

# 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. Leservoisière (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 »<sup>1</sup>. 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-

---

<sup>1</sup> 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'ordre 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 »<sup>2</sup>. 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 intérioriser progressivement les préoccupations des chercheurs et légitimer ces dernières

---

<sup>2</sup> 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'Ogotemméli, 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 Ogotemméli 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 (Said, 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 facticité 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 HORS-PISTE 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 recueillais 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'amointrissement 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 recourent 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)<sup>3</sup> 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'explicitier l'évolution 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,

---

<sup>3</sup> Je dois cette référence à N. Chablot (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 griulienne 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 enquêtés 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. Inadéquates 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'indigentisent, 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<sup>ère</sup> éd. 1957, Paris.
- CALAME-GRIAULE, G. (1987), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Institut d'Ethnologie, 1<sup>ère</sup> 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<sup>ère</sup> éd. 1938, Paris.
- GRIAULE, M. (1987), *Dieu d'eau* (entretiens avec Ogotemméli), Le Livre de Poche, 1<sup>ère</sup> éd. 1948, Paris.
- GRIAULE, M., DIETERLEN, G. (1991), *Le Renard pâle*, Institut d'ethnologie, 1<sup>ère</sup> éd. 1965, Paris.
- LA CECLA, F. (2002), (1<sup>ère</sup> 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.

*L'enquête en « situation ethnologique »*

VAN BEEK, W. (2004), « Haunting Griaule: experiences from the restudy of the Dogon », *History in Africa*, 31, pp.43-68.

Doquet Anne. (2007)

L'enquête en "situation ethnologique" ou l'exercice  
nécessaire à la réflexivité

In : Leservoisier O. (dir.), Vidal Laurent (dir.).

*L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes  
ethnographiques*

Paris : Archives Contemporaines, p. 205-222

ISBN 978-2-914610-58-2