

existe une "méthode appropriée pour affronter" tous les obstacles que l'on rencontre sur le terrain et qui "sont si difficiles à surmonter" dans un premier temps. D'où la remarque de Stocking selon laquelle :

"(...) l'introduction aux *Argonautes* ne fut jamais véritablement conçue comme une vraie description de l'expérience de terrain de Malinowski" (1983 : 109).

Elle n'aurait été qu'un moyen par lequel il a rendu obligatoire ses prescriptions méthodologiques et de ce fait légitimé sa propre vision et pratique du terrain.

Ceci est important à relever car une fois ce nouveau paradigme admis parmi les disciples de Malinowski et au-delà, la "science anthropologique 'normale'" qui en a résulté ne s'est plus embarrassée du *hors-texte*. A quelques exceptions près, nous assistons dans les monographies à une disparition presque totale des traces des procédures méthodologiques utilisées sur le terrain. L'appartenance au groupe suffit désormais à assurer la légitimité de la formule et le "non dit" (Pulman 1986 : 17) devient la condition même de possibilité de l'anthropologie.

MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN, EVANS-PRITCHARD, LEVI-STRAUSS : PRATIQUES ANTHROPOLOGIQUES ET REPRESENTATIONS DE LA PRATIQUE

Pour élargir le débat, il me semble que ce problème rencontré chez Malinowski de la présence de la méthode non pas comme une description des processus d'observation et d'interprétation sur le terrain, mais comme une charte de principes et de règles en rapport direct avec un idéal scientifique préalablement posé, se retrouve invariablement chez d'autres anthropologues dont la forte personnalité, l'originalité ou la particularité d'avoir fondé une école théorique peuvent les établir comme égaux en importance au fondateur de l'anthropologie fonctionnaliste. Tel est le cas d'auteurs comme A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, C. Lévi-Strauss ou C. Geertz.

Dans l'*Anthropologie structurale* (1958), Lévi-Strauss tente une définition scientifique de la discipline. Il pose un schéma qui distingue trois niveaux d'élaboration qui correspondent à la triade terminologique suivante : ethnographie (observation et description), ethnologie (premières synthèses), anthropologie (synthèses et généralisations théoriques) (voir 1958 : 386-389). Mais ce découpage hiérarchique et chronologique qui accorde une place prépondérante aux

procédures inductives dans le travail de l'anthropologue ne correspond que peu ou pas du tout à d'autres déclarations méthodologiques prononcées par Lévi-Strauss et encore moins aux procédures effectives que celui-ci met en oeuvre dans la construction de ses objets.

Si l'on s'arrête dans un premier temps aux seules considérations de méthode, l'on constate que la réduction du terrain qu'effectue son schéma, sous la forme d'une collection inductive des données, contraste nettement avec les références qu'il fait par ailleurs au terrain comme un laboratoire dans lequel s'entreprendrait le noyau fondamental de l'activité de l'anthropologue. Dans ces passages, Lévi-Strauss fait en effet du terrain, plus qu'une fonction d'enregistrement des données, une "expérience unique" qu'il apparente à l'expérience qui lie le psychanalyste à son auto-analyse (voir 1958 : 409). De même lorsque dans son schéma il accorde à la collecte des données, première étape du travail de l'anthropologue, un statut de stricte neutralité théorique :

"Au niveau de l'observation, la règle principale - on pourrait même dire la seule - est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits, sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer leur nature et leur importance" (1958 : 307)

Lévi-Strauss rend non seulement problématique le lien entre l'observation et les prémisses de l'expérience personnelle mais rend aussi caduque la définition qu'il donne par ailleurs du "fait social total" qui

"ne signifie pas seulement que *tout ce qui est observé fait partie de l'observation*; mais aussi, et surtout, que dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation*" (1950 : XXVII).

Quand Lévi-Strauss affirme également que "les faits doivent être étudiés en eux-mêmes" (1958 : 306), il postule une conception de la réalité extérieure à l'observateur, qui ne rend pas compte de la tension qui doit caractériser, comme il l'avance lui-même dans un autre texte, l'appréhension "totale" des phénomènes sociaux, c'est-à-dire à la fois du "dehors" comme une "chose" et du "dedans" comme une "subjectivité" (voir 1950 : XXVIII). Bref, le point de vue inductiviste (le général procède du particulier) qui émerge des déclarations méthodologiques hors-texte de Lévi-Strauss contraste profondément avec le point de vue constructiviste (l'abstraction précède la comparaison) qui caractérise sa démarche effective dans le texte.

Dans sa présentation de la discipline et dans son discours sur la méthode, Lévi-Strauss semble plus préoccupé de formuler de la façon la plus raisonnée et la plus logique le projet complet d'une "anthropologie scientifique" que de décrire la manière dont il construit pratiquement la connaissance anthropologique. Le discours qu'il tient sur la classification des sciences, sur la place qu'occupe l'anthropologie, sur les différents paliers du travail de l'anthropologue (voir 1958 : Ch. XVII)⁽⁸⁾ participe chez Lévi-Strauss d'une tentative d'objectivation de la discipline dans le but d'en faire correspondre l'image à un idéal scientifique directement emprunté au paradigme standard de la science.

Il n'est pas indifférent de relever de ce point de vue que cette tentative de légitimation scientifique de la discipline s'est effectuée chez Lévi-Strauss dans le cadre d'un autre type de légitimation, celui-là académique et professionnel. C'est en effet essentiellement dans des textes écrits pour la circonstance (voir la dernière partie de *Anthropologie structurale* (1958) : Problèmes de méthode et d'enseignement) que Lévi-Strauss a élaboré et développé son schéma de la division du travail au sein de la communauté scientifique des anthropologues. Dans son modèle le terrain prend essentiellement une fonction de légitimation professionnelle. Par delà ses justifications méthodologiques, que j'ai analysées plus haut, la référence au terrain a surtout eu pour objectif de produire une double clôture : d'une part, celle des espaces spécifiques à la pratique anthropologique (les sociétés "primitives" comme "laboratoire" de l'anthropologue), et de l'autre, celle de l'espace social et intellectuel des anthropologues eux-mêmes. Dans ce dernier cas, le préalable du terrain doit remplir la fonction de contrôle aussi bien auprès des anthropologues confirmés que des apprentis anthropologues.

Par ailleurs, comme le souligne Copans (1979 : 37), il faut relever que le discours de Lévi-Strauss sur le terrain est né "d'une absence, celle d'une idéologie de terrain fonctionnant au sein même de l'anthropologie" française, à un moment où la référence au terrain

(8) Le chapitre XVII de l'*Anthropologie structurale* (1958) est intitulé : "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement".

était devenue une nécessité à l'intérieur de la communauté internationale des anthropologues. C'est dans ce contexte qu'interviennent les confessions ethnographiques des *Tristes Tropiques*, qui allaient mettre en scène la filiation avec Rousseau, ou plutôt une certaine lecture du Rousseau de "l'état de nature", l'"authenticité" de l'"expérience personnelle" de l'Autre et la prééminence de la relation au terrain, sans pour autant que Lévi-Strauss accorde par la suite à cette pratique, dans le corps de son oeuvre scientifique, la place centrale qui lui revient. Comme le dit J. Derrida (1967 : 171) :

"entre la confession ethnographique et le discours théorique de l'ethnologue, une rigoureuse frontière doit être observée".

Radcliffe-Brown, initiateur au même titre que Malinowski de l'anthropologie britannique de terrain, dans sa tâche de définir la discipline adhère explicitement au paradigme des sciences naturelles. L'inscription de l'anthropologie dans ce cadre est censée traduire à ses yeux la nouvelle finalité de la discipline qui se doit d'être une science du général visant à la découverte des lois et des principes qui régissent le social à partir de l'observation des réalités empiriques (voir 1968 : Introduction et Ch. X). Dans ce schéma, Radcliffe-Brown est amené à postuler une nette séparation entre le domaine de l'observation et celui de la théorie. Il faut selon lui éviter les préconceptions théoriques dans le processus de l'observation, faisant ainsi apparaître l'acte d'observer comme une tâche purement "technique" sur la base de laquelle on formulera des hypothèses afin d'expliquer les faits pour, dans un troisième temps, retourner à l'observation dans le but de vérifier ou de tester ces mêmes hypothèses (voir 1958).

Or le problème est de savoir comment Radcliffe-Brown, dans sa pratique, enjambe cette séparation entre observation et théorie, surtout lorsqu'on constate que dans la construction de ses objets théoriques, comme par exemple dans le cas qui l'a rendu le plus célèbre, l'oncle utérin (voir 1968 : ch. I), il utilise abondamment les documents rapportés dans le cadre des autres théories (évolutionnistes et historicistes) qu'il veut pourtant remplacer par la sienne (structuralo-fonctionnaliste). La présence sur le terrain et la nécessité pour l'anthropologue d'effectuer lui-même les observations, exigences dont il a fait, au même titre que Malinowski, la règle de l'anthropologie moderne, apparaissent en définitive chez Radcliffe-Brown comme une simple précaution professionnelle et une

forme de légitimité académique. Elles ont peu à voir avec l'"expérience personnelle" et la production effective de la connaissance sur le terrain. De l'autre côté, en empruntant les règles de la procédure inductive pour représenter le travail de l'anthropologue, Radcliffe-Brown en vint dans ses textes à proposer une "description logique plutôt qu'empirique" de la production de la connaissance (voir Lowry 1981 : 9). Ce point est particulièrement bien mis en évidence par l'analyse que consacre M.-J. Borel à l'explication de l'oncle utérin chez Radcliffe-Brown. Se plaçant dans l'"optique de la schématisation", c'est-à-dire dans la perspective de ce que l'auteur construit dans son discours, M.-J. Borel constate que :

"le discours de Radcliffe-Brown construit principalement l'image autorisée d'un savant déclarant et exposant une procédure de résolution de problème. Certes, le développement d'une telle procédure comporte des raisonnements; toutefois le lecteur n'en découvre le plus souvent que les conclusions, étapes et prémisses restant à reconstruire" (1987 : 10-11)

Lévi-Strauss ne s'est d'ailleurs pas trompé quand, au-delà du point de vue inductiviste nettement affirmé de Radcliffe-Brown (la structure est dans la réalité sociale), il a vu dans ses descriptions de l'oncle utérin un premier pas vers une appréhension constructiviste et structurale du phénomène de la parenté (la structure comme modèle de la réalité) (voir Lévi-Strauss 1958 : 333-338; 49-50 et 60-62).

Evans-Pritchard a vivement critiqué l'entreprise de Radcliffe-Brown qui tend à confondre l'anthropologie avec une science naturelle. Selon lui les systèmes sociaux ne sont pas des systèmes organiques mais des systèmes symboliques. Il ne s'agit donc en aucun cas pour l'anthropologue de démontrer l'"existence de rapports nécessaires" entre les phénomènes mais d'en montrer "la cohérence", autrement dit il s'agit pour celui-ci d'"interpréter" et non d'"expliquer" (voir 1969 : 81-82). Chez Evans-Pritchard la production de la connaissance anthropologique réside pour l'essentiel dans l'expérience de l'anthropologue, à savoir dans son apprentissage de l'univers mental des "primitifs" et dans la traduction qu'il en effectue dans les termes de sa propre culture. A partir de cette expérience, l'anthropologue inférera l'ordre structural de la société, de sorte à rendre celle-ci intelligible aussi bien du point de vue de l'indigène et de l'étranger qui a appris à y vivre, que du point de vue "sociologique" qui permet à l'analyste de "percevoir l'ensemble comme la conjugaison d'abstractions

interdépendantes" (1969 : 81). L'intelligibilité sociologique reste ainsi prise dans l'expérience de l'anthropologue.

Le problème se pose alors de savoir par quels processus psychologiques et intellectuels les faits ont été recueillis, sélectionnés et construits. Généralement ces processus n'apparaissent que rarement dans le texte ethnographique d'Evans-Pritchard dont la particularité, selon l'expression de C. Geertz, est d'effacer toute trace de "combat avec les mots". Autrement dit, le "style d'écriture" du texte ethnographique est tel chez Evans-Pritchard que :

"Tout ce qu'il faut dire est dit clairement, avec assurance, et sans en faire un problème" (Geertz 1986 : 83).

Evans-Pritchard met d'ailleurs clairement en évidence le "talent littéraire" (voir 1969 : 105) comme une des conditions de possibilité de l'anthropologie dont la tâche est finalement d'informer l'opinion cultivée au sujet des "primitifs"⁽⁹⁾ (projet qui reste remarquablement proche de celui que s'est défini Malinowski). Le style d'écriture apparaît ainsi comme le cadre qui décide de la nature des inscriptions des données ethnographiques dans le texte scientifique final, marqué par l'absence de toute trace de schématisation, sinon dans les introductions ou dans quelques passages épars. L'écriture du texte est censée traduire, tout en le confortant, le caractère singulier et primordial de l'expérience individuelle, laquelle malgré sa centralité reconnue dans la production de la connaissance ethnographique, demeure néanmoins non interrogée quant à ses fondements. Autrement dit, les capacités psychologiques de l'anthropologue, qui constituent la base du travail sur le terrain, ne sont pas explicitées quant à leur nature ni mises en perspective dans le cadre d'une interaction avec les interlocuteurs indigènes, mais semblent renvoyer invariablement à l'univers culturel particulier de l'anthropologue.

Ce point est corroboré par la remarque que fait Evans-Pritchard à propos de la possibilité de comparer les résultats des observations effectuées par différents anthropologues sur une même réalité. Selon lui "il convient (...) de se fier à l'exactitude des observations" rapportées par l'un ou par l'autre de ces anthropologues, car ces derniers "restent les enfants d'une même culture" :

(9) Voir (1969 : 84-85).

"En général, ils ont tous (...) les mêmes catégories et les mêmes valeurs culturelles qui orientent leur attention vers un certain type de caractéristiques dans les sociétés étudiées" (1969 : 107-108).

A le suivre, l'expérience individuelle semble finalement se résoudre dans un type d'expérience plus collectif que l'on peut objectiver dans le cadre d'un ensemble d'inspirations théoriques, de catégories analytiques et de règles de méthode communes. Ce cadre est en somme celui du genre monographique standard.

L'écart entre l'expérience individuelle de terrain et le moule dans lequel elle doit se couler dans le texte final, apparaît dans ce sens particulièrement ténu. Il ne tient plus qu'à quelques variations mineures, dépendantes elles-mêmes de quelques "différences personnelles" qui, dans "l'ensemble", ont tendance à "se compenser les unes les autres" (1969 : 107). Bref, l'anthropologie "compréhensive" défendue par Evans-Pritchard et dans laquelle l'expérience individuelle est centrale, semble en même temps s'accomoder d'une approche objectiviste de la réalité dans laquelle celle-ci est déjà découpée en tranches qu'il s'agit de retrouver dans le rapport final de l'anthropologue.

LE TEXTE ETHNOGRAPHIQUE EN QUESTION : SCHEMATISATION, TEXTUALISATION ET EPISTEMOLOGIE REFLEXIVE

A comparer les différentes mises au point méthodologiques de Malinowski, de Radcliffe-Brown, d'Evans-Pritchard et de Lévi-Strauss, celles-ci nous apparaissent en définitive moins comme des descriptions des processus d'observation et de collecte des données, c'est-à-dire des descriptions des processus de production de la connaissance sur le terrain, que comme des représentations de la pratique de l'anthropologue en accord avec les images que les uns et les autres se font de la science, de l'histoire ou des humanités.

C'est ainsi par exemple que les controverses entre les anthropologues sur la nature de l'anthropologie, soit comme une science naturelle, soit comme une science inductive, soit comme une science historique, etc., si elles justifient et confortent des positions théoriques préconçues, ne nous indiquent généralement rien sur la manière dont chacun procède effectivement pour construire ses objets. La référence au terrain, obligatoire dans le débat, reste souvent superficielle. Elle n'est là que pour illustrer le schéma théorique de

l'anthropologue. Elle n'y figure que comme un préalable à l'aventure scientifique. De ce point de vue, les différents paradigmes discutés jusqu'ici se rejoignent tous dans une même approche épistémologique qui conçoit la démarche anthropologique selon une progression linéaire qui mène de l'observation à la production théorique de la connaissance.

Cette linéarité qui caractérise la représentation que l'on se fait du déroulement des étapes de la recherche explique à son tour que dans les modèles courants du travail anthropologique (la triade ethnographie, ethnologie, anthropologie ou la dichotomie observation empirique, réflexion théorique), tous les problèmes et toutes les discussions de type épistémologique soient inévitablement renvoyés au dernier niveau, celui des formulations théoriques abouties.

A cette image "standard" du travail scientifique on peut opposer une autre perspective épistémologique, une épistémologie "réflexive" qui interrogerait la production de la connaissance anthropologique non plus à partir de la norme émise de ce que fait ou doit faire l'anthropologie, ou du point de vue de ses résultats achevés, mais à partir de sa construction effective dans les textes des anthropologues. Ce point de vue "déconstructiviste" peut utilement s'inspirer de la notion de "schématisation", telle que l'ont établie les collaborateurs du centre de sémiologie de Neuchâtel dans le but de :

"rendre compte (...) de la trace, dans les textes, des relations actives qui unissent un humain et un monde, un humain qui veut comprendre ce monde et y communiquer, et qui élabore pour ce faire des constructions sémiotiques plus ou moins articulées (explicites, complètes, abstraites, closes, autonomes, etc.) en se servant de langues" (M.-J. Borel 1987 : 2)(10) .

Plus concrètement, il s'agit de passer de l'observation conçue simplement dans sa dimension pragmatique de prise de données à l'observation comme cadre dynamique qui fait intervenir des processus cognitifs, des constructions de langages pour inscrire les données en vue d'une finalité descriptive, argumentative ou explicative⁽¹¹⁾ .

(10) Sur la "schématisation", voir également Grize (éd.) (1984 : 10-11).

(11) J'ai essayé de montrer dans une étude consacrée à la construction de l'objet "échange" chez M. Mauss et au débat qui l'a suivi autour de l'*Essai sur le don*, que le moment de l'observation

Dans ce sens une attention particulière doit être portée aux "pratiques de l'inscription" (Latour 1985, voir également Borel 1986 : 18) (listes, tableaux, cartes, graphes, dossiers, etc.) qui servent à inscrire les données dans un texte scientifique et plus généralement au processus de la "textualisation" (Clifford 1983 : 103) ⁽¹²⁾.

La textualisation étant cet ensemble de processus par lesquels le discours (l'énoncé spécifique, en situation d'interlocution : paroles, rites, ...) devient texte (propositions autonomes et séparées : corpus, notes de terrain,...), l'expérience est transformée en récit, les exemples en cas signifiants, des champs de synecdoques sont constitués (prendre la partie pour le tout, construire le fait social total). La textualisation peut également être définie comme l'opération par laquelle s'opère la dissociation entre l'auteur et l'interlocuteur, la séparation entre le procès de recherche et les textes qui en résultent. C'est en somme cette "action de mise à distance" et de "déplacement", selon les termes de Latour (1983 : 224), que l'anthropologue effectue entre les "choses" de l'expérience qu'il pratique (y avoir été et y apprendre quelque chose : c'est le domaine de l'unité de la

et de la description n'a constitué en aucun cas un moment séparé de la problématisation théorique et de la finalité analytique retenue par l'un ou par l'autre des anthropologues. Dans le débat sur le *hau*, aucun challenger de la théorie de l'échange de M. Mauss n'est jamais revenu sur le texte ethnographique maori, qui a constitué le point de départ de la construction de l'objet chez l'anthropologue français, ni surtout sur le lien qu'a établi ce dernier entre le texte de référence et l'idée de l'échange, lien qui a constitué le véritable moment de la description et le point de départ de tous les développements théoriques ultérieurs. Voir Kilani (1986).

- (12) C'est Cl. Geertz, dans son essai intitulé "Thick Description : Toward a Interpretive Theory of Culture" (1973b), qui, le premier, va adapter à l'anthropologie le point de vue de P. Ricoeur sur le texte et la textualité exposé dans son article paru en 1971 sous le titre : "The Model of Text : Meaningful Action Considered as Text", et repris en 1986, en français, dans son ouvrage : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Ricoeur a fourni aux anthropologues, exclusivement américains, le cadre pour une réflexion serrée sur le mode de transformation des discours tenus sur le terrain en une représentation textuelle qui est elle-même le produit d'un découpage conceptuel et perceptif de la réalité en unités signifiantes, ensemble d'opérations par lesquelles l'anthropologue se constitue en un interprète autorisé des cultures considérées en tant qu'assemblages de textes.

connaissance-action, du savoir local) et les "objets" de savoir qu'il construit et fait circuler (transformer, rapporter et communiquer à longue distance les énoncés : c'est le déplacement de l'énonciateur, la modification du rapport aux énoncés, le domaine de la connaissance à distance)⁽¹³⁾ .

Pour l'anthropologue C. Geertz, s'inspirant de P. Ricoeur (1971), la culture elle-même est à considérer comme un "ensemble de textes" (1973a : 452). La métaphore de "la culture comme texte" signifie pour Geertz que celle-ci doit se comprendre comme tel par celui qui tente de la "déchiffrer".

"Doing ethnography, dit-il, is like trying to read (in the sense of 'construct a reading of') a manuscript-foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behavior" (1973b : 10).

En définissant son concept de culture essentiellement comme un concept "sémiotique" (1973b : 5), Geertz pose clairement l'existence de "structures de signification" à la base de cette culture, et ce sont ces "expressions fixes" qu'il s'agit pour l'anthropologue de dégager et d'interpréter. Plus précisément encore, en posant le problème de savoir "comment l'anthropologue comprend le point de vue de l'indigène" (voir 1976), il use directement de la métaphore de "la culture comme texte" pour établir un rapport à son objet, un rapport qui est donc essentiellement un rapport d'écriture des significations auxquelles accède l'anthropologue à travers sa participation et sa communication avec les gens. Le "combat de coqs à Bali" en est l'exemple le plus abouti. Après la mise en scène de sa complicité avec la population villageoise lors de la descente de police, Geertz s'autorise de son expérience partagée pour constituer ce "sport rituel" en un cas signifiant de la culture locale et pour le "lire" comme un "texte" dans le "contexte" de la société balinaise.

Cette approche a été critiquée de plusieurs façons. On lui a surtout reproché de trop privilégier les capacités de compréhension de l'individu anthropologue pénétrant dans une culture étrangère afin de l'interpréter, évacuant de la sorte toute attention portée à la

(13) Voir Latour (1983 : 221-231).

description des processus par lesquels les significations surgissent en situation et sont mises en forme par l'anthropologue (voir Lowry 1981). La naturalisation de la capacité de compréhension de l'anthropologue chez Geertz amène son critique Webster à dire que celui-ci, à l'image de l'idéal d'empathie de Dilthey, "abstrait le cercle herméneutique du contexte historique et existentiel de l'interprète" (1982 : 97). En effet, comme le note Clifford (1983 : 105), dans le texte final de Geertz rien ne transparaît du fait qu' :

"une partie essentielle du combat de coqs construit en texte tient davantage du dialogue et d'entretiens personnels avec des Balinais que d'une lecture de leur culture 'par dessus leurs épaules'".

L'anthropologie interprétative de Geertz et sa conception de la culture comme un assemblage de textes, apparaît ainsi comme un mode particulièrement "monologique" d'écriture ethnographique. Les processus de schématisation et de textualisation ne sont pas plus apparents dans ses textes que dans ceux d'un Evans-Pritchard par exemple.

Après cette brève présentation du texte ethnographique dans ses dimensions sémiotiques⁽¹⁴⁾, celui-ci peut donc être considéré comme de l'écriture non pas de surcroît, dans sa forme finale (le style ou le

(14) Tout un courant dit d'"ethnographie sémiotique" a pris récemment de l'essor parmi les anthropologues américains. S'il n'existe pas une définition univoque de ce type d'approche, il ressort des textes des différents auteurs qui s'en réclament que leur préoccupation première est de ne plus séparer le terrain de la théorie anthropologique pour désormais considérer le premier comme une "incarnation pragmatique de la théorie" (Herzfeld 1982 : 99). Autrement dit, les travaux qui s'inscrivent dans ce courant essayent de montrer comment les relations personnelles établies sur le terrain constituent la base épistémologique à partir de laquelle émergent les interprétations qui sont généralement présentées dans le texte final sous la forme d'un langage formel et abstrait. Boon (1983) considère plus explicitement le terrain comme "un moyen d'écriture, un cadre pour organiser la description". Selon lui, le terrain en lui-même constitue "un moyen symbolique au coeur d'un type d'écriture conventionnel, et en dernier ressort arbitraire" (p. 132). D'où l'intérêt qu'il porte à l'exploration des opérations sémiotiques qui composent les textes anthropologiques. Pour un aperçu des différentes recherches qui se réclament de cette ethnographie sémiotique, voir le numéro spécial que consacre la revue *Semiotica* (1983) à la question : "Signs in the Field : Prospects and Issues for Semiotic Ethnography". Pour une approche plus générale de la "culture comme concept sémiotique", voir Winner & Winner (1976).

talent littéraire de celui qui écrit) mais intrinsèquement dans sa capacité même de représenter le réel (les "pratiques de l'inscription", les "schématisations", les "textualisations" que l'anthropologue met en oeuvre). Le texte ethnographique est le produit d'un travail qui fait intervenir une organisation de l'expérience, une appréhension de la réalité en rapport avec un terrain et un ou des modèles d'écriture⁽¹⁵⁾.

QUESTIONS OUVERTES A LA PRATIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE

C'est dans une telle perspective réflexive et déconstructiviste qu'un certain nombre de préalables et d'éléments de la pratique anthropologique peuvent être utilement interrogés. Comme suite à ce texte introductif sur les rapports de l'anthropologue à son terrain, je propose à la réflexion les questions suivantes :

- Le terrain de l'anthropologue mérite d'être interrogé par rapport au statut d'évidence et de simple exigence méthodologique qu'il prend souvent dans les déclarations et les textes des anthropologues. Il s'agirait de savoir comment il fonctionne en tant que référence légitimante dans la circulation du savoir anthropologique (fonction de légitimation professionnelle), mais aussi quant à son fondement épistémologique. Suffit-il d'être là et de bien regarder pour établir un rapport adéquat au réel, et quel serait, s'il existe, le langage d'observation idéal pour traduire ce rapport ?
- Comment est alors surmontée, selon les cas, l'antinomie, générale dans les sciences de l'homme, entre sujet connaissant et objet de connaissance, mais qui prend une dimension particulière en anthropologie puisque l'expérience personnelle y est instituée comme l'instance ultime de la connaissance ethnographique et comme la

(15) Il existe aujourd'hui un intérêt soutenu parmi les anthropologues américains pour l'"écriture du texte ethnographique". Cet intérêt prend la forme soit d'une expérimentation d'une nouvelle écriture en anthropologie (voir par exemple Rabinow 1977, Dumont 1978, Crapanzano 1980), soit d'une critique textuelle et d'une théorie de la culture, voir sur cette question le récent ouvrage édité par J. Clifford & G. Marcus sous le titre *Writing Cultures* (1986). Voir également le numéro spécial que consacre la revue française *Etudes rurales* au même thème : "Le texte ethnographique", No 97-98, 1986, et dont la plupart des participants sont des anthropologues américains.

source objective par excellence pour une telle connaissance ? L'anthropologue, selon Lévi-Strauss, serait en effet porteur d'objectivité car il incarne et subit les règles et les comportements qui caractérisent les autres (voir par exemple 1973 : 25 et 16, et 1965 : 144-145, 146). La question qui se pose est donc de savoir comment les interprétations surgissent sur le terrain en tant qu'elles sont le produit d'une activité consciente et intentionnelle et dont le contenu interactif et intersubjectif est central.

- Une des exigences affichées de l'anthropologie n'est-elle pas d'ailleurs de "voir les choses du point de vue de l'autre", ou, ce qui revient au même, de "traduire le point de vue indigène" ? Qu'est-ce que cela veut dire dans la pratique effective de l'anthropologue ? En accédant à une compréhension des autres, le faisons-nous à travers la connaissance de "leurs mots" ou de "leurs esprits" (voir Geertz 1976); y atteignons-nous "la représentation qu'autrui se fait des choses" ou "les choses de la représentation qu'autrui s'en fait" (Sperber 1982 : 28-29) ? Le point de vue indigène signifie-t-il pour l'acteur, pour l'anthropologue, pour le lecteur ou pour les trois simultanément ? L'explication anthropologique est-elle du "dedans" ou du "dehors", est-elle de l'ordre de l'*-émique* (en termes de la culture locale) ou de l'*-étique* (en termes extérieurs à la culture) (Harris 1979), est-elle de l'ordre de la "taxinomie indigène" ou de la "taxinomie scientifique" (Lévi-Strauss), se fait-elle en termes de concepts "proches de l'expérience" ou "éloignés de l'expérience" (Geertz 1976) ?
- Enfin, en construisant les altérités culturelles, le faisons-nous à partir des raisons locales, de notre raison ou d'une raison abstraite et universelle ? Dans cette construction, procédons-nous naturellement du pragmatique au théorique, du subjectif à l'objectif, du concret à l'abstrait, du local à l'universel, ou celle-ci dépend-elle de la "longueur des réseaux" (Latour 1983) que l'anthropologue est prêt à faire parcourir aux énoncés ?
- Mais si le terrain est une "façon de faire", c'est aussi un "moyen d'écriture" (Boon 1983 : 131) puisqu'il transforme une expérience individuelle en une expérience scientifique, en une représentation textuelle qui fait autorité. Autrement dit, il s'agit de savoir comment l'autorité de l'anthropologue s'établit dans le texte ? Dans quelle mesure et de quelle façon l'acte descriptif ou interprétatif

porte trace de l'expérience de l'anthropologue et des situations discursives ? Par quelles conventions textuelles ou narratives se marque l'autoréférentialité de l'anthropologue ? Comment s'effectue la séparation entre le "temps du terrain" et le "temps de l'écriture", conçus généralement comme deux moments distincts de l'activité de l'anthropologue, et quels en sont les résultats au niveau du texte anthropologique final ?

- Quels sont les statuts respectifs des différents textes que produisent les anthropologues (texte "scientifique" proprement dit, notes de terrain, journal autobiographique, roman ethnographique, essai, etc.) ? Le découpage entre textes "centraux" et textes "périphériques" (Pulman 1986 : 26) pose le problème de savoir par quelles modalités intellectuelles, rhétoriques et institutionnelles s'opère cette distinction; quelle est dans ces conditions la nature de l'énoncé anthropologique et comment s'opère sa clôture ?
- Enfin, en séparant, en marginalisant ou en taisant les réflexions sur les conditions autobiographiques de la production anthropologique, on met une part importante des processus à l'origine de la connaissance à l'abri de la critique (voir Fabian 1982 : 95). Ne faudrait-il pas alors, dans le cadre d'une épistémologie critique de l'anthropologie, réinscrire le texte ethnographique final dans un corpus plus large qui engloberait les détails biographiques, les écrits intermédiaires et périphériques, la carrière intellectuelle, les textes des autres anthropologues, la circulation intertextuelle⁽¹⁶⁾ ?

(16) Depuis quelque temps se fait jour un tel souci parmi les anthropologues. La publication dirigée par G.W. Stocking Jr. et intitulée *History of Anthropology* qui paraît sous la forme d'un volume annuel, réunit des contributions sur l'histoire et l'épistémologie de la discipline qui tentent d'utiliser l'ensemble des matériaux disponibles, à savoir les oeuvres des différents anthropologues, leurs notes manuscrites, les journaux et carnets de terrain, les archives des instituts de recherche, les controverses et les débats théoriques, etc. En France également se fait jour une telle orientation. Le colloque international du CNRS "La pratique de l'anthropologie aujourd'hui", tenu en 1981, témoigne du même souci d'étudier l'histoire de la discipline dans une perspective qui explore systématiquement de multiples sources (biographiques, intellectuelles, académiques,...). Pour les actes du colloque, voir Rupp-Eisenreich (éd.) 1984 et Rupp-Eisenreich et Menget (éds) 1983.

ETHNOGRAPHIE "MONOLOGIQUE" et ETHNOGRAPHIE "DISCURSIVE"

Depuis quelque temps, on enregistre chez les anthropologues la préoccupation d'un "retour" au sujet de l'énonciation, une prise en considération accrue des situations discursives et une attention plus marquée pour la réflexivité du chercheur. Peut-on pour autant voir dans les formes journal, récit, carnet de route, histoire de vie ou plus généralement dans les formes d'écriture de type "dialogique" ou "polyphonique"⁽¹⁷⁾, des genres ethnographiques accomplis, comme certains voudraient qu'ils soient, capables de remplacer avantageusement l'écriture "monologique" traditionnelle comme "façon de faire" en anthropologie ? Rien ne semble moins sûr.

Dans le travail de J. Favret-Saada sur la sorcellerie dans le bocage normand (1976), cité souvent comme l'exemple d'une "ethnographie discursive"⁽¹⁸⁾ (décrire la manière dont l'anthropologue a été "pris" dans son objet, décrire "toutes les places" qu'a occupé l'ethnologue dans "le discours" de la sorcellerie, "Décrire la sorcellerie du Bocage, ce ne peut donc se faire qu'en revenant sur ces situations où l'on me désignait une place", p. 40), le souci d'une "mise à distance" et d'une écriture scientifique abstraite n'en est pas moins présent (après "la 'prise' initiale" il y a "la 'reprise' théorique", p. 26).

Après la reconstitution sous forme de récit des différentes situations d'énonciation dans lesquelles elle a occupé une position ou l'autre, l'anthropologue passe en effet, dans un deuxième temps, à une transformation des énoncés sous forme de propositions générales et abstraites concernant la sorcellerie et aptes à être transportées et communiquées à un public savant lointain (voir Latour 1983 : 222-224). Avec Favret-Saada et la sorcellerie au Bocage, il y a donc également un passage temporel des données de leur contexte historique et culturel

(17) Clifford (1983) parle à cet effet de "narration ethnographique dialoguée", de "colloque ethnographique" ou de "séminaire indigène" qui réunissent anthropologue et informateurs et d'"Hétéroglossie" dans le texte ethnographique.

(18) Voir par exemple Clifford (1983 : 107). Marcus & Cushman (1982 : 41) considèrent le texte de Favret-Saada comme l'un des rares ouvrages en anthropologie qui utilise l'expérience personnelle de terrain en tant que cadre d'organisation pour effectuer l'analyse de l'autre.

particulier au présent de la science. L'idéal scientifique n'ayant pas changé (inscrire le savoir dans un réseau de communication à longue distance), l'anthropologie de type monologique prend nécessairement le pas sur l'ethnographie discursive⁽¹⁹⁾.

Cette tentative chez Favret-Sadda d'une ethnographie "discursive" nous ramène à la question posée au point de départ de ce texte et qui en a constitué en quelque sorte le fil conducteur, à savoir la question de l'anthropologie comme rapport à l'autre et l'écriture anthropologique comme une mise en forme de ce rapport. Les différents genres ethnographiques passés en revue dans ce texte peuvent être considérés de ce point de vue comme des représentations transculturelles et leurs "transformations", "crises" ou "remises en question" sont en rapport avec les changements intervenus dans les pratiques sociales et dans les "formations discursives" (Foucault 1966) de la société de l'observateur. Il est évident qu'aujourd'hui, où certaines représentations coloniales sont obsolètes, où les sociétés ont changé, et où un certain contrôle (une contestation ?) du regard anthropologique se produit du côté de l'observé, il est de plus en plus difficile de s'autoriser de la même écriture que les pères fondateurs.

(19) Le type de narration ethnographique dialoguée a en fait toujours existé en anthropologie, bien que de façon marginale. Nous pouvons citer par exemple l'ouvrage de M. Griaule *Dieu d'eau, Conversations avec Ogotomméli* (1966) ou plus récemment celui de J. Lacoste-Dujardin *Dialogue de femmes en ethnologie* (1977). Aux Etats-Unis, une série d'anthropologues récents s'essayaient à une écriture de type "discursif", comme Crapanzano (1980), Rabinow (1977) ou Dumont (1978) par exemple. Toutefois, la revendication par ces derniers de l'importance de la réflexivité du chercheur sur le terrain, pose le problème de savoir comment doivent, ou pourraient être reliés le compte rendu subjectif de l'expérience de terrain et de la "compréhension de soi" et la finalité objective des comptes rendus ethnographiques conventionnels (la "compréhension de l'autre") qu'ils pratiquent par ailleurs ?