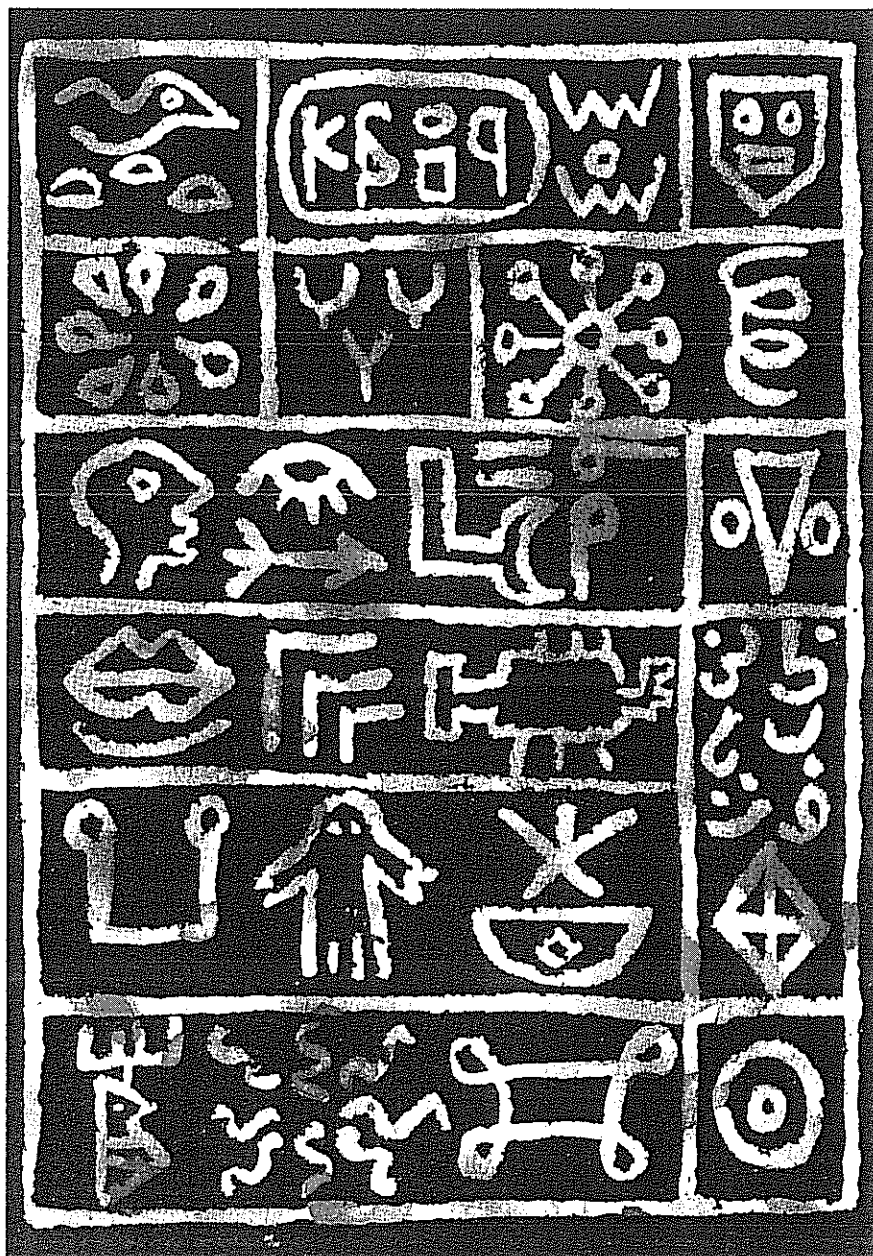


COMMUNICATIONS

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES - CENTRE D'ÉTUDES TRANSDISCIPLINAIRES
(SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE)



L'écriture des sciences de l'homme

58

1994 / Seuil

Mondher Kilani

Du terrain au texte

Sur l'écriture de l'anthropologie

Ce que le travail anthropologique veut dire.

En quoi consiste le travail de l'anthropologue ? Comment peut-on le représenter ?

L'anthropologue « possède » en tout premier lieu un terrain qu'il s'est choisi pour des raisons aussi bien scientifiques que personnelles, où il va séjourner un certain nombre de mois ou d'années. Sur le terrain, il fait l'apprentissage d'une culture, d'un mode de pensée, il interagit avec des femmes et des hommes, fait des découvertes, expérimente des erreurs, recueille des données, élabore des premières synthèses, formule des hypothèses. Au terme de son travail sur le terrain, il revient chez lui avec divers « objets » prêts à être pensés et traités au moyen de concepts, de mots techniques et de modèles théoriques dans le cadre d'un texte monographique. Bref, au temps du terrain succède le temps de l'écriture, la finalité du travail de l'anthropologue étant en effet de fournir un texte élaboré à travers lequel il communique à un lecteur potentiel, généralement un collègue (mais pas seulement), son expérience de l'expérience des membres de la société dans laquelle il a vécu.

Voilà comment peut être schématisée l'activité de l'anthropologue. Mais en vérité son travail est un peu plus complexe. Tout d'abord, il faut d'emblée récuser l'idée qu'il y aurait une réalité — un terrain — qui existerait indépendamment et qui précéderait le travail de l'anthropologue. Le terrain n'est pas une entité « déjà là » qui attend la découverte et l'exploration du solitaire et intrépide chercheur. Il s'agit donc ici de s'inscrire en faux contre la vision naïve du travail sur le terrain qui met en scène un anthropologue débarquant sur place armé de son seul regard pour observer objectivement une société et pour y recueillir, comme par osmose, des données susceptibles d'être plus tard traitées théoriquement. Une telle vision repose sur une double illusion. La première est de croire

que l'extériorité à l'objet est porteuse en soi d'objectivité. Pareille conception oublie que la différence postulée de l'objet par rapport au sujet qui va l'observer ne représente pas une qualité intrinsèque de cet objet, une essence, mais le produit d'une histoire différentielle qui les constitue tous deux différents. L'autre illusion consiste à croire à une simultanéité entre l'objet « à voir » et l'acte « de voir », autrement dit à confondre la « présence » de l'anthropologue sur le terrain avec le « présent » de l'objet ethnographique. Une telle confusion, qui annule toute distance historique, relève en fait de l'idée objectiviste selon laquelle l'objet de l'anthropologue est un donné prêt à être observé et le discours de l'anthropologue peut être identifié au langage de l'observateur neutre.

Mais si le rapport au terrain n'est pas un rapport technique neutre, il n'est pas non plus un rapport de fusion sympathique avec l'objet d'étude. Il ne s'agit pas pour l'anthropologue de se confondre avec l'autre au point de devenir lui-même cet autre. Si l'anthropologue se confond avec l'indigène et parle le même langage que lui, il n'est plus en situation de dialogue, en situation de traduire dans son propre système, et encore moins en situation de nous rapporter son expérience. Bref, la connaissance anthropologique est un travail de médiation sur la distance et la différence¹, et ce travail commence tout de suite sur le terrain. Autrement dit, le terrain s'organise d'abord et essentiellement comme un travail symbolique de construction de sens dans le cadre d'une interaction discursive, d'une négociation des points de vue entre l'anthropologue et ses informateurs.

Le terrain comme construction sémiotique ou la sémiotique du terrain.

Dans le vocabulaire de l'anthropologue, le terrain est doublement un signe. Il désigne à la fois un espace géographique (ou une unité sociale localisée) et le lieu où se déroule sa propre activité. Le signe terrain sert à désigner aussi bien l'objet de recherche (dans le sens, par exemple, où l'on dit que les sociétés primitives, les communautés exotiques constituent le terrain de l'anthropologue) que le lieu où s'effectue cette recherche (comme, par exemple, lorsqu'on dit « j'ai rencontré telle ou telle personne, telle ou telle difficulté sur mon terrain », ou lorsqu'on proclame « mon terrain c'est les Dogons »)². Sur le terrain, l'anthropologue joue son identité. Une identité qui réfère à une mise en scène discursive de la légitimité de sa pratique vis-à-vis de ses pairs. Le terrain est l'expression d'une autorité ethnographique. La référence au terrain fonctionne dans le discours du chercheur comme une « machine à produire du vrai »,

selon les mots de Pulman (1986)³, et du coup elle sert à déclasser tous les autres énoncés qui ne relèvent pas de son paradigme. Pensons à la critique adressée par Malinowski à l'*armchair anthropologist*, à l'anthropologue de cabinet qui ne daignait pas descendre sur le terrain, et à la valorisation de sa propre pratique, qui consistait à « planter sa tente au milieu du village ». Depuis cette « révolution » scientifique, la référence au terrain joue comme un mode de contrôle de la production des énoncés anthropologiques. C'est l'expérience de terrain qui garantit que la vérité se trouve dans le texte ethnographique.

D'où la fonction performative du terrain, qui prend la forme d'un véritable « rite de passage » pour les apprentis anthropologues, d'un rituel qui, au-delà de son efficacité heuristique, a aussi pour objet de dessiner les frontières d'une communauté anthropologique homogène. Le terrain dénote pour les chercheurs l'originalité d'une démarche et la singularité d'un sujet du discours. Cela explique l'image de l'anthropologue sur le terrain schématisée dans les préfaces ou les introductions des monographies. L'exemple le plus frappant de cette mise en scène de sa compétence scientifique liée à sa présence sur le terrain nous est donné par les récits de B. Malinowski concernant son propre terrain trobriandais (*Les Argonautes du Pacifique occidental*, paru en 1922). Ces récits ont pris dans la littérature anthropologique et dans l'imaginaire de la discipline l'allure de mythes d'origine, de mythes fondateurs de la discipline. Outre cette mention explicite dans les textes de la présence du chercheur sur le lieu de sa recherche, l'expérimentation des situations de terrain prend une allure paradigmatique dans la production même de la connaissance anthropologique. C'est ainsi, par exemple, que la mise en scène des premiers pas sur le terrain, la complicité avec les membres de la culture hôte ou, plus généralement, la « fable sur le rapport établi » (Clifford, 1983) avec le terrain servent de convention dans le discours anthropologique pour traduire la compétence interprétative acquise par l'anthropologue. Plus précisément encore, l'anecdote, la gaffe, la bévue ou le malentendu expérimentés par chacun de nous dans son interaction avec les informateurs deviennent les moyens heuristiques de la découverte.

Un exemple nous en est fourni par le fameux texte de Clifford Geertz, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais ». Geertz, en effet, débute son texte par le récit d'une expérience qu'il vécut au début de son séjour sur le terrain et qui fut déterminante pour la poursuite de son enquête. Il rapporte la descente qu'effectua la police dans le village balinais où il séjournait avec sa femme, en position d'« intrus professionnel », précise-t-il, et inquiet quant au bon déroulement de son travail. La descente de police, qui visait à empêcher le déroulement des combats de coqs, interdits par les autorités javanaises, offrit l'occasion à Geertz

et à sa femme d'établir le contact avec les villageois, qui jusqu'ici ne leur avaient manifesté qu'une indifférence polie. En les voyant fuir la police, tout comme eux l'avaient fait, les villageois se sont rapprochés des deux anthropologues et les ont enfin admis dans leur cercle. La complicité ainsi établie avec ses hôtes permit à Geertz non seulement d'effectuer sa propre « éducation sentimentale » du terrain, mais aussi de comprendre que le combat de coqs était lui-même pour les Balinais « une manière d'éducation sentimentale » de leur culture. A travers cette expérience partagée, l'anthropologue a pu établir un rapport à l'autre et, dans le même mouvement, saisir le sens d'une institution constitutive de l'*ethos* balinais. Le combat de coqs va devenir son objet de recherche privilégié. Bref, Geertz va s'autoriser de son expérience pour devenir l'interprète de la culture des Balinais et pour lire le combat de coqs comme un système signifiant dans le contexte de cette culture⁴. La connaissance anthropologique surgit donc d'un processus dialogique entre l'anthropologue et l'informateur. C'est du travail symbolique à deux ou à plusieurs.

Voici un autre exemple, emprunté à ma propre expérience, qui souligne la nature dialogique du terrain et son effet déterminant dans la construction de l'objet anthropologique. Lorsque je suis arrivé dans l'oasis d'El-Ksar, dans le Sud tunisien (Kilani, 1992), j'avais en tête d'observer les comportements et les pratiques, et d'interroger les oasiens sur le sens qu'ils donnaient à tous ces événements. Bref, par l'observation, l'enregistrement et la déduction, je pensais rapporter un savoir local et particulier à un savoir scientifique global. Position que mes premiers pas sur le terrain semblaient confirmer. Au début de mon séjour, en effet, je fus d'emblée impressionné par la valorisation extrême que les oasiens accordaient aux documents de toutes sortes, au document savant en particulier, duquel semblait relever directement leur représentation de l'histoire et de l'identité. Convaincu par mon propre rapport à la trace écrite, qui devait dans tous les cas se traduire par un contenu objectif et vérifiable, j'ai pensé y recourir dans le but de tester les affirmations de mes informateurs, leur prêtant ainsi au passage une mémoire défaillante que le recours à la trace écrite n'entretenait que maladroitement.

Je me mis donc activement à la recherche des documents en question. Mais mes tentatives furent rapidement déçues. Les documents n'étaient en effet jamais disponibles. Non pas que mes informateurs refusaient de me les montrer — bien au contraire, puisqu'ils n'arrêtaient pas de me les citer pour me convaincre de leurs dires —, mais il y avait invariablement une raison ou une autre qui les en empêchaient. Tout semblait fonctionner chez eux comme si la dérobade devant le document, par ailleurs omniprésent dans les débats et les controverses, était nécessaire

au fonctionnement de la trace écrite dans leur stratégie de la persuasion. Tout semblait se passer comme si la seule évocation de l'existence du document pouvait avoir un effet de persuasion sur les auditeurs. Ce que je n'avais pas compris tout de suite à cause de mon attitude « objective » face aux documents — attitude qui s'est traduite par une insistance à « voir » ces documents frisant l'impolitesse et a failli m'aliéner la sympathie de mes informateurs —, j'allais indirectement l'expérimenter à travers la manière dont les oasiens allaient m'inclure dans leur stratégie rhétorique en m'y assignant une certaine place. Ma présence, conjuguée à l'intérêt que je manifestais pour les mémoires généalogiques (centre de la controverse villageoise), allait être mise à profit par mes interlocuteurs pour faire passer les contenus ou les signes d'identification dont ils voulaient s'assurer l'impact ou tester la valeur auprès des autres villageois. Par mon intermédiaire, ceux-là allaient également actualiser, préciser ou relancer des versions généalogiques latentes oubliées ou négligées jusqu'ici.

Pour les villageois, j'étais dans la position à la fois d'un producteur de discours pouvant être mis à contribution pour l'élargissement de leur propre corpus ; d'un messager qui fait circuler l'information d'un point à l'autre du village, alimentant et relançant les discussions qui leur tiennent à cœur ; enfin, pour ceux qui voient en lui la caution savante, d'un allié potentiel dans les débats interminables qui les lient aux autres villageois et sur lesquels ils souhaiteraient agir. Bref, l'anthropologue que je suis allait remplir, à certains égards, le même rôle que le document dans la mémoire villageoise, à savoir le rôle d'un support sur lequel s'appuie la pensée locale dans sa tentative de construire une représentation partagée ou controversée de l'identité généalogique. Mon intervention dans le débat des oasiens a agi comme un catalyseur dans leur stratégie rhétorique. Je devenais partie intégrante du réseau d'acteurs à travers lequel la trace écrite prend place dans l'oasis, circule et déploie efficacement ses effets.

La situation ainsi éclairée, il me fallait désormais considérer le document à l'intérieur du réseau dans lequel l'inscrit le savoir oasien, c'est-à-dire comme un support sur lequel se fonde la pensée locale pour conférer aux événements qui la concernent une signification psychologique et sociologique déterminée. On le voit, l'interaction entre l'anthropologue et ses informateurs, centrée sur le document et la trace écrite, fut non seulement le moyen d'établir un rapport avec le terrain et de construire une complicité avec les oasiens, mais également le lieu de découverte du véritable objet de l'étude : à savoir les procédés symboliques et les stratégies rhétoriques déployées par les oasiens pour construire leur mémoire.

*Le texte comme construction rhétorique
ou la rhétorique du texte.*

Comme le montrent les différents exemples qui précèdent, la construction du texte anthropologique commence sur le terrain. L'anthropologue y constitue, en effet, les figures dialogiques de base et retient cette interaction sous les formes des discours direct et indirect, des commentaires descriptifs, des métaphores et des modèles. Le terrain est un format pour organiser l'écriture. La double compétence de l'anthropologue (« j'y étais », « je peux en parler ») se traduit par une structure narrative qui articule étroitement le « tableau d'une culture » avec le témoignage du témoin compétent qui le valide. Ainsi, le terrain apparaît non seulement comme une « façon de faire », mais aussi comme un « moyen d'écriture » (Boon, 1983)⁵. Le terrain est une version de la réalité sociale qui est inséparable d'une représentation textuelle. Ce que semble désigner le terme même d'*ethnographie*, qu'on peut traduire par « écriture de la culture » (Atkinson, 1992). La production et la transmission du savoir anthropologique dépendent des conventions narratives auxquelles nous recourons pour construire et interpréter nos productions textuelles. Quand nous entreprenons un projet ethnographique, nous nous engageons dans une intense activité d'écriture. Nous tentons d'*écrire* (de décrire) des scènes de la vie quotidienne et des situations culturelles typiques, des comptes rendus d'actions et d'événements, bref, des cultures figurées par des acteurs sociaux vraisemblables. Nous tentons d'*écrire* ces cultures de telle sorte qu'elles soient « lisibles » par des lecteurs lointains. C'est d'ailleurs largement par la lecture des textes ethnographiques que le public profane, comme les apprentis ethnographes, accède à la signification du genre ethnographique. Autrement dit, c'est l'intersection entre l'« écriture » et la « lecture » qui produit l'ethnographie. Le texte ethnographique implique ces deux processus : les auteurs sont aussi des lecteurs et les lecteurs écrivent aussi (Atkinson, 1992).

Le texte anthropologique apparaît de ce point de vue comme un produit conventionnel au sein d'une pratique elle-même conventionnelle. Il est un mode de représentation historiquement et culturellement déterminé. C'est ainsi que l'on peut comprendre la monographie anthropologique de terrain telle qu'elle est apparue et s'est épanouie à partir des années 20. Outre qu'il relevait des contraintes structurelles de la représentation inspirée du paradigme naturaliste du début du siècle, le genre ethnographique inauguré par Malinowski répondait principalement à un souci de communication. La monographie standard s'est tout de suite présentée sous la forme d'un texte-récit capable de faire « voir » et « enten-

dre » au lecteur les femmes et les hommes que l'anthropologue de terrain a côtoyés (donner un « tableau vivant » de la culture indigène). Malinowski et ses disciples ont choisi d'écrire leurs textes scientifiques de manière qu'ils puissent « se lire comme un roman ». Ils ont choisi la forme du récit « en tant que véhicule littéraire capable d'intégrer des observations descriptives » (Evans-Pritchard, 1969, p. 71).

Ce choix rhétorique s'est traduit dans le texte monographique par une série de conventions narratives (comme le retrait du narrateur en tant que première personne et son remplacement par un narrateur invisible mais omniprésent : le « nous » scientifique ; l'exclusion des caractères individuels des acteurs sociaux et leur remplacement par l'auteur collectif : « les » Nuers, « les » Dogons, « les » Trobriandais... ; le discours indirect ; le temps présent). Ce qui caractérise de façon prédominante la monographie, c'est la nature monologique de son écriture. A l'instar du romancier-dieu, l'auteur-anthropologue joue le rôle du démiurge, de l'ordonnateur suprême des personnages et des scènes typiques de la culture qu'il étudie⁶. La monographie construit l'image unifiée d'un anthropologue en symbiose avec une « culture » et des « gens ». Les « gens » sont eux-mêmes configurés dans les limites du texte monographique, tout comme la diversité des formes sociales et culturelles est stabilisée à travers la représentation « standard » (économie, parenté, système politique, religion, etc.) dans laquelle les cultures ont été préalablement découpées. Bref, la monographie apparaît dans ce sens comme une sorte d'icône. Elle conjoint, selon les termes d'Atkinson (1992), un « auteur » et un « terrain » (une culture, une société) dans une représentation concrète : le « terrain » comme l'« auteur » sont en effet « reconnus » — c'est-à-dire « lus » — dans et à travers le processus de lecture de la monographie. A travers les monographies, des hommes et des femmes deviennent des « cultures », des « terrains », et des auteurs sont identifiés et classés. C'est ce type de « classification totémique » (Atkinson) à base textuelle qui nous permet d'identifier d'emblée Evans-Pritchard aux Nuers, Margaret Mead aux Samoans, Marcel Griaule aux Dogons... et inversement.

Ce type d'écriture conventionnelle, qui a caractérisé jusqu'ici ce que l'on peut appeler la « science anthropologique normale », ne s'impose certes plus avec la même évidence qu'hier. Aujourd'hui, où l'anthropologue est de plus en plus attentif aux divers contextes de négociation de son savoir, et où le sujet soumis à l'observation est en position d'écrire pour lui-même, voire de contester le texte anthropologique, d'autres modes de représentation textuelle sont en train d'émerger. L'ethnographie « réaliste » standard — dont l'une des principales propriétés, une propriété justement d'ordre rhétorique, est de donner à penser qu'il n'y a pas de

rhétorique, autrement dit, que ce sont les faits qui parlent d'eux-mêmes — est en train de céder la place à une nouvelle ethnographie : une ethnographie « discursive » attentive aux divers contextes de négociation du savoir et prête à les restituer dans le texte⁷.

En France, le livre de Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, est un bon (et rare) exemple de cette nouvelle forme d'écriture. L'anthropologue française y (d)écrit la manière dont elle a été « prise » dans son objet, elle décrit « toutes les places » qu'elle a occupées dans le « discours » de la sorcellerie. L'insertion dans le réseau de la sorcellerie a engendré chez Favret-Saada une écriture plus dialogique, plus consciente du sujet de l'énonciation (l'anthropologue elle-même) et du sujet de l'énoncé (les paysans du Bocage). Ces deux entités deviennent parties prenantes d'un processus de négociation des points de vue à l'origine même du savoir, qui apparaît en tant que tel dans le texte.

En ce qui concerne le texte que j'ai consacré à l'oasis d'El-Ksar (Kilani, 1992), son écriture rompt délibérément avec le modèle canonique de la monographie. Celui-ci, en effet, nous a formés à effacer (presque toujours) de la surface du texte final les marques de la présence de l'observateur sur son terrain. L'aurais-je voulu sous cette forme que cet ouvrage aurait manqué son but, qui est de saisir le mouvement propre à toute construction de connaissance : connaissance de l'anthropologue bien sûr, mais aussi connaissance de l'oasien qui construit son identité, la négocie et la légitime dans un contexte d'interactions multiples. Un tel souci, à l'évidence, ne s'accommode pas d'un texte monologique, fermé sur lui-même et coupé de ses conditions de production. Dans cette monographie, je tente de traduire l'étroite articulation entre une expérience existentielle et une expérience intellectuelle : montrer la manière dont je me suis imprégné du terrain (accumulation des signes et des documents, apprentissage des modes de dire et de faire, erreurs et résolutions), la manière dont je me suis inclus ou ai été inclus dans les discours et les stratégies rhétoriques des oasiens et, enfin, la façon dont j'ai réalisé la distanciation objectivante censée reconstruire pour le lecteur lointain une représentation claire et cohérente d'autrui. Bien que cette dernière opération passe traditionnellement chez l'anthropologue par une forme de textualité coupée de la façon dont le travail ethnographique s'effectue sur le terrain, elle n'a pu, au contraire, se réaliser pour moi que sous la forme d'une textualité qui se spécifie elle-même dans sa manière de construire et de parler de l'objet. En effet, ma compréhension de la construction de l'identité sociale et religieuse chez l'oasien n'a pu se donner que dans l'explicitation de ce rapport d'intériorité-extériorité qui a caractérisé ma relation à mes informateurs et qui a pris corps dans le

procès d'interlocution qui nous a liés. Mais, en marquant dans le texte les traces de l'intersubjectivité et du dialogue, il n'est pas question d'aboutir à une vérité « singulière ». Mon texte n'est pas l'évocation d'une expérience subjective irréductible. Il est autant le produit d'une « vérité » négociée avec les oasiens qu'une construction explicitement adressée à un public lointain pour lequel je reconstruis les différents contextes de cette négociation.

*La fiction de la totalité
ou l'ethnographie comme fiction.*

La monographie, résultat d'un ensemble de procédures sémiotiques, se présente dans sa forme finale comme l'expression d'un savoir global sur une culture, voire comme le reflet (le signe) même de cette culture. Pour convaincre le lecteur de l'existence d'une cohérence, d'une signification sous-jacente, d'une rationalité ou simplement d'une histoire, elle doit assumer une certaine clôture : clôture physique du texte certes, mais surtout clôture de son format rhétorique. Elle doit présenter une analogie entre le texte lui-même et la société ou la culture qu'elle décrit (Thornton, 1988). Bref, la monographie doit créer un effet chez le lecteur en produisant un sens de la totalité et de l'ordre. C'est la « fiction de la totalité » qui garantit la réalité des faits rapportés. En effet, on n'observe jamais en entier une société, on n'en expérimente que des parties, et on met en relation ces expériences partielles avec l'entité plus vaste (la société, la culture, la communauté villageoise, le groupe social) à laquelle on n'a pas accès directement, mais dont on cherche à restituer le profil ou l'esprit dans le compte rendu culturel.

Toute la question du texte anthropologique est de produire un effet d'ensemble qui ne peut se construire qu'en recourant aux « images holistes » (Thornton, 1988). Les images holistes auxquelles se réfère l'anthropologue renvoient généralement à des visions de l'homme primitif ou traditionnel, à des métaphysiques de l'Autre, à des idéaux de société, à des modèles du fonctionnement social disséminés aussi bien dans les théories sociologiques ou culturelles de la société de l'observateur que dans les esthétiques et les imaginaires de la culture observée. L'anthropologue puise ses images holistes dans les récits qu'il a en tête lorsqu'il arrive sur le terrain ou dans ceux qu'il rencontre chez ses informateurs. Ce sont ces récits qui lui servent de modèle et de guide pour ses observations. Ils délimitent le champ de ses données, définissent ses thèmes de recherche et enfin l'aident à construire les différentes situations.

Ainsi, en ce qui concerne mon propre travail dans l'oasis d'El-Ksar,

je n'ai pu « raconter » cette société autrement qu'en faisant dialoguer les structures narratives des villageois avec les miennes, autrement qu'en m'inscrivant dans un certain nombre de récits locaux et qu'en situant les oasiens dans les récits plus englobants que je transportais avec moi. Mon tableau de la société oasienne s'est nourri des récits identitaires des oasiens. Ce sont ces derniers qui m'ont aidé à reconstituer le puzzle qui s'étalait devant mes yeux. Ni les documents ni les discours entendus ne parlaient par eux-mêmes. Ils prenaient place dans des récits que je partageais ou que j'avais en partie faits miens. Je me suis suffisamment identifié aux oasiens pour faire plus ou moins coïncider leur histoire avec ma propre histoire, leur position face au pouvoir avec ma propre position et leur désir de négocier une nouvelle identité dans le cadre de la culture nationale avec mon propre désir de me déterminer à l'intérieur de ce cadre.

Prenons un autre exemple appartenant à l'histoire récente de la théorie anthropologique : les notions d'« assimilation » et de « résistance ». Le passage, dans la littérature anthropologique, d'un récit narratif à l'autre pour parler du changement social dans les sociétés traditionnelles ou primitives n'est pas simplement le résultat d'une avancée théorique ou d'un progrès sur la voie de la compréhension scientifique. Il est avant tout le résultat d'un changement survenu dans l'idéologie des anthropologues. Dans les années 70, le récit de la « résistance » des peuples et de la valorisation de la différence ethnique remplace celui de l'« assimilation » et de la dilution des cultures exotiques dans le maelström européen, récit qui avait prévalu jusque-là. Une nouvelle histoire des peuples indigènes — avec pour nouvelle peinture un passé d'exploitation, un présent de résistance et un futur de renouveau — prend la place de l'ancienne — qui peignait un passé glorieux, un présent déstructuré et un futur d'assimilation (Bruner, 1986). Dans l'anthropologie d'hier, la conscience des risques d'une rapide extinction culturelle a fourni élan et justification à l'entreprise d'archivage des sociétés exotiques et, par conséquent, à l'effort monographique. Aujourd'hui, le propos de l'anthropologie est plutôt de documenter minutieusement les résistances et de raconter comment la tradition et l'identité ethnique se maintiennent ou se réélaborent, comment des détournements de la logique dominante s'effectuent. Cette structure narrative qui sous-tend la théorie du changement social se trouve partagée peu ou prou par les membres des cultures concernées, qui intègrent ou élaborent à leur tour ces récits dans leurs propres visions de l'histoire et de l'avenir. C'est ainsi que le renouveau et le militantisme revendicatif des Indiens d'Amérique du Nord dans le cadre de la société globale ont rencontré, parfois anticipé, la propre remise en question par les anthropologues de leur vision jusqu'ici passéiste de ces sociétés, et

leur plaidoyer pour la « réinvention » de leur discipline dans le sens d'une attention à parler à l'autre et non plus à parler *de* l'autre.

L'imagination est donc une part importante du processus rhétorique visant la totalité. Sur le terrain, l'anthropologue ne peut comprendre l'action, qu'elle soit verbale ou non verbale, s'il ne construit, souvent en imagination et en collaboration avec ses informateurs, une représentation de la culture des gens qu'il étudie, représentation qui seule peut donner sens à leurs activités. Pour ce qui est du texte, où il s'agit de communiquer sa compréhension de l'expérience de l'autre au lecteur, l'anthropologue doit présenter les significations auxquelles il accède sur le terrain sous la forme d'une structure organisée, d'un ordre cohérent d'institutions, de comportements et de valeurs. Bref, son texte doit simuler pour le lecteur potentiel un monde possible de significations et d'actions, un monde qui lui « parle ». C'est ainsi que l'on peut lire la structure de la monographie classique. L'ordre des chapitres, qui traduit celui des unités dans lesquelles a été primitivement découpée la société, est censé reconstituer ultimement la totalité de celle-ci. Le glissement progressif de l'environnement physique de la société vers ses manifestations les plus symboliques, bref, le glissement du concret à l'abstrait, de la périphérie au centre, induit chez le lecteur un même mouvement de glissement progressif au cœur de la société. C'est l'articulation progressive des unités entre elles (écologie, parenté, économie, politique, religion) qui crée finalement l'effet d'ensemble dans la monographie anthropologique standard.

Prenons un autre exemple, celui de l'ouvrage de Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*. Dans ce livre, c'est le temps qui constitue l'opérateur central dans la restitution d'une cohérence globale. Mais ce temps n'est ni le temps neutre du présent ethnographique, ni le temps chronologique qui rapporte simplement une histoire. C'est un temps signifiant. Dans *Chronique*, Clastres recourt au temps pour décrire sa propre enquête et pour restituer son cheminement à l'intérieur de la société aché. Le temps lui permet de mettre en scène la compétence progressive qu'acquiert l'anthropologue de la société guayaki, celle-là même qui l'autorise finalement à rapporter le tableau qu'il nous en fournit dans son livre. En construisant son texte autour de la mise en scène de son enquête, Clastres nous invite à découvrir l'autre dans le même mouvement que lui. C'est le temps dialogique qui organise le format du terrain et du texte anthropologique chez Clastres. C'est à travers le temps de l'enquête du chercheur, qui récapitule lui-même le temps d'une vie d'un Aché, que se met en place pour le lecteur la culture guayaki en tant que totalité ordonnée.

Dans le texte de Clastres, tout commence par son réveil en pleine nuit

pour assister à une naissance (double métaphore d'un éveil de la société aché et d'un éveil de l'anthropologue à cette société). Ce scénario le (nous) propulse d'emblée dans la temporalité des Aché. Une temporalité partagée qui va rendre progressivement possible la construction de la complicité du chercheur avec la culture guayaki. La suite des chapitres va se dérouler comme l'apprentissage et l'approfondissement, par Clastres, de la société des Guayaki. Après un détour par l'histoire récente et moins récente censée ancrer le regard de l'anthropologue dans le passé de la société étudiée et accroître notre familiarité avec celle-ci, on passera graduellement de l'expérimentation (et de la description) des choses les plus visibles, et en quelque sorte les plus conventionnelles (les étapes de l'enfance et de l'adolescence jusqu'à l'initiation, les activités de l'âge adulte, comme le mariage et la chasse), aux choses moins visibles, à ce cœur de la société où le sens de la vie et de la mort circule et où sont négociées les valeurs fondamentales de la société. C'est en effet dans l'un des derniers chapitres que se révèle pour Clastres (et pour nous) l'âme de la société guayaki. C'est dans ce chapitre qu'il découvre le cannibalisme, cette institution clé qui organise la société des vivants face aux esprits des morts et des revenants, et qui la définit comme une identité séparée des autres groupes, des étrangers. C'est dans le dernier chapitre qu'il découvre cette institution tenue jalousement secrète, et dont l'anthropologue n'a eu quasiment connaissance que par accident, à un moment où l'attention des Aché s'était relâchée vis-à-vis d'un intrus devenu presque l'un des leurs.

Mais il y a d'autres constructions holistes possibles qui rompent davantage encore avec la monographie classique. C'est par exemple le procédé, assez courant en anthropologie, qui consiste à prendre la partie pour le tout. En effet, dans la mesure où une société (ou une culture) ne peut être directement saisie et où elle doit toujours être inférée de ses parties, on voit souvent se créer dans le travail anthropologique des « champs de synecdoques, où les parties se trouvent reliées aux ensembles — et par lesquels l'ensemble, que souvent nous appelons culture, sera reconstitué » (Clifford, 1983, p. 103). La recherche de révélateurs, de lieux pertinents pour éclairer la totalité sociale, serait ainsi une des démarches essentielles de l'anthropologie. Un exemple de cette manière de faire nous est encore fourni par Geertz (1983) dans son combat de coqs. En vivant l'épisode de la descente de police et ses conséquences, il a eu l'intuition que toute la culture balinaise était dans le combat de coqs. Après la mise en scène de sa complicité avec la population villageoise, Geertz s'autorise de son expérience partagée pour constituer ce « sport rituel » en un cas signifiant de la culture locale, pour le considérer comme une institution, un comportement typique de la culture

balinaise. Bref, pour Geertz, le combat de coqs n'a pas d'existence empirique détachée du tissu de significations qui caractérise la culture balinaise. Il est le « signe » d'une globalité signifiante, le lieu géométrique à partir duquel va se construire l'interprétation de l'*ethos* balinais. Geertz nous apprend que ce « drame », ce « théâtre » ou ce « jeu » fait sens pour les Balinais : il « dit » ou « raconte » quelque chose pour eux ; « ceux-ci savent le lire dans leurs catégories et il leur sert à comprendre leur être social » (Borel, 1989, p. 121). Il nous apprend par la même occasion que l'anthropologue lui aussi doit le « lire », cette fois « par-dessus l'épaule » de ses acteurs, comme un « texte » dans le « contexte » de la culture balinaise⁸.

Le texte plutôt que la culture devient ainsi l'objet de connaissance. C'est pourquoi en anthropologie on utilise de plus en plus l'analogie de la « culture comme texte » (Geertz, 1973). Non pas dans le sens où la culture serait du texte, mais dans le sens où la culture (ou des fragments de culture) est construite à travers des représentations textuelles typiques, dans le sens où la culture se donne à comprendre comme un texte pour celui qui cherche à la déchiffrer et à l'interpréter. La « culture comme texte » sert d'abord à définir le rapport de l'observateur à son objet, qui est un rapport d'écriture, un rapport au texte. Ce texte « qui, peut-être, sera un jour tout ce qu'il en restera » (Jamin, 1986, p. 19).

De ce qui précède découle l'idée que le savoir de l'anthropologue n'est pas une simple copie des réalités existant objectivement telles qu'il les découvre, mais que celui-ci « modèle » ce qu'il donne à connaître et produit en ce sens des fictions. L'idée de « fiction » est stimulante car elle pose la question de la référence. Elle nous oblige à réfléchir sur les procédés de fabrication d'un texte référentiel. En effet, même s'il n'est pas question pour l'anthropologue, à l'instar du romancier, d'inventer les faits, il lui faut reconnaître qu'entre le « réel » et ce que le chercheur est capable d'en voir et d'en dire se dressent un ensemble de médiations qui lui interdisent un point de vue indépendant de l'« écho de sa présence » dans la société qu'il étudie. Cependant, s'il y a bien fiction, à savoir construction, dans l'activité de l'écriture, celle-ci doit demeurer au service d'un projet de compréhension du réel, quelle que puisse être par ailleurs la complexité de la médiation. Même les tenants d'une anthropologie « textualiste » ne peuvent oublier qu'un texte anthropologique sert à d'autres fins que le seul « plaisir du texte » ou que la seule « dissémination » du sens. Il sert à communiquer à un public, notamment de collègues, une expérience de terrain, à fournir des descriptions en vue de comparaisons interculturelles, à formuler et à transmettre des connaissances, à intervenir dans des débats théoriques et méthodologiques, à acquérir une position dans le champ de la discipline.

C'est, cependant, ce qu'est en train de perdre de vue une certaine anthropologie « hyper-textualiste » post-moderne, d'inspiration essentiellement nord-américaine. Selon les tenants de cette perspective, l'anthropologie se définirait moins par la description, par le fait de « représenter », que par la communication, par sa capacité d'« évoquer », moins par la généralisation et l'induction que par l'« évocation esthétique ». En se concentrant sur l'*ego*, en amplifiant la première personne du singulier, un tel courant transforme l'exploration de sa propre expérience en instrument d'une anthropologie « authentique ». Une telle conception de l'anthropologue comme « héros culturel » capable de saisir par sa seule expérience les diverses expressions culturelles des autres a pour résultat d'autonomiser le texte ethnographique et de l'abstraire du réseau d'intertextualité dans lequel il s'inscrit, oubliant de la sorte que tout *texte* est construit sur un *pré-texte* (théorique, esthétique, institutionnel, idéologique). Cette conception évacue également de ses préoccupations tout intérêt pour une anthropologie de la connaissance. Autrement dit, une telle anthropologie post-moderne est plus intéressée par la manière dont l'auteur-anthropologue tente de convaincre discursivement son auditoire que par l'analyse des procédures par lesquelles il construit effectivement sa connaissance en rapport avec un terrain et les cadres théoriques, institutionnels et idéologiques dont il relève⁹.

Bref, et quoi qu'en pensent les post-modernes, s'il nous faut aujourd'hui porter notre attention sur les exigences de la mise en texte, de la formulation, de l'écriture, de la « fiction »..., c'est parce que nous ne cessons de penser que *quelque chose* existe *avant* qu'on en parle, quelque chose de la réalité de l'autre que l'on peut comprendre et interpréter, et que l'on doit rapporter au public d'ici.

Mondher KILANI
Université de Lausanne
Suisse

NOTES

1. Sur cette question de la distance et de la traduction, voir Borutti, 1991.
2. Sur cette double notion de terrain, voir Pulman, 1988.
3. Les articles que Pulman (1986, 1988) a consacrés à l'expérience de terrain et à l'autorité scientifique qu'elle confère à l'anthropologue sont parmi les rares textes français portant sur l'épistémologie du terrain.
4. Dans son compte rendu de l'ouvrage de Marc Abélès, *Le Lieu du politique*, intitulé si justement « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », Jean Jamin (1986) montre bien également la valeur cardinale que peut prendre la gaffe ou l'erreur expérimentée par l'anthropologue sur le terrain dans la production de la connaissance anthropologique.

5. Pour un aperçu sur les différentes recherches qui se réclament de cette ethnographie sémiotique, voir Boon, 1983 ; le numéro spécial que consacre la revue *Semiotica* à la question : « Signs in the Field : Prospects and Issues for Semiotic Ethnography » (1983) ; et Manning, 1987.

6. Sur toutes ces questions, voir Adam, Borel, Calame et Kilani, 1990, et plus particulièrement M. Kilani, « Les anthropologues et leur savoir », p. 71-109.

7. Contrairement à la tradition française, il existe depuis les années 70 un intérêt soutenu parmi les anthropologues américains pour l'« écriture du texte ethnographique » ou pour l'« ethnographie comme texte ». Cet intérêt prend la forme soit d'une expérimentation d'une nouvelle écriture en anthropologie (voir par exemple Rabinow, 1977 ; Dumont, 1978 ; Crapanzano, 1980 ; Taussig, 1987 ; Rose, 1989), soit d'une critique textuelle et d'une théorie de la culture (voir Marcus et Cushman, 1982 ; Clifford et Marcus, 1986 ; Marcus et Fischer, 1986 ; Geertz, 1988), soit d'une réflexion épistémologique sur le texte ethnographique (voir Van Maanen, 1988 ; Atkinson, 1992). En français, il existe peu de références : voir le numéro que consacre la revue *Études rurales* au thème « Le texte ethnographique », 1985, dont la majorité des contributions est le fait d'anthropologues américains ; et l'ouvrage déjà cité de Adam, Borel, Calame et Kilani, qui traite du problème de l'épistémologie de la description en anthropologie et de l'écriture du texte.

8. Sur cette notion de la « culture comme texte » chez Geertz, voir Jamin, 1985.

9. C'est ainsi que plusieurs anthropologues expérimentateurs d'une nouvelle forme d'écriture « multivocale » insistent sur la valeur heuristique d'une telle polyphonie introduite dans le texte, mais passent sous silence le fait que cette manière de faire ne consiste pas simplement à rapporter et à juxtaposer les voix entendues sur le terrain. Ils oublient de préciser qu'un tel résultat est le produit d'un intense travail d'enregistrement, de reconfiguration et de reformulation de récits individuels, et que s'y est exercée une autorité scientifique qui a justement rendu les mots et les paroles des informateurs plus « cohérents » et plus « lisibles » au lecteur auquel s'adresse le texte. De la même façon, les notes de terrain, qui sont de plus en plus juxtaposées avec d'autres fragments de discours (interviews, récits...) pour constituer le texte final, ne sont pas moins elles-mêmes le produit d'une intense activité textuelle de mise en forme et de signification, rendue souvent invisible par la rhétorique qui organise le tout.

RÉFÉRENCES CITÉES

- ADAM, J.-M., BOREL, M.-J., CALAME, C., et KILANI, M., 1990, *Le Discours anthropologique. Description. Narration. Savoir*, Paris, Klincksieck.
- ATKINSON, P., 1992, *Understanding Ethnographic Texts*, Londres, Sage Publications.
- BOON, J.A., 1983, « Functionalist Write Too : Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph », *Semiotica*, n° 46, p. 131-149.
- BOREL, M.-J., 1989, « Textes et construction des objets de connaissance », in C. Reichler (ed.), *L'Interprétation des textes*, Paris, Éd. de Minuit, p. 115-156.
- BORUTTI, S., 1991, « Traduction et connaissance », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 123, p. 369-393.
- BRUNER, E.M., 1986, « Ethnography as Narratives », in V. Turner et E.M. Bruner (eds), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois, p. 139-158.
- CLASTRES, P., 1972, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- CLIFFORD, J., 1983, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, n° 90-91, p. 87-118.
- CLIFFORD, J., et MARCUS, G. (eds), 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CRAPANZANO, V., 1980, *Tuhami : Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- DUMONT, J.-P., 1978, *The Headman and I*, Austin, University of Texas Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1969, *Anthropologie sociale (1951)*, Paris, Payot.

Mondher Kilani

- FAVRET-SAADA, J., 1977, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ, C., 1973, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books.
- 1983, «Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais», *Bali. Interprétation d'une culture* (1973), Paris, Gallimard, p. 165-215.
- 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- JAMIN, J., 1985, «Le texte ethnographique. Argument», *Études rurales*, n° 97-98, p. 13-24.
- 1986, «Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue», *Études rurales*, n° 101-102, p. 337-341.
- KILANI, M., 1990, «Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte», in Adam, Borel, Calame et Kilani, *Le Discours anthropologique*, p. 71-109.
- 1992, *La Construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El-Ksar*, Genève, Labor et Fides.
- MALINOWSKI, B., 1974, *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Paris, Gallimard.
- MANNING, P.K., 1987, *Semiotics and Fieldwork*, Londres, Sage Publications.
- MARCUS, G., et CUSHMAN, D., 1982, «Ethnographies as Texts», *Annual Review of Anthropology*, n° 11, p. 25-69.
- MARCUS, G., et FISCHER, M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PULMAN, B., 1986, «Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au terrain», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 80, p. 3-26.
- 1988, «Pour une histoire de la notion de terrain», *Gradhiva*, n° 5, p. 21-30.
- RABINOW, P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.; trad. fr. : *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette, 1988.
- ROSE, D., 1989, *Patterns of American Culture. Ethnography and Estrangement*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- TAUSSIG, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing and The Wild Man*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- THORNTON, R.J., 1988, «The Rhetoric of Ethnographic Holism», *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 3, p. 285-303.
- VAN MAANEN, J., 1988, *The Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.