

L'ANTHROPOLOGIE DE TERRAIN ET LE TERRAIN DE L'ANTHROPOLOGIE . OBSERVATION, DESCRIPTION ET TEXTUALISATION EN ANTHROPOLOGIE

MALINOWSKI ET LA "REVOLUTION" EN ANTHROPOLOGIE

Dans son célèbre ouvrage *Les Argonautes du Pacifique*, Malinowski relevait un paradoxe :

"L'ethnologie, disait-il, se trouve dans une situation à la fois ridicule et déplorable, pour ne pas dire tragique, car à l'heure où elle commence à s'organiser, à forger ses propres outils et à être en état d'accomplir la tâche qui est sienne, voilà que le matériau sur lequel porte son étude disparaît avec une rapidité désespérante." (1963 : 58).

Comment interpréter une telle inquiétude alors que nous sommes à même de constater, plus d'un demi-siècle plus tard, que non seulement l'anthropologie a fleuri comme discipline scientifique et académique mais que l'idéal méthodologique et la clôture de l'objet tels que les a posés Malinowski furent justement à l'origine d'un genre ethnographique qui a fait autorité pendant toutes ces décennies ? D'où viendrait alors l'erreur d'appréciation de Malinowski ?

D'avoir identifié son propre découpage de l'objet, la "communauté primitive" comme isolat culturel, à la "réalité" empirique, est à l'origine d'une illusion méthodologique qui n'en était pas moins la condition fondatrice de l'anthropologie moderne. En effet, dans le même mouvement où il s'inquiétait de voir son objet en voie de dissolution alors qu'"il ne faisait que s'historiciser davantage" (Jamin 1986 : 15), Malinowski affirmait pleinement son idéal scientifique, à savoir : l'image d'un savant bien formé qui pénètre dans une société homogène, préservée de toute influence extérieure (formant en quelque sorte un laboratoire), pour en devenir l'interprète autorisé.

Ce faisant, Malinowski problématisait une relation. Comme dans toute démarche de type scientifique, il procédait à un choix fixant les règles de son observation et les principes analytiques qui devaient le relier à l'"autre", son objet. Mais parce qu'il voulait fonder la nouvelle anthropologie sur des bases inspirées des sciences naturelles, Malinowski allait confondre cette relation particulière à l'objet avec l'objet lui-même. Dans son épistémologie "contemplative" qui met nettement en avant le visuel et fait de l'observation participante la norme ("planter sa tente au milieu du village"), Malinowski en vient en

effet à une méthode inductiviste qui amalgame l'expérience personnelle et l'étude méthodique de la réalité et transforme la théorie en une sorte de "contemplation instrumentale du réel" (Ulin 1984 : 19). Dans le paradigme inauguré par Malinowski, l'argument de l'autoréférentialité (le "j'y étais") devient un des piliers de l'autorité de la nouvelle anthropologie. Travailler en "présence" de l'objet d'étude constitue ce dernier en un "présent ethnographique" détaché de toute épaisseur historique et de toute détermination extérieure. En annulant toute distance, le "temps présent" transforme l'objet ethnographique en un donné prêt à être observé et identifie le discours de l'anthropologue au langage de l'observation neutre.

Cette nouvelle légitimation de l'anthropologie sur les bases d'une "rhétorique du regard" est à comprendre dans le contexte historique et intellectuel du début du vingtième siècle où il s'agissait pour Malinowski de rompre explicitement avec les écoles évolutionnistes qui le précédaient et plus particulièrement avec son maître J.G. Frazer. Frazer d'ailleurs, dans sa préface aux *Argonautes*, avait pris acte de cette volonté de renouvellement. N'avait-il pas en effet reconnu à Malinowski la valeur du "travail ethnographique de plein air" qui associait (enfin ?) la "formation de théoricien" et l'"expérience pratique" (1963 : 45) et permettait une appréciation concrète, et non plus abstraite, de "la complexité de la nature humaine" (1963 : 47).

Cependant, rien ne garantissait a priori la légitimité de ce nouveau statut du chercheur de terrain comme meilleur interprète des cultures exotiques. Bien avant Malinowski l'engagement personnel de l'ethnographe sur le terrain était largement pratiqué. Rappelons ici la connaissance directe qu'avait L. Morgan, dans les années 1860 déjà, des cultures indiennes qui lui servaient de base pour ses grandes synthèses sur la famille et l'organisation politique, le rôle primordial que jouait la recherche de terrain chez Boas à partir de 1885, l'immersion prolongée de Cushing dans la culture Zuni entre 1880 et 1890, les nombreux et longs séjours effectués à partir de 1890 par Mooney chez les Indiens des Plaines, le *survey* culturel permanent qu'organisait le Bureau of American Ethnology dès 1879, et surtout le séjour de A.R. Radcliffe-Brown chez les Andaman entre 1906 et 1908, qui inaugura le premier, dès avant Malinowski, l'exigence de l'observation de terrain pour l'anthropologue professionnel. Sur le plan de la méthode, les principes que Malinowski a développés dans son chapitre introductif

aux *Argonautes* ne constituaient pas non plus une innovation totale. Comme le souligne Stocking ils n'offraient "pas beaucoup plus que ce que Rivers proposait dans *Notes and Queries*" (1983 : 105)⁽¹⁾.

Enfin sur le plan de la théorie, il était admis jusque-là, que la réflexion et la construction de théories générales sur l'humanité et les sociétés pouvaient être effectuées "à distance" par les anthropologues "de cabinet" sur la base des observations recueillies par les "hommes sur les lieux" (missionnaires, administrateurs, explorateurs, etc.). Il suffisait pour cela de s'entourer des précautions nécessaires pour contrôler la qualité des matériaux rapportés et utilisés. C'est pour répondre à un tel souci de contrôle que les anthropologues de "cabinet" avaient d'ailleurs pris l'habitude d'élaborer des listes de questions qu'ils envoyaient à ceux qui vivaient sur place parmi les peuples exotiques. Tel fut le cas des listes de questions établies respectivement par Morgan et par Frazer. Tel fut également le cas du questionnaire le plus systématique jamais établi, celui que l'Institut royal d'anthropologie a publié en 1874 sous le titre de *Notes and Queries in Anthropology (Notes et questions en anthropologie)*, et depuis régulièrement réédité .

Avant Malinowski le problème de la validité des données à l'origine des généralisations théoriques était donc posé. Plus encore, certains anthropologues "de cabinet", comme le Français M. Mauss, étaient même considérés, et le sont toujours, comme de véritables maîtres de l'"anthropologie expérimentale". M. Mauss, qui n'a jamais "fait de terrain", n'aura pas moins été l'instigateur des recherches ethnographiques sur le terrain qui allaient être menées à partir des années trente par les scientifiques français. Théoricien "tourné vers le concret", Mauss attendait des données qu'elles réagissent sur la théorie. Son enseignement tendait "à rendre ses étudiants capables d'observer et d'enregistrer les choses correctement" (Dumont 1972 : 9), de même qu'il insistait sur l'analyse intellectuelle en tant qu'instrument nécessaire pour transformer les données observées ou rapportées en faits ethnographiques bien établis. Bref, en portant une attention particulière à la manière dont les faits sont recueillis et à

(1) Sur ces questions, voir par exemple, Evans-Pritchard (1969 : 90-95) et G. Leclerc (1983 : 25-36).

la manière dont leur connaissance doit changer les théories antérieures, M. Mauss aurait, selon les mots de son élève R. Dumont (1972 : 8) repris plus tard à son compte par E. E. Evans-Pritchard (1972 : 29), fait atteindre à la sociologie française "son stade expérimental". Son *Manuel d'ethnographie* (1967), établi à partir de notes d'auditeurs, est ainsi communément présenté par ses disciples comme un "outil de travail" qui s'est avéré "extrêmement utile" sur le terrain (Condominas 1972 : 4).

Enfin il est également admis que grâce à sa méthode, Mauss a été capable de montrer qu'avec une bonne documentation l'anthropologue pouvait atteindre une "compréhension" des institutions sociales "sans quitter son bureau". l'exemple le plus célèbre en est justement l'analyse différente qu'il a effectuée des propres données et documents rapportés par Malinowski sur les Trobriandais dans *Les Argonautes*. Selon l'anthropologue britannique Evans-Pritchard, Mauss

"pouvait le faire grâce à la vaste connaissance, qui manquait à Malinowski, des langues océaniques et des sociétés indigènes de Mélanésie, Polynésie, Amérique et autres, connaissance qui permettait, par une étude comparative des institutions primitives, de déduire ce que l'ethnographe n'avait pas lui-même observé" (1972 : 30).

Pour revenir à Malinowski, la nouveauté de son point de vue fut de prétendre à la nécessité de combiner désormais l'enquête directe sur le terrain avec la réflexion théorique, et d'ériger par conséquent l'expérience personnelle en une "norme" de la profession. Cette nouvelle combinaison consistait pour Malinowski à le démarquer des diverses catégories d'observateurs qui l'avaient précédé et qui ne disposaient pas toujours, selon lui, des meilleures hypothèses de travail ni de l'attitude neutre nécessaire à l'homme de science, et de façon liée à faire triompher la vision nouvelle qu'il proposait de l'humanité "sauvage" (voir 1963 : 66). Le relativisme culturel de Malinowski, en rupture totale avec l'arrière-fond métaphysique de l'anthropologie historiciste tournée vers l'unité théorique de l'humanité et la reconstitution des étapes de son évolution dont le modèle avancé est représenté par la société européenne, posait en effet l'"autonomie" et la "spécificité" de chaque configuration culturelle comme une exigence primordiale de l'investigation anthropologique. Il fallait observer le "sauvage", homme rationnel, en dehors de tout préjugé et de toute fausse opinion. Participer à la "vie du village" devenait la condition même de la connaissance ethnographique, la voie

"normale" par laquelle on atteint le nouvel objectif de l'anthropologie, celui de

"percer à jour la véritable mentalité indigène, (et de) broser un tableau authentique de l'existence tribale" (1963 : 62)(2) .

La nécessité de la clôture de l'objet qu'il articulait étroitement avec l'exigence de travail sur le terrain, apparaissait également comme la traduction chez Malinowski du souci de "convaincre ses lecteurs" que les informations ethnographiques qu'il leur fournissait sont le résultat d'une recherche objective et non le produit d'une subjectivité (voir Stocking 1983 : 105). La clôture de l'objet se réalise en quelque sorte dans la double compétence qui caractérise désormais l'anthropologue, celle du "j'y étais" et du "je peux en parler" de telle manière que "sa propre expérience de l'expérience de l'indigène devienne aussi l'expérience du lecteur" (Stocking 1983 : 106). Les techniques narratives mises en place par Malinowski dans *Les Argonautes* (recours, entre autres, au temps présent, à la mise en scène de la participation de l'auteur à la vie indigène et la voie active dans le récit)⁽³⁾ ont contribué à réaliser ce pacte avec le lecteur, savant ou profane, qui constitue depuis lors une des dimensions fondamentales du texte ethnographique.

La réussite de Malinowski de ce point de vue est telle qu'A.I. Richards, un des premiers disciples du maître, a pu dire qu'

"en comparaison avec des ouvrages comme ceux de Frazer, De Crawley, de Westermarck ou de Durkheim, que nous lisions en ce temps-là (...) le travail [de Malinowski] nous apparaissait si vivant et si stimulant que nous en étions venus à nous imaginer nous-mêmes sur le terrain" (1964 : 19, cité in Boon 1983 : 133).

Si l'on en croit J. Beattie, un autre anthropologue formé à l'école de Malinowski, cette transparence de la réalité ethnographique pour le lecteur semblait également jouer en sens inverse. A propos de l'initiation aux méthodes de terrain à l'université, J. Beattie rapporte en effet ceci :

(2) Plus loin, Malinowski précise que le but de l'ethnologie est de "saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde" (1963 : 81-82).

(3) Voir à ce propos les analyses qu'en effectuent Boon (1983) et Stocking (1983).

"On avait parfois l'impression que ce travail consistait simplement à aller sur le terrain et à être là; une fois là, on recueillerait l'information grâce à une sorte d'osmose, avec l'aide indiscutable de cet aide-mémoire inestimable qu'est *Notes and Queries in Anthropology*" (1965 : IX, cité in Copans 1974 : 54).

LA METHODE DE TERRAIN ET LE TERRAIN DE LA METHODE

Il semble donc que le terrain dans la tradition de l'anthropologie britannique en vint rapidement à jouer un rôle emblématique. Il en vint à signifier essentiellement que les données devaient être recueillies par des professionnels et non par des amateurs. La référence au terrain devint une sorte de métaphore pour désigner l'"espace-laboratoire" dans lequel se déroule l'activité de l'anthropologue. En effet si l'ensemble des anthropologues peut s'accorder sur la définition canonique du terrain comme "étude intensive et de première main d'unités sociales restreintes", celui-ci a été rarement interrogé du point de vue de la manière dont les chercheurs collectent et analysent leurs données et de la manière dont les interprétations surgissent dans le processus du travail sur le terrain.

Malgré l'affirmation de Margaret Mead selon laquelle le texte ethnographique doit pouvoir "communiquer au lecteur" non seulement les "conclusions positives" du travail de l'anthropologue, mais également "la manière dont il y parvient" (1977 : 32), la méthodologie de terrain reste un facteur largement inconnu dans le travail de l'anthropologue. En fait tout se passe comme si l'anthropologie ne s'apprenait pas, comme si elle relevait directement du génie personnel de l'investigateur. Evans-Pritchard, qui utilise volontiers le terme d'"art" pour qualifier la nature de l'activité de l'anthropologue, illustre cette manière de voir en citant l'ethnologue américain P. Radin qui souligne dans son ouvrage *The Method and Theory of Ethnology*, publié en 1933, que

"la plupart des bons enquêteurs sont à peine conscients de la manière exacte dont ils récoltent leurs informations" (cité in Evans-Pritchard 1969 : 99).

Sur ce point, les ouvrages de méthodologie en anthropologie semblent d'ailleurs donner raison à Radin et à Evans-Pritchard. Ils ne nous éclairent généralement pas beaucoup sur la façon dont les anthropologues mènent leurs recherches sur le terrain.

En effet le genre le plus répandu, le manuel, ou "guide sur comment le terrain doit être pratiqué", se compose habituellement de techniques formelles, impersonnelles et a-historiques (questionnaires, typologies, diagrammes, graphes, etc.) dont la conséquence immédiate est de "purger" l'expérience de terrain de ses éléments subjectifs et d'occulter de ce fait le noyau de l'activité intellectuelle de l'anthropologue sur le terrain.

Tel est par exemple le cas d'un des rares ouvrages francophones consacré à la question. Dans *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques* (1976) les auteurs entendaient

"modifier des formules d'enseignement de l'anthropologie qui se contentaient trop souvent de débattre de problèmes théoriques en oubliant l'autre aspect, tout aussi essentiel, du métier d'anthropologue qui est le travail de terrain" (Cresswell, Godelier 1976 : 7).

Cependant, et bien qu'ils se défendent de reprendre à leur compte le propos des manuels traditionnels qui consiste à établir des listes de questions auxquelles le chercheur sur le terrain doit ensuite répondre de manière systématique, les participants à cet ouvrage procèdent à leur tour à un découpage abstrait de l'objet préalablement défini, découpage qui leur permet d'arranger les techniques et les méthodes d'enquête selon une progression linéaire qui va de la préparation de l'enquête au travail de terrain proprement dit, du "concret" à l'"abstrait", du "tangible" à l'"intangible" (1976 : 13).

Censées se conformer à la "logique même du déroulement d'une recherche anthropologique" (1976 : 13), les méthodes et les techniques exposées (telles que la consultation des archives et des cartes, l'établissement de fichiers, l'indexation de l'information, le recueil de textes, l'étude des terroirs et celle des techniques de production, l'enquête généalogique et démographique et enfin plus généralement l'analyse des unités sociales abstraites) laissent en fait peu de place à l'expérience intellectuelle de terrain. Malgré leur valeur indéniable comme instruments d'inscription des données, ces techniques ne rendent pas compte de la démarche méthodologique qui fait passer l'anthropologue de la réalité quotidienne des faits ethnographiques aux formulations systématiques et généralisatrices. Bref, ces techniques ne soulèvent pas le problème de la rédaction du rapport final, de l'écriture ethnographique. Celle-ci est implicitement considérée comme une tâche "neutre" de "traduction" du réel à partir d'une

interprétation "correcte" des données empiriques recueillies "adéquatement" sur le terrain.

L'autre forme qu'empruntent quelquefois les considérations méthodologiques sont les comptes rendus portant sur l'expérience de terrain et dans lesquels l'anthropologue et l'informateur apparaissent comme des sujets d'interlocution. Ce sous-genre reste cependant marginal car il n'est souvent qu'une introduction ou un à côté du texte ethnographique proprement dit. Dans le corps du texte ethnographique le chercheur généralement se retire et il ne reste plus que l'autre en tant qu'objet de l'analyse. L'étendue de cette division entre l'"expérience personnelle" et le "travail analytique" varie bien sûr d'un auteur à l'autre. C'est toutefois dans les préfaces que l'expérience personnelle est généralement exemplifiée soit sous forme d'"anecdotes" présentant l'anthropologue au seuil de pénétrer "son" terrain ou en butte aux difficultés qu'il y rencontre⁽⁴⁾, soit sous forme d'un commentaire sur le terrain qui souligne quelques étapes du cheminement qui a mené au texte final. Mais dans ce cas le recours aux métaphores de la "progression" et de la "découverte" n'est la plupart du temps qu'une rationalisation a posteriori qui met essentiellement en scène les obstacles et les détours par lesquels on est arrivés jusqu'au but final défini préalablement⁽⁵⁾.

(4) Dans le premier cas, c'est le fameux exemple de la fuite de l'anthropologue Cl. Geertz devant la descente qu'avait effectuée la police lors d'un combat de coqs dans un village de Bali. Cet incident lui avait permis de se rendre complice de la population locale et de pénétrer ainsi leur culture (voir 1973a). Dans le deuxième cas, c'est l'exemple du dialogue de sourds qu'Evans-Pritchard a eu au début de son séjour chez les Nuer avec un informateur nommé Cuol, dont toute l'attitude a consisté à transformer le dialogue engagé par l'anthropologue en une entreprise de "sabotage" systématique de l'enquête (voir 1968 : 24-31).

(5) Sur cette question, voir également Dwyer (1979 : 209-210). On est loin ici de la "compréhension herméneutique", telle que la définit par exemple Gadamer (1975), c'est-à-dire comme un processus de résolution des problèmes qui surgissent sur le terrain dans le cadre d'une interaction dynamique et d'un dialogue continu entre l'interprète et l'interprété. Dialogue qui se fonde lui-même sur une explicitation constante de nos propres déformations, erreurs et compréhensions premières et qui doit se traduire par une "fusion"

Quelquefois cependant la préoccupation méthodologique relative au passage de la réalité quotidienne de l'observation au compte rendu systématique et généralisateur sur cette réalité se traduit sous la forme d'un texte spécialement consacré à la question, tel par exemple l'ouvrage de J. Beattie, *Understanding an African Kingdom : Bunyoro* (1965). Dans cet ouvrage, l'auteur recense l'ensemble des problèmes qu'il a rencontrés lors de son séjour sur le terrain et s'arrête particulièrement aux questions de mises en forme des données et de la rédaction de ses textes scientifiques dont la monographie finale intitulée *Bunyoro, an African Kingdom* (1960). Malgré ses mérites une telle tentative méthodologique reste néanmoins séparée du texte principal que représente la monographie.

De même, certaines autres tentatives qui ont traité de façon résolument centrale l'expérience de terrain, l'ont-elles fait totalement en marge du texte scientifique. Tel est le cas par exemple de l'anthropologue Laura Bohannan, qui a cru nécessaire de publier son "roman ethnographique" *Return to Laughter* (1954) sous le nom d'emprunt d'Eleonore Bowen. En France, les nombreux ouvrages qui sont publiés dans la collection "Terre humaine" (Plon) et qui correspondent généralement à des autobiographies de terrain restent pour la plupart en marge des textes scientifiques publiés par ailleurs par les mêmes auteurs.

Le seul texte dans la tradition anthropologique que l'on cite comme celui qui a réussi à expliciter les processus qui sous-tendent sa propre émergence en tant que texte en même temps qu'à poursuivre la tâche classique de la description et de l'interprétation d'une culture est *La cérémonie du Naven* (1971) de Gregory Bateson.

LA MONOGRAPHIE : SCIENCE ANTHROPOLOGIQUE "NORMALE"

Dès lors que nous constatons le rôle insuffisant, marginal ou exceptionnel des manuels de méthode et des commentaires sur le travail de terrain, ce qui demeure déterminant dans l'initiation à l'anthropologie c'est la lecture des monographies. Or le modèle

des horizons des différentes traditions en présence. Sur le sujet, voir également Agar (1985 : 20-21 et 45).

canonique de la monographie a justement pour particularité d'occulter totalement les processus par lesquels on arrive au résultat final. Le texte final est produit en accord avec un certain nombre de conventions préalablement établies et précautionneusement respectées.

Parce que le terrain est désormais reconnu comme un préalable à toute recherche de type anthropologique, une simple référence à la présence de l'anthropologue sur le terrain, référence que l'on a de plus en plus reléguée dans les notes de bas de page, suffit en effet à garantir la vraisemblance que le texte propose de la réalité. Cependant, que la monographie "standard" soit devenue l'expression de ce que l'on peut appeler la "science anthropologique 'normale'" (Boon 1983 : 146) ne doit pas pour autant nous la faire considérer comme allant de soi. Elle n'est que le produit d'un consensus entre les anthropologues, à un moment donné de l'histoire de la discipline.

S'inspirant directement des préceptes posés par Malinowski dans *Les Argonautes*, la monographie se présente comme une analyse intensive et synthétique de la "vie ordinaire", enregistrée par l'anthropologue dans la langue indigène et durant un assez long séjour dans une société intacte. Se donnant comme une "pure description" de situations bien délimitées temporellement et spatialement, la monographie doit représenter ce qu'est une société, en tant qu'entité en soi, indépendamment de la manière dont on s'y est pris pour l'inscrire (voir Boon 1983 : 139). Si l'on constate une adhésion de la monographie à des conventions narratives comme le retrait du narrateur en tant que première personne et son remplacement par le narrateur scientifique, ou l'exclusion des caractères individuels des acteurs sociaux et leur remplacement par l'auteur collectif ("Les" Nuer, "Les" Dogons, "Les" Trobriandais, "We the Tikopia", ...), etc., celles-ci ne sont en effet jamais explicitées ni analysées de façon critique. Tout se passe dans la monographie comme s'il y avait lieu de supprimer tout lien entre ce que l'anthropologue arrive finalement à savoir de la population qu'il étudie et la manière dont il s'y est pris pour savoir. Autrement dit il n'y a d'interrogation dans la monographie ni sur la signification de la présence de l'anthropologue dans une culture étrangère, ni par conséquent sur la manière dont il procède pour conceptualiser un terrain comme une culture.

Ces manques répondent à une clôture de l'objet préalablement défini. L'ordre séquentiel standard qui caractérise le texte

monographique traduit directement les unités dans lesquelles les cultures ont été primitivement décomposées. C'est ainsi que nous pouvons suivre dans le corps du texte monographique la succession générale suivante, dont la table des matières porte invariablement la trace : l'environnement physique, le système de subsistance, la parenté, le système politique, la religion et les formes symboliques. Dans la monographie l'on passe ainsi progressivement de la périphérie au centre d'une culture, du visuel au moins visuel, de l'objectif au subjectif, des conditions matérielles de la société aux expressions de sens de la culture. L'objet construit qu'est la monographie tire en définitive sa vraisemblance de sa conformité à une grille posée a priori. Une grille qui résulte elle-même d'une vision objectiviste de la réalité en profond accord avec la conception standard de la science.

Cette standardisation des interrogations "objectives" des cultures est à l'origine de la production de monographies répétitives qui effacent les différences entre les sociétés au profit de similitudes qui se traduisent par un certain nombre de réifications des formes et des significations. En s'interdisant une observation "flottante" et en tentant de produire des listes universelles et définitives d'événements propres à définir les diverses élaborations sociales et culturelles, l'anthropologie "normale" fonctionnaliste a produit plusieurs notions et objets, cruciaux pour la discipline, qui sont aujourd'hui profondément en crise, comme la segmentarité, le lignage, le groupe, l'ethnie, l'acculturation, etc.

EPISTEMOLOGIE ET ECRITURE DU TEXTE CHEZ MALINOWSKI

L'image lisse de la monographie, où toute trace de construction de l'objet est effacée, contraste singulièrement avec l'appareil méthodologique critique qui caractérise les deux plus importantes monographies de Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique* et *Les jardins de corail* (1974). Dans ces deux ouvrages, l'auteur n'a de cesse de valider l'autorité de l'anthropologue par la méthode. Dans les avant-propos, les introductions et les annexes Malinowski insiste particulièrement sur la nécessité d'un commentaire descriptif, à savoir sur la nécessité de rapporter au lecteur toutes les conditions dans lesquelles l'expérimentation ou l'observation ont été effectuées :

"(...) un chercheur, qui veut qu'on lui fasse confiance, doit présenter de façon claire, concise, et sous la forme d'un état,

les observations personnelles directes, d'une part, les informations indirectes qui étayaient son exposé, de l'autre. (...) les nombreuses références dispersées tout au long de l'ouvrage, destiné(e)s à montrer comment, dans quelles circonstances et avec quel degré d'exactitude, je suis parvenu à connaître un détail donné, permettront, je l'espère, de jeter une pleine lumière sur ce qui constitue les sources du livre" (1963 : 72).

Malinowski tente de donner une image claire de sa propre pratique au lecteur. Il discute de la manière dont il s'y est pris pour traduire les mots et les concepts indigènes. Dans *Les Argonautes* (chapitre XVIII) comme dans *Les jardins de corail* (Annexes), Malinowski, soucieux de reconstituer tous les contextes dans lesquels apparaît un mot et tous les emplois auxquels il est soumis avant de procéder à une traduction, développe une conception du langage extrêmement originale pour l'époque. Une conception qui place l'énonciateur et son co-énonciateur au centre de sa problématique. Il en arrive ainsi à considérer le langage essentiellement dans sa fonction pragmatique ("la principale fonction du langage (...) (est) de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain", 1974 : 242). Le langage lui apparaît fondamentalement comme une action ("Le discours est utilisé d'abord pour obtenir un résultat pratique", "Les mots participent de l'action et sont autant d'actions", 1974 : 242-243)⁽⁶⁾. L'exemple le plus remarquable de cette approche du langage et de la traduction est donné par sa description des nombreux termes qui dénotent en Kiriwina toutes les modalités pratiques du phénomène *jardin*, alors même qu'il n'existe pas de concept *jardin* dans cette langue. De la même façon son approche pragmatique fait apparaître la fonction performative du langage magique ("(...) une formule magique n'est pas une page de folklore et encore moins (...) un document ethnographique. C'est un acte de parole qui permet de libérer telle ou telle force particulière (...)"), 1974 : 244).

Dans *Les Argonautes*, Malinowski discute de façon dynamique de la dialectique de la collecte des données et de leur interprétation (à

(6) Voir à ce propos l'excellente analyse qu'effectue Joly (1983) de la linguistique anthropologique de Malinowski dont il fait l'un des précurseurs, bien avant Austin, des actes de langage, et dans l'oeuvre duquel il estime trouver l'essentiel de la problématique de la pragmatique actuelle.

propos de sa construction de l'objet "échange cérémoniel Kula", il parle d'"interaction constante d'essais constructifs et de vérification empirique" et relève l'excellence méthodologique de la "fécondation réciproque de l'oeuvre constructive et de l'observation", 1963 : 70). Il insiste sur ce que doivent être ces données ("Recueillir des données concrètes sur une grande série de faits (...) Il ne suffit pas d'énumérer quelques exemples, il faut épuiser, dans la mesure du possible, tous les cas qui sont à votre portée", 1963 : 70), sur la forme qu'elles doivent prendre (diagramme, sommaire, tableau synoptique, liste d'objets, graphique, table, etc.) et sur la fonction qu'elles doivent remplir (inférer des "données concrètes, réelles" "les lignes générales d'une coutume ou d'une croyance", 1963 : 72). Enfin il recueille une collection de documents ethnographiques (récits caractéristiques, expressions typiques, faits folkloriques, formules magiques, etc.) qui forment un corpus d'*inscriptions* "servant de témoignage sur la mentalité indigène" et à la disposition de la "perspicacité" du lecteur (1963 : 81).

Ce faisant, Malinowski n'en sépare pas moins nettement le côté "rapport ethnographique" de son travail sur le terrain du "résultat final" de sa recherche. Conscient que l'ethnographie est en dernier ressort un problème d'écriture (comment intéresser et persuader son lecteur de la valeur du tableau de la culture qu'il lui donne "à voir"), il choisit la forme du récit narratif "en tant que véhicule littéraire capable d'intégrer des observations descriptives" (Evans-Pritchard 1969 : 71), évitant ainsi l'"aridité" d'une présentation centrée sur les procédures mises en oeuvre pour la collecte des données, telles que son épistémologie l'exige, qui se sont trouvées de la sorte reléguées hors du texte ethnographique proprement dit. C'est dans ce sens d'ailleurs que vont explicitement les instructions de lecture que donne Malinowski dans son avant-propos aux *Argonautes*. Après avoir noté que "toute nouvelle contribution" à l'ethnographie devait s'efforcer "de présenter les résultats d'une manière rigoureuse quoique dépourvue d'aridité", l'auteur ajoute :

"Le lecteur plus soucieux des résultats que des moyens employés pour les obtenir, trouvera du chapitre IV au chapitre XXI la narration complète des expéditions Kula ainsi que l'analyse des diverses croyances et coutumes qui leur sont associées. L'étudiant enfin, qui non seulement s'intéresse au récit, mais aussi à son côté de rapport ethnographique, et qui souhaite donc avoir une claire définition de l'institution envisagée, trouvera

cette dernière au chapitre III et la description du pays et des ethnies aux chapitres I et II." (1963 : 54)

Le genre ethnographique que Malinowski inaugure se présente ainsi tout de suite sous la forme de deux types séparés de textes : d'une part un *texte-représentation* capable de faire "voir" et de faire "entendre" au lecteur les hommes que l'anthropologue de terrain a côtoyés (donner un "tableau vivant" de la culture indigène) : c'est le texte scientifique proprement dit, la monographie; et de l'autre un *hors-texte*, dans lequel sont consignés en vrac les considérations méthodologiques, les procédures de "découverte" mises en oeuvre, les réflexions personnelles sur l'expérience de terrain, etc. : c'est le journal, le récit de terrain, l'introduction méthodologique, les documents scripturaires et photographiques, etc. Bref, depuis Malinowski l'anthropologie vit sur la prescription suivante : garder les conditions de la recherche et les réflexions personnelles séparées du texte ethnographique⁽⁷⁾ .

La préoccupation de faire admettre l'autorité de l'auteur auprès de son public ("comment convaincre mes lecteurs") suffit-elle cependant à expliquer l'écart qu'introduit Malinowski entre les deux types de texte ? Si l'on suit les analyses de G. W. Stocking, l'un des récents commentateurs de l'oeuvre et des notes manuscrites du célèbre anthropologue, un autre élément d'importance est également intervenu pour fixer cette séparation. Ce qui ressort des réflexions de Stocking, c'est le fait que Malinowski était particulièrement préoccupé par la situation de l'ethnographe profane qui pénètre pour la première fois sur "son terrain" et qui doit s'y confronter avec toute une série de "pièges et de barrières". Dans ce contexte, il lui importait de se convaincre et de convaincre le futur "apprenti ethnographe" qu'il

(7) En fait une telle séparation était déjà de rigueur chez certains anthropologues du 19e siècle comme Lewis Morgan. Ce spécialiste des Indiens d'Amérique du Nord élaborera son oeuvre scientifique selon les préceptes d'une ethnologie abstraite dont le résultat final a abouti à la reconstitution d'une indianité disparue et désincarnée, une indianité qui n'offrait rien directement ni sur le présent ni sur le passé proche. Ce faisant, Morgan gardera totalement séparé de son oeuvre scientifique ses prises de position dénonçant les conditions historiques concrètes dans lesquelles vivaient les Indiens de son époque et ses préoccupations de penseur humaniste qu'il a reléguées dans les pages de son journal.

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'y 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 transparait 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 épaulés'".

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'essayent 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 ?

ETHNOGRAPHIE "TEXTUELLE" ET ANTHROPOLOGIQUE "DE LA MODERNITE" :
L'EVANESCENCE DE L'OBJET

Le danger qui guette cependant l'anthropologie est celui de se transformer en une entreprise strictement textuelle, qui ne verrait plus dans les cultures "que des mises en pratique de textualité" (Rabinow 1986 : 102). Une telle "ethnographie textuelle" risque de se contenter d'analyser les méta-représentations de l'anthropologie ou de la culture occidentale au détriment d'un examen des rapports concrets que cette culture entretient avec les autres sociétés et des représentations que ces dernières produisent à leur tour. Il y a un risque de perte de sens à ne plus parler de l'autre qu'en termes de "stratégies rhétoriques" ou en fonction de l'entreprise analytique.

Tel est d'ailleurs le cas de plusieurs "objets" de l'anthropologie qui circulent aujourd'hui, au sein de la discipline ou en dehors, et qui se trouvent complètement coupés de leur référentiel social. Le débat, dans la littérature anglo-saxonne, autour de la rationalité et de la magie et plus généralement autour de la "traductibilité" des cultures s'appuie ainsi sur quelques exemples empruntés aux peuples exotiques, mais dans ce débat la "variable culturelle" Nuer, Azandé ou Mélanésienne fonctionne la plupart du temps comme "pure mention" (Sindzingre 1986 : 53-54)⁽²⁰⁾.

Le problème du référentiel social se pose de façon encore plus aiguë lorsqu'il s'agit de l'anthropologie "rapatriée", celle qui veut désormais se consacrer à la société industrielle moderne. Ce "repli", effectué plus pour des raisons pratiques (rétrécissement ou disparition des objets traditionnels exotiques) que pour des raisons heuristiques (élargissement du champ intellectuel et historique de la discipline), pose en effet un problème quant aux objets empiriques d'une telle anthropologie. Devant la difficulté de cerner des objets dont la singularité se donnerait tout de suite dans la distance culturelle et historique qui sépare l'observateur de ceux qu'il observe, comme

(20) Sur la mention de la sorcellerie chez les Azandé (analyse d'Evans-Pritchard 1972) dans le débat autour de la rationalité, voir à titre d'exemples : Winch (1970), McIntyre (1970 : 67), Webster (1982 : 93-94), Sperber (1982 : 67), Latour (1983 : 209-211), Jarvie (1984 : 62-63), Ulin (1984 : 37-40).

c'était le cas jusqu'ici avec les objets traditionnels, et devant la difficulté d'abstraire les objets modernes de la propre expérience et historicité de l'observateur, l'anthropologie de "la modernité" semble vouloir fonder sa démarche sur une sorte d'"effet ethnographique".

A partir de la pertinence postulée des méthodes traditionnelles de la discipline (observation participante, expérience d'intersubjectivité, unités restreintes homogènes), qu'elle ne prend d'ailleurs jamais la peine d'interroger par rapport au déplacement culturel et historique qu'elle leur fait subir, l'anthropologie du "chez soi" en vient en quelque sorte à créer de l'"objet ethnographique" en guise et place de l'objet empirique, particulièrement absent ou déficient. C'est à partir de la pertinence postulée du regard anthropologique et du texte ethnographique classique que l'anthropologie de la modernité tente aujourd'hui de fonder et de légitimer sa nouvelle pratique. Comme le dit si bien Jamin (1986 : 18), c'est grâce au "solipsisme épistémologique" suivant : "Je suis ethnographe, donc ce que j'observe est ethnographique" qu'elle se réalise désormais en partie.

A travers sa brève histoire, l'anthropologie "rapatriée" nous a en effet habitués à construire ses objets sur la base d'une série d'homologies (entre le sauvage et le civilisé, la tradition et la modernité, le village de brousse et le quartier urbain,...) et de métaphores ("les bidonvilles comme culture du pauvre", "le rock comme culture des jeunes", "l'échange de vin comme potlatch occidental" (L'Arc, 1968), "le football comme religion", "les feuilletons télévisés comme mythologies modernes" (Augé 1982, 1983),...).

Dans ce contexte, la perspective de "la culture comme texte" prend une dimension particulièrement évidente et l'effet textuel aboutit à étendre au-delà de leurs limites "traditionnelles" les espaces "exotiques". A travers l'anthropologie de la modernité nous assistons à une extension du domaine du pré- ("trouver" des croyances et des comportements pré-scientifiques, pré-rationnels, pré-modernes, pré-économiques,...) et du périphérique (périphérie de la ville, périphérie de la production industrielle, périphérie des institutions officielles,...) au détriment d'un intérêt pour les activités et les croyances centrales (le savoir scientifique, la "rationalité" économique, le pouvoir politique,...). Une telle anthropologie "rapatriée" a tendance à reproduire et à consacrer ce que Latour (1983) a nommé le "grand partage", entre sociétés occidentales modernes et

sociétés "autres", pensée scientifique et pensée "pré-scientifique", culture savante et culture "populaire".

REFERENCES CITEES

- AGAR, M.H.
1985 *Speaking of Ethnography*. Sage University Paper Series on Qualitative Research Methods (vol. 2). Beverly Hills, CA : Sage.
- AUGE, M.
1982 "Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse", *Le Débat*, 19 : 59-67.
1983 "Héros téléculturels ou une nuit à l'ambassade", *Le temps de la réflexion*, IV : 265-278.
- BATESON, G.
1971 *La cérémonie du Naven*. Paris : Minuit.
- BEATTIE, J.
1960 *Bunyoro, an African Kingdom*, New York : Holt, Rinehart and Winston.
1965 *Understanding an African Kingdom : Bunyoro*, New York : Holt, Rinehart and Winston (Studies in Anthropological Method).
- BOON, J.A.
1983 "Functionalist Write too : Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph", *Semiotica*, 46, No 2-4 : 131-149.
- BOREL, M.-J.
1986 "Le discours descriptif. Questions d'épistémologie et de sémiologie", in M.-J. Borel, J.-M. Adam et J.-B. Grize (éds), *Le discours descriptif. Du texte aux objets de connaissance*, Neuchâtel : Travaux du centre de recherches sémiologiques, No 51, pp. 1-51.
1987 "La schématisation, la description et le neveu utérin", *ronéotypé*.
- BOWEN, E.S.
1954 *Return to Laughter*, New York : Harper & Row.
- CLIFFORD, J.
1983 "De l'autorité en ethnographie", *L'ethnographie*, T. 79, No 90-91 : 87-118.
- CLIFFORD, J. & G. MARCUS (eds)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press.
- CONDOMINAS, G.
1972 "Marcel Mauss et l'homme de terrain", in *L'Arc* 48, *Marcel Mauss*, pp. 3-7.

- COPANS, J.
 1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris : Maspero.
- 1979 "Lévi-Strauss face à Rousseau ou la censure du politique", in J.-L. Amselle (éd.), *Le Sauvage à la mode*, Paris : Ed. Le Sycomore, pp. 27-93.
- CRAPANZANO, V.
 1980 *Tuhami : Portrait of a Moroccan*, Chicago : University of Chicago Press.
- CRESSWELL, R., M. Godelier
 1976 *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris : Maspero.
- DERRIDA, J.
 1967 *De la grammatologie*, Paris : Le Seuil (voir "La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau", pp. 149-202).
- DUMONT, J.-P.
 1978 *The Headman and I*, Austin : University of Texas Press.
- DUMONT, L.
 1972 "Une science en devenir", in *L'Arc 48*, Marcel Mauss, pp. 8-21.
- DWYER, K.
 1979 "Dialogue of Ethnology". *Dialectical Anthropology*, 4 : 205-224.
- ETUDES RURALES
 1986 *Le texte ethnographique*, No 97-98.
- EVANS-PRITCHARD, E.
 1968 *Les Nuer*, Paris : Gallimard.
- 1969 *Anthropologie sociale*, Paris : Petite bibliothèque Payot.
- 1972 "L'essai sur le don", in *L'Arc 48*, Marcel Mauss, pp. 28-32.
- 1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris : Gallimard.
- FABIAN, J.
 1983 *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, New York : Columbia University Press.
- FAVRET-SAADA, J.
 1976 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, M.
 1966 *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- GADAMER, M.G.
 1975 *Truth and Method*, New York : Continuum.

- GEERTZ, C.
 1973a "Deep play : Notes on the Balinese cockfight", in Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, pp. 412-453.
- 1973b "Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture", in Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, pp. 3-30.
- 1976 "'From the Native's Point of View' : On The Nature of Anthropological Understanding", in K.H. Basso & M.A. Selby, *Meaning in Anthropology*, Albuquerque : Univ. of New Mexico Press, pp. 221-237.
- 1986 "Diapositives anthropologiques", *Communications*, 43 : 71-90.
- GRIAULE, M.
 1966 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*. Paris : Fayard.
- GRIZE, J.-B. (éd.)
 1984 *Sémiologie du raisonnement*, Berne : P. Lang.
- HARRIS, M.
 1979 *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. New York : Random House.
- HERZFELD, M.
 1983 "Signs in the Field : Prospects and Issues for Semiotic Ethnography", *Semiotica*, 46, No 2-4 : 99-106.
- JAMIN, J.
 1986 "Le texte ethnographique. Argument", *Etudes Rurales*, No 97-98 : 13-24.
- JARVIE, I.
 1984 *Rationality and Relativism*, London : Routledge & Kegan Paul.
- JOLY, A.
 1983 "Bronislaw Malinowski : de l'anthropologie linguistique à la linguistique anthropologique", in B. Rupp-Eisenreich et P. Menget (éds), *L'anthropologie : points d'histoire, L'Ethnographie*, T. LXXIX, No 90-91, pp. 47-60.
- KILANI, M.
 1986 "Que de hau ! Problèmes de description et d'interprétation dans le débat autour de l'Essai sur le don de Marcel Mauss", in M.-J. Borel, J.-M. Adam, J.-B. Grize (éds), *Le discours descriptif. Du texte aux objets de connaissance*, Neuchâtel : Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques, No 51, pp. 53-82.
- LACOSTE-DUJARDIN, C.
 1977 *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris : Maspero.

- LATOURE, B.
 1983 "Comment redistribuer le grand partage ?",
Revue de synthèse, IIIe S., No 110 : 203-236.
- 1985 "Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie
 des sciences et des techniques", *Culture technique*,
 14 : 4-29.
- LECLERC, G.
 1983 "Ethnologie, anthropologie et sociologie (Powell, Boas,
 Durkheim)", in B. Rupp-Eisenreich et P. Menget (Éds),
L'anthropologie : points d'histoire, L'Ethnographie,
 T. LXXIX, No 90-91, pp. 23-46.
- LEVI-STRAUSS, C.
 1950 "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss,
Anthropologie et sociologie, Paris : P.U.F., pp. IX-LII.
- 1958 *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.
- 1965 *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : P.U.F.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon.
- 1973 *Tristes tropiques*. Paris : Plon. Terre humaine.
- LOWRY, J.
 1981 "Theorising 'observation'", *Communication & Cognition*,
 vol 14, No 1 : 7-23.
- MALINOWSKI, B.
 1963 *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris : Gallimard.
- 1974 *Les jardins de corail*, Paris : Maspero.
- MARCUS, G. & D. CUSHMAN
 1982 "Ethnographies as Texts", *Annual Review of*
Anthropology, 11 : 25-69.
- MAUSS, M.
 1967 *Manuel d'ethnographie*, Paris : Petite bibliothèque Payot.
- McINTYRE, A.
 1970 "The Idea of Social Science", in B.R. Wilson, *Rationality*,
 Evanston & New York : Harper & Row Publishers, pp. 112-130.
- MEAD, M.
 1977 *Male and Female*, Westport : Greenwood Press.
- PULMAN, B.
 1986 "Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au
 terrain", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.
 80 : 5-26.

- RABINOW, P.
 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley : University of California Press.
- 1986 "Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en anthropologie", *Etudes rurales*, No 97-98 : 91-114.
- RADIN, P.
 1933 *The Method and Theory of Ethnology*, New York, London : McGraw Hill Book Co.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.
 1958 "The Methods of Ethnology and Social Anthropology" in M.N. Srinivas (ed.), *Method in social Anthropology*, Bombay : Asia Publishing House.
- 1968 *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Minuit.
- RICHARDS, A.I.
 1964 "Culture in Malinowski's Work", in R. Firth (ed.), *Man and Culture : An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York : Harper Torch Books.
- RICOEUR, P.
 1971 "The Model of the Text : Meaningful Action Considered as Text", *Social Research*, 38-39 : 529-562; repris en français sous le titre "Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte", in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986, Paris : Seuil.
- RUPP-EISENREICH, B. (éd.)
 1984 *Histoires de l'anthropologie : XVI-XIX siècles*, Paris : Klincksieck.
- RUPP-EISENREICH, B. et P. MENGET (éds)
 1983 *L'anthropologie : points d'histoire*, *L'Ethnographie*, T. LXXIX, No 90-91.
- SEMIOTICA
 1983 *Signs in the Field : Prospects and Issues for Semiotic Ethnography*, vol. 46, no 2-4.
- SINDZINGRE, N.
 1986 "L'anthropologie : une structure segmentaire", *L'Homme*, vol. 26, No 97-98 : 39-61.
- SPERBER, D.
 1982 *Le savoir des anthropologues*. Paris : Hermann.
- STOCKING, G.W. Jr.
 1983 "The Ethnographer's Magic : The Development of Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", in Stocking, G.W. jr (ed.), 1983, pp. 70-121.

- STOCKING, G.W. Jr (ed.)
 1983 *Observers observed*, History of Anthropology vol. I, Madison : The University of Wisconsin Press.
- 1984 *Functionalism Historicized*, History of Anthropology vol. 2, Madison : The University of Wisconsin University.
- ULIN, R.
 1984 *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin : University of Texas Press.
- WEBSTER, S.
 1982 "Dialogue and Fiction in Ethnography", *Dialectical Anthropology*, 7, No 2 : 91-114.
- WINCH, P.
 1970 "Understanding a Primitive Society", in B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Evanston & New York : Harper & Row Publishers, pp. 78-111.
- WINNER, I. P. & T. G. WINNER
 1976 "The Semiotics of Cultural Texts", *Semiotica*, 18, 2 : 101-156.

Institut d'Anthropologie
 et de Sociologie
 UNIVERSITE DE LAUSANNE

Mondher KILANI