contrat de parole » passé entre l'ethnologue et l'informateur sur lequel je reviendrai).

Au final, il en est résulté un texte hybride, mêlant réflexions personnelles et descriptions ethnographiques, un peu comme si Malinowski avait inséré dans son livre *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922) des extraits de son journal de terrain, dont la parution en 1967 (Malinowski, 1967) avait fait scandale parmi la gent anthropologique découvrant, horrifiée, des propos du type : « En général, mon sentiment envers les indigènes tend décidément à : Qu'on extermine ces brutes ! » (Malinowski, 1985 : 83).

2.2.3. Les conditions matérielles de publication de Marges, sexe et drogues à Dakar

Dans un premier temps, les résultats de cette recherche ont fait l'objet d'une diffusion restreinte sous la forme d'une thèse de doctorat en anthropologie qui a été soutenue en 1991 à l'Université de Montréal, sans qu'aucun des membres du jury n'ait fait d'objections ou de critiques d'ordre éthique ou déontologique sur ce travail.

Dans un deuxième temps (1992), le manuscrit de cette thèse, partiellement retravaillé, a été soumis pour publication au comité des éditions de l'IRD qui a donné son accord. En conséquence, l'ouvrage a été publié par l'IRD, en co-édition avec Karthala, à la fin de l'année 1993, au terme d'un processus d'édition qui s'est déroulé sans problème particulier, à l'exception d'une discussion de dernière minute avec l'éditeur qui m'a imposé, au final, un titre plus accrocheur, d'un point de vue commercial, que celui que je proposais.

Cette première atteinte à mon droit d'auteur ne fut qu'une peccadille comparée à la fin de non recevoir qui fut opposée par l'IRD à ma demande concernant le versement à mon informatrice des droits d'auteur récupérés par l'Institut. La raison invoquée pour justifier ce refus a été que le contrat avec l'éditeur avait déjà été signé – à mon insu et en mon absence – et qu'il était désormais trop tard pour revenir dessus. Je reviendrai plus loin sur cet abus de pouvoir bureaucratique qui a été une des causes déterminantes de toute cette affaire.

2.2.4. La protection de l'anonymat

Comme il est d'usage en ethnologie, l'anonymat de mon informatrice a été protégé par l'utilisation d'une lettre de l'alphabet (M, en l'occurrence) qui la désigne tout au long du texte. De même, toutes les notations qui pouvaient permettre de l'identifier ont été effacées sur un document judiciaire reproduit dans l'ouvrage. Des précautions ont été prises également à l'occasion de la promotion de l'ouvrage effectuée sur place à Dakar en 1994. Je n'avais accepté que des entretiens avec des journalistes de la presse écrite ou radiophonique, refusant en particulier de participer à une émission télévisée qui aurait permis d'établir éventuellement un lien visuel entre nos deux personnes.

2.2.5. Les documents photographiques

Parmi les trois photographies en noir et blanc qui sont insérées dans l'ouvrage, deux d'entre elles sont des portraits de M. Sur la première (Werner, 1993 : 102), intitulée 'La prise de sang', une jeune femme est photographiée, de face, pendant qu'un infirmier, vu de dos, effectue une prise de sang. Il ne m'est pas possible de reproduire ici cette photographie pour permettre au lecteur de se faire une idée, aussi je lui demande de me croire sur parole lorsque je dis qu'il est difficile d'identifier la personne représentée étant donné l'angle de prise de vue (une vue plongeante), le petit format de l'image en question et la piètre qualité de la reproduction.

Sur la deuxième (Werner, 1993 : 125), légendée 'Instantané d'un naufrage', différents objets, dont deux portraits, celui d'une jeune femme et d'un homme, sont

posés sur une table de chevet. Ils font l'objet d'un inventaire détaillé à la Pérec dans lequel il n'est donné aucune indication sur l'identité de la jeune femme portraiturée. Ce portrait de M. datait déjà de plusieurs années (vers 1984) quand je l'ai photographié en 1988, et elle avait tant changé entre temps qu'elle n'était plus, à mon avis, reconnaissable quand l'ouvrage a été mis en vente à Dakar en 1994, et *a fortiori* vingt après lorsque le jugement a été rendu.

2.2.6. La réception de l'ouvrage

Les anthropologues français ont toujours montré beaucoup de méfiance vis-à-vis de ce courant déconstructionniste dans lequel s'inscrivait ma démarche. Ce qui explique sans doute le peu d'enthousiasme manifesté par une majorité de collègues qui a estimé qu'il ne s'agissait pas de science mais de « littérature », alors qu'à l'inverse une minorité faisait l'éloge de cet ouvrage pour ses qualités littéraires. Comme on le voit, le malentendu a été complet (dans mon esprit, il ne s'agissait pas de littérature mais d'une expérimentation dans le domaine de l'écriture ethnographique) et l'ouvrage, non pas critiqué, mais tout simplement ignoré en France où, à ma connaissance, il n'y a eu aucune recension.

Par contre, au Sénégal, il a touché un public plus vaste et plus hétérogène. Des enseignants, des intellectuels, des étudiants l'ont acheté pour découvrir un aspect de leur société dont ils ignoraient presque tout, tandis que, de façon inattendue, des expatriés, en quête d'un nouvel exotisme, l'utilisaient comme une sorte de guide touristique pour faire le tour de Pikine *by night*.

Quoi qu'il en soit, les mille exemplaires de l'ouvrage ont tous été commercialisés entre 1994 et 2003, épuisant ainsi la première édition.

2.3. Acte III – La procédure judiciaire

Au cours de ce long troisième acte, plusieurs professionnels du droit sont intervenus à un titre ou l'autre dans cette affaire, tant au Sénégal qu'en France. Outre l'avocat de la plaignante, il y a eu l'avocat mandaté par l'IRD (sur place à Dakar) pour assurer ma défense et celle de l'Institut, les deux avocats consultés par mes soins, à titre privé, sans oublier les juristes de l'Institut à Paris.

Dans un premier temps (septembre 2003-Juillet 2004), j'ai été assigné en justice, en même temps que l'IRD et une des deux librairies ayant commercialisé l'ouvrage au Sénégal, devant la juridiction des Référés du tribunal de Dakar⁵. En effet, croyant à tort que l'ouvrage en question était toujours en vente (alors qu'il était épuisé), la partie adverse avait demandé au juge des référés de faire interdire la vente de l'ouvrage, de nommer un expert, et de lui accorder une provision d'un montant de 10 millions de francs CFA (environ 15000 euros). Ce premier round s'est terminé par un match nul en juillet 2004 lorsque le juge des référés s'est déclaré incompétent.

⁵ Bizarrement, il n'a pas été porté plainte contre l'éditeur qui a été le seul à avoir fait quelque profit de la vente de l'ouvrage.

Dans un deuxième temps (décembre 2004-avril 2006), nous avons été de nouveau assignés en justice, de même que l'IRD et la librairie en question, devant la Chambre civile et commerciale du Tribunal de Dakar. Cette fois, c'est la juridiction de fond qui a été saisie pour statuer sur le bien fondé des demandes de la partie adverse. Mon ex-informatrice demandait réparation pour le préjudice « réel et immense » qu'elle aurait subi suite à la publication de cet ouvrage qui porterait « gravement atteinte à son honneur, à sa vie privée et à son image ». En conséquence, elle demandait : 1/ le paiement d'une somme de 50 millions de francs CFA (environ 80 000 euros), 2/ le retrait et l'interdiction à la vente de l'ouvrage, ainsi que 3/ la destruction de tout document ayant servi à sa rédaction (c'est moi qui souligne).

2.3.1. De quoi ai-je été accusé ?

De façon générale, le ton des documents écrits auxquels j'ai pu avoir accès est offensant, voire diffamatoire. Je suis systématiquement traîné dans la boue, ce qui est paraît-il commun dans ce genre de procédure. Sont mis en doute, non seulement le caractère scientifique de mon travail, mais aussi mes compétences en tant que médecin.

L'accent est mis sur le caractère « diabolique » de mes intentions et la volonté de nuire qui m'animait : « courant 2003, son époux est tombé par hasard sur un ouvrage intitulé *Marges, sexe et drogues à Dakar* dont la concluante est l'héroïne obligée malgré les subterfuges de l'auteur [...] la preuve de l'intention de nuire étant ostensiblement établie par la publication des photographies de la concluante dans le dit ouvrage [...] qui n'est qu'un fatras d'insultes et d'atteintes à l'honneur de la concluante en même temps qu'il viole ses droits d'auteur en se servant de la lettre M pour désigner l'héroïne sans la nommer... ».

En ce qui concerne la réalité du préjudice qu'elle aurait subi, je précise que, pendant les neuf années qui séparent la mise sur le marché de l'ouvrage à Dakar (1994) et le dépôt de sa plainte en 2003, son identité n'a jamais été dévoilée. En clair, j'affirme qu'elle n'a jamais été reconnue par quiconque comme la personne désignée comme M dans un ouvrage qui, de toute façon, n'a pas circulé parmi les personnes qu'elle fréquentait, y compris, son mari et les parents de ce dernier. Par contre, elle avait été dûment informée de la publication de cet ouvrage, et je lui en avais remis un exemplaire dès sa parution. Ce geste avait été accompagné d'une mise en garde concernant sa communication à des proches étant donné le caractère intime des informations divulguées dans l'ouvrage.

2.3.2. Comment puis-je être certain qu'elle n'a subi aucun préjudice ?

Parce que, entre la fin de notre relation pour raisons professionnelles (en 1991) et le dépôt de la plainte en 2003, soit pendant près de douze ans, nous sommes toujours restés en contact, en dépit du fait que je ne résidais plus en permanence au Sénégal, soit par voie épistolaire, soit par des visites que je lui rendais à chacun de mes passages à Dakar.

Pendant toutes ces années, j'ai donc continué à l'aider matériellement (en lui louant notamment une chambre) tout en m'efforçant de la faire évoluer patiemment vers une plus grande autonomie dans le cadre d'une relation au sein de laquelle j'avais été investi par M (orpheline de père) d'un rôle paternel. J'avais bien cru y être parvenu lorsque, quelques années plus tard, elle s'est mise en ménage avec un homme qui lui a procuré une relative aisance matérielle et surtout le statut socialement valorisé d'une femme mariée.

Au fil des années, sa santé mentale s'est améliorée au point qu'elle a cessé de se droguer, de boire et même de fumer du tabac. A ce sujet, je pense que l'occasion qui lui avait été donnée, dans le cadre de l'enquête, de raconter sa vie à un interlocuteur attentif, a joué un rôle crucial dans cette évolution positive en lui permettant de donner un sens à un parcours chaotique, parsemé de ruptures et de deuils. Par contre, sur le plan physique, le fait que sa stérilité secondaire n'ait pu être guérie, en dépit de plusieurs tentatives, a été à l'origine d'un ressentiment durable de sa part, dans la mesure où elle en est arrivée à penser que je n'avais pas fait tout ce qui était possible pour la soigner. Il faut comprendre que cette incapacité à donner des enfants à son mari mettait en question la stabilité de son mariage et rendait les rapports avec sa belle-famille très conflictuels. Dans ces conditions, il est probable que cet échec thérapeutique a été une des raisons qui ont poussé M à m'attaquer en justice, comme en témoigne le fait que son avocat ait mis en doute, à plusieurs reprises, mes compétences médicales et la réalité même des traitements dont je fais mention dans l'ouvrage.

L'autre grande raison qui a pu la pousser à porter plainte est sans doute à chercher du côté de l'impossibilité dans laquelle j'ai été d'obtenir pour elle une rétribution financière de la part de l'IRD comme je m'y étais engagé au terme de notre collaboration. Cet échec a constitué un motif d'insatisfaction qui n'a fait que grandir avec le temps, malgré les explications que j'ai pu lui donner quant aux circonstances exactes du refus qui m'avait été opposé par l'IRD (voir plus haut). Elle était d'autant moins portée à me croire que, à la suite de mon mariage avec une Sénégalaise, j'avais fait l'acquisition d'une maison à Dakar et que, dans son esprit, cet achat n'avait pu se faire que grâce à l'argent généré par la vente du bouquin en question. J'ai eu beau lui répéter mille fois que je n'avais pas gagné un centime dans cette affaire, comme cela a été confirmé au cours de la procédure, rien n'a pu la faire changer d'avis.

De toute façon, en ce qui concerne ses motivations, j'en suis réduit aux hypothèses puisque notre dernier entretien remonte à juin 2003, soit avant le début de la procédure. A cette occasion, elle n'a rien laissé filtrer de ses intentions, et l'assignation en justice qui allait me tomber dessus quelques mois plus tard a éclaté comme un coup de tonnerre dans un ciel serein. A y repenser après coup, une chose aurait dû me mettre la puce à l'oreille. Le fait que cette fois-là, contrairement à son habitude, elle ne s'était pas lancée dans un de ses monologues larmoyants au cours desquels elle insistait encore et encore sur sa condition d'orpheline, l'instabilité de son mariage et sa grande vulnérabilité sociale et économique, et qu'elle terminait invaria-

blement en exigeant que je lui achète une maison ou, au moins, une parcelle de terrain.

3. DEUXIÈME PARTIE : LA MÉTHODE EN QUESTION

Parmi les arguments avancés par l'avocat de la plaignante, je retiendrai ici ceux qui remettent en question, de manière plus ou moins directe, la méthode ethnographique dans ce qu'elle a de plus précieux, de plus intime, mais aussi de plus fragile. Je veux parler de cette *épistémé* de l'ethnologue, en équilibre précaire sur un fil tendu entre le respect de l'autre, sa reconnaissance en tant que sujet, et l'exigence de vérité propre à l'élaboration d'un savoir scientifique qui passe précisément par l'objectivation de l'ethnologisé.

3.1. De la propriété intellectuelle du récit de vie

Certains des arguments avancés par l'avocat de la plaignante questionnent la méthode biographique dans ses fondements mêmes. Je retiendrai notamment la proposition selon laquelle cette dernière aurait été privée de ses droits d'auteur légitimes en l'absence d'un contrat spécifiant qu'elle cédait ses droits patrimoniaux et moraux sur son œuvre :

« Attendu que l'ouvrage n'est rien d'autre que le récit oral de la vie de la requérante recueilli, enregistré sur bande, transcrit et traduit en français par JFW médecin soignant de la requérante entre 1987 et 1992 ».

Autrement dit, je n'aurais fait que substituer un texte écrit à un texte oral qui ne m'appartenait pas⁶. Ce que je semble reconnaître d'ailleurs spontanément dans l'ouvrage lorsque, pour introduire la citation d'un spécialiste de la méthode biographique, je déclare : « En pratique (...) ce qui est souligné par différents auteurs, c'est le fait que l'interviewé doit devenir l'auteur de son récit... » (Werner, 1993 : 115).

Enfonçant le clou, l'avocat ajoute que l'existence d'un « contrat de parole qui aurait été passé entre « l'ethnologue » et « l'ethnologisée » pour reprendre les barbarismes de l'auteur » n'est absolument pas prouvée en l'absence d'un document écrit.

A ce propos, j'affirme qu'un « contrat de parole » a bien été passé avec mon informatrice mais de façon orale et non écrite, dans la mesure où dans la littérature passée en revue à l'époque, il n'était fait mention nulle part de la nécessité de garder une trace écrite d'un accord qui n'a rien à voir avec un contrat au sens juridique du terme. En fait, comme cela a été décrit de façon précise dans le chapitre consacré à la méthode biographique, ce « contrat de parole » est destiné à établir un cadre relationnel dans lequel il est explicitement posé que la personne sollicitée accepte que son récit de vie fasse l'objet d'un enregistrement, d'une transcription, éventuelle-

⁶ Ce même argument a été employé par l'instituteur qui a assigné en justice le réalisateur du documentaire « Etre et avoir », en demandant que lui soit reconnu le statut de co-auteur puisque son cours était une création personnelle. À noter que le plaignant a été débouté dans cette affaire.

ment d'une traduction et qu'il en soit fait usage *in fine* dans une publication à caractère scientifique (Werner, 1993 : 88-89).

A noter que cet argument qui s'attaque aux fondements mêmes de la méthode biographique est le seul qui ait fait l'objet d'une critique sur le fond par l'avocat qui a défendu l'IRD et moi-même. En effet, sur les quatre arguments qu'il a développés dans son plaidoyer en défense, trois concernaient la forme de la procédure (incompétence de la juridiction, irrecevabilité de l'action, prescription), et ce n'est qu'en dernière position (soit « à titre très infiniment subsidiaire ») qu'il a réfuté les arguments relatifs au droit de propriété intellectuelle :

« L'allégation faite par la demanderesse selon laquelle ses droits d'auteur auraient été violés et qu'une œuvre originale traduite en français lui aurait été volée n'a aucun fondement juridique sérieux [...] Les œuvres susceptibles de protection par le droit d'auteur supposent une activité créatrice originale, or la révélation de faits préexistants ne relève pas de la création. L'auteur d'une œuvre a la conscience du résultat à atteindre ».

Cette argumentation a porté ses fruits puisque, dans les attendus de sa décision, le juge n'a pas retenu l'argument de la violation de la propriété intellectuelle comme un motif valable pour condamner l'IRD et moi-même. Dans ces conditions, la méthode biographique a encore de beaux jours devant elle, au moins sur le plan judiciaire, à condition de prendre la précaution de passer un contrat écrit avec la personne concernée. Il faut être d'autant plus méfiant, comme on l'a vu ici, qu'il est très difficile, voire impossible, de mettre en question la réalité d'un préjudice que des plaignants prétendent avoir subi.

3.2. L'écriture ethnographique en question

De manière plus essentielle, ce qui a été mis en question par cette procédure judiciaire, c'est la sincérité mise à l'œuvre dans le cadre d'une écriture soucieuse de porter à la connaissance du lecteur les méthodes par lesquelles j'avais obtenu les résultats présentés. Au final, cette transparence méthodologique s'est retournée contre moi, dans la mesure où la partie adverse n'a eu qu'à extraire de leur contexte des observations et réflexions faites dans le texte en les brandissant comme des preuves de ma « duplicité ». En faisant montre de sincérité, j'avais en quelque sorte servi sur un plateau à l'avocat de la plaignante les preuves de « ma volonté d'abuser de l'état de faiblesse d'une personne » sur laquelle je m'étais « sciemment acharné ».

Je citerai, parmi beaucoup d'autres, deux exemples de ces détournements. Le premier concerne les croyances religieuses de mon informatrice, le deuxième, le processus de construction du récit de vie en un objet ethnographique.

Dans le premier cas, j'ai été accusé d'« atteinte à la liberté de conscience et de pratiques religieuses prévue par l'article 24 de la Constitution qui est remise en cause par les photographies publiées et les commentaires injurieux de l'auteur ».

Est donnée en exemple l'appartenance de M à la confrérie mouride⁷ dont je fais mention dans le chapitre VII concernant ses croyances religieuses. Je ne sais pas si l'avocat de M est mouride, mais on peut le supposer étant donné la virulence des accusations qu'ils portent à mon égard : « l'appartenance de la concluante à la confrérie mouride que l'auteur assimile à un naufrage à cause de la mollesse, voire de l'inexistence de ce qu'il appelle le réseau de soutien de la concluante ». En me relisant, à l'occasion de la rédaction de ce texte, je crois avoir compris ce qui a choqué cet homme. Qu'un infidèle ose parler de manière distanciée de la confrérie mouride et de son fondateur, cela était déjà offensant pour un Mouride, mais qu'en plus, je montre, statistiques à l'appui, que 80% des usagers de drogues étaient mourides, ou se disaient Mourides (Werner, 1993 : 131), alors là, je dépassais les bornes !

Autre exemple de détournement, la description et l'analyse critique que j'ai faite des différentes étapes du processus (transcription et traduction notamment) qui a conduit du discours oral enregistré au récit de vie publié, en m'appuyant sur les réflexions de De Certeau (1980 : 271-272) :

« Enfin, dans le cas du récit de vie de M, l'abus de pouvoir consubstantiel à l'opération de transcription s'est accompagné d'une trahison, celle de la traduction. Dans les mois qui ont suivi mon retour du terrain (...) trois versions (de la traduction) ont été successivement produites jusqu'à parvenir au point où l'ambiguïté sémantique apparaisse irréductible » (Werner, 1993 : 115-116).

Ces deux dernières phrases ont été citées *in extenso* par l'avocat de la plaignante accompagnées du commentaire suivant : « Il y a là non seulement aveu de trahison mais surtout de l'existence de plusieurs versions du même texte original enregistré et qui demeure la propriété de la concluante qui en a l'exclusivité, à moins que par un contrat spécifique, elle ait cédé ses droits patrimoniaux et moraux sur son œuvre ».

Au-delà de la revendication patrimoniale sur le récit de vie – un argument qui n'a pas été retenu par le juge – c'est bien la question de la vérité scientifique qui est posée en filigrane, ou plus précisément celle de son expression dans le cadre particulier des sciences dites sociales. En dévoilant l'envers de l'expérience ethnographique, en invitant mon lecteur à visiter les coulisses du métier d'ethnographe, j'avais créé sans le savoir un mélange explosif qui devait finalement me sauter au nez dans le contexte d'une société post-coloniale où les « indigènes », ou à défaut leurs avocats (M est analphabète), ont désormais pleinement accès aux savoirs ethnographiques qui les concernent.

De façon analogue, je ne pense pas que les indigènes de Nouvelle-Guinée auraient apprécié de lire sous la plume de Malinowski des commentaires du genre : « ... je vois la vie des indigènes comme entièrement dénué d'intérêt ou d'importance ; comme

⁷ À la différence des autres confréries actives au Sénégal (Tidjane, Qadyriyya), la confrérie mouride a été fondée au Sénégal, au début du XX^{ème} siècle, par Cheikh Amadou Bamba. Très dynamique et bien implantée en milieu urbain, cette confrérie attire de nombreux jeunes dans ses rangs (Copans, 1980 ; Cruise O'Brien, 1971)

quelque chose qui m'est aussi étranger que la vie d'un chien » (Malinowski, 1985 : 172) qui en disent long sur l'épreuve que subit l'ego d'un observateur-participant immergé, dans la longue durée, dans une culture étrangère.

3.3. Le droit à l'image

Faire des photographies sur le terrain est une pratique habituelle parmi les anthropologues (Malinowski notamment), et je n'y ai pas dérogé en faisant systématiquement des photos dans le cadre de mon travail de terrain au Sénégal, y compris avec M dont j'ai tiré le portrait à différents moments de notre relation, comme j'ai photographié ses parents et connaissances, ou bien encore les lieux où elle a résidé. Une fois développés et tirés sur papier, ces portraits étaient toujours donnés en cadeau aux personnes concernées dans le cadre d'une restitution immédiate des images qui les représentaient. Il en a été de même avec M dont l'album photo personnel s'est enrichi au fil du temps des nombreux portraits que j'ai faits d'elle. Et, lorsque j'ai décidé de publier, avec son accord oral, deux portraits d'elle dans l'ouvrage, j'ai sélectionné des photographies qui, à mon avis, ne permettaient pas de la reconnaître, tout en les accompagnant de commentaires qui laissaient planer un doute sur l'identité de la personne représentée.

Ceci dit, malgré toutes les précautions prises, je dois reconnaître que la publication de ces deux photos fut une erreur (en bon français, « une connerie ») dans la mesure où cela n'apportait rien d'essentiel au texte. A ma décharge, à celle des éditeurs et de tous ceux qui furent associés à la publication de cet ouvrage, il faut préciser que la question du droit des tiers sur leurs images⁸ n'était pas d'actualité à l'époque où l'ouvrage a été publié (1993) ce qui explique sans doute que personne ne s'en soit inquiété. Dans ce domaine, les choses ont changé rapidement comme en témoigne la multiplication des actions en justice contre des photographes ou des documentaristes par des sujets qui revendiquent un droit de propriété sur les images qui les représentent.

Mais, à lire attentivement les extraits du jugement, il est évident que – même en l'absence des deux photos incriminées – le juge aurait rendu probablement une décision allant dans le même sens dans la mesure où leur publication a été considérée comme une circonstance aggravante et non comme une cause première : « Attendu que la divulgation d'éléments attentatoires à la vie privée de la dame X, aggravée de la diffusion sans autorisation de son image, est constitutive de préjudice moral certain, du fait de la perte de pouvoir et de tout droit sur la représentation de la personne ».

De toute façon, la question de savoir si le sujet est reconnaissable ou non sur ces deux photos est accessoire par rapport au fait que ces portraits ont été publiés sans l'accord écrit de la personne représentée comme le confirment les attendus du juge-

⁸ Dans le droit français, on parle « de droit des tiers sur les images qui les représentent », « de droits de la personne sur son image » ou encore « de droits de la personne sur la propriété de son image ».

ment. Sur ce point, la jurisprudence sénégalaise est, de façon constante, en faveur du droit des tiers sur leurs images.

Enfin, sans remettre en question la validité de ce jugement, on peut remarquer qu'il s'inscrit à contre-courant de l'évolution que l'on peut observer depuis peu en Amérique du Nord et en Europe où les juges essaient de trouver un équilibre entre le respect de la vie privée et un droit à l'information pour les journalistes, chercheurs, enseignants et photographes, sous couvert de ce que l'on appelle le « *fair use* ».

4. TROISIÈME PARTIE : LA CAGE BUREAUCRATIQUE

Au cours de ce processus judiciaire, mon ex-informatrice n'a pas été la seule à se métamorphoser en un sujet de droit. De mon côté, également, je me suis constitué en un sujet conscient de ses droits, d'abord en tant qu'auteur, puis comme agent de l'Etat, avec pour résultat de mieux connaître les limites de la cage de fer dans laquelle j'évolue, à défaut de pouvoir les repousser.

4.1. L'ethnologue en tant qu'auteur

Suite au refus qui m'avait été opposé par l'IRD de modifier le contrat d'édition en faveur de mon informatrice, j'ai décidé de consulter, à titre personnel, un avocat spécialisé dans les questions de propriété intellectuelle afin de connaître précisément quels étaient mes droits, comme auteur, par rapport à l'institution qui m'employait.

En effet, le discours qui m'a été tenu à l'époque par le responsable des éditions de l'IRD, était le suivant : en tant qu'agent de l'Institut, les résultats du travail pour lequel j'avais été rémunéré appartenait d'office à mon employeur et je n'avais donc aucun droit à réclamer des droits d'auteur pour cette publication. Ce avec quoi j'étais pleinement d'accord puisque je demandais simplement que ces droits soient reversés à mon informatrice en reconnaissance de sa précieuse collaboration. Pour la même raison, il n'avait pas jugé utile de m'informer de la signature du contrat passé avec Karthala, ignorant sans doute que j'avais un droit moral sur mon œuvre comme me l'a confirmé l'avocat consulté, à mes frais, en juillet 1993.

Je livre ici les principaux résultats de son analyse en me disant que certains lecteurs pourront en tirer profit :

« L'article 1^{er} alinéa 3 de la loi du 11 mars 1957 relatif à la propriété littéraire et artistique pose le principe que l'existence d'un contrat de travail n'empêche aucune dérogation [...] à la jouissance du droit d'auteur lui-même.

Cela signifie que le droit d'auteur naît toujours, même si l'œuvre a été créée en exécution d'instructions données par l'employeur, sur la tête du salarié et que l'employeur ne peut en exiger l'attribution ».

En conséquence, je sais maintenant que ce contrat à la signature duquel je n'avais pas été convié m'était inopposable en droit, et que j'aurais pu et dû exiger qu'un avenant soit annexé au contrat, avec la possibilité de rompre ce dernier si je

n'obtenais pas satisfaction. Mais, à l'époque, répugnant à entrer en conflit avec mon administration alors que l'ouvrage était en cours d'impression, j'avais laissé le processus suivre son cours, tout en prenant date pour l'avenir par une lettre adressée (en juillet 1994) à la fois à l'IRD et à Karthala, dans laquelle je faisais part de mon intention d'établir un contrat en faveur de mon informatrice à l'occasion d'une seconde édition. Et c'est au moment où j'envisageais de retravailler cet ouvrage en vue d'une réédition, que M a décidé de porter plainte, quelques mois avant la fin du délai de dix ans au-delà duquel il y aurait eu prescription.

4.2. L'ethnologue en tant qu'agent de l'Etat

Pour rappel, la procédure judiciaire s'est déroulée en deux temps, le premier concernant la juridiction des Référés du tribunal d'instance de Dakar entre septembre 2003 et juillet 2004. Dans cette première phase de la procédure, l'Institut, en la personne de son représentant sur place à Dakar, n'avait pas jugé utile de me défendre compte tenu de l'évaluation de la situation faite par l'avocate de l'IRD à ce moment-là. Elle était persuadée que la plaignante ne pourrait espérer avoir gain de cause dans une affaire où la bonne foi de l'Institut ne faisait aucun doute. A ses dires, le seul point qui pouvait poser problème était l'existence de ces deux photos publiées sans autorisation écrite. De mon côté, je ne partageais pas cette vision optimiste et pensais au contraire que je devais être défendu, ne serait ce que pour ne pas laisser croire à la partie adverse que l'Institut se désolidarisait de son agent.

J'ai donc consulté, une fois de plus, un avocat, cette fois un spécialiste du droit administratif, pour connaître quelles étaient les obligations de mon employeur à mon égard. De cette consultation, il est ressorti que :

1/- Le travail de recherche ayant été réalisé dans l'exercice de mes fonctions, c'était à l'administration à répondre du contenu de la publication d'autant plus que ma signature n'apparaissait nulle part sur le contrat.

2/- De surcroît, la publication de deux photographies pouvant permettre l'identification de la plaignante relevait d'une erreur et non d'une intention délibérée de nuire.

Dans ces conditions, la Direction générale de l'Institut s'est engagée, dans le cadre de ce que l'on appelle « la protection fonctionnelle⁹ », à assurer ma défense et à prendre en charge les dédommagements éventuels à payer. Au final, je m'en suis donc plutôt bien tiré, du moins sur le plan pécuniaire, grâce à l'intervention de l'Institut.

Mais, on sait que ce statut de fonctionnaire de la recherche a vécu, que la précarisation du métier de chercheur est en bonne voie, et qu'à l'avenir nombre de jeunes chercheurs ne bénéficieront plus d'un tel parapluie institutionnel. Dans ces conditions, il n'est pas inutile de se demander ce qu'il adviendrait par exemple, à un jeune

⁹ Par protection fonctionnelle, il faut entendre la protection due à tout fonctionnaire dans l'exercice de ses fonctions par son administration, en l'absence de faute professionnelle.

chercheur, en situation de précarité professionnelle, qui serait entraîné en justice dix ans après la réalisation d'une recherche par un informateur mécontent ?

5. QUATRIÈME PARTIE - LA MORALE DE CETTE HISTOIRE

Pour simplifier, on peut avancer qu'il y a deux façons de considérer toute cette affaire. Soit, comme un cas limite, un accident qui, comme on le sait, n'arrive qu'aux autres. Soit, au contraire, comme un signal d'alarme qui indique que quelque chose est en train de changer dans les rapports entre ethnologues, ethnologues et commanditaires de la recherche, et que la profession ferait bien d'en tenir compte et surtout d'en informer les jeunes qui se lancent dans la carrière.

Hypothèse n° 1 : l'accident de parcours. Cet événement malheureux a été le résultat d'un concours de circonstances en tout point exceptionnel qui ne devrait pas se reproduire. Autrement dit, un jeune ethnologue a fait les frais d'une expérience méthodologique qui, sans doute, ne serait plus considéré comme éthiquement correcte aujourd'hui. Grâce au filet de protection fourni par son institution, il ne s'en n'est pas trop mal sorti et, au fond, il n'y a pas de quoi en faire toute une histoire. Parmi les causes possibles de cet accident, on peut citer : le mélange explosif d'une réflexivité poussée aux limites et d'une méthodologie sans doute peu adaptée à cette expérience, les rôles multiples assumés par l'ethnologue (chercheur, médecin, psychothérapeute, substitut paternel) dans une relation dont l'ethnologisée a eu du mal à saisir la nature exacte, les interférences inévitables entre vie privée et vie professionnelle lorsque la relation au terrain se prolonge pendant vingt ans, le flou entourant le statut juridique d'un auteur qui est en même temps fonctionnaire, etc.

Pour l'instant, si je laisse de côté le préjudice moral causé par une affaire qui a empoisonné mon existence pendant des années, mon problème est de savoir comment je pourrais m'y prendre pour faire profiter mes pairs de ce douloureux mais instructif retour de manivelle du terrain (« *fieldwork backlash* »). Mon intention première était de retravailler l'ouvrage initial en l'augmentant d'une troisième partie dans laquelle j'aurais livré une description détaillée du processus judiciaire et de ses conséquences. Mais, lorsque j'ai discuté de ce projet avec une juriste de l'IRD, il m'a été répondu que l'identité de mon informatrice étant maintenant connue de tous (même si cette affaire n'a pas été ébruïtée dans la presse¹⁰) et que, dans ces conditions, il n'était plus possible de procéder à une réédition de l'ouvrage, même en supprimant les deux photos litigieuses. En fin de compte, deux voies me restent ouvertes : passer un contrat avec l'informatrice en question (mais pour l'instant, je n'en ai guère envie) en vue d'une nouvelle publication à caractère scientifique, ou bien avoir recours à la fiction pour écrire une version romancée de cette histoire.

¹⁰ Je précise que la procédure n'a jamais été publique, mais qu'elle s'est déroulée sous la forme d'un échange de documents écrits entre les avocats des deux parties et le juge.

Hypothèse n° 2 : il s'agit d'un avertissement donné par les ethnologisés aux anthropologues. Ce n'est pas la première fois qu'un ethnologue est assigné en justice par des informateurs mécontents¹¹, ou par des sujets revendiquant un droit de propriété sur les images qui les représentent (Cuisenier, 1983), même si, à ma connaissance, ces affaires sont rarissimes. Ce qui est nouveau ici, c'est qu'une telle affaire ait pu se développer dans une de ces sociétés, dans lesquelles les rapports entre ethnologues et ethnologisés ont été pendant longtemps basés sur la confiance mutuelle et le respect de la parole donnée.

Dans ces conditions, je pense que cette affaire devrait inciter les anthropologues à réfléchir au caractère particulier des méthodes d'investigation qu'ils mettent en œuvre. Basées sur des entretiens ou des observations directes, elles concernent des individus dont l'anonymat est parfois difficile à protéger malgré toutes les précautions que l'on peut prendre. Cela n'avait pas grande importance du temps de Malinowski, lorsque la distance (géographique, sociale et culturelle) entre ethnologues et ethnologisés était telle que ces derniers avaient rarement la possibilité d'accéder aux écrits les concernant. Mais, il n'en est plus de même aujourd'hui, en raison de l'alphabétisation massive de la population et de la diffusion accélérée des savoirs par les nouvelles technologies de l'information. Par ailleurs, les sociétés dites du Sud ont profondément changé sous l'effet d'une montée en puissance de l'individu (Marie, 1997) qui s'accompagne d'une judiciarisation croissante des rapports sociaux. Il s'agit d'un phénomène global, irréversible, qui devrait interroger tout spécialement les anthropologues, dans la mesure où, à l'avenir, ils seront confrontés de plus en plus souvent à la volonté des ethnologisés d'exercer un droit de regard sur les savoirs qui les concernent. Ce qui est parfaitement légitime, à condition que soient respectées, à la fois, l'exigence de vérité qui est au cœur de la démarche scientifique et la liberté de penser et d'écrire qui en est la garante. Dans le cas contraire, mieux vaut aller cultiver son jardin que pratiquer une ethnographie en liberté surveillée.

BIBLIOGRAPHIE

- CLIFFORD, J. et MARCUS, G.E. (eds) (1986), *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley (CA).
- COPANS, J., (1980) *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Sycomore.
- CRUISE O'BRIEN, P., (1971) *The moundes of Senegal*, Oxford, Clarendon Press.
- CUISENIER, J. (1983) « Droits de la personne sur son image », *Ethnologie française*, XIII, 2, pp. 103-110.
- DE CERTEAU, M. (1980), *L'invention du quotidien*, UGE, 10-18, Paris.
- MARIE, A. (ed.) (1997), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MALINOWSKI, B. (1967) *A Diary in the strict sense of the term*, London, Routledge and Kegan.
- MALINOWSKI, B. (1983) [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
- MALINOWSKI, B. (1985), *Journal d'un ethnographe*, Le Seuil, Paris.
- VERDIER, Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris.

¹¹ Ce fut le cas, paraît-il, d'Yvonne Verdier à la suite du travail ethnographique réalisé dans un petit village de Bourgogne (Verdier, 1979).

WERNER, J.F. (1993), *Marges, sexe et drogues à Dakar. Enquête ethnographique*, Karthala, Paris.

WERNER, J.F. (1999), « L'ethnographie mise à nu par l'écriture », *L'Homme et la Société*, 134, pp.63-80

WILLIAMS, B. (2006) [2002], *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Gallimard, Paris.

QUATRIÈME PARTIE

**L'INTERDISCIPLINARITÉ
EN QUESTION**

REFLEXIVITÉ ET INTERDISCIPLINARITÉ : QUELS ENJEUX POUR L'ANTHROPOLOGIE ?

Frank ALVAREZ-PEREYRE
UMR 8099 Langues-Musiques-Sociétés
CNRS et Université Paris 5

Les propos qui suivent ont pour objet de réfléchir aux relations qui peuvent exister entre réflexivité et interdisciplinarité, aussi bien d'un point de vue conceptuel que d'un point de vue pratique. Précisons d'entrée de jeu que les deux notions retenues ici ne sont pas entendues dans un sens figé, qui laisserait supposer que les anthropologues leur reconnaîtraient une définition stable et partagée. Comme on le constatera très vite, une telle définition n'existe pas. Dans un tel contexte, il nous semble productif de construire une réflexion qui permette de s'attacher à la variété des entendements attestés, tout en se demandant comment la mise en relation des deux termes concernés peut enrichir leur compréhension et leur mise en oeuvre. Chemin faisant, au miroir de la réflexivité et de l'interdisciplinarité, on en viendra à enrichir ce mouvement par lequel, dans les termes du moment, l'anthropologie se pense elle-même.

1. NOUVEAUTÉ RADICALE OU ÉVOLUTION DES CONDITIONS DE DÉFINITION ?

En entamant cette réflexion, il nous semble utile de nous demander tout d'abord si, pour l'anthropologie, réflexivité et interdisciplinarité sont des préoccupations nouvelles, ou bien si de telles préoccupations voient évoluer les conditions de leur prise en charge. Une telle question entre dans une interrogation plus générale, qui concerne les objets, les contextes et les défis de l'anthropologie, dont il convient d'apprécier la permanence et les évolutions. Autrement dit, y a-t-il aujourd'hui du nouveau pour l'anthropologie et, dans l'affirmative, quel est-il ?

De quand date la sensibilité des anthropologues pour la réflexivité ? Il est devenu assez courant de situer les débuts de cette dernière au moment de la parution de l'ouvrage intitulé *Writing Cultures* (Clifford et Marcus, 1986). Toutefois, la lecture de *Works and Lives : The Anthropologist as Author* de C. Geertz (1988) pousse à faire remonter plus tôt la manifestation d'une sensibilité des anthropologues pour les multiples façons dont leur personne même détermine la construction des problématiques.

ques, pour la relation aux « natifs », les cheminements analytiques ou les formes de l'écriture. En réalité, la nouveauté que semble représenter l'ouvrage collectif dirigé par J. Clifford et G. E. Marcus tient non pas à l'apparition d'une sensibilité pour la réflexivité mais au fait qu'une disposition déjà manifeste devient une préoccupation collective et une question qu'un corps de métier se pose en tant que telle, au titre d'une responsabilité particulière et inexistante jusque-là.

Quand, dans les années 1990, la réflexivité tend à occuper une place non négligeable dans les écrits et les travaux des anthropologues, est-on alors en face d'une simple amplification quantitative de la position théorique et épistémologique établie par l'intermédiaire de *Writing Cultures* ? L'amplification du phénomène est-elle le facteur explicatif de la nouveauté, ou bien quelque chose d'une autre nature est advenu au-delà de l'ampleur prise par le débat ? Trois facteurs au moins laissent penser que l'on est dans une nouveauté relative, d'un autre caractère.

D'une part, les « natifs » ne sont plus seulement observés et étudiés. Ils deviennent eux-mêmes les sujets d'un discours sur eux-mêmes et sur les autres. Considérons d'autre part que la réflexivité telle que travaillée au tournant du XXI^e siècle est d'autant moins sujette à certaines formes de naïveté qu'elle a vécu elle-même quelques moments intenses et particulièrement décisifs, qui ont changé la donne dans le jeu de cartes que battaient J. Clifford, G. E. Marcus et C. Geertz, ou d'autres avant eux. Pensons seulement aux propos d'un S. Tyler dans son ouvrage *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World* (1987). C'est là, la profession même de l'anthropologie qui est ébranlée sur ses fondements, ou bien c'est une tout autre anthropologie qui est présentée. Du même coup, les anthropologues qui traitent de réflexivité dans la période suivante ne sont pas affranchis des propos de Tyler. Ils en sont comptables, pour les reprendre à leur compte, pour les retravailler, les récuser ou les situer dans un débat plus large. Enfin, quelque chose se passe à propos des objets de l'ethnographie et des terrains de l'ethnologue. Ce n'est pas seulement que les terrains classiques deviennent accessibles dans des conditions techniques inégalées. C'est aussi que des terrains se ferment purement et simplement, quand d'autres deviennent légitimes : soit comme solution de remplacement, soit parce que l'on n'avait pas compris jusqu'alors leur légitimité intrinsèque. Quant aux objets, il y a des évolutions sensibles. Le proche est devenu fortement un lieu pour l'anthropologue : l'espace tout proche, l'espace dans lequel on est soi-même inscrit, c'est-à-dire donc des formes de vie, d'organisation, de circulation, d'échanges, de stratification, d'évolution qui n'étaient pas habituels pour beaucoup d'anthropologues en tant qu'objets distanciés, mais qui sont des dimensions constitutives de la personne au quotidien. La santé, la violence, le commerce des êtres humains, la reproduction de l'espèce, le corps, les sentiments ou l'intimité sont devenus des objets, ils ont acquis droit de cité dans une profession qui n'avait pas construit ses outils en pensant à de tels objets. Que valent alors les traditions du métier face à de tels changements ? Quelles innovations théoriques, analytiques, épistémologiques doivent-elles advenir dans un tel contexte ?

Poser de telles questions ne doit pas laisser entendre que, véritablement, les nouveautés répertoriées ci-dessus signeraient une rupture entre une anthropologie qui aurait été longtemps inerte quoique très productive et une anthropologie autre, nouvelle. L'anthropologie n'a jamais cessé d'être confrontée à des nouveautés – objets, paradigmes, terrains, conditions techniques, positionnements idéologiques, représentations de soi –. Mais les nouveautés en un temps donné n'ont pas été nécessairement les nouveautés du temps suivant. Qui plus est, tout dans la discipline n'a pas évolué au même rythme et ce qui était nouveau sur un registre de la profession côtoyait des héritages qui perduraient sur d'autres registres.

La question de l'interdisciplinarité peut servir d'illustration à l'évaluation en cours, alors même que le concept ne jouit pas d'une belle stabilité et qu'il provoque plus d'une fois un véritable inconfort intellectuel, institutionnel ou encore pratique. L'anthropologie se trouve, beaucoup plus qu'avant, en contact avec les personnels de santé, avec les modèles et les conceptions de l'épidémiologie et des biologistes, avec les agences du développement, avec des pourvoyeurs de fonds privés, avec des organismes nationaux ou internationaux. La distance géographique qui s'était instaurée entre sociologie et anthropologie s'est bien réduite et les fréquentations au jour le jour sont devenues une réalité. Il y avait bien une anthropologie économique. Mais autre chose est, pour l'anthropologue, de se frotter aux économistes, à leurs modèles de pensée, à leur langage, à leurs préoccupations, à leurs écoles et théories – nombreuses et parfois conflictuelles – alors que l'anthropologie économique se situait à peu près dans un même paradigme philosophique.

De fait, l'interdisciplinarité n'est pas une chose radicalement nouvelle, même si certaines conditions de son exercice changent. Bien souvent, l'interdisciplinarité était choisie. Elle devient une contrainte dans le cas où les agences qui financent la recherche ou les institutions en font une nécessité conditionnelle. Pour autant, l'anthropologie ne découvre pas l'interdisciplinarité comme elle découvrirait une nouvelle planète. Contentons-nous ici de relever que bien des disciplines frontières ont existé et continuent d'exister, dont le dénominateur commun dit suffisamment la part que prennent la société et la culture pour ce qui est des objets et du rôle que l'anthropologie joue, avec d'autres disciplines, dans le traitement de tels objets. Nous pensons, bien entendu, à l'ethnolinguistique, à l'ethnomusicologie, à l'ethnobotanique ou à l'ethnomédecine, pour ne parler que de celles des relations pluridisciplinaires qui ont connu des processus attestés de formalisation. Qui plus est, dans nombre de cas, l'interdisciplinarité est un vocable qui recouvre de véritables aventures intellectuelles, dont les répercussions ont été ou peuvent être profondes et durables, dépassant même, au plan heuristique, les seules disciplines qui sont mises littéralement en mouvement. Nous pensons ici, en particulier, aux rencontres entre anthropologie et linguistique d'une part, entre musicologie ou ethnomusicologie et linguistique d'autre part. D'une époque à l'autre et en tenant toujours compte des conditions particulières du moment, de tels événements, de tels mouvements, mettent le scientifique en face de défis et d'enjeux qui sont à la fois intellectuels et institutionnels.

Il y a une profonde parenté entre la *Cognitive anthropology* américaine et l'ethnolinguistique française appliquée aux terrains africains, asiatiques ou océaniques. Mais, à vingt ou trente années d'intervalle, les différences sont frappantes et profondes, sans que rien ne soit enlevé à la productivité de chacune des aventures intellectuelles. A l'inverse, il y a peu de rapport entre les campagnes monographiques interdisciplinaires conduites par D. Gusti au sein de l'Ecole sociologique de Bucarest dans la première moitié du XX^e siècle et l'entreprise collective menée sous l'égide du Centre national de la recherche scientifique dans l'Aubrac, quelque vingt années après la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dans tous les cas, pourtant, l'anthropologie a participé à de telles aventures intellectuelles et humaines, qu'elle a marquées et qui l'ont marquée.

Constatons donc que ce que l'on a relevé à propos de la réflexivité vaut pour l'interdisciplinarité. Nous ne sommes pas devant un phénomène d'une radicale nouveauté. L'anthropologie ne découvre pas aujourd'hui un horizon interdisciplinaire inédit. Elle l'a bien exploré de différentes manières dans le passé. Elle a même contribué à en dessiner les territoires. Ce qui change par contre, ce sont certaines des conditions d'exercice de cette interdisciplinarité, des perceptions au sein de la discipline, relatives au commerce des disciplines entre elles. Ce qui évolue, ce sont quelques-uns des paradigmes pratiques qui gouvernent les relations entre disciplines, parmi lesquelles l'anthropologie. Gardons-nous toutefois de croire que l'absence de nouveauté radicale dispense de se pencher sur les caractères propres qui définissent les évolutions en cours. Il faut au contraire interroger les nouveautés relatives pour construire l'histoire de la discipline, pour se hisser, également, à la mesure des défis du moment.

Ceci étant, à ce stade, il reste une dernière question. Dans les contextes cités, dans les mouvements et les évolutions que l'on a pris en compte, la pensée des auteurs et leurs réflexions ont-elles posé comme productive une mise en relation de la réflexivité et de l'interdisciplinarité ? Il faut répondre par la négative, au moins si l'on en reste aux formulations explicites. On constatera, dans un deuxième temps, qu'il conviendra de relativiser quelque peu cette première réponse.

2. LES HORIZONS PROBLÉMATIQUES

Il nous revient bien, maintenant, de prendre un peu de recul. Il convient non plus seulement d'envisager les notions de réflexivité et d'interdisciplinarité au prisme des conditions du moment. Il s'impose à nous de réfléchir à ces notions en se situant à une autre échelle, qui n'est plus chronologique ou adossée au temps, mais qui nous conduirait à s'interroger sur le type d'engagement auquel ces deux notions nous conviennent.

Pratiquée par l'un ou l'autre des anthropologues au fil d'une œuvre personnelle et au titre d'un intérêt plutôt privé ; érigée en une exigence collective, elle-même liée de façon plus ou moins certaine à une culpabilité rétrospective ; pensée, de façon parfait-

tement apaisée, comme une dimension inévitable de l'acte créateur que représente tout engagement intellectuel voué à parler des autres que soi, la réflexivité apparaît déjà, là, comme un phénomène complexe, non univoque. Ses possibles raisons d'être, celles que l'on vient de relever attestent de projets variés, distincts l'un de l'autre. Leurs teneurs respectives ne peuvent être confondues. Il vaut mieux qu'elles ne le soient pas, sous peine de voir l'anthropologie trébucher aux portes de l'exigence qu'elle prétend s'appliquer à elle-même.

Il n'y a pas que les motivations qui varient. Il y a aussi les types de préoccupations. On ne peut dire que la réflexivité en anthropologie serait toute contenue dans une histoire des idées ou dans une philosophie des sciences appliquée à cette discipline. Inversement, histoire des idées et philosophie des sciences sont des formes possibles d'une réflexivité entendue ici comme une capacité à entreprendre sa propre généalogie en matière intellectuelle ; comme une disponibilité à entrer dans une généalogie plus large, puisque toute considération pour sa propre généalogie implique un horizon de référence plus ample. Il y a pourtant des modèles possibles et concurrents d'histoire des idées ou de philosophie des sciences. Les choix en la matière correspondent à autant de positionnements, dont les fondements ont à voir avec la discipline de référence autant qu'avec des déterminations qui lui sont extérieures. Notons encore que, pratiquement, histoire des idées ou philosophie des sciences tiendront essentiellement compte des théories de l'anthropologie, de ses courants et écoles de pensée, opérant par là une espèce de clivage entre les plans différents et pourtant complémentaires par lesquels une discipline donnée vit au jour le jour.

Une épistémologie pratique évitera peut-être un tel clivage et les restrictions qu'il implique. Une telle épistémologie prendra en compte le fait que toute discipline connaît des formes institutionnelles, qu'elle façonne ses objets – des objets qu'elle affiche comme dotés d'une forte spécificité face aux objets d'autres disciplines –, qu'elle postule des présupposés et des intentions, qu'elle forge ses concepts et ses outils, ses méthodes, ses règles de conduite, ses protocoles d'écriture et de restitution, les formes de sa reproduction intellectuelle et sociale. Une épistémologie pratique ne se bercera peut-être pas de l'illusion selon laquelle les différentes facettes d'une seule et même discipline évolueraient au nom d'une belle unanimité, dans un superbe mouvement d'ensemble. Au contraire, cette réflexivité-là produirait une vision fine, contrastée. Polysémie et contestations seraient le lot inévitable d'une telle démarche : polysémie à un plan donné de l'édifice, mais aussi d'un plan à un autre ; contestations réciproques, potentielles au moins et induites par la polysémie-même, dont il faudrait évaluer si elles deviennent à leur tour l'objet d'une prise de conscience, le ferment d'une évaluation généralisée de la discipline dans le champ académique et social.

De façon récente, la disponibilité des anthropologues pour la réflexivité a pris des formes qui ne se réclament pas d'une histoire des idées, d'une philosophie des sciences ou d'une épistémologie pratique telles que l'on vient de les caractériser. La notion de réflexivité est désormais très liée à une double interrogation qui prend le

sujet pour centre. La première de ces interrogations s'attache aux liens qui se tissent entre l'anthropologue comme sujet toujours singulier et son travail, c'est-à-dire l'une ou l'autre des facettes que sont le choix du terrain, le commerce avec les témoins, informateurs ou sujets, les façons de se situer par rapport au savoir faire académique, les engagements déontologiques, la projection d'un sujet anthropologue singulier dans l'univers collectif de sa discipline. La deuxième interrogation se concentre sur la notion de sujet, au plein sens philosophique du terme, et sur implications nouvelles que l'anthropologue considère devoir prendre en charge à propos de cette notion. Une telle préoccupation se diffracte en plusieurs facettes, dont l'anthropologue comprend bien qu'elles ne sauraient être disjointes. Il convient de nommer ici concurremment la place que prend l'écriture même, entendue comme création et non comme translation ; les formes de la construction intellectuelle que la discipline a érigées en normes ; la prise en compte de la notion de responsabilité, qu'accompagne une considération obligée pour l'Autre ; la réévaluation du projet de vérité, que le discours anthropologique a conjugué à sa manière, dans le champ plus vaste des sciences humaines et sociales, elles-mêmes vouées ensemble à produire un savoir sur le monde.

Du côté de l'interdisciplinarité, force est d'assumer une autre configuration d'ensemble. Pour la raison que, dans l'histoire des sciences humaines et sociales, la cohabitation, l'imbrication ou le commerce des disciplines entre elles ont été incessants. Ce qui ne signifie pas pourtant que la pluridisciplinarité ou l'interdisciplinarité ont été constamment un sujet d'interrogation explicite pour les disciplines singulières ou pour les auteurs qui se réclameraient de l'un ou l'autre champ de savoir. A ce stade, il convient même de prendre acte de la distance réelle qui a existé de tout temps entre les relations effectives qui, sous une forme ou une autre, ont existé entre différentes disciplines et l'absence de considération problématique pour ce que l'on a appelé le commerce des disciplines entre elles. A sa manière à elle, l'anthropologie a vécu aussi dans une relation multiple avec différentes disciplines plus ou moins éloignées d'elle. Comme d'autres, elle a difficilement pris en charge la question même de l'interdisciplinarité ; elle n'a pas considéré qu'il fallait ériger une telle question en une interrogation centrale.

Trois types de raison au moins auraient pu pousser les anthropologues à mettre au centre de leur discipline une telle interrogation, des types de raison qui valent aussi pour d'autres disciplines. Nous avons déjà évoqué le premier type de raison : il s'agit du fait que les relations entre l'anthropologie et les disciplines non anthropologiques ont été et restent incessantes. On m'objectera à juste titre que je viens d'ériger un état de fait statistique en argument. C'est qu'une telle donnée statistique aurait pu conduire à elle seule bien des anthropologues à s'interroger sur les raisons plus profondes qui conduisent à de telles fréquentations. C'est là que viennent les deux autres raisons. L'une tient à l'objet, aux objets de la discipline, l'autre au rapport des configurations disciplinaires avec l'ensemble des objets possibles pour cette discipline.

S'il est vrai que chaque discipline s'est constituée en particulier dans une relation à des types d'objets qui la concerneraient en propre, il ne faut pas tomber dans l'illusion que de tels objets – appelons les génériques – par lesquels les disciplines académiques se définissent épousent la complexité intrinsèque des objets du monde. Et si les scientifiques sont disposés à reconnaître que les objets génériques sont une réduction nécessaire des objets du monde, il faut pourtant bien, à un moment ou un autre, dépasser l'effet de la réduction. Il faut rendre pleinement, dans un mouvement inverse, toute l'épaisseur des objets du monde en inscrivant les objets génériques dans une démarche qui impose alors, très précisément et en particulier, la problématique de l'interdisciplinarité. Par ailleurs, les configurations disciplinaires ne peuvent prétendre épouser les topographies du réel, même quand elles pensent, à juste titre que, si ce réel existe en dehors des disciplines, quand celles-ci s'en approchent elles le configurent déjà. Mais les différentes disciplines configurent le monde à leur échelle. Et si les objets de l'anthropologie, de la linguistique, de l'histoire ou de l'économie ne sont pas de purs objets anthropologiques, linguistiques, historiques ou économiques, les configurations propres à de telles disciplines ne peuvent prétendre épouser fidèlement les mondes dont elles veulent rendre compte. Si elles veulent produire un discours de vérité, ou un ensemble de connaissances, sur ces mondes, cela laisse supposer qu'elles vont devoir tenter de découvrir ces mondes pour ce qu'ils sont et en rendre compte. Si, à l'inverse, elles prétendent implicitement que les configurations disciplinaires épousent les configurations du monde, elles n'ont plus rien à chercher et elles s'illusionnent elles-mêmes.

Pour convaincantes que soient de telles raisons, les écueils ne manquent pas quand on se décide à entreprendre une démarche interdisciplinaire qui ne se payerait pas de mots. De tels écueils expliquent en partie, pour les anthropologues ou pour d'autres, que l'interdisciplinarité ne tente pas plus de monde que cela. Il y a ce que l'on pourrait appeler des brouillages institutionnels : cela quand des institutions de recherche ou le vaste domaine universitaire projettent des priorités stratégiques en direction de l'interdisciplinarité, tout en n'accompagnant pas réellement de tels affichages quand il s'agit d'évaluation des travaux ou d'affichages de poste, par exemple. Il y a l'effet réel qu'induit une multiplication de notions – pluridisciplinarité, interdisciplinarité, transdisciplinarité – qui devient contre productive tant que l'on ne fait pas l'effort d'inaugurer puis de déployer la problématique que ces trois termes signalent ou à laquelle ils nous invitent. Il y a encore la fragilité qu'induit de fait l'hypothèse interdisciplinaire pour chacune des disciplines puisque ces dernières devraient admettre qu'elles ne peuvent tout dire, y compris de leurs objets propres. Les narcissismes bien compréhensibles trouvent inconfortable de se soumettre à une entreprise dont chacun suppose qu'il va y perdre quelque chose sans comprendre que cette perte est la condition d'un gain. Tous ces écueils sont bien réels, ils sont bien palpables. Ils ne sont pourtant pas les seuls. Il faut encore évoquer le fait qu'une véritable entreprise interdisciplinaire contraint une discipline à interroger sereinement les voies qu'elle prend pour conjuguer sa propre cohérence, ou pour négocier ses incohérences relatives. Enfin, et là on atteint le niveau le plus difficile des débats,

il faut prendre la mesure de la double exigence si paradoxale que le projet interdisciplinaire présuppose et implique : celle, incontournable, par laquelle s'impose la nécessité intrinsèque de chacune des disciplines, et celle, tout aussi incontournable, par laquelle s'impose le dépassement de chacune de ces mêmes disciplines (Alvarez-Pereyre, 2003).

Il nous reste à nous demander si — dans les termes dans lesquels on a abordé réflexivité et interdisciplinarité dans ce deuxième moment de notre itinéraire — ces deux notions peuvent s'éclairer réciproquement lorsque chacune devient le miroir de l'autre, mieux, un ferment possible pour elle-même. On donnera une réponse résolument positive à une telle question. Que la réflexivité soit l'effet d'une histoire des idées, d'une philosophie des sciences, d'une épistémologie pratique ou d'une interrogation rigoureuse au nom du sujet, elle peut dans tous les cas rencontrer la préoccupation interdisciplinaire, s'en nourrir, grandir à cette rencontre. Le fait que, globalement, l'anthropologie n'ait pas pensé une telle rencontre jusqu'ici n'invalide pas le potentiel qu'il faut voir à une telle rencontre. De son côté, la prise en compte de l'interdisciplinarité comme problématique suppose en tout cas une disponibilité à la réflexivité et l'exercice généralisé de celle-ci. Là encore, l'anthropologie — à l'égal de bien d'autres disciplines — n'a pas été totalement absente par rapport à une telle hypothèse. Mais elle n'en a pas fait une nécessité vitale. Les conditions d'exercice de l'anthropologie à l'heure actuelle peuvent-elles changer quelque chose à cet état de fait ? Ou bien les raisons d'être qui conduisent à dissocier réflexivité et interdisciplinarité restent-elles à ce point profondes dans l'inconscient des anthropologues qu'il ne serait pas possible pour ces derniers de voir le bénéfice à long terme qu'ils pourraient tirer d'une mise en relation qui restera toujours délicate ? On serait tenté de pencher pour la deuxième hypothèse, au moins pour la raison qu'elle vaut plus généralement pour les différentes disciplines des sciences humaines et sociales. A ce stade, il faut franchir un dernier cran dans notre itinéraire et considérer des questions dont le caractère est central et fortement transversal. Des questions que la démarche réflexive autant que la démarche interdisciplinaire permettent de formuler selon des modalités complémentaires et convergentes.

3. LES EFFETS CONJUGUÉS DE LA RÉFLEXIVITÉ ET DE L'INTERDISCIPLINARITÉ

A quoi peut conduire le double fait de prendre au sérieux une démarche réflexive qui n'exclurait pas l'une ou l'autre des modalités inventoriées jusqu'ici et de s'inscrire de front dans la difficile exigence interdisciplinaire ? Il semble que ce double mouvement permettrait de comprendre tout d'abord à quel point l'anthropologie ne cesse de se développer comme un ensemble de systèmes interprétatifs. Ces derniers prennent pour cible des objets dont elle a pour finalité d'établir les logiques internes, des objets qui sont eux-mêmes adossés à autant de systèmes interprétatifs, dont ils sont des pièces constitutives. On ne peut restreindre les systèmes interprétatifs qui caractérisent une discipline à ses seuls courants théoriques ou

écoles de pensée, qui se conçoivent eux-mêmes comme autant de modèles explicatifs. Plus qu'une panoplie d'écoles ou de courants, une discipline est un exercice quotidien dont on a déjà dit qu'il se diffracte en plusieurs facettes. Or ces différentes facettes ont leur épaisseur propre, leurs contraintes et leurs implications, relatives mais non moins effectives. Les systèmes interprétatifs qui sont revendiqués ou que l'on peut dégager au sein d'une discipline donnée imprègnent les différentes facettes de cette dernière. Ils vivent d'une vie plurielle et nuancée, sans aucune rigidité réelle et dans des interactions qui s'avèrent tout à fait déterminantes, quand bien même le scientifique les ignorerait. Si une telle proposition fait sens, il convient d'en assumer l'une des conséquences. La grille de lecture de l'anthropologie n'est pas une grille unique, elle peut difficilement l'être : du fait de la multiplication des modèles explicatifs au sein de la discipline ; du fait de la diffraction induite par le travail de l'anthropologue comme acteur de sa discipline ; du fait de l'imbrication relative des systèmes interprétatifs entre eux ; du fait des nombreuses imbrications entre les différentes facettes qui font le travail scientifique.

Il est probable que l'hypothèse d'une grille de lecture unique soit fragile pour une autre raison, qui nous conduit en fait à un deuxième point dans ce qui est le dernier temps de notre réflexion. Cette raison tient aux objets. Non plus seulement parce que tout objet n'est jamais purement anthropologique, économique, historique ou sociologique. Mais parce que l'exercice croisé de la réflexivité et de l'interdisciplinarité nous fait toucher du doigt à quel point le discours sur les objets est, en anthropologie comme ailleurs – inévitablement peut-être ? – un discours instable. Nous avons déjà évoqué le fait que chaque discipline se constitue en particulier en stipulant des objets propres, que nous avons appelés des objets génériques. Il y a véritablement une absence d'adéquation ou de recouvrement entre de tels objets génériques et les objets du monde. Dans un tel contexte, l'approche pratique des données que le scientifique trie et sélectionne au jour le jour, le calibrage de telles données dans le processus d'analyse, se font bien souvent dans une absence de rigueur dont on suggérera que la réflexivité et l'interdisciplinarité peuvent en réduire l'ampleur et les effets, sans qu'elle ne disparaisse pour autant.

Ne restons pas dans les généralités et demandons-nous à quels types d'objets va logiquement ou spontanément s'attacher, selon les cas, une anthropologie des hiérarchies sociales, des pratiques gestuelles, de la culture matérielle, de la santé, du développement, de la parenté, des émotions ? Jusqu'à quel point une réflexion sur les objets est-elle poussée, dans chacun des secteurs et de façon transversale : au-delà du fait que ces différents secteurs ne jouissent pas tous du même caractère de nouveauté relative ; au-delà du fait que, pour certains d'entre eux, les interrogations trouvent une matière beaucoup plus généreuse pour des évaluations rétrospectives ? Jusqu'à quel point prenons-nous en charge le fait, essentiel, que nos objets sont constitués au carrefour d'une triple problématique – celle du métalangage, de la pertinence et du référent – dont nos modes courants de formalisation et de qualification tendent à brouiller les termes (Alvarez-Pereyre, 2004) ? Disons les choses beaucoup plus simplement et directement : la difficulté à exercer une nécessaire rigueur pour penser

nos différents objets – aux différents moments de notre activité – ne saurait être un argument pour renoncer à une telle rigueur ou pour nous laisser bercer par les alibis que nous produisons nous-mêmes pour lâcher la main en la matière.

Ceci étant dit, il reste à proposer que nos interrogations sur les grilles de lecture, qu'induisent les systèmes explicatifs, et que nos questionnements relatifs aux voies de constitution des objets ne seraient pas des moments autonomes ou disjoints. Bien que totalement légitime à ce stade, leur justification n'est pas seulement centrée sur elle-même. Ces interrogations et questionnements trouvent aussi – ou d'abord ? – sens au sein d'une préoccupation beaucoup plus décisive, qui concerne tout bonnement la question du sujet. Ils entrent parmi les avatars constitutifs d'une préoccupation que la réflexivité telle qu'elle est désormais prise en charge a réussi à nommer après un long, un trop long silence, sans pour autant parvenir à en dessiner complètement le territoire. Expliquons-nous quelque peu sur une question dont l'ampleur dépasse le cadre de ce texte et pour laquelle la construction des fondations n'est peut-être pas encore à l'ordre du jour.

Les systèmes interprétatifs autant que la constitution des objets procèdent de projets, ils renvoient à des intentions et à des engagements qu'ils expriment à leur manière. La réflexivité dans la version la plus actuelle a pris sur elle de confronter la discipline à la question des intentions et des engagements, tout autant qu'à celle des effets de la pensée sur le monde. Or il se trouve qu'une telle disponibilité à la question du sujet n'est pas la seule manifestation par laquelle une telle question s'actualise depuis un certain temps. Il faut en réalité considérer que la réflexivité actuelle est l'un des symptômes d'une disponibilité plus générale, ou plutôt, l'un des symptômes par lesquels s'expriment à la fois un malaise et une attente. Les symptômes sont divers et quelquefois contradictoires en apparence.

Nous avons déjà cité l'ouvrage de S. Tyler paru en 1987, pour la raison qu'il s'y exprime très nettement la tentation de renoncer à toute objectivation d'un discours porté sur autrui et celle, subséquente, de renoncer à penser la question de la responsabilité, au nom de la collectivité, des collectivités au sein desquelles nous nous inscrivons. On pourrait dire encore que l'hypothèse neuronale, que matérialisent les sciences cognitives, serait une autre voie dans la même direction. A l'inverse, non seulement les anthropologues de la réflexivité ou la réflexivité appliquée à l'anthropologie semblent ne pas abdiquer devant la question du sujet, tentant même, au contraire, de l'inscrire au centre de l'édifice. Mais également, les thèmes de recherche, les préoccupations quotidiennes et certaines des conditions de base de l'activité anthropologique semblent bien, de nos jours, ramener le sujet en pleine lumière. L'anthropologue n'est plus systématiquement engagé sur des terrains éloignés, qui semblent n'avoir aucun rapport avec lui. L'anthropologue n'est plus attaché à ce point à traiter d'objets dont on ne peut facilement déterminer dans quelle mesure ils ont un rapport à sa propre histoire. Au contraire, par bien des aspects, l'anthropologue d'aujourd'hui est partie prenante, et même quelque fois de plusieurs manières. Il affiche sa propre présence, il met à nu les relations entre son être pro-

pre, individuel, et la construction d'un travail qui suppose aussi des pairs. Du coup, les conditions dans lesquelles se construit la relation entre subjectivation et objectivation, au cœur du travail, ont tendance à changer.

Voilà des symptômes actuels, qui méritent pourtant d'entrer dans une problématisation d'ensemble que la seule réflexivité actuelle ne peut mener seule à bien. D'autant moins que la réflexivité du moment est l'une des voies pour une évaluation plus ample : plus ample en dimension, plus ample au titre des méthodes à convoquer.

S'il y a du nouveau pour la discipline anthropologique et que cette nouveauté relative passe par l'argument central du sujet, ce dernier argument, on vient de le suggérer, est un développement particulier parmi d'autres développements actuels. Mais de tels développements, récents, prennent en partie sens dans un contexte historique plus large. Les variations actuelles autour du sujet s'inscrivent dans une histoire longue des variations autour du même thème. C'est ce qu'une histoire rétrospective de nos disciplines peut nous enseigner. C'est ce qu'une épistémologie de l'interdisciplinarité confirme. En cent cinquante années d'activité, les sciences modernes se sont caractérisées par un double mouvement : la multiplication des disciplines, leur forte individualisation d'une part ; d'autre part, l'inscription de toutes les disciplines dans des paradigmes scientifiques majeurs, qui se sont succédé sans pourtant s'éteindre et qui ont même cohabité de diverses manières (Alvarez-Pereyre, 2003). On ne retrouve pas là les manières actuelles de se confronter à la question du sujet. Il n'en demeure pas moins qu'il y a là aussi des types de prise en charge de la même question. Les deux modes d'être d'une activité scientifique donnée – individuation et inscription dans des modèles non spécifiques – sont deux manières d'être du rapport intellectuel et social au monde. De même que, pour ce qui est des sociétés et des cultures, ce double mouvement que notre discipline a proposé récemment de nommer diversité des cultures et unité de l'homme. N'avons-nous pas nous-mêmes, en cent cinquante années, illustré de mille manières ce double mouvement de diversité et d'unité relatives ? Et sous ces noms-là, c'est encore la question du sujet qu'il faut invoquer. Si ce n'était pas le cas, on ne comprendrait rien à la formidable crise que nos disciplines ont vécue dans les années soixante du XX^e siècle, à ces farouches empoignades qui ont mobilisé scientifiques et philosophes autour de la question du sujet, en pleine apogée du structuralisme. Une crise et des empoignades qui ont laissé des traces profondes et que bien peu sont disposés à revisiter sereinement.

Malaise et attente avons-nous dit. L'absence de considération pour une culture des cultures scientifiques, qui caractérise largement nos disciplines, est un handicap quand il s'agit de procéder à une évaluation des disciplines au miroir de la question du sujet. Une telle absence est peut-être l'un des symptômes par lesquels nous traduisons une difficulté à se tendre à soi-même le miroir que l'on tient. Difficulté constitutive, à laquelle on croit pouvoir échapper et à laquelle on ne peut pourtant échapper. Dans ce contexte, la disponibilité à la réflexivité et nos manières de nous y prendre sont la mesure de la responsabilité que nous nous reconnaissons ou non

devant la question du sujet. Dans ce même contexte, la qualité de notre disponibilité au regard interdisciplinaire n'est qu'une autre manière de conjuguer la même question du sujet, de traduire le type de responsabilité que nous nous reconnaissons face à elle.

BIBLIOGRAPHIE

ALVAREZ-PEREYRE, F. (2003), *L'exigence interdisciplinaire. Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

ALVAREZ-PEREYRE, F., « Catégories et catégorisation : éléments pour un état des lieux » in Thomas J., Motte-Florac E. et Guarisma G. (eds) (2004), *Du Terrain au Cognitif. Linguistique, Ethnolinguistique, Ethnoscience*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, pp.45-63.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (eds) (1986), *Writing Cultures : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, California.

GEERTZ, C. (1988), *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, The Leland Stanford Junior University.

TYLER, S. (1987), *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, Michigan.

L'INTERDISCIPLINARITÉ ET LES RAMIFICATIONS ÉPHÉMÈRES DE L'ANTHROPOLOGIE. UNE RÉFLEXION À PARTIR DE DEUX ENQUÊTES ENGAGEANT DÉMOGRAPHES ET ANTHROPOLOGUES AU MEXIQUE¹

Françoise LESTAGE

Unité de Recherche Migrations et Société (URMIS)

Université de Paris Diderot-Paris 7

« Si l'histoire officielle de la science est celle de la disciplinarité, une autre histoire liée et inséparable, est celle des inter-trans-poly-disciplinarités » (Morin, 1990), périodiquement revendiquées et retentées. La définition de ces recherches hybrides varie selon les époques. B. Valade reprend celles proposées pour le terme « interdisciplinarité » dans des éditions successives de l'*Encyclopedia Universalis* (1999). Il souligne notamment la distinction entre le « cumul d'approches » que représente la pluridisciplinarité, « dialogue », « rencontre » ou « échanges » autour d'un thème commun entre chercheurs de plusieurs disciplines où chacun se cantonne à ses concepts et à ses méthodes, et les interactions que produit l'interdisciplinarité où dialogues et échanges englobent aussi les analyses, les concepts et les méthodes de disciplines qui s'ajustent les unes aux autres².

Dans cet article on considèrera l'interdisciplinarité comme l'interaction entre chercheurs de plusieurs disciplines à tous les niveaux de construction de l'objet scientifique et de la production et diffusion des résultats. Une définition qui tait les écueils « traditionnels » des tentatives interdisciplinaires, à savoir une « prééminence des niveaux d'explication » et la « subordination d'une discipline à l'autre » (Valade, 1999 : 13).

¹ J'adresse mes plus vifs remerciements à mes collègues démographes, C. Bruguilles (Paris X- CREDAL) et A. Quesnel (IRD) qui ont bien voulu, en toute amitié, lire ce texte, le commenter et compléter mes lacunes en démographie. Certaines de leurs précisions techniques apparaissent entre guillemets dans l'article.

² D'autres situations peuvent être considérées pluri- ou inter-disciplinaires, en particulier celle du chercheur qui construit à lui seul un champ provisoire en s'appropriant les méthodes et les concepts de plusieurs disciplines comme le fait S. Gollac qui articule des données ethnographiques avec des données statistiques. Elle analyse explicitement sa démarche comme pluridisciplinaire (Gollac, 2006).

1. DES COLLABORATIONS RÉPÉTÉES CRÉENT-ELLES UNE DISCIPLINE DANS L'ENTRE-DEUX ?

Le propos de ce texte n'est pas de discuter de l'interdisciplinarité en général, mais de s'interroger sur des pratiques interdisciplinaires à partir de collaborations personnelles avec des démographes, bref de questionner la discipline en la confrontant à une autre. Habituellement, démographes et anthropologues travaillent avec des données résolument distinctes puisque ce sont de larges enquêtes statistiques réalisées par une armada d'enquêteurs pour les premiers, et de petites enquêtes de terrain réalisées par un individu pour les seconds, même si, de plus en plus, les démographes complètent les données statistiques avec des entretiens exigeant une approche du terrain qui s'apparente à celle de l'anthropologue (Bonvalet, 2003). Les uns partent du général et analysent les agrégats, même s'ils le font en se référant aux comportements individuels ; les autres partent du particulier et se centrent sur les individus et sur leurs actions. « La démographie, taxinomique par essence, construit des catégories a priori pour mesurer la temporalité et l'intensité d'événements tels la naissance ou la mort »³ ; l'anthropologie, entre particularisme et universalité, souligne à la fois les caractères spécifiques et les multiples expressions et nuances des comportements sociaux et n'arrête ses catégories qu'à la fin de sa recherche.

Par ailleurs, les réflexions en démographie et en anthropologie ont un déroulement distinct qui déstabilise le tenant de l'autre discipline. En effet, la discussion entre démographes est toute entière tournée vers les règles, vers les choix de l'échantillon, le nombre de passages, bref vers la méthode de collecte des données et la méthodologie qu'elle suppose, alors que les résultats obtenus suscitent peu de critiques et de questions « dès l'instant où le démographe a établi que sa catégorie construite ne présente pas d'hétérogénéité cachée qu'il ne peut contrôler »⁴ ; un processus presque inverse de celui de l'anthropologie qui s'interroge peu sur sa méthodologie et ses méthodes, sauf exception comme dans cet ouvrage, et pour laquelle la discussion porte avant tout sur les résultats. Cette démarche ou ce cheminement de la réflexion des démographes, apparemment inversée aux yeux des anthropologues, se comprend mieux quand on sait que les résultats obtenus en démographie dépendent étroitement des méthodes utilisées, d'où la forme prise par la discussion. Quoi qu'il en soit, inévitablement, le démographe aura tendance à poser des questions à l'anthropologue sur sa méthode et l'anthropologue au démographe sur ses résultats en les dissociant des méthodes, ce qui ne manquera pas d'entraver la communication.

Malgré ces différences, tous se retrouvent et se complètent sur des domaines de recherche tels la naissance/la fécondité ou encore le mariage/la nuptialité, chacun en développant des aspects spécifiques : les démographes s'attachent à des problématiques concrètes (les effets de la pratique de l'allaitement au sein sur l'espacement des

³ Commentaire André Quesnel, IRD.

⁴ Commentaire André Quesnel, IRD.

naissances) alors que les anthropologues s'interrogent davantage sur le symbolique (les rites entourant la naissance) ou sur « l'invention » et la reproduction des « traditions » (les soins au nourrisson). On pourrait donc imaginer une discipline qui allierait les deux. Du reste, il y a de temps en temps des tentatives dans ce sens, comme on le constate en Belgique à la fin des années 1980⁵ et dans des publications étatsuniennes du début des années 1990 (Kertzer et Fricke, 1997). Dans un souci de compléter leur démarche, les démographes eux-mêmes réfléchissent à la combinaison des méthodes dites qualitatives et quantitatives (De Loenzien et Yana, 2006), une préoccupation que l'on retrouve chez les sociologues, tout aussi soucieux d'articuler les deux types de méthodes et les données qu'elles permettent d'obtenir. Rien de tel en anthropologie où, la plupart du temps, on ignore les chiffres – « le quantitatif » – peu parlant pour la forme de l'enquête.

Quand démographes et anthropologues collaborent sur un projet précis, les réalisations qui en découlent ne respectent les canons d'aucune des deux disciplines. Ces travaux peuvent alors paraître bâtardeaux aux yeux de leurs collègues. Je les crois fructueux parce qu'innovants, notamment grâce à l'ouverture que procure « l'œil extradisciplinaire » (Morin, op. cit.). Pour autant, peut-on considérer que ces collaborations souvent exceptionnelles suffisent à fonder une nouvelle discipline dans l'entre-deux, démographie anthropologique ou anthropologie démographique ? Jusqu'à quel point modifient-elles les frontières disciplinaires et ouvrent-elles un nouveau champ d'études ? En d'autres termes, les collaborations interdisciplinaires bâtissent-elles un nouvel ordre scientifique ? Comme on le verra tout au long de l'article, à mon sens, la réponse est non, du moins dans le cas de la démographie et de l'anthropologie, et ce pour les raisons énumérées plus haut. Cependant, elle mérite d'être posée car elle contraint à revenir sur la démarche anthropologique (et démographique) et sur ce qui fait sa spécificité.

J'y répondrai en ethnologue, en m'appuyant sur le particulier très particulier, c'est-à-dire sur ma propre expérience de deux collaborations effectives ou en projet avec les mêmes démographes, mais concernant des objets différents⁶. La première, en 1995, a porté sur la dispersion des fratries en milieu migrant entre Mexique et Etats-Unis. Elle a eu pour résultat un article écrit à deux, dont la forme et les conclusions relèvent principalement de la démographie, paru en espagnol au Mexique dans une revue de démographie, et en français en France dans une revue consacrée aux migrations (Delaunay et Lestage, 1998 et 1999). La seconde collaboration, encore en projet, vise à analyser les variations de la présence de populations appartenant à des groupes ethniques spécifiques dans une région du Mexique. Dans la première, il y a eu globalement convergence entre démographie et anthropologie, ou du moins né-

⁵ Publications de la Chaire Quételet, 1986, Université de Louvain.

⁶ Ce ne sont pas mes seules expériences de collaboration avec des démographes, mais ce sont les plus pertinentes pour le sujet de l'article (cf. aussi Bruguilles et Lestage, 1994).

gociation pacifique et compréhension, alors que la seconde a soulevé des problèmes dès les premières discussions de préparation.

Il s'agit d'une part d'un travail abouti, ayant donné matière à publications, sur lequel j'ai une vision distanciée due au temps et, d'autre part, d'une réflexion « à chaud » sur un projet dont on ignore à l'heure actuelle s'il aboutira mais qui a été préparé par les discussions engagées entre démographes, anthropologues et géographes au cours d'un séminaire sur le sujet. C'est du reste le contenu de ces discussions qui constitue mes données de terrain et me permet de m'interroger⁷. Les deux collaborations ne sont pas sur un même plan mais éclairent sous plusieurs angles divers aspects épistémologiques.

2. L'ANTHROPOLOGIE COMME THERMOMÈTRE ET LA DÉMOGRAPHIE COMME CADRE

Bien qu'une relation de confiance et d'écoute ait régné dans les collaborations auxquelles j'ai participé, chaque partie s'efforçant de comprendre quels étaient les enjeux de l'autre et quelle était sa position scientifique, il m'a toujours semblé difficile d'élaborer l'« épistémologie de la complémentarité » prônée par les membres de l'Ecole des Annales. En revanche, je vois bien en quoi les uns servent les questionnements des autres : dans les enquêtes dont il est question ici, l'autre discipline a permis à chacun d'appréhender et de mesurer les éléments hors de sa portée : dans le micro-social pour le démographe et dans le macro-social pour l'anthropologue.

Comme le notent humoristiquement E. A. Hammel et D. S. Friou, la démographie utilise l'anthropologie comme « thermomètre » (1997) pour la capacité des anthropologues à travailler près de l'objet d'étude sur une longue période, ce qui les place près de la « source de chaleur »⁸. Cette compétence servirait le démographe qui utilise les faits relevés par l'anthropologue pour affiner les questions de l'enquête ou expliquer les données statistiques. C'est effectivement ce qui s'est passé quand il a été question de mesurer l'incidence de la migration sur le renforcement des liens familiaux et des solidarités familiales des Mexicains en analysant le cas de fratries dont un membre au moins avait émigré aux Etats-Unis et s'y trouvait au moment de l'enquête. Réalisée en Californie, en zone urbaine et en zone rurale, l'enquête — réalisée par l'anthropologue — consistait à choisir au hasard des migrants mexicains et à leur demander quelques informations-clés sur leurs frères et sœurs : la date de la première union (mariage ou union libre), le nombre d'enfants et leur âge, la date de la première migration. Quelques chiffres qui permirent au démographe de reconstituer la trajectoire biographique de la personne interviewée et d'en tirer des conclusions sur le rôle central des germains dans la migration, à la fois comme élément d'incitation à migrer pour les autres germains et comme élément de soutien au cours

⁷ Séminaire de l'UR 013 de l'IRD (directeur, Daniel Delaunay) intitulé « Sociométrie des minorités », juin 2005.

⁸ *Ibid.*, p. 181.

des moments aigus de la migration (voyage, recherche d'emploi ou de logement), bref de s'interroger sur les flux migratoires, plus précisément sur la relation entre une forte fécondité – et par conséquent des fratries aux nombreux membres – et une migration considérablement accrue.

Pour l'anthropologue, ces chiffres avaient peu d'utilité. En revanche, le long entretien nécessaire pour les obtenir ainsi que les détails de l'appartement ou de la maison où se déroulait la conversation étaient une mine de renseignements. A cause de la taille importante des fratries (environ une dizaine de frères et sœurs) ainsi que de l'éloignement et du temps passé au loin, l'entretien exigeait un retour en arrière, une reconstitution du passé et de la généalogie qui demandaient plusieurs heures d'efforts, mais fournissaient une somme de détails sur les relations familiales des migrants depuis leur arrivée aux Etats-Unis. Ces éléments de discours et d'observation ont permis à l'anthropologue d'étudier les solidarités au sein de la fratrie ou encore le poids de la « tradition familiale » des migrants et de faire la part des choses entre le discours que tiennent les migrants sur les stratégies migratoires familiales – et qui reflète une norme sociale valorisant les devoirs familiaux – et leurs comportements plus indépendants et plus individualistes. Et bien que les chiffres relevés lors de l'enquête n'aient pas été utilisés pour les résultats anthropologiques, le traitement des données des recensements a fourni un cadre structurant à la réflexion anthropologique sur les solidarités et les stratégies familiales.

3. DES US ET COUTUMES DISCIPLINAIRES

Au cours de cette enquête, aucune divergence fondamentale n'est apparue entre anthropologie et démographie : ni sur l'objet (l'étude de la fratrie, objet tout aussi novateur, à l'époque, pour une discipline que pour l'autre) ; ni sur la méthode de recueil de données (un questionnaire simple pour les données chiffrées, accompagné d'un journal de terrain) ; ni sur la méthodologie (atteindre la fratrie par un seul de ses membres émigrés et le questionner sur quelques dates-clés de sa vie et de leur vie) ; ni sur les préalables que chaque discipline a établis dans les champs de l'étude de la famille et de la migration et les catégories utilisées pour mettre l'enquête au point, comme celles de ménage, fratrie ou cohabitants, qui reposent toutes sur des critères paraissant objectifs aux deux disciplines, ceux du lien généalogique ou de la vie en commun.

L'article auquel a abouti ce croisement de méthodes reflète lui aussi cette absence de divergences tout en ne ressemblant guère aux productions anthropologiques et démographiques habituelles. On peut y voir une sorte de pot-pourri : une première partie, plutôt démographique, se fonde sur une comparaison de statistiques – macro-statistiques du recensement et micro-statistiques de l'enquête – et offre une vision large et chiffrée de la question ; les conclusions répondent à des questions démographiques concrètes comme les effets que produit la cohésion entre germains, dans des familles nombreuses, sur la mobilité des Mexicains. La deuxième partie se fonde davantage sur les données ethnographiques et traite des raisons de la cohabita-

tion et des stratégies familiales, mais ne relève pas vraiment de l'anthropologie dans la forme car les données textuelles (extraits d'entretiens, observations et historiettes mises en forme et tirées des notes de terrain) y sont utilisées de manière anecdotique ou se retrouvent en annexe. A première vue, une telle division paraît peu travaillée. Or, ce n'est pas le cas. Si l'article a pris cette forme, c'est bien parce qu'il a été impossible de l'ordonner différemment en allant plus loin dans la combinaison des deux types d'analyses et des deux types de données, même s'il nous a paru satisfaisant à l'époque et s'il reste globalement satisfaisant à mes yeux aujourd'hui.

Je m'interroge pourtant sur ces difficultés à combiner des résultats démographiques et anthropologiques dans l'article final alors qu'il n'y avait par ailleurs aucun désaccord, d'autant plus que dans d'autres travaux interdisciplinaires, le parti-pris des auteurs a été de séparer les approches et les résultats (Bonvalet *et al.*, 1999). Sans écarter l'hypothèse d'une conséquence de la personnalité des auteurs ou des difficultés qu'entraîne l'écriture à quatre mains, on peut se demander si la compatibilité entre les deux disciplines ne se situe pas davantage au niveau de l'enquête proprement dite qu'à celui de l'analyse et de sa mise en forme. L'enquête permet le recueil de données complémentaires qui satisfont les attentes des deux disciplines. L'anthropologue fait son terrain autour de l'enquête démographique : il y séjourne avant et relève des éléments qui ouvrent des pistes au démographe ; il y séjourne pendant et participe à la passation des questionnaires et des entretiens ; il y séjourne après, avec de nouvelles questions suggérées par l'analyse des premières données ethnographiques et des résultats démographiques. Au fond, cette division du travail entre démographes et anthropologues est assez généralement acceptée parce que tous savent qu'elle fonctionne bien. S'y cantonner évite de se heurter à des critiques mal tolérées par les uns et les autres et touchant à des points épistémologiques forts de chaque discipline.

Malgré tout le démographe éprouve parfois des difficultés à accepter la représentativité des informateurs de l'anthropologue, choisis autant en fonction des intérêts du chercheur pour un sujet particulier que de ses sympathies — puisque ce qui compte pour lui est davantage la relation de confiance qu'il établit avec son « informateur » que les caractéristiques de cet informateur —, alors que la constitution d'un « échantillon » en démographie obéit à des critères de représentativité stricts et suit des règles de calcul bien précises qui lui confère sa validité scientifique, des règles fondamentales pour les démographes que l'anthropologue a du mal à accepter à son tour.

Plus encore que l'enquête, l'analyse des résultats renvoie chacun à ses habitudes et à ses données et constitue un défi ; un défi tenu dans la première collaboration.

4. À QUOI TIENT LA RÉUSSITE OU L'ÉCHEC D'UNE COLLABORATION INTER-DISCIPLINAIRE ?

Un défi qui s'avère plus difficile à tenir dans le deuxième projet de collaboration cherchant à analyser les variations de la présence de populations appartenant à des groupes ethniques particuliers (des indiens) dans une région spécifique du Mexique, en comparant les données quantitatives des enquêtes et des recensements avec les données recueillies dans une enquête ethnographique sur le même terrain. Le dispositif est le même que la première fois. Il vise à combiner deux méthodes (quantitative et qualitative) et deux points de vue (celui des institutions qui recensent et celui des personnes recensées) ; un dispositif qui rencontre un consensus interdisciplinaire : tout comme dans la première collaboration, c'est l'apport des compétences de chacun qui fonde le projet (les uns travaillent sur les recensements, les autres sur le terrain) et qui permet d'envisager de construire ensemble un objet scientifique pour élargir le champ d'action de chaque discipline.

Cependant, si la démarche est identique, chacun a un point de vue spécifique : le démographe se doit de vérifier les statistiques obtenues par les recensements ou les grandes enquêtes et de dépasser les catégories construites si elles ne sont pas adéquates pour mesurer ce qu'il voudrait mesurer, car la première tâche du démographe est « la critique des données⁹ » ; l'anthropologue a pour objet l'analyse des processus de production des catégories au niveau des institutions étatiques et des acteurs locaux. Chacun compte utiliser les compétences de l'autre pour vérifier sa propre hypothèse : hypothèse d'une inadéquation entre les catégories scientifiques ou étatiques et celles des individus pour le démographe ; hypothèse d'une création par l'Etat de catégories imposées sans tenir compte des catégories locales pour l'anthropologue.

Pourtant, ces hypothèses différentes, mais somme toute proches, sont la partie la plus visible de divergences liées aux préalables de chaque discipline vis-à-vis de la construction des catégories. Je les qualifierai de paradigme de la « sociométrie des minorités » pour la démographie et de paradigme de la « construction des identités ethniques » pour l'anthropologie. J'ai repris le terme « sociométrie » parce qu'il a été utilisé par mes collègues démographes, ce terme s'entendant, selon eux, « au sens très général de la mesure et de l'analyse, au moyen de données et d'outils statistiques, des faits sociaux et de leur dynamique »¹⁰. Le paradigme de la « sociométrie des minorités » consiste donc à mesurer et à analyser, au moyen de données et d'outils statistiques des populations qualifiées de minoritaires (petites mais pas trop) parce qu'elles ont en commun des caractéristiques ethniques : le démographe se propose de déterminer les variables qui permettront de constituer ces catégories ethniques, pour les appliquer ensuite dans des enquêtes ou des recensements.

⁹ André Quesnel, commentaire.

¹⁰ Extrait de la présentation de l'atelier Sociométrie des minorités des 28 et 29 juin 2005 à l'IRD (texte d'Olivier Barbary). Voir aussi, le texte d'O. Barbary (2003).

Le paradigme de « la construction des identités ethniques » des anthropologues postule qu'il faut tenir compte des catégories locales qui se construisent dans l'interaction entre groupes sociaux habitant un même territoire et dans l'interaction avec les institutions étatiques. L'anthropologue se propose de capter les processus de construction de ces catégories en se basant sur les discours et les pratiques des objets/sujets d'étude qu'ils distinguent selon qu'ils sont simples membres de la société étudiée, leaders politiques représentant des minorités ethniques ou régionales ou la majorité nationale, ou encore fonctionnaires dépendant d'une institution étatique. Il mesure donc comment des identifications sont assignées et assumées dans des espaces spécifiques (quartiers, *municipes*, usines, etc.).

Ces dispositifs conceptuels et méthodologiques situent la construction des catégories ethniques à des moments différents, les démographes précédant, en quelque sorte, les anthropologues puisqu'ils construisent des catégories a priori pour bâtir un protocole d'enquête afin de recueillir leurs données alors que les anthropologues construisent des catégories à partir de leurs observations sur le terrain. Le démographe s'interroge sur les variables que l'on peut considérer comme étant des marqueurs de l'ethnicité ou de la non-ethnicité et la discussion porte sur ces variables. Alors que l'anthropologue refuse d'établir des critères « objectifs » généraux a priori et s'attache à détecter les variations de ceux qui sont en vigueur sur le terrain. On voit bien qu'il leur est impossible de s'entendre puisque la position des anthropologues empêche les démographes de bâtir leur objet en remettant en question la construction de leur enquête et que la position des démographes fait d'eux, aux yeux des anthropologues, des « acteurs de terrain », fabricants de catégories.

Ces divergences des paradigmes s'articulent à un autre élément source de tensions : la position des uns et des autres vis-à-vis du pouvoir politique. Souvent, les démographes travaillent en relation avec les Etats et contribuent à créer des catégories pour des recensements officiels, catégories qui sont ensuite considérées comme objectives, une fois intégrées par les recenseurs et par la population en général. Au fond, les démographes fabriquent parfois en amont une partie des catégories que critiquent et analysent les anthropologues en aval. De plus, dans le cas de la collaboration dont il est question, les démographes sont pris entre deux feux politiques¹¹. Le comptage des populations est au cœur d'enjeux forts entre les Etats et les organisations politiques (ici, les organisations dites indiennes) : la lutte contre les discriminations et la fabrication de « communautés ». Les démographes se trouvent alors pris entre les gouvernements et les organisations politiques qui souhaitent tous contrôler la construction des catégories.

Les anthropologues participent tout autant à la construction de l'ethnicité au niveau national et international, mais d'une autre manière. Dans le cas des indiens des Amériques, beaucoup d'anthropologues œuvrent aux côtés des organisations indiennes dont ils ont été les ambassadeurs auprès des organismes internationaux tels

¹¹ Une partie de ces remarques ont été faites lors du séminaire organisé par l'UR 013 de l'IRD en juin 2005.

l'ONU, et ce depuis les années soixante (Lavaud et Lestage, 2006). D'autres sont les conseillers de dirigeants ou d'organisations politiques. Même quand ils ne souhaitent pas assumer un rôle de militant, leurs écrits peuvent être utilisés dans les cercles décisionnels.

Les tensions entre démographes et anthropologues portent donc avant tout sur le moment de stabilisation des catégories utilisées, et beaucoup moins sur le contrôle de ces catégories par les chercheurs. Au bout du compte, que les catégories soient construites avant ou après enquête, elles finissent par être diffusées et reprises dans les milieux politiques. Pour les chercheurs qui souhaitent rester en-dehors du politique et se soustraire à cette utilisation étatique ou, du moins, conserver une plus grande marge de manœuvre, la tâche semble plus facile pour les anthropologues dont on attend un travail avant tout critique et moins directement utilisable. Mais les catégories des anthropologues sont également reprises dans d'autres domaines du social (le symbolique, l'art, etc.), là où le démographe n'a plus d'influence. Aucun des deux n'a donc la palme de la neutralité ; tous produisent des catégories qui passent dans le domaine public et leur échappent alors, mais c'est là une autre histoire.

5. CONCLUSION : LES « AU-DELÀ » TEMPORAIRES DE L'ANTHROPOLOGIE

A l'heure où l'appel préparant les futures Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie¹², prévus pour décembre 2007, pose la question de « briser ou non les barrières disciplinaires », de « les transformer ou de les transgresser », je pense que les collaborations entre démographes et anthropologues ont un sens car elles permettent, dans un cadre défini conjointement, de donner des réponses plus complexes à des questions scientifiques convergentes.

En revanche, construire une anthropologie démographique se heurte à des épistémologies contradictoires. A travers ces deux exemples, on a vu que même quand tout converge, comme dans le premier projet, il reste difficile de se mettre d'accord sur la hiérarchisation et l'ordonnancement des résultats. Aboutir à un consensus exige une série de négociations, depuis le recueil des données jusqu'aux objectifs de l'enquête, en passant par les prémisses de chaque discipline dans le domaine étudié.

J'ai voulu montrer comment ces négociations servent le projet en cours et enrichissent les questionnements habituels de l'anthropologie sans pour autant jeter les bases d'une discipline nouvelle. En effet, chaque collaboration contraint à (re)discuter et à (re)négocier dans un cadre spécifique et chaque collaboration présente des limites distinctes. Celles-ci sont rarement techniques ou, plus exactement, les limites techniques se dépassent relativement facilement, quelles que soient les divergences. Ce sont les limites épistémologiques qui bloquent le fonctionnement interdiscipli-

¹² Voir cet appel sur le site <http://assisesethno.org>.

naire. Car chaque discipline conserve son propre « point de vue » sur le sujet et ce, d'après mon expérience, quel que soit le déroulement du projet.

Quel est ce point de vue ? Pour A. G. Hill, il s'agit de « la nature de l'évidence », c'est-à-dire « l'ensemble des conventions qui définissent ce que les chercheurs et leurs critiques accepteront comme preuve de la vérité ou de la fausseté d'un argumentaire spécifique » (1997 : 223), conclusion qu'il tire d'une expérience de collaboration entre anthropologues et démographes. A mon sens, le « point de vue » d'une discipline ne se réduit pas à l'argumentaire. Il englobe l'ensemble de la démarche : dans le cas des catégories ethniques, c'est la nature même des enquêtes démographique et anthropologique qui crée des objets scientifiques incompatibles entre eux.

Cette incompatibilité sur une thématique ne signifie pas pour autant qu'il faille rejeter l'interdisciplinarité puisque, on l'a vu dans le premier cas, toute collaboration est unique et rencontre des obstacles plus ou moins franchissables à des moments différents de la construction de l'objet ou de la restitution des résultats de l'enquête. Pour en revenir à la question posée au début du texte à propos du surgissement d'anthropologies diverses et variées consécutives à des collaborations interdisciplinaires, je dirai qu'à mon sens, elles ne « nivellent pas l'anthropologie par le bas » puisqu'elles ouvrent des fenêtres sur des perspectives que la discipline ne peut pas penser seule. Elles ne posent pas non plus les jalons de nouvelles disciplines puisque l'interdisciplinarité ne prend sens que dans la discussion et la négociation autour d'un objet, et donc d'une méthodologie et de concepts spécifiques et qu'il faut repartir de zéro à chaque fois. À mon sens l'interdisciplinarité permet de rénover l'anthropologie en la contraignant à questionner ses pratiques et ses préalables, ce qui la mène à les réaffirmer ou à les remettre en question. De plus, en répondant à des curiosités intellectuelles que l'anthropologie n'a pas les moyens de creuser avec ses seuls outils, le travail interdisciplinaire crée une parenthèse hybride et provisoire qui prolonge en quelque sorte la discipline dans un sens où elle n'irait pas « spontanément » : il fait naître une ramification éphémère, un « au-delà » temporaire de l'anthropologie.

BIBLIOGRAPHIE

- BARBARY, O., « Sirven las categorías fenotípicas para entender la segregación socio racial en Cali, Colombia ? », in Lartigue F. et Quesnel A. (dir.) (2003), *Las dinámicas de la población indígena*, CIESAS-IRD, México, pp.149-187.
- BONVALET, C. (2003), « La famille-entourage locale », *Population*, n° 1, pp.9-44.
- BONVALET, C., GOTMAN, A. et GRAFMEYER, Y. (dir) (1999), *La famille et ses proches. L'aménagement des territoires*, INED-PUF, Paris.
- BRUGEILLES, C., LESTAGE, F. (1999), « Des couples et des enfants dans un contexte binational : choix reproductifs et stratégies éducatives à Tijuana (Basse Californie, Mexique) », *Trace*, México, n° 26, pp.23-33.
- DELAUNAY, D., LESTAGE, F. (1998), « Hogares y fratrias mexicanos en Estados Unidos : unas historias de vida, una historia de familia », *Estudios demográficos y urbanos*, México, n° 39, Vol. 13, n° 3, pp.609-654.
- DELAUNAY, D., LESTAGE, F. (1999), « Ménages et fratries mexicaines aux États-Unis : des histoires de vie, une histoire de famille », *Revue des Migrations Internationales (REMI)*, Vol.15, n° 3, pp.11-43.

DE LOENZIEN, M., YANA, S.-D. (dir.) (2006), *Les approches qualitatives dans les études de population. Théorie et pratique*, Archives Contemporaines, Paris.

D.I. et Fricke T. (1997) *Anthropological Demography, Toward a New Synthesis*, University of Chicago Press, pp.175-200.

GOLLAC, S. (2006), « Comment passer de l'ethnographie à l'analyse de données statistiques ? Une étude des stratégies immobilières familiales », *ethnographiques.org*, n°11, en ligne à l'adresse :

<http://www.ethno-graphiques.org/2006/Gollac.html>

HAMMEL, E. A., DIANA, S. F., « Anthropology and Demography : Marriage, Liaison, or Encounter ? », in Kertzer HILL, A.G., « Truth Lies in the Eye of the Beholder : The Nature of Evidence in Demography and Anthropology », in Kertzer D.I. et Fricke T. (dir.) (1997), *Anthropological Demography, Toward a New Synthesis*, University of Chicago Press, pp.223-247.

KERTZER, D.I., FRICKE, T. (dir.) (1997), *Anthropological Demography. Toward a New Synthesis*, University of Chicago Press, Chicago.

LAVAUD, J.-P., LESTAGE, F. (2006), « L'indianisme en Amérique Latine. Historique, réseaux, discours, effets pervers », *Esprit*, janvier, Paris, pp.42-64.

MORIN, E. (1990), « Sur l'interdisciplinarité », in *Actes du Colloque du Comité National de la Recherche Scientifique Interdisciplinarité*, Éditions du CNRS.

VALADE, B. (1999), « Le sujet de l'interdisciplinarité », *Sociologie et sociétés*, volume XXXI, n° 1, printemps, pp.11-21.

LA « TROISIÈME VOIE » EN ANTHROPOLOGIE DE LA SANTÉ : POUR UNE RÉFLEXIVITÉ CONSTRUCTIVE

Raymond MASSÉ

*Département d'anthropologie
Université Laval, Québec*

L'émergence de la réflexivité en tant que lieu de questionnement sur la construction des objets de recherche a eu un impact majeur sur la recherche en anthropologie de la santé. Au-delà des critiques adressées aux approches empiristes qui réifient les formes de souffrance en les confinant dans des catégories fermées, l'anthropologie de la santé a aussi requestionné la pertinence des ethnographies dédiées à l'analyse des ethnomédecines et des réseaux de significations entourant la maladie. La nouvelle ethnographie et les travaux sur la réflexivité remettent en question les assises méthodologiques des études portant sur les pratiques de soins traditionnelles, les catégories diagnostiques et étiologiques populaires et les savoirs locaux. Une anthropologie médicale critique émergente inspirée des relectures des lieux du pouvoir de M. Foucault et d'une économie politique de la santé s'attaqua aux « errances » des approches interprétativistes, jugées culturalistes, désengagées et, de là, accusées de privilégier l'analyse des réseaux de significations plutôt que les réseaux de « mystifications des inégalités » et autres causes structurelles de la maladie. Il en résulte une polarisation des approches de laquelle ne sont pas exclus des jugements moraux sur le désengagement politique face aux épidémies considérées comme des « pathologies du pouvoir » et des produits de « violences structurelles » inscrites dans les inégalités de classe, les rapports de pouvoir entre pays du Nord et du Sud, le racisme, la violence politique (Farmer, 2003), voire dans les politiques de santé (Castro et Singer, 2004).

Afin de transcender une telle polarisation des épistémologies et des méthodes, plusieurs chercheurs ont réfléchi à une « troisième voie » qui saurait concilier ces perspectives. Des appels insistants ont été lancés pour une approche tridimensionnelle, interprétative, phénoménologique et critique-historique (Bibeau, 1996) de la maladie, une approche conciliant niveaux macro, méso, micro sociétaux et individuels (Singer et Baer, 1995), une approche fondée sur les interfaces entre les corps politiques, sociaux et individuels (Lock and Sheper-Hughes, 1996), une approche généalogique de la santé (Fassin, 1996), une ethnoépidémiologie conciliant impératifs de mesure et de compréhension du sens de la maladie (Massé, 2001 ; Trostle, 2005), ou une approche multidimensionnelle des « afflictions » (Fassin, 2004), pour ne citer

que ces exemples. En introduction d'un numéro de *Medical Anthropology Quarterly* (2001) consacré à ces complémentarités, P. Guarnaccia invitait les anthropologues médicaux à concilier humanisme, interprétation du sens et sciences médicales en se positionnant entre un constructivisme culturel et une perspective socio-structurelle (Guarnaccia, 2001), était suivi en cela par W. Dressler (2001) qui plaidait pour un « troisième moment » synthétisant constructions culturelles du sens de la maladie et contraintes structurelles à la promotion de la santé.

Le courant de recherche axé sur les « souffrances sociales » qui émergea à la fin des années 1990 (Kleinman, Das et Lock, 1997 ; Das *et al.*, 2001) atteste de ce souci d'une relecture à multiple niveaux de la maladie comme vécu et produit social. Cet appel à la complémentarité n'a pas toujours beaucoup d'écho. L'emballement pour une anthropologie axée sur les violences structurelles et une certaine inflation analytique dans les dénonciations du poids de ces structures ont parfois tendance à disqualifier radicalement les approches moins engagées politiquement et, donc, à discréditer tout effort de conjugaison des niveaux de lecture, des méthodologies et des épistémologies. L'anthropologie est-elle condamnée à devenir une sorte d'économie politique de la santé agrémentée d'une touche de « culturel » ? Quelle est la place des savoirs et des pratiques locales aux côtés des violences structurelles ? Jusqu'où l'anthropologie peut-elle pousser la négociation de ses choix épistémologiques et méthodologiques sans perdre sa spécificité, voire sa raison d'être ? Sommes-nous contraints, comme le déplore S. Fainzang (2005) de faire absolument un choix permanent entre culture et politique ? Telles sont certaines des questions auxquelles devrait répondre cette troisième voie à laquelle est conviée l'anthropologie dans le présent texte. Je réitère, dans la foulée des auteurs déjà cités, la position faisant de la complémentarité des approches, des niveaux d'analyse et des épistémologies l'essence même de la discipline. Cette troisième voie n'est toutefois aucunement réductible à la recherche d'un « juste milieu », d'un respect passif, relativiste, de la pluralité des cadres d'analyse. Il s'agit d'une approche engagée dans, et envers, la pluralité des méthodes et des épistémologies. Pas simplement un bricolage d'approches éclectiques, mais une véritable posture d'ouverture.

Cette posture d'ouverture peut être vue comme l'étape ultime de la réflexivité conçue comme condition de production et de renouvellement des connaissances. Bien sûr, plus personne aujourd'hui ne conteste le fait que le chercheur soit « situé » socialement et culturellement, que ses multiples identités (ex : de genre, nationale, disciplinaire, religieuse, politique) influencent la façon dont il construit son objet de recherche, que l'objectivité ne soit qu'un idéal partiellement accessible, que le savoir anthropologique résulte d'une intersubjectivité. Tous reconnaissent l'existence de plusieurs régimes de vérité dans une même société d'où, la futilité de toute recherche de « la » vérité. Les dénonciations de la construction de l'autre exotique (Bensa, 2006) et de l'essentialisme inhérent à une certaine écriture anthropologique ont sensibilisé les anthropologues aux risques inhérents à la pratique des épistémologies classiques. Toutefois, si les contributions de la réflexivité sont indéniables aux plans de la réflexion épistémologique et de la critique des méthodes d'analyse, elle ne peut

tenir lieu de programme de recherche ni discréditer toute tentative d'explication de la réalité en tant que construction (Augé et Colleyn, 2006). Je soutiendrai ici l'idée que le stade ultime d'une réflexivité constructive est un plaidoyer en faveur d'une véritable complémentarité des méthodes et des épistémologies dans l'analyse de la détresse psychologique et l'explication de la réalité de la souffrance sociale. Au-delà de la dénonciation radicale et du déconstructivisme, la réflexivité peut aussi encourager la reconnaissance des contributions positives des diverses épistémologies dans l'étude d'objets d'étude complexes. J'illustrerai le potentiel, mais aussi les difficultés d'une telle réflexivité, à partir des travaux que je mène depuis plus d'une dizaine d'années sur la souffrance sociale et mentale aux Antilles françaises.

1. RÉFLEXIVITÉ ET CONJUGAISON DES ÉPISTÉMOLOGIES

Définissons minimalement une position épistémologique comme référant aux croyances fondamentales liées à la nature de l'objet de recherche et à la posture que le chercheur doit adopter face à cet objet. L'une des façons de rendre opérationnel l'exercice réflexif est alors de rechercher des interfaces entre de multiples positions épistémologiques, et indirectement, entre diverses disciplines. Dans le cadre de mes recherches portant sur la santé mentale et la souffrance sociale aux Antilles, je me suis efforcé de conjuguer quatre approches, chacune véhiculant sa propre conception ontologique de la nature de la « souffrance comme réalité » et sa vision du rapport du chercheur à son objet. Ces quatre épistémologies commandent des méthodologies adaptées aux approches empiristes, interprétativistes, phénoménologiques et critiques.

Deux acceptations complémentaires de la notion d'« interface » sont possibles. Il peut s'agir soit d'une simple juxtaposition (différents chercheurs se spécialisent dans l'étude de l'une ou l'autre des approches ou dans la synthèse de travaux inspirés d'épistémologies incommensurables cohabitant à l'intérieur d'une même discipline) soit d'une complémentarité (des chercheurs tentent alors, sur un même terrain, pour un même objet, d'identifier les lieux d'enrichissement mutuel des méthodes et des épistémologies jugées complémentaires). Nous allons illustrer ces deux acceptations, ici, séparément à partir de l'exemple antillais.

2. JUXTAPOSITION D'APPROCHES COMPLÉMENTAIRES

2.1. Empirisme épidémiologique

La réalité de la souffrance mentale et sociale aux Antilles (et ailleurs) ne peut faire l'économie d'un « portrait » épidémiologique de la réalité. Avant même d'amorcer l'analyse du sens de la souffrance, de son inscription dans le vécu, ou de ses causalités, il n'est pas inutile de partir de données statistiques qui signalent l'importance relative de diverses manifestations des mal-être, de leur incidence sur les systèmes de soins (biomédicaux et traditionnels) et de leur distribution dans le temps, l'espace et les sous-groupes sociaux, ne serait-ce que pour disposer de repères permettant

d'identifier les sous-groupes les plus vulnérables. C'est ainsi qu'une analyse de ces données montre que les principales pathologies mentales diagnostiquées chez les adultes âgés de plus de 18 ans¹, étaient les épisodes dépressifs isolés, observés chez 13% des répondants, les risques suicidaires (11%), l'anxiété généralisée (10%), les troubles dépressifs récurrents (6%), les troubles paniques (4%). Ou encore, que, selon une seconde enquête réalisée en 2004², 34% des jeunes lycéens se sont sentis (assez souvent ou très souvent) déprimés, que 33% ont rapporté s'être sentis désespérés face à leur avenir, que 13% avaient pensé assez souvent ou très souvent au suicide et que 15% des filles et 6% des garçons avaient déjà fait une ou plusieurs tentatives de suicide. Que les dernières décennies ont vu apparaître de nouvelles formes de souffrance psychique sous forme de tableaux aigus combinant troubles du comportement, hallucinations, dépressions, anxiété, idéations suicidaires et conduites polytoxicomaniaques. Que de 17 personnes toxicomanes prises en charge en 1988, on soit passé à 124 en 1994 (et à 202 en 2000)³ et qu'il s'agit en très grande majorité de jeunes hommes et à 81% de chômeurs ou d'inactifs. Enfin, ces données statistiques nous rappellent que la prévalence des troubles mentaux n'est pas plus élevée à la Martinique qu'en France métropolitaine, ni que dans les autres sociétés des Antilles anglophones, beaucoup plus pauvres. A l'inverse, en dépit du fait que la Martinique et la Guadeloupe bénéficient du niveau de vie le plus élevé de la Caraïbe, la prévalence des troubles mentaux n'y est pas moins élevée, relativisant le lien établi parfois mécaniquement entre pauvreté et maladie.

Bien sûr, ces données épidémiologiques réduisent à des indicateurs simplifiés à l'extrême, des réalités beaucoup plus complexes. Bien sûr, elles pèchent souvent par un abus de confiance dû au manque de recul critique d'épidémiologues aveuglés par les mirages de la quantification et les sirènes de l'objectivité. Mais elles n'en découvrent pas moins une première épaisseur du feuilleté qu'est la souffrance mentale et sa distribution relative.

Afin de s'affranchir des catégories diagnostiques psychiatriques, certains proposent de délaisser les nosographies médicales pour fonder les recherches anthropologiques sur les catégories diagnostiques populaires. Nos enquêtes nous ont alors permis de dresser un lexique de plus d'une cinquantaine d'idiomes créoles auxquels les Martiniquais réfèrent pour désigner les états de détresse psychologique. Ce vocabulaire inclut des termes ou expressions tels *i fou*, *zinzin*, *moun ki réfléchi*, *moun ki calcul*, *ababab*, *fout man ka soufè*, *lespri fèb*, *lôlôï*, *moun embètè*, et une plus importante (ne serait-ce qu'au plan clinique), celle de *gro pwèl*, ou sa forme la plus virulente, le *gro pwèl international* référant à des épisodes de dépression majeure associés, surtout chez les

¹ Bulletin Flash de l'Observatoire de la santé de la Martinique, n° 27, octobre 2001. Enquête réalisée à l'aide d'un questionnaire diagnostique, le MINI.

² Voir le bulletin #35 publié par l'Observatoire de la santé de la Martinique.

³ « La toxicomanie », *La santé observée en Martinique*, fiche 8.3.

hommes, à une peine d'amour sévère invalidante. Toutefois, ces catégories diagnostiques populaires, si elles s'inscrivent dans le cadre d'idiomes locaux d'identification des « désordres », demeurent inscrites dans une approche empiriste fondée sur une liste de « symptômes ». Elles n'en constituent pas moins une porte d'entrée incontournable pour comprendre la détresse psychologique et la souffrance mentale à la Martinique.

2.2. Interprétativisme et sémiologie : la détresse comme langage

Une position épistémologique interprétativiste, soucieuse de s'affranchir des catégorisations empiriques, retient plutôt le concept d'idiomes de détresse. Ces idiomes sont définis comme des canaux culturellement reconnus de communication, d'interprétation et d'explication de la souffrance (Massé, 1999). La maladie mentale est alors abordée comme un « langage » servant à communiquer, dans le cadre d'une culture donnée, une détresse irréductible à des catégories empiriques (catégories diagnostiques populaires autant que médicales). Les idiomes d'expression font office de « formes culturelles » à travers lesquelles les membres d'une culture donnée exprimeront et communiqueront leur mal-être à l'entourage. Ces idiomes ne sont pas réductibles à un vocabulaire ou à des lexiques spécifiques figés. Ils constituent des « modes » ou des canaux d'expression aux limites plus ou moins clairement définies et reconnus comme acceptables et légitimes. A la Martinique, quelques-uns des idiomes privilégiés utilisés pour exprimer la détresse psychologique sont les bouffées de violence (mais souvent aussi le repli sur soi et l'apathie), les délires persécutifs et les hallucinations auditives. L'Antillais privilégiera, à un stade ou l'autre, le passage à l'acte violent, le repli social, l'accusation de l'autre et les hallucinations. Les toxicomanies et la somatisation se retrouvent aussi au cœur des idiomes d'expression dans un contexte où « on s'exprime très difficilement sur ses émotions » et où « la dépression est largement une dépression masquée » selon les termes tant des professionnels que de l'entourage des dépressifs.

Ces idiomes de détresse se conjuguent aussi en mode explicatif. Les causes de cette souffrance mentale et/ou sociale les plus profondément inscrites dans la culture antillaise sont le *quimbois*, la *devein*, et la jalousie. Le *quimbois* (ensorcellement, mauvais sort) demeure l'idiome central d'explication et d'interprétation du sens de la dépression, de l'anxiété, de l'angoisse et autres formes de détresse. Dans le vécu quotidien, la souffrance mentale est d'abord le produit de l'intervention de forces surnaturelles manipulées par un intermédiaire mandaté par un ennemi, généralement une personne jalouse et envieuse qui nous veut du mal. La maladie est « envoyée » via la médiation d'esprits démoniaques ou autres forces surnaturelles mobilisées par la personne jalouse elle-même ou par un spécialiste (*quimboiseur* traditionnel ou nouveaux spécialistes de l'occulte du type des marabouts-voyants africains qui investissent de plus en plus le milieu social martiniquais). La *devein* est une sorte de malchance chronique qui suit l'individu et s'abat sur lui de façon répétitive. Enfin, la jalousie, ce « frère à sorcier » pousse les voisins à nous jeter des sorts. Elle va de pair avec l'envie pour lesquels les motifs ne manquent pas de diversité (travail, argent,

femmes, réussite sportive, etc.). Le cœur, voire l'essence selon certains, de l'entreprise anthropologique réside ici, dans les concepts et les méthodes qui permettent la reconstruction du réseau complexe de significations, descriptives et explicatives, de la maladie et des manifestations de la souffrance. Pour l'instant, qu'il suffise de soutenir que l'étude de la détresse et de la souffrance, à la Martinique ou ailleurs, est impensable sans une telle plongée dans les formes culturelles qui structurent et construisent le sens de la souffrance.

2.3. Phénoménologique : la souffrance comme vécu

Une approche phénoménologique postule que les réseaux de significations et les récits d'épisodes de détresse qui les mettent en scène ne peuvent être ramenés à de simples textes passifs par lesquels le dépressif décrit sa souffrance dans sa globalité, texte qu'il suffirait à l'anthropologue de décoder. Les récits d'épisodes de détresse, en tant qu'enchaînements reconstitués d'expériences, de sensations et d'événements, ne font pas que refléter la réalité et l'organiser dans un discours cohérent. Tout en y voyant le point de départ de toute recherche, il faut éviter les pièges du processus de narrativisation et de textualisation dans lequel est tombée une certaine anthropologie narrative. Le vécu n'est pas réductible au récit que l'individu peut en faire ou aux constructions de constructions auxquelles se livrent les chercheurs. La souffrance est vécue, ressentie dans le corps et l'esprit, ancrée dans les rapports humains avec les proches, marquée par les espoirs et les déceptions des traitements, traduite en émotions, inscrite dans les attitudes de révolte, de déni ou de sublimation. La souffrance préexiste au sens qu'on lui donne et aux causes qu'on lui attribue. L'approche phénoménologique ne nie pas l'existence du poids des structures pour se concentrer sur le seul être-au-monde quotidien, sur l'expérience première de la souffrance ; son niveau d'analyse est plutôt celui de l'incorporation (non réfléchie) du poids des structures, (intériorisation des extériorités, des structures extérieures à l'individu) ici, de l'incorporation et la psychologisation du néocolonialisme. Ce qui compte vraiment, selon le plaidoyer de Kleinman (2006), c'est l'« expérience morale » de la souffrance, qui ne peut être saisie d'ailleurs que dans l'interface entre signification culturelle, expérience sociale, construction politique et subjectivité. Cette position épistémologique est mieux servie par le concept de « *social suffering* » que par celui de violences structurelles. Desjarlais *et al.* (1995), définissent cette souffrance sociale comme une détresse qui englobe toutes les expressions de la souffrance et du désespoir, physiques aussi bien que comportementales, qui menacent le bien-être. La faim, les conditions de vie inadéquates, la violence, l'accès limité aux soins, sont autant d'expression des impacts de la pauvreté sur la santé mentale et sociale. Ainsi, la détresse « mentale » n'est pas que purement psychologique ; elle réfère aux expériences sociales déterminées par un complexe réseau de causes inscrites dans l'économie politique globale. Aux Antilles, les désordres de l'anxiété ou de l'humeur de même que les divers idiomes d'expression de la détresse sont profondément ancrés dans un ensemble de malaises liés aux rapports de couleur, aux tensions entre hommes et femmes, à la dévalorisation de la langue créole, aux tensions intergénéra-

tionnelles, au sous-emploi. Or, ces formes de malaises ne peuvent être comprises sans référence à une crise identitaire structurelle, qui se décline en pathologies de la reconnaissance ou de la dépendance, elles-mêmes inscrites dans des rapports néocoloniaux de dépendance économique et de subordination politique face à la Métropole et à la Communauté économique européenne. D'où l'importance, pour toute anthropologie de la santé, d'une posture épistémologique complémentaire dédiée à l'analyse des causes de la détresse psychologique et aux explications de la maladie en termes de violences structurelles.

2.4. Anthropologie critique : la recherche des causes dans les violences structurelles

Une quatrième position épistémologique doit donc mettre l'accent sur l'analyse de la souffrance en tant que résultante de violences structurelles qui réfèrent selon P. Farmer à « une vaste rubrique qui inclut une foule d'agressions contre la dignité humaine ; la pauvreté relative et extrême, les inégalités sociales allant du racisme à inégalités de genre, et aux formes les plus spectaculaires de violence constituant des abus face aux droits de l'Homme » (Farmer, 2003 :8). Ou encore, précise A. Castro (2006) « au contraire de la violence directe dans laquelle l'agresseur est visible, les structures de l'inégalité et leurs architectes sont souvent rendus invisibles par l'écran des discours normatifs du blâme qui construit le pauvre comme responsable de ses propres dilemmes ». Aux Antilles, racisme, inégalités de genre, pauvreté, chômage prennent racine dans des structures politiques et économiques consacrant autant une asymétrie des rapports de pouvoir Métropole/Colonies qu'une dépendance néocoloniale. Une anthropologie critique de la santé doit s'ancrer dans une analyse des relents de ce passé colonial et de l'esclavage, relents qui s'expriment à travers la misère et les tensions sociales actuelles. Les récits d'épisodes de dépression peuvent aussi être vus, en sus des catégories diagnostiques, en sus des constructions du sens, en amont de l'inscription de la détresse dans le vécu quotidien, comme des sortes de commentaires critiques sur une société postcoloniale rendue « pathogène » par la dépendance économique et la subordination politique.

Effectivement, les données économiques attestent du fait que l'industrie sucrière et la production bananière n'ont cessé de décliner au cours des dernières décennies, et ce en dépit d'une aide « extérieure » soutenue venant de la France et de communauté économique européenne (Léotin, 1997). Le développement apparent fondé essentiellement sur les paiements de transfert, les défiscalisations, et l'explosion d'une consommation artificielle entretenue, est qualifié de « faux développement » et confine à une « construction politique de la dépendance économique » (Daniel, 1997). Cette forme de violence économique structurelle confirme une vulnérabilité structurelle qui alimente à son tour de profonds et complexes sentiments d'incompétence, de désappropriation, d'inutilité, d'impuissance. Les « pathologie du désengagement » (Ozier-Lafontaine, 1999) et de la reconnaissance qui s'inscrivent au cœur d'une crise identitaire deviennent de nouvelles formes d'expression de cette violence structurelle. La souffrance est alors indissociable du poids d'une société *krazé*

(Armet, 1990), opprimée par le poids de la dépendance et de la désappropriation des leviers de contrôle.

3. COMPLÉMENTARITÉ DES APPROCHES

Le vécu de la souffrance au quotidien résiste à son enfermement dans des niveaux d'analyse ou concepts, aussi sophistiqués soient-ils, et aussi essentiels soient-ils pour le scientifique social préoccupé par l'analyse, l'explication et la communication scientifique. Le véritable défi pour l'anthropologue est de rendre compte de l'articulation complexe de ces divers niveaux d'analyse. Voici schématiquement quelques exemples de telles interfaces qui illustrent le dépassement de la simple juxtaposition d'épistémologies et dont l'analyse requiert toute la sensibilité de l'ethnographie et du terrain classiques.

Sans mettre en doute l'influence des violences structurelles sur la souffrance, le défi demeure d'identifier les facteurs intermédiaires qui médient cette influence sur le vécu quotidien. Aux Antilles, la détresse et la souffrance résultent plus directement : a) des conflits de couleur et du racisme latent (en particulier entre métropolitains et antillais de couleur) qui continuent de générer un stress ambiant et à alimenter le ressentiment ; b) du chômage qui touche 40% de la population active de 30 ans et moins, sous-emploi, qui alimente une frustration chez des jeunes privés de perspectives d'avenir, mais qui prolonge la dépendance économique envers des parents eux-mêmes anxieux et abusivement responsabilisés ; c) des conflits conjugaux marqués par le machisme et par l'ambivalence des femmes face à leurs nouveaux rôles sociaux ; d) de la détresse parentale résultant de la migration définitive des enfants en Métropole ; e) du choc du retour vécu par les Antillais rejetés par le milieu d'origine après une émigration de plusieurs années. Tant le sens que les causes de la souffrance ne peuvent être compris sans une analyse fine de la construction de la détresse au quotidien au travers les frustrations, l'anxiété, le stress résultant de ces conditions concrètes d'existence. Ici, la souffrance ne peut s'expliquer sans référence à ces facteurs intermédiaires qui conjuguent causes structurelles d'ordre politique et économique, rapports sociaux culturellement construits et idiomes locaux d'explications des sources. Bref, qui conjuguent autant les épistémologies critique, interprétativiste et phénoménologique que les outils conceptuels, les techniques de collecte de données et les méthodes d'analyse propres à chacune de ces épistémologies.

A un autre niveau, le *quimbois* qui est au cœur de la construction du sens de la souffrance, peut lui-même être vu, non seulement comme forme culturelle centrale autour de laquelle gravitent les autres idiomes d'expression et d'explication de la souffrance, mais aussi comme facteur causal explicatif de la détresse ressentie sous forme de crainte et de méfiance chronique chez ceux qui se sentent victimes d'agressions surnaturelles. La micropolitique de la jalousie s'inscrit en interface tout autant avec les tensions quotidiennes dans les relations de travail ou de voisinage qu'avec les croyances « traditionnelles » dans la quimboiserie. Analyse du sens, explications en termes d'idiomes locaux, rapports sociaux font de la quimboiserie autant une causa-

lité empiriquement observable au sens de l'épidémiologie socioculturelle, qu'un univers de sens et une matrice culturelle donnant sens à la souffrance. Enfin, dernier exemple, les rapports difficiles au travail professionnel et à la responsabilité, invoqués par la majorité des Antillais⁴, ne peuvent être compris sans référence à la déresponsabilisation inscrite autant dans la « culture » que dans la structure coloniale et les séquelles du passé esclavagiste. Le concept créole du *yo* (ils, eux, les autres responsables) est tout autant lié à celui de *quimbois* qu'aux violences structurelles déresponsabilisantes d'ordre économique et politique. Une ethnoéthique de la responsabilité en contexte néo(post)colonial est impossible sans conjugaison des lectures culturelles et politiques, micro histoire des tensions sociales et macro histoire de la déresponsabilisation collective du colonisé. Dans ces trois exemples, le défi pour l'anthropologie est ainsi d'arrimer un portrait empirique de la distribution des formes de détresse psychologique à : 1) une micro analyse des itinéraires individuels et des conditions concrètes d'existence, à : 2) une sensibilité de terrain face aux rapports sociaux de genre, de classe, de couleur, à : 3) une construction locale du sens de la détresse, et à : 4) une économie politique critique des conditions de la (re)production de la détresse psychologique et des désordres mentaux.

Cette liste de positions épistémologiques est plus qu'un simple menu dans lequel l'anthropologue peut puiser pour définir plusieurs projets de recherche ou plusieurs volets indépendants d'une recherche. Il ne s'agit pas de sombrer dans le romantisme du dialogue entre approches opposées, mais d'une véritable « troisième voie », complexe mais essentielle. Le défi déborde alors celui de la réflexivité tout en l'englobant. Rares sont les recherches qui se donnent comme objectif explicite de réaliser ce qui peut apparaître comme une quadrature du cercle. Défi impossible ? A titre de conclusion préliminaire, disons que la réflexivité ne doit pas seulement conduire l'anthropologue à prendre un recul critique face à ses positions épistémologiques et politiques ; elle doit aussi, sans cesse, l'amener à se poser la question de l'articulation et la complémentarité entre diverses épistémologies. L'interdisciplinarité favorise, bien sûr, la réflexivité en exposant le chercheur à des épistémologies et à des méthodologies qui lui étaient moins familières. Mais, le défi demeure entier de conjuguer et d'articuler, plutôt que de juxtaposer, ou encore, de confronter et de critiquer, ces approches dans le cadre de recherches spécifiques. La réflexivité pose la question de l'articulation d'une multiplicité de niveaux d'analyse (du local à l'international) et des interfaces entre une multiplicité d'épaisseurs de la souffrance, chacune d'elles étant mise à jour par des épistémologies différentes. Notons encore que cette troisième voie partage avec ce que F. Laplantine appelle la « pensée métisse », un souci pour l'humilité des conclusions. Métisse dans le sens où elle est une pensée de la médiation, une pensée dialogique qui cherche à démêler, distinguer, mais aussi entrelacer les multiples dimensions de l'objet étudié. Elle pointe vers une anthropologie fragile qui met ses doutes sur la table, qui aspire à répondre aux questions de

⁴ Selon les résultats préliminaires d'une recherche en cours que je dirige portant sur l'ethnoéthique de la construction de la responsabilité en contexte néocolonial.

recherche sur un « mode mineur » (Laplantine, 2002), prudente face aux certitudes affichée parfois par les défenseurs de l'une ou l'autre des épistémologies.

4. LA TROISIÈME VOIE ET LE DÉPASSEMENT DE PIÈGES LIÉS À L'ABSENCE D'UNE VÉRITABLE RÉFLEXIVITÉ CONSTRUCTIVE

L'anthropologie n'a pas attendu la toute fin du XX^e siècle pour dénoncer le colonialisme, l'impérialisme, les violences militaires, le racisme et les autres manifestations que l'on désigne aujourd'hui comme « violences structurelles ». L'anthropologie médicale, sous-discipline récente, émergea dans les années 1970 dans la mouvance d'un engouement pour les interprétations de la culture (en particulier les travaux de C. Geertz), après les décennies d'apogée du structuralisme et du marxisme. Ce n'est que dans les années 1990 que s'est structuré un cadre théorique critique qui occupe aujourd'hui l'avant-scène. Le militantisme et l'engagement social et politique alimentent toutefois, dans certains cas, un discours radical de dévalorisation, voire de discréditation, des trois premières approches épistémologiques présentées sommairement ci-dessus. Il en va de même de l'appel à une « anthropologie critique et historique » qui se définit (Bensa, 2006) comme projet d'opposition et lieu de démarcation plutôt que de complémentarité avec les logiques fonctionnelle et structurale. Le risque en est, indirectement, de discréditer la réflexivité si tant est que nous redéfinissons cette dernière comme relecture croisée et enrichissement mutuel de l'une et l'autre des approches épistémologiques. A la fin de ce texte, je voudrais donc attirer l'attention sur les contributions d'une troisième voie, et d'une réflexivité constructive, au dépassement de certains pièges qui guettent l'une et l'autre des approches épistémologiques prises séparément.

4.1. Éviter les abus de l'intellectualisme

Il nous faut dépasser les approches intellectualistes qui conduisent à une objectivisation des formes de souffrance, de leurs causes, de leurs significations (soient-elles inscrites dans la culture locale). Ce risque est présent, bien sûr, dans l'épistémologie empiriste qui conduit l'épidémiologie à enfermer les manifestations de la souffrance mentale et sociale dans des catégories d'indicateurs empiriques. Mais on le retrouve tout autant dans l'épistémologie interprétativiste. Suffit-il de ne plus réduire la souffrance à une liste de symptômes constitutifs d'une nosographie psychiatrique, et d'y voir plutôt des idiomes locaux d'identification, d'expression et d'explication de la détresse, idiomes vus comme constitutifs d'un langage de la détresse, pour éviter les pièges des représentations stéréotypées et de sombrer dans l'intellectualisme ? L'empirisme, en fait, n'est que l'une des façons d'essentialiser la souffrance. Si l'essentialisation consiste à attribuer certains traits spécifiques à l'ensemble des membres d'une communauté, indépendamment des trajectoires individuelles et des variantes exprimées par divers sous-groupes, une approche par « idiomes de détresse » et réseaux sémantiques de la maladie suffit-elle à transcender ce risque de généralisation ? Bien sûr que non. Il ne s'agirait que d'une essentialisation plus subtile utilisant

des marqueurs moins grossiers (les idiomes locaux). En fait, le problème réside probablement dans la confusion entre essentialisation et généralisation. La dernière est fondamentale pour toute science sociale qui prétend proposer des analyses qui soient valables au-delà des cas individuels. Mais peut-on généraliser sans essentialiser, ou sans intellectualiser abusivement ? Je crois que tel est justement l'un des lieux de contribution d'une anthropologie de la troisième voie, axée sur l'articulation des diverses épaisseurs de la souffrance sociale (et autres « réalités »).

Enfin, la souffrance sociale ne peut être réduite au seul point de vue de celui qui l'analyse, ce point de vue fut-il pertinent, engagé, militant et bien-pensant. L'approche critique intellectualisée ne risque-t-elle pas d'enfermer les Antillais dans la catégorie de « victimes » des violences structurelles, de réduire les manifestations de souffrance physique, mentale et sociale à des « pathologies du pouvoir », et de réduire le néocolonialisme à sa seule dimension de rapport de pouvoir ? Comme le rappelle Spivak (1993), il est difficile pour l'anthropologue d'éviter la violence inhérente aux représentations des cultures locales élaborées par le chercheur à partir du discours des dominés. Mais cette violence réside tout autant dans la construction de métarécits explicatifs des diverses formes de domination et d'exploitation, y compris les dominations coloniales et/ou néo-coloniales, que dans la violence interprétative inhérente à toute reconstruction du sens de la souffrance. Seule, je crois, une telle troisième voie, fondée sur la complémentarité des approches, peut prévenir les risques d'antillanisme, (un pendant de l'orientalisme dénoncé par E. Saïd). Seule une réflexivité constructive permettra de prévenir les automatismes, les catégorisations, les objectivations et les généralisations abusives, caricaturales qui enferment la recherche dans des cadres conceptuels qui font violence à la multiplicité des significations, à l'évolution et aux multidimensionnalités d'un objet de recherche.

4.2. Dépasser l'opposition entre interprétation et explication

Toutefois, la réflexivité peut aussi conduire à une prise de conscience de l'incontournable complémentarité entre les entreprises d'interprétation et d'explication. C. Geertz refusait de reconnaître l'interprétation et l'explication comme étant des objectifs séparés. Même les explications s'inscrivent pour lui dans une toile de significations, y compris les éléments d'explication. La description n'est pas opposée à la description ; la description est inséparable de l'analyse ; l'interprétation inséparable de l'explication. Les explications qu'élaborent les scientifiques sociaux (par exemple de la souffrance sociale), ne font que s'inscrire dans la toile des significations que peut prendre cette dernière. Mais, d'évidence cette opposition fondamentale continue de déchirer l'anthropologie. En anthropologie de la santé, la rencontre entre, d'un côté, les approches dites culturalistes centrées sur l'interprétation du sens que prennent la maladie et la souffrance sociale dans le cadre d'une culture donnée (vue ou non comme un texte exprimant un réseau sémantique) et, de l'autre, une anthropologie médicale critique axée sur l'explication de leur distribution inégalitaire et sur les causes structurelles, économiques et politiques, prend figure de confrontation. Cette opposition radicale entre deux épistémologies

logies complémentaires est contreproductive. Bien sûr, l'anthropologie se doit d'expliquer les variations dans la prévalence et l'incidence d'épidémies, de traumatismes, de désordres psychologiques, de souffrances sociales. L'une de ses principales contributions réside dans l'identification de lieux d'intervention, ces lieux soient-ils des structures économiques nationales ou internationales inégalitaires, inhumaines et oppressives. Toutefois, une fois ces lieux d'intervention identifiés, encore faut-il travailler à l'élaboration de stratégies et d'outils d'intervention qui tiennent compte et respectent les dynamiques sociales locales, les idiomes locaux d'interprétation et d'explication des objets de l'intervention. Ces deux mandats sont complémentaires. Toutefois, alors que la sociologie de la santé, les sciences politiques, l'épidémiologie socioculturelle, la géographie de la santé, voire la philosophie politique et l'éthique de la santé publique concurrencent de façon efficace l'anthropologie dans ses prétentions explicatives, l'analyse fine du sens de la maladie et de la souffrance sociale de même que l'étude de l'influence de ces interprétations et explications locales sur les comportements préventifs ou curatifs dans le cadre des pluralismes médicaux ne sont revendiquées que par la seule anthropologie. D'ailleurs, par ses méthodologies de collecte de données, fondées sur le terrain, les récits et le décodage des épisodes vécus de maladie, elle constitue toujours aujourd'hui, la seule discipline qui s'en donne les moyens. Évidemment, ces moyens ethnographiques sont largement critiqués par l'anthropologie réflexive, les courants littéraires qui en ont résultés ou certaines formes de postmodernismes. Les prétentions à l'objectivité fondées sur un supposé empirisme ne sont plus défendables. Personne ne conteste plus le fait que les analyses reflètent autant les sensibilités du chercheur que celles des sujets d'étude. De même, le terrain anthropologique ne peut plus être simplement territorialisé ni s'inscrire dans une cartographie des cultures. Même la rigueur qui caractérise les nouvelles approches d'analyse de données textuelles, informatisées ou non (ex : théorisation ancrée, analyse structurale, études de cas) ne contribuent qu'à limiter les principaux biais inhérents à toute analyse interprétative. Toutefois, en dépit de ces limites, et surtout une fois ces dernières reconnues et prises en compte pour une pondération des prétentions des conclusions des recherches, ce second volet de la recherche anthropologique continue, et à mon avis, doit continuer à caractériser la discipline.

4.3. La disqualification du local

Les petites sociétés insulaires néocoloniales telles les sociétés antillaises s'inscrivent dans une toile complexe d'interconnexions avec les métropoles antillaises, les nations membres de l'Union européenne, voire les autres sociétés signataires des multiples traités internationaux régissant le commerce. Leur développement social et culturel est influencé par la circulation et la consommation globale des « produits culturels » et d'imaginaires étrangers. Face à une telle déterritorialisation et au développement d'un certain cosmopolitisme, l'anthropologie doit revoir ses approches, ses grilles de lecture. Pourtant, la traditionnelle approche fondée sur des cartographies culturelles doit-elle s'effacer complètement, consacrant, par une nouvelle

forme de dictat académique néocolonialiste, celui de la disqualification du traditionnel et du local ? Bien sûr, les sociétés antillaises se sont construites et continuent à évoluer autant au gré des forces économiques et politiques internationales que des forces culturelles locales. Toutefois, cette prise en compte des déterminismes extérieurs au « territoire » ethnographié, ne doivent pas disqualifier le local au profit d'une globalisation essentialisée. Le local demeure le point focal de l'ethnologie, même si la compréhension de ce local se doit de passer par une analyse des violences structurelles enracinées dans les rapports de force internationaux. L'existence de déterminants extra-sites ne doit pas conduire automatiquement et mécaniquement à une ethnologie délocalisée. Les multiples épaisseurs de la souffrance qui deviennent objet d'analyse de la troisième voie, bien que construites par une multiplicité de déterminismes tant internationaux que locaux, tant politiques que culturels, tant économiques que biologiques, n'en sont pas moins condensées dans le vécu de la souffrance chez l'humain situé qui se doit de demeurer au centre des préoccupations d'une anthropologie engagée.

4.4. La disqualification du terrain au profit d'une ethnographie multi-sites

Si les notions de « transnationalité » (Apparadurai, 1997) et d'ethnographie multi-sites (Marcus, 1995) ont le mérite de souligner l'importance d'une prise en considération du contexte global dans lequel les sociétés et les cultures évoluent, ces notions sont-elles à risque de marginaliser la discipline en la nivelant au rang des autres sciences sociales confinées aux analyses macrosociologiques dépourvues de la richesse du terrain ? En fait, une ethnographie, fondée sur les « descriptions fines et sensibles » auxquelles nous conviait C. Geertz, est-elle compatible avec des sites multiples ?

La souffrance, physique, mentale ou sociale, qui est l'objet d'étude pour l'anthropologie de la santé est vécue, la plupart du temps⁵, par des individus localisés. Évidemment, nous pouvons reconnaître avec G. Marcus (1995) la pertinence d'une ethnographie organisée autour des notions de connectivité, de passerelles, de conjonctions ou de la juxtaposition de divers lieux de production de la culture (ou de la souffrance). Nous pouvons admettre que cette reconstruction de la culture n'a plus rien à voir avec la culture comme entité fixe, stable, essentialisée, mais qu'elle est contingente au processus de construction choisi par le chercheur. Certains objets de recherche sont alors tout à fait adaptés à une telle ethnographie, tels le trafic international des organes, les impacts de la migration sur la santé mentale du migrant ou l'aide sanitaire humanitaire. Ici l'ethnographe peut se donner comme mandat de suivre les sujets de recherche dans leur pérégrination d'un site à l'autre. Toutefois, d'autres objets de recherche ont besoin d'un ancrage fort dans le local et d'une ethnographie classique solide, tels les idiomes d'expression de la souffrance, l'impact des conditions concrètes quotidiennes d'existence sur la santé ou les pratiques de soins traditionnels. Une troisième voie en anthropologie ne devrait pas à faire un choix

⁵ A l'exception par exemple de la souffrance des migrants, volontaires ou forcés, de celle se développant dans les camps de réfugiés.

entre ethnographie classique ou multi-sites, mais savoir faire un choix judicieux des épistémologies et des méthodologies en fonction des objets de recherche. Elle devrait être davantage préoccupée par la connectivité entre les diverses épaisseurs du réel reconstruit, ou si l'on veut, entre les diverses reconstructions possibles du réel sanitaire que par la connectivité entre les sites, plus par la connectivité entre diverses épistémologies que par les querelles méthodologiques, plus par une ethnographie des contextes multidimensionnels que par une ethnographie multi-sites.

CONCLUSION

La troisième voie à laquelle certains d'entre-nous convient l'anthropologie de la santé (et l'anthropologie en général), passe par la recherche d'une véritable complémentarité entre des épistémologies qui chacune, de façon compétente et pertinente, explore des dimensions de la souffrance. Évidemment, « la réflexivité devient triviale si elle signifie simplement une introspection psychologisante et autocentrée du narrateur ou si elle ne fait qu'alimenter un pur relativisme » (Ghasarian, 2002 : 14). Elle sera d'autant plus inutile si elle ne sert qu'à alimenter l'entreprise d'autoflagellation à laquelle s'adonne un certain postmodernisme et le courant littéraire en anthropologie. Si l'on entend par réflexivité l'examen et la révision constantes de pratiques de recherche, au gré d'une appropriation par l'une et l'autre des approches épistémologiques des contributions des autres approches, alors la troisième voie à laquelle j'en appelle dans ce texte, passe par la réflexivité désormais qualifiée de constructive. Le dépassement d'une prétendue incommensurabilité des approches constitue le principal défi pour une anthropologie qui souhaite défendre sa spécificité face à la réorganisation de la cartographie disciplinaire en ce début du XXI^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI, A. (1997), *Modernity at Large, Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ARMET, A. (1990), *Société et santé à la Martinique. Le système et le masque*, Présence Africaine, Paris.
- AUGÉ, M., COLLEYN, J.-P. (2006), *L'anthropologie*, PUF, Coll. « Que sais-je ? », Paris.
- BENSA, A. (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, collection « Essais », Toulouse.
- BIBEAU, G. (1996), « A step toward thick thinking: From webs of significance to connections across dimensions », *Medical Anthropology Quarterly*, Vol.10, n°4, pp.402-416.
- CASTRO, A. (2006), *Introduction of the panel on structural violence: power and resistance in access to health*, AAA meeting, San José.
- CASTRO, A., SINGER, M. (eds.) (2004), *Unhealthy Health Policy. A Critical anthropological Examination*. Altamira Press, New York, Toronto.
- DANIEL, J., « L'espace politique martiniquais à l'épreuve de la départementalisation », in Constant F. et Daniel J. (1997), *1946-1996, Cinquante ans de départementalisation Outre-Mer*, L'Harmattan, Paris, pp.223-260.
- DAS, V., KLEINMAN, A., LOCK, M., RAMPHELE, M., REYNOLDS, P. (2001), *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery*, University of California Press, Berkeley.
- DRESSLER, W., (2001), « Medical anthropology: Toward a third moment in Social Science? », *Medical Anthropology Quarterly*, Vol.15, 4, pp.455-465.

- FAINZANG, S., « L'anthropologie médicale en France », in Saillant F. et Genest S. (dirs.) (2005), *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux*, Les Presses de l'Université Laval, et Paris, Anthropos, Québec, pp.155-174.
- FARMER, P. (2003), *Pathologies of Power. Health, Human rights, and the new war on the poor*, University of California Press.
- FASSIN, D. (1996), *L'espace politique de la santé*, Essai de généalogie, PUF, Paris.
- FASSIN, D. (dir.) (2004), *Afflictions. L'Afrique du Sud de l'apartheid au sida*, Karthala, Paris.
- GHASARIAN, C., « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in Ghasarian C. (dir.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Collin, Paris, pp.5-33.
- GUBA, E.G., LINCOLN, Y.S., « Competing paradigms in qualitative research », in Denzin N.K. et Lincoln Y.S. (eds.) (1994), *Handbook of qualitative research*, Sage publications, Thousand Oaks, CA. USA, pp.105-117.
- KLEINMAN, A. (2006), *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- KLEINMAN, A., DAS, V., LOCK, M., *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.
- LAPLANTINE, F., « De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive », in Ghasarian C. (dir.) (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Armand Collin, Paris, pp.143-152.
- LEOTIN, M.-H., (1997), *Martinique, 50 ans de Départementalisation, 1946-1996* Apal Production, 8 rue Pierre et Marie Curie, Terres Sainville, 97200 Fort de France
- LOCK, M., SCHEPER-HUGHES, N. A., « Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines in Discipline and Dissent », in Johnson T.M. and Sargent C. F. (eds.) (1996), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, second edition, Praeger, New York, pp.41-70.
- MARCUS, G. E., (1995), « Ethnography in/of the world system : The emergence of Multi-sited ethnography », *Annual Review in anthropology*, n° 24, pp.95-117.
- MASSÉ, R., (1999), *Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique*, Recherche Sémiotique/Semiotic Inquiry, Vol.19, n° 1, pp.39-62
- MASSÉ, R. (2001), « Pour une ethnoépidémiologie critique de la détresse psychologique à la Martinique » *Sciences Sociales et Santé*, Vol.19, n°1, pp.45-73.
- OZIER-LAFONTAINE, L-F. (1999), *Martinique · La société vulnérable*, Gondwana Éditions, Trinité (Martinique).
- SINGER, M., BAER, H. (eds.) (1995), *Critical Medical Anthropology*, Baywood Publishing, Amityville.
- SPIVAK, (1993), « Can the subaltern speak ? », in C.C. Lermert (eds), *Social theory :the multicultural and classic readings*, Westview Press, San Francisco.
- TROSTLE, J. A., (2005), *Epidemiology and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

CONCLUSION

NOUVEAUX OBJETS, NOUVELLE MÉTHODE POUR L'ANTHROPOLOGIE ?

Mondher KILANI

Université de Lausanne

À l'occasion de cet ouvrage consacré aux « nouveaux objets, nouveaux terrains de l'anthropologie » avec un accent mis, par les éditeurs, sur la dimension réflexive de la discipline, je me suis posé la question de savoir ce qu'il fallait entendre exactement par anthropologie réflexive. Il est amusant de constater qu'au moment même où je me la posais, je me rappelais que j'avais moi-même utilisé cette expression dans un manuel d'*Introduction à l'anthropologie*, rédigé en 1989 déjà, et qui représentait à mes yeux, à l'époque, une certaine rupture par rapport à l'anthropologie normale francophone pour ne pas dire continentale pratiquée alors. Une anthropologie qui était en général peu concernée par le souci d'un retour du chercheur sur ses pas, d'une interrogation sur la manière dont il fabriquait ses objets ou mettait en texte son savoir. Depuis quelque temps, et après une longue période de résistance ou de désintérêt, la réflexivité semble être devenue le maître mot de l'anthropologie française, toutes tendances confondues, le mot d'ordre auquel nul ne peut se soustraire sous peine de perdre de sa crédibilité. Or, comment faire pour qu'une telle exigence ne se réduise pas à une simple invocation, pour que le discours ne se contente pas de glisser dans les nouveaux habits de la vulgate anthropologique, ratant ainsi, peut-être, l'exercice réflexif dont il est question ?

1. QUELLE(S) RÉFLEXIVITÉ(S) POUR L'ANTHROPOLOGIE ?

Il est utile dans cette perspective de préciser ce qu'il faut entendre par la notion de réflexivité. Si ce terme est devenu d'un usage plus ou moins courant dans l'anthropologie, nous ne disposons pas pour autant d'une définition univoque. Son contenu demeure flou et consiste la plupart du temps à suggérer l'idée qu'à partir du moment où les relations entre le chercheur et ses informateurs dans la situation ethnographique sont prises en compte, l'anthropologie est réflexive. Mais si tel est le cas, on pourrait alors affirmer que l'anthropologie l'est par la force des choses, elle l'est intrinsèquement. L'ethnographie réflexive peut également être considérée comme une ethnographie dans laquelle l'enquêteur s'engage totalement, mais alors le risque serait de tomber, comme on l'a reproché, à juste titre, à un certain tournant postmoderne de l'anthropologie américaine, dans le piège du « récit de soi ». La ré-

flexivité se réduirait-elle à affirmer la nature qualitative de la démarche de l'anthropologue par opposition à l'enquête de type quantitatif, sachant qu'une telle opposition n'a pas de validité *a priori*, et que les deux méthodes peuvent être associées selon les exigences propres à chaque construction d'objet ? La réflexivité consisterait-elle à expliciter les moyens de connaissance mis en œuvre dans la production du savoir, mais n'est-ce pas là réaffirmer la rigueur nécessaire à tout travail scientifique ?

La réflexivité pourrait également être considérée sous l'angle de la restitution et de la réception des travaux ethnologiques. Cet aspect est même généralement considéré comme l'effet le plus marquant du tournant réflexif pris récemment par l'anthropologie. Un tel mouvement constitue, certes, une rupture par rapport à une anthropologie classique qui s'en souciait peu ou pas du tout, malgré la pétition de principe des pères fondateurs de la monographie de terrain. La question demeure toutefois posée sur les possibles usages des travaux ethnographiques par les populations concernées et leur possible autonomisation par rapport aux intentions analytiques et réflexives qui les ont guidées. Ainsi, en a-t-il été par exemple de ma propre monographie sur l'oasis d'El Ksar du sud de la Tunisie¹ qui a vu sa circulation dans le village constituer un enjeu dans les conflits fonciers et autour de la propriété de l'eau entre les différents lignages. Ce que les acteurs sociaux ont le plus retenu, c'est moins ma préoccupation heuristique de restituer le cheminement de la découverte de l'objet et mon implication dans cette construction que la mise en perspective des reconstructions généalogiques que j'ai effectuées pour l'ensemble de l'oasis, et cela dans le but d'interagir dans le cadre de la stratégie rhétorique de l'identité dont dépend la propriété de l'eau et de la terre. Autrement dit, le savoir de l'anthropologue a été tout de suite récupéré par la logique d'action des oasiens, confirmant certes ma propre thèse de la dynamique de la construction de l'identité, mais en même temps la court-circuitant en réifiant ses résultats. Ceci montre bien, à mon avis, le *hiatus* inévitable entre la « connaissance scientifique » de l'anthropologue (rapporter ses objets sur la longue distance à un public lointain) et la « connaissance-action » de l'acteur social (agir ici et maintenant sur les relations sociales).

Le texte de A. Doquet² sur les masques Dogon présente à cet égard plusieurs points de ressemblance avec le parcours de ma propre monographie. Comme elle nous l'explique elle-même, en circulant parmi les Dogons – ou plus précisément aux mains de certains « agents culturels » – son ouvrage a acquis une autonomie qui transcende son contenu pour servir comme mention, comme trace, voire comme preuve dans la rhétorique de présentation et de représentation des acteurs sociaux dans un environnement marqué par la compétition symbolique et économique. L'existence physique du livre représente ici la véritable pièce-maîtresse. Nous y assistons en quelque sorte à un détournement de l'œuvre ethnologique au profit d'un

¹ Voir Kilani (1992).

² Voir supra le texte de A. Doquet « L'enquête en 'situation ethnologique' ou l'exercice nécessaire de la réflexivité ».

usage obéissant à d'autres enjeux. Autrement dit, et malgré les intentions de l'anthropologue — notamment le souci réflexif qui a présidé à la construction de son objet —, son propre récit vient s'ajouter à la série de récits déjà produits, notamment dans le cadre de l'école de M. Griaule, participant ainsi au processus de patrimonialisation dans lequel est activement engagée la société dogon elle-même. Processus qui a le pouvoir, notamment après l'inscription sur la liste des sites universels de l'UNESCO, de délimiter une sorte d'« appellation d'origine contrôlée » à partir de laquelle les responsables politiques maliens et les notables locaux peuvent énoncer leur prise de possession sur le « homeland dogon », pour utiliser les expressions de G. Ciarcia³, avec parfois la complicité, volontaire ou involontaire, des ethnologues. La réflexivité consiste ainsi à reconnaître, entre autres, la dimension inévitable de rétroaction du terrain sur l'œuvre ethnologique. Autrement dit, elle doit se soucier de l'effet performatif de la connaissance anthropologique qui crée des représentations autour des objets, voire les objets eux-mêmes, et contribue de la sorte à valoriser (ou dévaloriser), légitimer (ou délégitimer) les pratiques observées.

Comme on le voit, la réflexivité est polysémique et si sa compréhension doit consister à souligner la nécessité de dévoiler les conditions pratiques de la recherche, il s'agit également de s'interroger en amont sur les fondements épistémologiques qui soutiennent la recherche anthropologique. Il faut expliciter et discuter la ou les métaphysiques sous-jacentes au discours anthropologique ; le ou les référentiels à partir duquel/desquels s'ordonne la description et s'effectue la comparaison ; les modèles et métaphores utilisés dans le processus de schématisation du réel ; l'effet théorique recherché de la description-interprétation des univers sociaux et culturels ; sans oublier, ainsi qu'il a été mis en exergue, la réception du travail anthropologique parmi ceux-là mêmes qui en ont été l'« objet ».

2. À NOUVEAUX TERRAINS, NOUVELLE MÉTHODE ?

En dehors d'assumer de telles exigences épistémologiques, le risque de l'engouement actuel pour la réflexivité est de masquer un certain flou autour de la discipline que ne suffit pas à cacher la multiplication de ses terrains et de ses objets, notamment dans son mouvement de rabattement sur l'extrême proche. Il est vrai qu'un tel « re-déploiement » s'est inscrit dans le mouvement plus large de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « mondialisation » ou la « globalisation », sans que l'on sache toujours ce qu'il faut entendre exactement par ce terme, y compris en anthropologie, qui doit pourtant fournir sa propre idée d'une telle notion si elle veut la rendre un tant soit peu opératoire dans le cadre de son discours, notamment pour échelonner ses objets.

Face aux nouveaux terrains de l'anthropologie désormais inscrits dans des espaces disséminés, relevant d'acteurs fluctuants et dépendant d'une observation flottante,

³ Voir les analyses de G. Ciarcia (1998 et 2003).

l'anthropologue américain G. Marcus (1998) a proposé un nouveau recadrage du travail sur le terrain à travers ce qu'il a appelé l'« ethnographie multi-site ». Or, la question – qui concernait également l'anthropologie classique – est de savoir quel type de contextualisation opérer pour construire l'objet, comment produire l'effet d'une totalité signifiante à partir d'une observation qui n'est jamais exhaustive, bref comment passe-t-on du local, ou plus précisément de la multi-localité, à un global ? Le problème se pose de façon d'autant plus aiguë dans le cas d'une ethnographie « multi-située » que l'on n'y a plus affaire, comme ce fut le cas jadis, à des entités bien délimitées comme les « cultures », les « sociétés » ou autres « grands collectifs », que l'on n'y fait plus face à des processus sociaux plus ou moins stables (relation centre-périphérie, dominants-dominés, minorités-majorité, ...) qui permettaient d'organiser et de signifier le monde observé à partir des micro-situations.

C'est, par exemple, le problème qui se pose concrètement à un terrain comme celui des « performances de jazz⁴ ». Face à l'éclatement des lieux (festivals, clubs, studios d'enregistrement, écoles, etc.), des acteurs (musiciens, techniciens, producteurs, publics, amateurs, collectionneurs, etc.), des temporalités vécues (les répétitions, les performances directes, les tournées, etc.) et des corpus (enregistrements gravés, imprimés, archives musicales, traces des passages, etc.), il s'agit de construire un *inter-espace* fait de signes, de connivences, de rituels, de savoirs, de motifs esthétiques, traversé par des rapports de pouvoir, des hiérarchies et des normes et produisant du sens, un sens plus ou moins collectif, plus ou moins partagé, plus ou moins englobant. Au-delà des différentes localités, une anthropologie de la performance de jazz devrait nous apprendre quelque chose sur le lien social, sur l'identité culturelle, sur la production des artefacts artistiques, sur les aspirations sociales, sur les revendications politiques, sur le genre et les rôles sociaux de sexe, etc., qu'ils pourraient y avoir derrière une telle activité.

3. QUELLE OUVERTURE POUR L'ANTHROPOLOGIE ?

Si le travail de l'anthropologue doit consister désormais dans la reconnaissance d'un espace éclaté des cultures, s'il doit accorder une attention particulière à l'effet déstabilisant des différences, il doit en même temps se soucier de rapporter celles-ci à un référentiel qui les organise et les hiérarchise entre elles, il doit avoir le souci de la globalité. Il est, en effet, difficile d'imaginer une multiplicité ou une constellation de points de vue ou d'entrées sans qu'il n'existe réellement un centre.

De nouveaux domaines de recherche appartenant pour la plupart aux espaces de la modernité ou de la postmodernité sont en passe aujourd'hui de supplanter largement les objets de recherche plus traditionnels de la discipline, comme en témoigne le très grand nombre de propositions – plus d'une centaine – parvenues à la suite de

⁴ Voir *supra* le texte de J. Bonnerave, « Les performances de jazz : quelle ethnographie ? Dissémination, modes d'archivages, modes de participation ».

l'appel à communication du colloque de Marseille sur lequel porte la présente publication, et dont le titre « Nouveaux objets, nouveaux terrains de l'anthropologie » souligne très précisément cette évolution. Or, le malaise que l'on peut ressentir face à la situation actuelle de la discipline viendrait moins de l'extension, voire de la dispersion de ses domaines de recherche que d'un manque de perspective globalisante sur la discipline, ses objets et ses problématiques. Si les descriptions doivent toujours relever du domaine du microscopique, elles ne doivent pas moins donner lieu à une interprétation anthropologique de plus grande ampleur, celle qui concerne les ensembles et les collectifs dans lesquels s'insèrent les pratiques locales. Ce n'est qu'au prix de l'inscription de ses analyses dans des cadres théoriques que l'anthropologie pourrait se recommander à l'attention générale. Il ne faudrait pas que la connaissance anthropologique se réduise, notamment au niveau de sa réception extérieure, au rôle de simple pourvoyeuse d'études de cas, de micro-ethnographies détachées de toute perspective disciplinaire spécifique. Il ne faudrait pas que les travaux anthropologiques soient condamnés à jouer le rôle de « tranches de vie » concrètes, de substitut de l'expérience, au service de constructions théoriques et de débats appartenant à d'autres sciences humaines comme la critique littéraire, les *cultural studies*, les *subaltern studies*, les *gender studies* ou plus classiquement la sociologie et les sciences politiques. Ce qui semble devenir de plus en plus le cas.

BIBLIOGRAPHIE

- CIARCIA, G. (1998), « Ethnologues et Dogons. La fabrication d'un patrimoine », *Gradhiva*, 24, pp. 103-115
- CIARCIA G., (2003), *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, EHESS, Paris.
- KILANI M., (1992), *Introduction à l'anthropologie*, Payot, Lausanne.
- KILANI M., (1992), *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Labor et Fides, Genève.
- MARCUS G.E., « Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography », in G. E. Marcus (ed.) (1998), *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, pp. 79-104.

LA FABRICATION DE CONFIGURATIONS CULTURELLES EN ANTHROPOLOGIE CRITIQUE. QUELQUES RÉFLEXIONS

Claude CALAME

EHESS

Paris

On admet désormais que l'anthropologie culturelle et sociale est devenue réflexive vis-à-vis de ses « objets », réflexive face à ses pratiques et face à son épistémologie, réflexive encore à l'égard de son contexte académique d'exercice. C'est le constat qui fonde l'interrogation présente sur les fondements historiques et épistémologique de la discipline et sur la définition de ses champs d'exercice.

Dans une perspective sans doute moins réflexive que critique, on remarque que le contexte d'exercice de la recherche anthropologique est double : d'un côté, et par tradition, les terrains exotiques ; de l'autre, souvent ignorés, les champs académiques dans lesquels le rapatriement des savoirs indigènes trouve sa raison, sa pertinence et parfois son efficacité comparative. Or, en particulier à la faveur de la mondialisation tendant à intégrer toutes les communautés sociales et culturelles dans le système occidental de l'économie de marché néo-capitaliste, mais aussi à la faveur de la large diffusion des modèles occidentaux grâce à un système de communication technologique et multimédiatique aussi puissant qu'il est ramifié, ces champs d'exercice ont subi de profondes modifications, autant sur les terrains traditionnels bouleversés par les exigences d'une logique marchande que dans des pratiques académiques que les doutes relativisants du postmodernisme ont mis en crise. Ce sont les mutations de ces contextes de réalisation, auprès de communautés éloignées comme dans les pratiques académiques, qui ont provoqué non pas « l'émergence », mais la construction non pas de nouveaux « objets », mais de configurations.

C'est donc à double titre que les conditions de la recherche exerceraient désormais sur ses acteurs de nouvelles contraintes, parmi lesquelles une série d'« arbitrages »¹. A l'énoncé d'une telle notion (et pour en souligner la pertinence), la mémoire encyclopédique de l'anthropologue helléniste convoque immédiatement l'intitulé de l'Enquête d'Hérodote. *Historia* : enquête par la vue si l'on en croit l'étymologie du terme grec qui renvoie à la racine *vid-* (cf. le *videre* latin), mais en ce qui concerne Hérodote par l'ouïe également, à l'écoute des récits des autres ; enquête visuelle et auditive dans le temps des Grecs et des barbares aussi bien que dans l'espace qu'ils partagent et se contestent mutuellement ; enquête finalement sur l'histoire de sa

¹ Ceci dit par référence au texte d'introduction au présent volume (O. Leservoisier et L. Vidal).

propre culture en contact historique et géographique avec celles des peuples voisins, proches et plus éloignés. Mais aussi enquête par référence à celui qui en conduit la démarche et qui intervient parfois dans son discours historio- et ethnographique en tant que locuteur, en disant *je : histor* comme arbitre, qui témoigne tout en départageant. C'est ainsi en effet qu'Hérodote, l'historien anthropologue, adopte dans son discours la posture (énonciative) à la fois du témoin, de l'arbitre et du juge ².

Or cette position énonciative d'Hérodote dans le discours *historia* me semble renvoyer métaphoriquement au statut (en dernier ressort discursif) de l'anthropologue contemporain. Hérodote en effet n'hésite pas à juger du cours des événements des guerres médiques aussi bien que des coutumes des peuples rencontrés à l'aune des valeurs athéniennes classiques ; tout en traçant un partage territorial et culturel entre Européens et gens d'Asie, il cède volontiers à un certain relativisme culturel, lui qui affirme que « si l'on proposait à tous les hommes de choisir parmi toutes les coutumes existantes les plus belles, après réflexion chaque peuple choisirait les siennes », tant est vrai l'adage formulé par Pindare sur la coutume comme reine de toute chose ³. Mais Hérodote, dans sa fonction (discursive) d'arbitre, est aussi confronté à un public indigène ; il prononce en effet des parties de son *lógos*-enquête aux jeux panhelléniques, dans des déclamations qui semblent prendre la place des récitations rhapsodiques des poèmes homériques. Hérodote comme historien et anthropologue « engagé », manipulant le vocabulaire et les procédures du témoignage et de la preuve, n'hésitant pas de manière ponctuelle à prendre parti ⁴.

Qu'il s'agisse – parmi d'autres exemples traités dans cet ouvrage – de la révolte multiethnique des banlieues françaises, de la négation de l'identité politique et culturelle des Palestinien-nes ou des coutumes funéraires chrétiennes contemporaines, les trois études de A. Bertho, de Ch. Pirinoli et de J. Bernard démontrent que la question de l'« engagement » du chercheur et de l'auteur est à nouveau devenue incontournable, ceci en particulier dans le contexte du nouveau mouvement de colonisation que constitue la mondialisation financière et économique qui tend à soumettre au profit des grandes entreprises transnationales occidentales, en général états-uniennes, l'exploitation des ressources naturelles et humaines de la planète. Avec la question de l'implication (émotionnelle, psychologique, culturelle, politique, sinon religieuse) autant sur le « terrain » choisi et délimité par l'érudit enquêteur que dans son domaine d'exercice académique notamment par le biais des formes de discours convoquées, c'est la simple question de la fonction sociale de l'anthropologue de métier qui se pose à nouveau. Les termes de cette question fondamentale sont désormais

² Voir les références que j'ai données à ce sujet dans *Poétique des mythes dans la Grèce antique* (Calame, 2000 : 151-153), auxquelles on peut désormais ajouter F. Hartog, (2005 : 45-75).

³ Hérodote 3, 38, 14, en référence à la confrontation organisée par Darius entre Grecs et Indiens quant à leurs coutumes funéraires respectives : brûler les morts ou les manger ; de manière significative, le rôle de l'arbitre est laissé ici au roi des Perses !

⁴ On se référera à ce propos aux travaux de C. Darbo-Peschanski (1987 : 43-126) et de R. Thomas (2000 : 102-134 et 249-269).

marqués par le reflux de l'anthropologie culturelle et sociale ; l'un des indices imparables d'un recul que l'on souhaite conjoncturel est la place toujours plus restreinte qui lui est réservée sur les rayons des librairies de sciences humaines. Ce sont donc les finalités de la recherche anthropologique et des modes de diffusion de ses résultats qui sont à nouveau en cause.

Ce retour en force de la question de l'« engagement » exigerait un retour historique sur les grandes étapes qui ont marqué le développement de la discipline. Pour mémoire : l'anthropologie culturelle est née d'une approche comparative entre peuples « sauvages » révélés par les Grandes Découvertes et sociétés anciennes connues par la tradition gréco-romaine dans une perspective d'origine adamique commune comme c'est le cas chez cet ancêtre lointain, héros fondateur involontaire, qu'est J.-F. Lafitau ; une anthropologie européenne longtemps marquée par une mise à distance temporelle des autres qui transforme le sauvage en primitif pour lui attribuer une série de pratiques et de modes de pensée propres ; une anthropologie de terrain marquée par l'observation participante et l'objectivité monographique ; une anthropologie de la raison imprégnée par le Grand Partage selon une série de paramètres distinctifs bien connus : tradition orale/écriture, communautés froides/sociétés chaudes, magie/religion, mythe/raison, etc.

Le développement des sciences humaines à partir de la fin des années soixante a contribué à ébranler, parallèlement au mouvement de la décolonisation, la bonne foi à prétention scientifique de la gent ethnologue et anthropologue. Déterminante a été à l'égard de cette mise en question critique des principes implicites de l'enquête ethnographique et de la construction anthropologique l'impact des sciences du langage : phonologie, ethno-linguistique, analyse des discours, philosophie du langage avec le grand retour de la pragmatique.

A titre de mémoire, on observera que, souvent marqué par une certaine culpabilité, ce mouvement d'anthropologie critique s'est opéré dans plusieurs directions et qu'il a remis en cause les fondements épistémologiques, voire le bien-fondé académique, sinon social de la discipline. Successivement, on s'est donc interrogé sur la légitimité des différentes opérations de rapatriement des savoirs indigènes. On a mis à jour les procédés rhétoriques de fabrication langagière du discours anthropologique et par conséquent de mise en discours de ses objets : procédures narratives relevant souvent du romanesque, opérations descriptives contribuant à classification et hiérarchisation, procédés de schématisation conceptuelle et de représentation discursive, stratégies énonciatives et autoriales⁵. En amont, on a interrogé la relation ethnographique de l'enquêteur occidental avec les informateurs indigènes, avec ses implications non seulement intellectuelles et culturelles, mais aussi psychologiques et émotionnelles, notamment du point de vue du *gender* ; c'est ainsi qu'à l'asymétrie (sans aucun doute constitutive) de la relation ethnologique on a proposé de substituer une relation

⁵ Pour me limiter à nos propres travaux collectifs, je renvoie aux contributions dans J.-M. Adam, M.-J. Borel et al. (1995), ainsi qu'à M. Kilani (1994).

dialogique, dans une réciprocité probablement illusoire. En conséquence les motivations mêmes de l'anthropologue ont fini par faire l'objet d'une interrogation critique autant à l'égard de « son » terrain exotique que par rapport à son champ d'exercice académique.

Parallèlement et en concomitance, on a assisté à la dissolution de ce que l'on avait institué en « terrains » et en « objets » de l'anthropologie culturelle et sociale. Cette dissolution est advenue autant par le biais des questionnements réflexifs et critiques indiqués, dans un large retour sur l'histoire de la discipline, que par les effets du mouvement socio-économique d'intégration des communautés humaines que l'on tente de saisir sous l'étiquette de la « mondialisation » ; par les moyens médiatiques technologiquement et financièrement puissants que l'on a mentionnés, il ne s'agit en fait que de soumettre, par instituts monétaires internationaux et entreprises transnationales interposés et avec les complicités des gouvernements des pays les plus puissants (G8, par exemple), la population mondiale à un système de production et de consommation soumis à la loi « libérale » du profit privé. Sans que l'on puisse toujours y adhérer d'un point de vue anthropologique ou politique, nombreuses sont les niches d'identité culturelle marquées par le contraste, mais aussi les formes de résistance armée et violente. La conséquence très générale en est la dissolution des cultures représentées par les communautés restreintes qui constituaient traditionnellement les « objets » de la discipline anthropologique dans des ensembles beaucoup plus complexes. Mais cette solubilité des systèmes culturels traditionnels ne saurait être interprétée dans les termes d'une simple assimilation au *North American way of life* dont la diffusion est sans doute facilitée aussi bien par la mondialisation des échanges économiques que par la pénétration des technologies de la communication contrôlées par des grands groupes médiatiques états-unis. Notamment dans les nations occidentales, il faut compter avec la remarquable recomposition de constellations culturelles dont la logique est caractérisée moins par le syncrétisme que par l'hétérogénéité. Avec leurs limites toujours floues et constamment mobiles, ces nouveaux agrégats culturels sont marqués par une hiérarchisation sociale qui entraîne souvent des attitudes discriminatoires de la part de la culture dominante, par les recoupements transversaux avec les cultures d'origine (elles-mêmes largement composites et en constante recomposition) de leurs représentantes et représentants, par la perméabilité notamment à l'égard du système économique dominant grâce à la globalisation financière, par la mobilité et l'instabilité dues au phénomène de l'immigration, enfin par la diversification et la parcellisation favorisées par des médias en très forte concurrence et par l'individualisation consummatrice suscitée par l'économie de marché.

Du point de vue épistémologique, la conséquence pour l'anthropologie culturelle et sociale est triple : non seulement, l'anthropologue de formation et de métier est conduit à enquêter sur des identités sociales et culturelles beaucoup plus fluides et complexes ; non seulement il est appelé à délimiter et à fabriquer non pas des nouveaux objets, mais ce que l'on dénommera de nouvelles configurations ; mais surtout, désormais par définition, la construction intellectuelle et discursive de ces

configurations d'ordre culturel confrontent l'anthropologue avec sa propre réalité. C'est dire que la définition par l'anthropologie de configurations culturelles toujours limitées et labiles engage le praticien de manière constitutive dans une démarche réflexive ; une démarche critique qui touche aussi bien le terrain lui-même, dans son instabilité et son mouvement, que l'identité de l'enquêteur, avec sa « fonction-auteur » mais aussi comme membre d'une institution universitaire et d'une communauté sociale. Aussi réflexive et critique soit-elle, cette démarche n'autorise ni la distance, ni l'indifférence. Désormais inclus en quelque sorte par principe dans la constellation culturelle qu'il délimite et qu'il configure, l'anthropologue ne saurait échapper à toute forme d'« engagement ». Si son rôle peut être compris, sur le modèle proposé par l'*Enquête* d'Hérodote, comme celui d'un arbitre, cet arbitrage ne peut être qu'actif, ne serait-ce que par les moyens de la mise en discours ; aussi bien parce que cet arbitrage concerne le soi que parce qu'il implique une perspective décentrée et relativisante. A cet égard, la démarche comparative, constitutive de l'anthropologie culturelle et sociale dès ses origines, s'avère indispensable ; dans l'inclusion d'un soi qui implique enfin l'abandon de l'altérité canonisée en tant qu'Autre, elle mérite une large revalorisation⁶.

L'engagement découlant de l'éventuelle position de l'arbitre ne va pas sans une implication politique (au sens grec et large du terme) de l'anthropologue dans le domaine de son enquête ; mais cet engagement social se double d'une dimension psychique et émotionnelle à laquelle on est devenu particulièrement sensible depuis le tournant du siècle nouveau. La question de l'implication politique et affective de l'anthropologue dans le domaine de son enquête est particulièrement présente dans les trois textes précédemment cités. A. Bertho constate que, dans le cadre de la réflexion sur les attendus sociaux et culturels de la révolte des jeunes banlieusards des périphéries urbaines de France la mondialisation de l'économie néo-libérale touche de plein fouet aussi bien nos structures sociales que nos représentations idéologiques, remettant en cause notamment nos fonctions académiques. Pour Ch. Pirinoli, la destruction matérielle, sociale et culturelle dont est victime le peuple palestinien provoque non seulement révolte et condamnation, mais encore une série de blocages d'origine aussi bien affective que politique dans la relation avec les représentants d'un village de la Bande de Gaza. Et J. Bernard thématise le rôle joué par les émotions dans une enquête de terrain sur les pratiques funéraires conçue comme participative et dialogique.

Sans doute n'est-ce pas un hasard si ces trois recherches portent sur des ensembles de pratiques « anthropopoiétiques », des pratiques de fabrication de l'homme dans son identité sociale et politique et dans sa mémoire auprès des survivants : construction identitaire de l'humain dans le développement interactif et souvent conflictuel d'une constellation culturelle comprise comme ensemble de pratiques sociales à por-

⁶ Pour répondre à l'exigence critique, elle pourrait se fonder elle-même sur les trois sommets du « triangle comparatif » dont j'ai proposé les termes dans « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés » (Burger et Calame, 2006 : 209-232).

tée symbolique⁷. Et ce n'est pas un hasard non plus si l'implication de l'enquêteur dans ces pratiques fluctuantes et engagées de construction de l'homme en communauté sociale et symbolique plus ou moins large rend en définitive vaine toute aspiration à une quelconque « objectivation » appuyée sur une « grille de lecture ». Appuyée sur des concepts opératoires revisités et forcément relatifs, sans doute seule une attitude d'arbitrage est-elle possible sans fausse pudeur à l'égard de l'implication émotionnelle et politique. Il ne s'agit donc pas de la simple dissolution des terrains d'élection de la discipline ; il ne s'agit pas non plus de construire de nouveaux champs en simples « objets » ; mais on vise des configurations culturelles à délimiter et à fabriquer selon les critères opératoires de la discipline tout en assumant le fait que l'anthropologue, avec son regard décentré, en devient nécessairement l'un des acteurs. C'est aussi ce qui fait, à l'égard d'autres sciences humaines, la spécificité d'une perspective et d'une démarche d'anthropologie comparative, toujours sensibles à la dimension symbolique des processus de fabrication de l'homme dans et par la communauté, avec ses règles et ses contraintes ; et ceci en contraste comparatif (parfois historique) avec d'autres communautés, proches ou éloignées.

Dans une telle perspective et en suivant d'abord la voie proposée par A. Bertho, on doit se demander si l'ensemble des pratiques et des représentations impliquées par les forums altermondialistes ne devrait pas être pensé moins en termes de « régime de temporalité » qu'en termes de spatio-temporalité ; une telle configuration implique en effet aussi une dimension spatiale et territoriale qui entraîne la rencontre de plusieurs cultures et qui dans cette mesure engagent l'anthropologue dans une direction de comparaison différentielle. C'est aussi la perspective comparative qui ferait apparaître dans les processus et les difficultés d'identification individuelle et de groupe des jeunes marginalisés dans les banlieues de grandes agglomérations urbaines le rôle joué par les formes musicales rythmées d'une part (hip hop, rap, krump, slam, etc.), par les images de l'autre, soit dans les clips télévisés soit dans la pratique des graffiti et de la déprédation vandale. Par ailleurs il est probable qu'en ce qui concerne l'étude proposée par C. Pirinoli, ce sont à la fois les non-dits et la violence exercée sur les relations sociales d'une communauté palestinienne qui entravent une approche anthropologique en termes de « subjectivité - objectivité » ; à toute tentative d'approche subjectiviste convient-il sans doute de substituer les principes d'une traduction interactive entre deux cultures. Assortie d'une rhétorique susceptible d'en assurer une pragmatique engagée, peut-être l'écriture pourrait-elle apparaître moins dans un effet cathartique que comme moyen d'action face aux blocages provoqués par l'implication affective. Quant au champ délicat choisi par J. Bernard, celui de la transformation du cadavre en humain dont on se souvient, on se posera la question des fonctions à attribuer, dans la perspective de son propre engagement affectif, aux émotions successivement exprimées sur le mode du *je*, du *tu* et du *il/elle* ; tout en

⁷ Le concept transversal d'« anthropopoiésis » a été élaboré dans la recherche collective dont les résultats ont été publiés par F. Affergan, S. Borutti et al. (2003), avec les compléments que j'ai donnés dans *L'Homme* (Calame, 2002).

s'interrogeant, à la suite des hypothèses récentes proposées dans le domaine des neurosciences, sur le rôle joué par les émotions dans l'élaboration des connaissances

En assumant l'engagement implicite par des terrains toujours plus fluides et intégrés au modèle économique occidental et en reconnaissant les aspects de configuration de ses procédures critiques, l'anthropologie culturelle et sociale a sans doute encore devant elle un avenir ouvert et prometteur

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J M , BOREL, M J et al (1995), *Le discours anthropologique Description, narration, savoir*, Payot, Lausanne
- AFFERGAN, F, BORUTTI, S, et al (2003), *Figures de l'humain Les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'EHESS, Paris
- CALAME, C (2000), *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Hachette, Paris
- CALAME, C (2002), « Interprétation et traduction des cultures Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme*, n° 163, pp 51 78
- CALAME, C, « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions », in *Comparer les comparatismes*, Milan (Edidit - Arche) (2006), Paris, pp 209 232
- DARBO PESCHANSKI, C (1987), *Le discours du particulier Essai sur l'enquête herodotéenne*, Seuil, Paris
- HARTOG, F (2005), *Evidence de l'histoire Ce que voient les historiens*, Editions de l'EHESS, Paris
- KILANI, M (1994), *L'invention de l'autre Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne
- THOMAS, R (2000), *Herodotus in Context Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge

L'anthropologie face à ses objets

L'histoire de l'anthropologie est scandée par des débats de nature épistémologique et méthodologique sur les conditions de déploiement de son regard : sont alors interrogés les pratiques du terrain, les dispositifs d'analyse, les procédures de restitution et les rapports aux instances politiques. Ce qui apparaît aux auteurs de cet ouvrage comme relevant d'un nécessaire souci réflexif dans la démarche de l'anthropologue doit de nos jours être réévalué à l'aune d'une série de transformations sur lesquelles l'anthropologie porte son attention : la multiplication de situations conflictuelles ; les expressions multiformes de la « transnationalisation » des religions, des codes culturels et des économies ; les références revisitées au passé...

Face à ces nouveaux contextes, l'objectif de ce livre est précisément de s'interroger sur les conditions actuelles de l'exercice ethnologique et, au-delà, de contribuer à dresser un état des lieux de la discipline. Il vise ainsi à prolonger et enrichir la réflexion engagée dans des ouvrages parus récemment sur le sujet, en faisant porter la réflexion sur les changements en cours que connaît le métier d'ethnologue et en posant la réflexivité comme condition de la production de connaissances nouvelles, loin de toute idée d'enfermement introspectif.

Sur des objets variés, dans des aires géographiques d'une grande diversité mais aussi au regard de références théoriques multiples, qui interdisent tout enfermement des analyses produites, les textes présentés dans cet ouvrage mettent en scène et en débat, la triple figure du savant, de l'expert et du militant. Ainsi, en réfléchissant sur leur rapport aux données collectées, à l'enquête et à l'enquêté, à la demande qui leur est formulée (des usages sociaux des savoirs à l'interdisciplinarité) — et en replaçant ces réflexions dans le temps du terrain (continu ou répété) et dans son espace (fragmenté et « multi-situé ») — les auteurs explorent de façon renouvelée ces figures archétypales de l'anthropologue.

Olivier Leservoisier, professeur d'anthropologie à l'université Lyon 2 et Laurent Vidal, anthropologue, directeur de recherche à l'IRD ont réuni et coordonné les contributions de vingt chercheurs : Frank Alvarez-Pereyre (CNRS), Claire Beaudevin (Aix-Marseille 3), Julien Bernard (Poitiers), Alain Bertho (Paris 8), Jocelyn Bonnerave (EHESS), Jacky Bouju (Aix-Marseille 1), Claude Calame (Lausanne), Jean Copans (Paris 5), Anne Doquet (IRD), Laurent-Sébastien Fournier (Nantes), Ghislaine Gallenga (Aix-Marseille 1), Natacha Giafferi (LAS), Judith Hayem (Lille 1), Laurence Hérault (Aix-Marseille 1), Mondher Kilani (Lausanne), Françoise Lestage (Paris 7), Raymond Massé (Laval, Québec), Lionel Obadia (Lyon 2), Christine Pirinoli (Lausanne) et Jean-François Werner (IRD).

Prix public : 39 euros
ISBN : 978-2-914610-58-2



éditions des archives contemporaines