

Olivier Schinz

Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain

Résumé

Les pistes interprétatives discutées dans cet article partent de la question fondamentale de la maîtrise que l'ethnologue croit posséder de son identité et, plus généralement, du déroulement de son travail de terrain. Différents exemples ethnographiques montrent comment tant l'identité de l'ethnologue que les données récoltées ont été construites par les personnes constituant l'« objet d'étude » de la recherche. Loin de constituer un problème fondamental, cet état de fait est traité ici comme une manière privilégiée de récolter des informations sur les phénomènes étudiés.

Pour citer cet article :

Olivier Schinz. Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain, *ethnographiques.org*, Numéro 1 - avril 2002 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2002/Schinz.html> (consulté le [date]).

Sommaire

Introduction

Identité(s) mouvante(s)

Être un homme

Terrain meuble

Poser les bonnes questions

Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain

Notes

Bibliographie

Introduction

Alors que je me trouvais à Nouakchott, capitale de la Mauritanie, en vue de préparer un terrain dans le nord du pays, un ami Algérien m'adressa la parole ainsi : « *pourquoi as-tu quitté le paradis pour venir t'établir en enfer ?* »

Cette boutade, qui m'a fait sourire dans un premier temps, soulève de riches questions relatives à la méthode ethnographique et à la relation spécifique que les ethnographes créent durant leurs exercices de terrain. Le présent article tente de lancer des pistes interprétatives à partir de la question fondamentale de la *maîtrise* que l'ethnographe croit posséder de son identité et, plus généralement, du déroulement de son travail de terrain. Je montre à l'aide de différents exemples ethnographiques comment, au contraire, tant mon identité personnelle que les données récoltées ont été construites par les personnes que je voulais observer. Loin de constituer un problème fondamental, cet état de fait est traité ici comme une manière privilégiée de récolter des informations sur les phénomènes étudiés.

Identité(s) mouvante(s)

Si la boutade éponyme de cet article est riche de sens, ce n'est certainement pas en tant qu'elle exprime un rapport d'inégalité entre les pays d'Occident (le paradis) et ceux du Sud (l'enfer) : simples banalités desquelles il est difficile et ennuyant de parler trop longuement. On peut y lire par contre l'incompréhension que font naître ma présence et mes activités dans la ville de Nouakchott : quel intérêt puis-je avoir à venir perdre mon temps dans une ville trop chaude, trop sale, trop poussiéreuse ? Comment comprendre mes déambulations diurnes et nocturnes dans cette capitale, déambulations qui s'accompagnent d'un refus systématique de participer à toute activité lucrative ? Comment comprendre mon entêtement à saluer en *hassaniyya* [1] nombre de personnes parfaitement francophones ? Comment comprendre l'intérêt trop méticuleux que je porte à certaines choses, à certains faits anodins ?

Ainsi est mise en relief l'*étrangeté* de la personne de l'ethnographe. Ses activités sont, à n'en point douter, difficilement compréhensibles par celui qui n'appartient pas au milieu académique (peut-être même à un certain milieu académique), encore moins par quelqu'un qui n'a pas une « habitude culturelle » du milieu académique (*i.e.* quelqu'un qui ne vient pas d'un pays où l'institution universitaire représente autant que ce qu'elle peut représenter dans nos pays occidentaux).

Mon ami propose, à l'aide de cette même boutade, une manière (parmi tant d'autres) de répondre à l'étrangeté qu'elle suppose : en m'appliquant des catégories plus ou moins précises, plus ou moins connues, en proposant une interprétation de

ma personne et des lieux que j'ai traversés, l'énonciateur postule, au moins, que je suis issu d'un endroit plus favorable (le paradis) que celui où je me trouve actuellement (l'enfer).

L'intérêt de cet article est centré autour du *mouvement* que suppose la question : un renversement de situation qui fait de ma personne un objet particulièrement inadapté dans le lieu qu'elle fréquente mais qui va, progressivement, y trouver une place, une identité. Cette identité est créée de toutes pièces par les gens avec qui je rentre en interaction lors de mon terrain. Autrement dit : les projections d'identité que je vais subir vont prendre une forme de plus en plus réelle, de plus en plus solide, au fur et à mesure qu'un consensus se crée chez les gens que je côtoie. Cette identité-ci (dans mon premier exemple : celle, incompréhensible, qui fait de moi quelqu'un qui s'établit en enfer) peut être étudiée et questionnée dans le but de créer des données ethnographiques pertinentes : c'est ainsi l'ethnographe qui se retrouve au centre des explications qu'il donne du groupe qui l'intéresse, non par narcissisme exacerbé mais bien par volonté heuristique.

Je n'essaye donc pas (mais absolument pas, j'insiste) de répondre au sens littéral de la question : outre le fait que je ne suis pas persuadé que notre métier est infernal — même si nous pouvons parfois nous trouver dans des situations qui le sont — il en va de la responsabilité de chacun d'aller s'établir où bon lui semble : pour beaucoup (pour tous ?), le terrain constitue plus un paradis qu'un enfer...

Être un homme

Tout au long du terrain s'effectue une véritable « construction sociale » de la personne de l'ethnographe qui naît des nombreuses attributions d'identité qu'il subit, et qu'il est certainement bien laborieux de vouloir maîtriser. Dans un premier exemple ci-dessous, je montre comment j'ai subi, lors d'un terrain dans l'Adrar mauritanien, de telles attributions d'identités. Ces attributions prennent forme de réalité et confondent l'ethnographe à tel point qu'il devient véritablement ce que les autres pensent qu'il est. L'étude de ce mouvement, de ce glissement d'identité nous permet par la suite de récolter des données qui concernent tant l'ethnographie que sa méthode.

Les premiers mois passés dans le campement de *al-mkhaynik*, à une centaine de kilomètres au sud de la ville d'Atar, permettent à mes hôtes comme à moi-même de faire réciproquement connaissance. Afin de pouvoir travailler durant les heures creuses de la journée — qui sont normalement réservées à la sieste — je m'abstiens souvent de me rendre aux séances nocturnes de chant, qui peuvent se dérouler jusqu'à tard dans la nuit : cela me permet de rattraper les heures de

sommeil perdues durant la journée. Ces séances sont des lieux par excellence où les jeunes hommes maures peuvent flirter en exprimant leur amour et leurs faiblesses pour de jeunes filles présentes. La journée peut également être propice au flirt, en certaines situations bien particulières (situations « féminines », durant lesquelles les femmes maîtrisent et gouvernent les interactions).

Je montre toutefois un embarras certain à me déplacer pour assister à de telles interactions, tant il m'est difficile de gérer ces moments que je peine à comprendre. Cette gêne prend donc le pas sur la volonté de compréhension et d'« intégration » dont je croyais pourtant devoir faire preuve ; je me fais ainsi discret envers les femmes, plus particulièrement les jeunes filles présentes.

De plus, pendant que les hommes du campement sortent en brousse durant la journée, je ne vais généralement pas avec eux, pensant que des activités plus intéressantes, des discussions plus « informatives » sont susceptibles d'être écoutées et provoquées dans les tentes du campement.

Mon comportement est dès lors difficilement compréhensible : manifestement homme, manifestement célibataire, je ne répond à aucun des critères correspondants à de telles catégories. Je ne fais montre que d'un intérêt restreint face aux avances des femmes du campement (et des autres) et, réciproquement, ne montre que peu d'entrain dans les avances que je me sens tout de même, parfois, obligé de faire.

Peu à peu, les jeunes femmes commencent à remettre en question un tel comportement : le cinquième mois suivant mon arrivée, les ragots d'homosexualité à mon encontre, que je connais à travers différentes plaisanteries me concernant, vont bon train. J'entends maintenant fréquemment des petites phrases précisant que je n'« aime pas les femmes », une manière comme une autre d'expliquer que je ne daigne pas me déplacer avec les autres hommes du campement à la recherche de jeunes filles en fleur.

Face à la pression sociale que je ressens de plus en plus pressante, je me sens dans l'obligation de me comporter de manière plus virile : j'accompagne plus régulièrement des amis lorsqu'ils sortent du campement ou quand ils se rendent aux séances de chant du soir. Peu à peu, à mesure que ma participation aux activités diurnes et nocturnes de flirt augmente, les ragots et plaisanteries à mon égard — tout comme ma capacité de travail, d'ailleurs — diminuent. Simultanément, de nouveaux problèmes font leur apparition : ma religion interdit en effet à toute femme musulmane d'entretenir de quelconques rapports avec moi.

La mouvance, la fluidité et l'aspect modelable de l'identité de l'ethnographe est très clairement exprimée dans cet exemple : je passe, pour différentes raisons, de comportements correspondant à mon identité « d'origine » (en gros : celle d'un ethnographe), celle qui pour moi « va de soi », à des comportements contradictoires ou, comme nous le verrons par la suite, gênants pour cette première identité.

La personne de l'ethnographe — ma personne — se retrouve, dans la situation discutée, tiraillée entre d'une part des attentes et des besoins spécifiques à son

travail (rencontrer certaines personnes plutôt que d'autres, se comporter d'une certaine manière, prendre du temps pour noter, discuter, etc.) et d'autre part des attentes et des besoins spécifiques aux attentes des ethnographiés (être avec d'autres personnes, se comporter différemment, vivre de manière à pouvoir être compréhensible, « accepté » par nos hôtes).

Les attentes de l'ethnographe envers le travail de terrain sont, d'une manière générale, relativement simples : le but est de pouvoir rentrer chez soi avec un corpus de données permettant l'écriture d'un rapport. Mais ces attentes, avec ce qu'elles supposent comme investissement personnel (notamment vivre durant une longue période dans un endroit donné) et financier (qui déterminent largement les conditions et la durée du terrain) ou comme préjugés sur, entre autres, ce qu'est un corpus de données (qu'est-ce qu'une donnée ? à quoi cela ressemble ?) sont toutefois fortement contraignantes : ce sont elles qui nous obligent à agir d'une certaine manière, avec une certaine rapidité, en essayant de provoquer le plus de rencontres et d'observations supposées « bonnes ». Elles visent à nous empêcher de gaspiller notre temps à ne rien faire (ou à mal faire), et surtout à nous éviter trop de « temps morts » durant notre terrain. Finalement, elles nous obligent à produire un corpus de textes, de notes, d'enregistrements, de prises de vues, de telle manière que les données récoltées possèdent une certaine « solidité » (capacité à être vérifiées, croisées, etc.) ainsi qu'une mémoire plus importante que celle, défaillante, du chercheur.

Les attentes des ethnographiés envers la présence de l'ethnographe, quoique différentes sur chaque terrain, possèdent une constante : la nécessité que la personne qui effectue le travail de recherche soit compréhensible par ses hôtes. Pour ce, l'ethnographe doit s'intégrer dans le système (économique, symbolique, de valeurs) indigène en essayant, par exemple, de se « faire une place », d'expliquer en quoi consiste son travail, ce qu'il est venu faire ou chercher, les raisons qui le motivent, etc. Cette place, pour son plus grand malheur, est très souvent difficilement crédible (que penser d'une personne qui dit ne venir que pour les besoins de la science, par simple intérêt personnel ?), car fausement exposée : il ne vient pas chercher seulement des informations (ce que l'on aura tous tendance à dire le plus souvent), mais aussi une place de travail ou une bourse future, une reconnaissance académique, etc.

La tension entre ces deux attentes, ces deux logiques spécifiques (pour faire grossièrement : celle de l'ethnographe et celle des « autres » [2]) se résume parfaitement bien dans l'oxymoron qui réfère à la méthode ethnographique par excellence : *l'observation participante*.

Observer ou participer ? Les deux, nous disent en chœur les manuels et les conseils des personnes les plus averties... Observer et participer. Deux verbes d'action qui synthétisent deux logiques potentiellement contradictoires pour deux systèmes de références également contradictoires. L'observation que nous ordonne notre monde

académique, la participation que nous ordonne notre monde d'accueil, le terrain. Dès lors, durant la période de présence de l'ethnographe sur son terrain, on peut assister à une sorte de « combat » entre ces deux logiques, entre deux systèmes de valeurs conflictuels (mais pas nécessairement très conflictuels : il s'agit la plupart du temps d'adaptations qui, d'une certaine manière « vont de soi ») qu'il s'agit d'étudier. Ce combat constitue une espèce de conjoncture favorable mettant en évidence à la fois les spécificités des attentes de l'ethnographe et celles du groupe étudié [3].

Commençons par voir en quoi la conjoncture ci-présentée « dit » quelque chose du groupe dans laquelle elle se déploie. Les éléments les plus importants sont relatifs, on l'aura sans doute remarqué, aux caractéristiques des genres maures. En effet, on se trouve ici face à un mécanisme de *violence symbolique* — dans le sens bourdieusien du terme : un mécanisme de production des déterminismes par les agents sociaux eux-mêmes (cf. Bourdieu et Wacquant, 1992, 142-143). Il est dans *l'ordre des choses* que hommes et femmes se comportent d'une certaine manière, et cet ordre doit être produit par les agents qui le subissent.

En l'occurrence, les caractéristiques de genre dans les groupes maures où j'ai travaillé sont telles que l'homme doit quitter la journée l'habitat dans lequel il réside (celui de sa mère ou de sa femme) et s'occuper à différentes tâches (activités d'élevage ou d'arboriculture dattière) ou loisirs spécifiques. L'espace de la tente, qui est déjà un espace féminin, se trouve alors sous le contrôle unique des femmes, qui y font régner une forme de domination spécifique.

L'espace (spatial : du campement ; et temporel : diurne) féminin ainsi créé permet aux hommes de campements ou de familles autres de venir discuter et flirter en toute liberté puisque les hommes responsables en sont provisoirement écartés : cela peut faire partie des loisirs diurnes des hommes « éjectés » de leurs campements. De nuit, de tels espaces sont également créés, et sont le lieu par excellence où les poésies et les chants maures peuvent être pratiqués. Les choses dites à l'occasion de ces séances sont souvent de l'ordre de l'indicible (les sentiments d'amour, de peur, de crainte, de faiblesse y sont pudiquement — mais inévitablement — énoncés) dans une société régie par un code de l'honneur masculin extrêmement puissant et efficace.

La violence symbolique dont je veux parler est celle (aussi paradoxal que cela puisse paraître) que les hommes subissent par l'obligation qu'ils ont à répondre à des comportements *virils* : il s'agit, de manière générale, de montrer du désir pour la gent féminine. Ce désir peut s'exprimer par le désir de participation et / ou un acte de présence aux moments situés dans les lieux féminins ci-présentés : la journée, certaines tentes dans les campements ; la nuit, certaines tentes ainsi que les lieux de rencontres où la musique et les poésies habillent le désert.

Cette présence s'accompagne de « manières d'être » spécifiques : l'homme doit se montrer désireux, envieux pour l'une ou l'autre des femmes présentes et le montrer

à l'aide de paroles plus ou moins équivoques (dans certains cas : franchement univoques). Il peut s'exprimer également par de nombreux jeux de séduction parfois directs : en offrant ses services pour des travaux normalement à la charge des femmes, en achetant certains biens qui rendent la vie plus agréable (du thé, des cacahuètes, du tabac, etc.), en se montrant désireux envers la femme de ses désirs (il tente alors de lui saisir le *melhefe*, grande pièce de tissu qui habille les femmes), etc. Autant de comportements qui sont de l'ordre de la participation, non de l'observation (mais pas du tout : mon Dieu que c'est compliqué d'observer en flirtant !), et qui rentrent en confrontation directe avec une logique de l'observation. En « refusant » (mais c'est un refus « naturel », qui fait partie de mon *ordre des choses*) de participer, en privilégiant l'observation sur la participation, le jeune ethnographe que je suis subit alors directement les mécanismes de violence symbolique visant à obliger les hommes à agir de manière virile [4]. Par un subtil, innocent, mais drôlement efficace jeu de plaisanteries, de bons mots, de ragots, d'évitement, de non-invitation à participer à certaines rencontres, etc., on me fait subir une pression qui, si elle n'est pas insupportable, ne m'*oblige* pas moins à me comporter selon une logique qui n'est pas la mienne.

La tension qui résulte de ces deux logiques (une logique du travail ethnographique, une logique de la participation à la vie d'un groupe) est non seulement favorable à notre travail, mais elle en est surtout une condition sine qua non. Les mécanismes liés à la violence symbolique sont méconnus des agents sociaux : « *c'est le fait d'accepter cet ensemble de présupposés fondamentaux, pré-réflexifs, que les agents sociaux engagent par le simple fait de prendre le monde comme allant de soi, c'est-à-dire comme il est, et de le trouver naturel parce qu'ils lui appliquent des structures cognitives qui sont issues des structures mêmes de ce monde* » (Bourdieu et Wacquant, 1992, 143). Or, par l'effet de violence directe sur ma personne qu'ils créent, je peux remarquer, connaître, ressentir ces allant-de-soi qui sont à la base de son fonctionnement remarquable. (Mais je pense que cela n'est rien d'autre qu'une « expérience de décentration »).

Dès lors, pour en revenir au sujet de notre article, remarquons les choses suivantes : l'expérience de terrain est telle qu'il existe une inadéquation de la « personne sociale » de l'ethnographe, bien incompréhensible en dehors du cercle de ses collègues, avec son lieu (géographique, social) d'étude. Les ethnographiés tentent de se rendre l'ethnographe compréhensible dans le cadre de leurs schèmes culturels, par l'attribution d'une identité acceptable [5]. Dès lors naît une confrontation entre la logique de l'ethnographe (qui veut travailler) et celle des ethnographiés (qui veulent comprendre). Loin de constituer un empêchement au travail, cette confrontation est l'objet même qui nous permet de construire des données spécifiques au groupe étudié [6].

Terrain meuble

Ces quelques considérations relatives à l'attribution d'une identité personnelle lors du travail de terrain vont à l'encontre (du moins je l'espère) d'une certaine conception positiviste de ce « laboratoire de recherche » : l'ethnographe n'est pas maître de sa personne, et c'est tant mieux. Cela nous mène à poursuivre notre intérêt vers un questionnement qui en est directement issu : l'ethnographe est-il maître de son terrain ?

« *On croit qu'on va faire un voyage, mais bientôt c'est le voyage qui vous fait, ou vous défait* » (Bouvier, 1985, 10). Nos terrains d'ethnologues possèdent assurément beaucoup de points communs avec le voyage, voire même le tourisme (ce dont je ne parlerai pas ici). Une chose est en tout cas certaine : l'expression « faire du terrain » semble bien inappropriée à rendre compte de l'alchimie bizarre qui constitue l'expérience à laquelle elle se réfère. Jamais, sans aucun doute, l'ethnologue n'a fait son terrain autant qu'il n'a été fait, ou défait, par celui-ci. Beaucoup d'incipits de textes ethnologiques, parmi les plus illustres, dépeignent l'arrivée du chercheur sur son terrain. On pense en premier lieu, bien évidemment, au grand classique de Malinowski (1963, 60) :

« Imaginez-vous soudain, débarquant, entouré de tout votre attirail, seul sur une grève tropicale, avec, tout à côté, un village d'indigènes, tandis que l'embarcation qui vous a amené cingle au large pour bientôt disparaître. »

Ces « mises en contexte » rhétoriques de l'ethnographe sur son terrain possèdent des effets pervers largement discutés [7], sur lesquels je ne reviendrai pas.

Je veux ici, au contraire, prendre au sérieux ce qu'elles cherchent à exprimer : d'une part, l'angoisse que génère pour toute personne - ethnologue ou non - l'arrivée dans un lieu inconnu, et d'autre part le processus qui permet de rendre cette présence moins anxiogène, notamment en rendant l'étrangeté plus proche, l'inconnu plus connu [8].

On touche ici à une caractéristique largement inexprimée de la méthodologie de terrain : celle de nous donner des éléments de réponse à la nécessité, qui n'est pas d'ordre épistémologique mais bien psychologique, de structurer, d'ordonner notre expérience ainsi que le monde qu'elle nous fait découvrir. Devereux (1980) est, à ma connaissance, le seul à en avoir traité. Selon cet auteur, « *plus l'angoisse provoquée par un phénomène est grande, moins l'homme semble capable de*

l'observer correctement » (*op. cit.* : 25), et c'est bien de cette angoisse dont cherchent à rendre compte, le plus sérieusement du monde, les incipits « à la Malinowski ».

Ainsi, le corpus de textes et de travaux traitant de méthodologie nous aide-t-il, pour sa plus grande partie, non seulement à « bien travailler », *i.e.* à récolter de manière systématique et, croyons-nous, objective des informations, mais également à *pouvoir travailler*, soit à être capable de réduire l'angoisse du phénomène étudié, à en réduire son étrangeté. Ils font ainsi partie d'un ensemble de préjugés que l'on possède (mais on postule que ce sont de « bons » préjugés) et qui rendent le travail ethnographique possible. Mais ce corpus semble toutefois quelque peu insidieux, en tant qu'il contribue, justement, à nous donner l'impression que le terrain est avant tout *fait* par celui qui décide de mener une enquête de terrain.

Poser les bonnes questions

Les Maures vivent dans une société fortement hiérarchisée. Sans rentrer dans de complexes détails (dont on peut se faire une idée avec Bonte, 1991), on peut signaler que les tribus (*qabâ'il*, sing. *qabila*) se répartissent en trois « ordres » (le terme est emprunté à Bonte, 1987). Premièrement les tribus dites, en français colonial, maraboutiques (*zwâya*), deuxièmement les tribus dites guerrières (*hassân* ou *'arab*) et troisièmement les tribus tributaires d'un de ces deux premiers groupes (*znâga* ou *lahme* pour les tributaires de groupes guerriers et *tlâmid* pour les tributaires de groupes maraboutiques).

Cette hiérarchie est, comme de nombreux auteurs l'ont souligné, perméable, discutée, dynamique, évolutive (pour s'en convaincre, on peut lire par exemple Bonte, 1989 ; Villasante-de Beauvais, 1997). Toutefois, malgré les récentes évolutions de la société Maure, le statut de membre d'un groupe de tributaires reste profondément honteux. Ainsi, les différentes appellations qui réfèrent à cet ordre sont bien souvent tues, indicibles, particulièrement en présence d'une personne issue de cet ordre. Comme souvent dans les relations d'honneur, l'enjeu est de « garder la face » : on peut être membre d'un ordre tributaire et garder la face si, et seulement si, cette appartenance n'est pas révélée en public. Tout le monde peut connaître cette appartenance (et tout le monde la connaît), mais tout le monde doit faire comme s'il ne la savait pas, ce qui est impossible une fois la chose énoncée en public. Ainsi, ce silence relatif à l'ordre des tributaires est bien un indice d'une certaine stabilité structurelle : celle des positionnements relatifs des ordres mentionnés (les personnes peuvent monter en « ordre », améliorer leurs conditions de naissance, celles de leurs enfants, mais quelqu'un de désigné comme tributaire ne peut qu'être en position de dominé).

Ces quelques prémisses posées, voyons un court exemple de la manière dont certains Maures ont pu faire mon terrain :

Tandis que je suis dans le *tikîr* (petite hutte circulaire) de Hussein, ami et informateur de l'oued Mhaireth, et que je lui pose des questions concernant ses parents, grands-parents, etc., sa mémoire se montre étonnamment lacunaire : il est en effet incapable de nommer son grand-père paternel malgré mes questions insistantes et les différents chemins que j'essaye de lui faire emprunter, espérant ainsi lui rafraîchir la mémoire.

A ce moment entre Ali, qui est le seul *qâdy* de cet oued (un *qâdy* est un juge musulman : c'est lui qui, entre autres, établit et détient de nombreux actes juridiques concernant les achats et les ventes de différents biens, ainsi que les actes de mariages et de divorces). A ce titre (et à bien d'autres, je le saurai plus tard), il est un personnage en marge des autres habitants de l'oued : il est lettré (un des seuls à écrire et parler l'arabe classique, grand connaisseur du Coran, des traditions et de la loi islamiques, etc.) et, ce qui va souvent de pair, membre d'une tribu maraboutique (les autres habitants de l'oued sont des membres de tribus guerrières). Je ne me rend pas encore bien compte de cette position marginale, mais l'accueil mitigé que lui réservent mon informateur et sa famille témoigne d'une méfiance certaine.

Bien que je n'ai rencontré Ali que deux fois, il m'est déjà sympathique : lors de nos premières rencontres, il a montré un enthousiasme non feint pour mes recherches, et s'est déjà révélé être un informateur riche et privilégié. De plus, je suis pour lui la seule personne avec qui il peut exercer quelque peu les rares notions de français qu'il a eu l'occasion d'apprendre lors de différents séjours à Nouakchott.

Très rapidement, Ali s'insère dans notre discussion. Je suis étonné de voir que ses connaissances sur la famille de Hussein sont *beaucoup* plus importantes, étendues et précises que celles de Hussein lui-même. Il me permet ainsi de remonter quatre générations plus haut que Hussein, tout en me donnant également de nombreuses informations supplémentaires. J'en suis ravi, bien qu'un peu gêné : par la démonstration de force qu'il vient d'effectuer, il a non seulement mis en exergue ses qualités, mais également (ce qui est plus gênant), les lacunes et le manque de connaissances de son « rival »...

L'ethnographe est-il en train de « faire » son terrain ? Peut-il tirer un quelconque enseignement de cette situation s'il le postule ? Est-il en train de traiter de simples problèmes d'ethnographie (censés n'intéresser que ses plus proches collègues occidentaux) ? Est-il en train de construire des données intéressantes ? Une situation intéressante ? Quel intérêt y a-t-il à porter son regard sur la *situation* plutôt que sur les informations transmises par ses interlocuteurs ?

L'idéal de la science que nous cultivons tous avec plus ou moins de bonheur (la science pour la science, l'art pour l'art) nous mène à neutraliser les données avec

lesquelles nous travaillons : assurer l'anonymat du rapport, par exemple, serait selon nous chose suffisante afin que la personne que nous interrogeons puisse être à l'aise et parler librement de tous les sujets que nous sommes enclins à aborder. Les données de notre travail ne sont ainsi habituellement considérées comme rien d'autre que des « faits » ethnographiques, susceptibles de montrer la diversité des cultures humaines.

Dans le cas présent, cette vision ne peut être que celle de l'ethnographe, et de lui uniquement. L'« oubli » dont fait preuve Hussein quant à ses données généalogiques est une forme polie de refus de rentrer dans le jeu de la science, qui est dans le cas présent un jeu sensible et dangereux. Car les paroles à visée « informatives » ne sont ici pas de simples faits ethnographiques. Elles sont, à l'instar de celles que d'autres ont pu rencontrer en situation de sorcellerie, de véritables armes :

« Parler, en sorcellerie, ce n'est jamais pour informer. Ou si l'on informe, c'est pour que celui qui doit tuer (le désenvoûteur) sache où faire porter ses coups. Il est littéralement incroyable d'informer un ethnographe, c'est-à-dire quelqu'un qui assure ne vouloir faire aucun usage de ces informations, qui demande naïvement à savoir pour savoir. » (Favret-Saada, 1986, 21)

En effet, la parole, plus particulièrement la parole relative aux origines, à l'ascendance, aux aléas de l'histoire, est dans la société Maure une parole de pouvoir, de domination, de guerre (et c'est là une constante des sociétés arabes, cf. Bonte et al., 1991, qui consacrent un livre passionnant à cette problématique). C'est à travers (notamment) la parole et le travail que l'on fait autour de cette parole (un travail que l'on peut qualifier d'« historien » : recherche et discussion des sources, comparaisons, affirmation plus ou moins consensuelle du résultat final) que les dominations sont continuellement créées, affirmées, réaffirmées, dynamisées. Or, il se trouve que Hussein, mais je ne l'apprendrai que plus tard, est membre d'un groupe tributaire : cela explique en grande partie ses « oublis ».

Nous sommes donc en face d'une relation à trois personnes : Ali, Hussein et l'ethnographe ; cette relation est médiatisée par des paroles (et des silences) qualifiées de « chaudes » : rien en commun avec de simples paroles informatives destinées à « faire progresser la science ». L'analyse des comportements de ces personnes ainsi que de leurs discours va nous permettre d'avancer quelques éléments à la fois sur ces personnes elles-mêmes, sur leur caractéristiques sociales (discours et comportements) et sur des aspects de méthodologie ethnographique.

Commençons par le comportement le plus évident : face à Hussein, qui se protège de l'enquête ethnographique, arrive Ali, qui ne tente pas de se protéger, mais bien

de tirer parti de la présence de l'ethnographe. Son « intrusion » dans l'enquête n'est pas anodine pour un sou. Dès les premiers instants de ma présence sur le terrain, comme je l'ai déjà noté, il s'est révélé être un informateur de toute première qualité : intéressé par mon travail, bien plus au fait que moi de ce qui pourrait m'intéresser, avenant, rarement avare de bonnes paroles et d'informations denses. Pour cette personne, issue de groupes dominants (grande famille d'une grande fraction d'une grande tribu de Maures), l'enjeu n'est évidemment pas que l'ethnographe rentre chez lui avec de bonnes informations l'aidant à construire sa carrière académique. C'est même là certainement le dernier de ses soucis. L'enjeu est bien plus certainement de s'assurer une place intéressante là où il vit, là où il habite : c'est ce qu'il est en train de faire sans complexe, par la description précise des origines de Hussein, qui laisse comprendre à qui de droit — mais sans que cela soit explicite — toute la honte que doit porter ce dernier.

Face à cette parole dominante au pouvoir efficace, utilisée comme une arme rhétorique, existe une autre arme en possession des personnes qui doivent affronter un ethnographe, arme que Hussein maîtrise bien : le *silence*, bien évidemment. Arme discrète, s'il en est, mais également efficace. Arme toutefois a priori nettement moins « informative » que celle de son rival d'interaction.

Hussein en « feignant » (mais c'est une feinte qui le trompe peut-être lui également : son arme est celle des pauvres) de ne plus connaître ses grands-parents, effectue une remise en question des statuts qui, dans les autres groupes de la société maure, sont effectivement « *un classement statutaire ouvertement adopté* » (Villasante-de Beauvais, 1997 : 587, en se référant, par opposition, à Dumont). D'une certaine manière, le silence que l'on impose à l'ethnographe autant qu'à soi et aux autres membres de la société est un silence rempli de revendications. C'est une manière de ne pas porter d'importance à un mode de domination, i.e. une manière de porter de l'importance à d'autres codes, d'autres valeurs qui permettraient de remettre en question la domination affirmée par le travail d'historien qu'est en train de jouer l'ethnographe.

Quant au jeune ethnologue en quête de son matériel, il se trouve dans la *même* position que n'importe quel autre membre de la société à la recherche d'informations relatives à la généalogie d'une personne et de son groupe d'appartenance (fraction ou tribu). C'est une position susceptible d'être entendue par les pauvres « ethnographiés » (et les plus favorisés) comme une volonté d'affirmer, ou en tout cas d'*actualiser* un certain état des choses, une certaine hiérarchie telle qu'elle se crée dans l'instant de l'interaction, et telle qu'elle peut exister à cette période de l'histoire.

Cette volonté n'existe, c'est un truisme, que chez les personnes qui font partie des couches dominantes (Ali en est un bon exemple). Cela nous mène à la question suivante : l'ethnographe est-il en train de jouer le jeu des élites ? D'une certaine manière oui : comme eux, il tente de dire et de faire dire (et donc d'*actualiser*) une

hiérarchie qui va à l'encontre des intérêts de son interlocuteur ; mais d'une certaine manière non : son but final n'est pas la domination de cet interlocuteur.

Dans le cas présent (et dans de nombreuses situations de terrain), c'est toutefois le oui qui l'emporte : seule la confiance que l'on pourrait avoir en l'ethnographe permettrait de justifier une réponse négative. Or, *a priori*, rien ne permet de lui accorder cette confiance, bien au contraire : il se voit attribué, en pratiquant son art en toute naïveté, une identité qu'il ne maîtrise pas. Cette identité, construite sur des incompréhensions (déjà citées), des agissements peu communs, des questions brûlantes, est loin de correspondre à celle dont il aimerait bien être le porteur. Mais contre l'identité qu'on lui attribue, il est bien incapable de lutter. L'enfer n'est pas très loin.

La situation est donc la suivante : un ethnographe est à la recherche de matériel pour écrire un travail qui l'aidera dans sa carrière académique. Il n'existe toutefois pas sur son terrain en tant qu'ethnographe : l'identité qu'on lui attribue correspond plutôt à celle que l'on peut attribuer aux membres de certaines couches dominantes. Sa présence, le sens que l'on donne à sa présence et ses activités jouent le rôle de *déclencheur*, de *révélateur* : elles permettent à deux « présentations de soi » de se confronter : Ali parle, « informe », tandis que Hussein se tait.

Il importe peu de savoir ici si les différents agents de cet événement jouent le jeu de manière consciente (je suis même prêt à parier que c'est une situation qui leur semble tout à fait « naturelle », inconsciente), tout comme de savoir s'ils seraient d'accord avec l'interprétation proposée (ce que je pense toutefois). Ce que je veux montrer au travers de cet exemple, ce sont les réactions que peut induire la présence très étrange d'une personne qui fait de l'ethnographie, *i.e.* qui cherche à obtenir des informations que l'on considère ici comme « chaudes » sur les personnes qu'il côtoie. Elles sont ici, de manière évidente, antagonistes pour deux personnes qui occupent des positions également antagonistes au sein de la société maure.

Il est bien évidemment présomptueux dans cet exemple de penser que l'ethnographe est en train de « faire » son terrain, au sens de le mener, de le diriger, de le contrôler : il s'agit plutôt de celui-ci qui est en train de le faire, peut-être même un peu de le défaire. Il se retrouve pris dans une situation dont il se passerait bien, car il est obligé, d'une certaine manière, de prendre position, de jouer le jeu qu'il a provoqué. Sa présence autant que son absence auprès de certaines personnes seront discutées, interprétées, de telle manière qu'il se retrouvera rapidement du côté de quelqu'un, d'un groupe, d'une famille, et contre d'autres. Dans l'exemple discuté, que faire des informations qui sont transmises, qui croire ? Donner plus d'importance au silence de Hussein (en n'insistant pas sur le passé de sa famille) ou aux paroles de Ali (en questionnant les origines — et donc la domination — de Hussein) ?

Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain

Par le questionnement de deux préjugés courants de la méthodologie ethnographique (il faut — car on le peut — se maîtriser ; il faut — car on le peut — maîtriser son terrain), j'ai esquissé des pistes de réflexion relatives à la manière de créer et de récolter des données en situation de terrain. L'enjeu principal de cet article est de montrer la pertinence d'une activité réflexive, et surtout de sa *pratique*. Observer l'ethnographe regarder, observer l'ethnographe observé, c'est en dire et en comprendre beaucoup sur les personnes étudiées.

Le matériel que nous devons utiliser pour la création de nos ethnographies peut ressembler à cela : à savoir qu'il prend en considération comme donnée primordiale la *présence* de l'ethnographe. Cette présence induit chez les personnes à qui elle s'impose des questionnements divers (qui est-il ? que fait-il ? pour qui travaille-t-il ? pourquoi est-il venu s'établir en enfer ? etc.) qui induisent des réponses diverses (ce n'est pas un homme ; il peut nous aider à dominer ; il veut me dominer ; etc.) qui induisent à leur tour des pratiques et des discours spécifiques. C'est à l'aide de ces questionnements « indigènes », des réponses qui leur sont données, et surtout des pratiques et comportements ainsi créés que se constitue un matériel riche, dense et pertinent qui nous permet par la suite de construire nos ethnographies.

Le problème de l'« objectivité » de ces données semble, et ce n'est pas le moindre de leur avantage, difficile à saisir. L'ethnographe est au premier plan de ces observations : c'est non seulement lui qui observe, mais c'est surtout lui qui crée la situation observée. Ces données sont-elles pour autant subjectives ? On peine à croire, en tout cas, qu'elles ne soient pas susceptibles d'être comparées, critiquées, infirmées, voire même généralisées, caractéristique première des données péjorativement désignées comme « subjectives ».

De la même manière, peut-on considérer que l'ethnographe est un élément « perturbateur », *i.e.* un élément censé gêner des comportements « authentiques » des personnes à étudier ? Ce point de vue induit l'idée de comportements « purs » *versus* des comportements « impurs », perturbés, indignes d'être traités par l'ethnographie. J'ai voulu montrer au contraire que l'ethnographe est membre à part entière de ses situations de terrain, qu'il contribue à modeler — au même titre que les autres personnes présentes — par sa simple présence et par les attributions d'identité dont il est l'objet. Dès lors se dessine en filigrane une critique de l'image, si souvent véhiculée par notre science, de groupes à saisir, à comprendre, dans une cohérence et une identité primaire.

Finalement, on peut ici aisément se départir de l'idée que certaines des paroles

données par les intervenants sont plus ou moins intéressantes pour la construction du savoir ethnographique. Tant les paroles des uns que les silences des autres, que les moqueries ou les ragots de tous sont fortement « informatifs ». Ainsi, comme l'annonce George Marcus (2002), « *tant la densité que la superficialité [des données] sont escomptées et rendre compte de la différence de qualité et d'intensité des données de terrain devient une des clefs de l'analyse ethnographique* ». Ce qui est essentiel ici, c'est bien l'ensemble de la situation, non certaines pratiques et certains discours choisis arbitrairement (parce qu'ils seraient le fait d'un « bon » informateur, comme il y avait de « bons » colonisés, qui répondaient correctement aux demandes explicites ou implicites des occidentaux).

La pratique d'une anthropologie réflexive permet également de soulever un autre problème primordial autant que tu : que doit-on, que peut-on faire sur le terrain ? « *Il faut faire feu de tout bois* » me glissait dernièrement un ami. Certes, mais peut-on aller plus loin que cette affirmation de bonnes intentions, sans toutefois retomber dans de longues énumérations détaillées, construisant un inventaire à la Prévert (à l'instar de Mauss 1947 ou du Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1971 ; plus récemment, on peut consulter Olivier de Sardan 1995, excellent et courageux article qui donne toutefois encore cette impression qu'il est possible de « faire » son terrain par une suite d'entretiens plus ou moins guidés, des procédés de recension, etc.) ?

Rester silencieux, est-ce faire du terrain ? Se laisser mener par ses amis, ses envies et les envies des autres, est-ce faire du terrain ? S'énervé contre (ou aimer) une personne, une famille ou même — dans des moments de perte de soi peu avouables — un peuple entier, est-ce faire du terrain ? Ouvrir un espace à des veilles silencieuses dans des camps de réfugiés (Losonczy, à paraître), est-ce faire du terrain ?

Autant de situations qui, pourtant, peuvent être ou devenir notre quotidien d'ethnographe et dont peu d'entre nous oseraient dire qu'il s'agit de moments mineurs ou futiles dans la construction du savoir : que celui qui pense avoir construit l'essentiel de ses données lors d'un entretien (qu'il soit « semi-directif » ou franchement directif) me jette la pierre.

On peut ainsi déplorer que malgré la riche et fructueuse littérature anthropologique qui existe [9] sur la grande question que ce petit texte essaye de soulever ne soit pas plus généralement prise en compte dans l'apprentissage du travail de terrain. Que faisons-nous sur le terrain ? quelles sont les « *figures de la relation ethnographique* » (Losonczy, à paraître) que nous pouvons (ou que nous devons) construire sur un terrain ? En questionnant non plus les matériaux (extérieurs) que l'on doit récolter et la manière favorable pour le faire (comme c'était le cas des manuels cités ci-dessus), mais la personne de l'ethnographe et les relations qu'il est susceptible de construire s'ouvre en effet une pratique méthodologique nouvelle qui permettrait sans doute de sortir des impasses dans lesquelles cette sous-discipline

de l'anthropologie se trouve depuis plusieurs décennies.

Notes



[1] Dialecte arabe des Maures. J'utilise dans cet article, à l'instar d'autres auteurs, le terme « Maure » pour désigner la population arabophone de Mauritanie. Inventé par les colons, ce terme ne réfère toutefois à rien de très spécifique. Dans ce texte, il correspond au terme vernaculaire « *bidân* » tel qu'il est utilisé dans son sens le plus englobant.

[2] D'une manière générale, la visée de cet article est méthodologique, voire épistémologique : je ne veux pas rentrer dans des débats trop spécifiques liés aux Maures de Mauritanie et à une éventuelle cohérence culturelle qui les caractériserait. Je caricature en utilisant des termes génériques les concernant, mais ne suis pas dupe de la richesse et de la complexité à définir les différents groupes de la Mauritanie et de ses environs. L'usage de termes englobant devrait être longuement discuté, et s'inspirer plus généralement de pensées à caractère relationniste (Barth, 1994 ; Amselle, 2000) comme le souligne très justement Leservoisière (2000, p. 147), pour qui il est « *plus pertinent de définir ces sociétés (...) de la Mauritanie à partir de leurs rapports plutôt que de les étudier séparément* ».

[3] Dans un très bel article, Losonczy (à paraître) définit cette situation en des métaphores moins « guerrières » que les miennes, et utilise le syntagme énigme réciproque pour référer à la situation de terrain : « *Pour mes hôtes, mes conduites constituaient autant une énigme à élucider que les leurs pour moi* » (105).

[4] Pour éviter tout malentendu, j'insiste sur le fait que mon propos n'est pas plaintif, il n'est pas de dire que le terrain est un enfer ou que les mécanismes de « domination féminine » (aussi faible, provisoire soit-elle) dont je parle sont insupportables. Ils sont un exemple de ce que je nomme des confrontations de terrain qui provoquent une conjoncture favorable à notre travail.

[5] Remarquons que le verbe attribuer « *est emprunté (1313) au latin attribuer, de ad- (à) et de tribuere, originellement « répartir entre les tribus »* » (Rey, 1998, 253). L'attribution d'identité dont je parle correspond à cette idée étymologiquement première de « répartir l'ethnographe dans un groupe connu ».

[6] Latouche (1993) explique à l'aide d'exemples de dons / contre-dons comment il se transforme, d'un simple voyageur étranger en Mauritanie, en une personne prise dans un réseau de relations, d'amitié, de demandes, de services pour ou contre lequel il ne peut rien. Il exprime ainsi, lui aussi, la perte de maîtrise de sa personne, de son identité, et l'aspect informatif de cette situation.

[7] Car, notamment, ils fondent des rapports d'autorité issus d'une simple expérience d'un ailleurs exotique et autorisent ainsi des discours au caractère discutable (voir notamment Geertz, 1988 ; Pratt, 1986).

[8] Le texte sur le combat de coqs de Geertz (1973) est un cas tout à fait exemplaire : l'impossibilité complète de communication entre le couple d'ethnographes et les indigènes, l'inexistence des chercheurs qui se double d'un état de santé fragile sont annihilées suite à une descente de police. On passe

« miraculeusement » d'une étrangeté — et un malaise — parfaits à une intégration — et une santé — parfaites, de l'inconnu complet au familier le plus rassurant.

[9] On peut citer, entre de nombreux autres, le texte de Rabinow (1988) qui est à la base de nombreuses ouvertures contemporaines.

Bibliographie



AMSELLE Jean-Loup, 2000, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

BARTH Fredrik (éd.), 1994, *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*, Oslo, Pensumtjeneste. Reprod. de l'éd. de : Bergen ; Oslo : Universitets-forlaget ; London : George Allen & Unwin, cop. 1969.

BONTE Pierre, 1987, « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes. Les *Awlâd Qaylân*, tribu de l'Adrar mauritanien », *L'Homme*, 27(2) : 54-79.

BONTE Pierre, 1989, « L'« ordre » de la tradition : évolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54 : 118-129.

BONTE Pierre, 1991, « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les *Awlâd Qaylân*, tribu de l'Adrar mauritanien », in : Bonte et al. (1991), pp. 145-199.

BONTE Pierre, CONTE Édouard, HAMÈS Constant et OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 1991, " *Al-Ansâb* la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe ", Paris, Editions de la MSH.

BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc J.D., 1992, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.

BOUVIER Nicolas, 1985, *L'usage du monde*, Paris, La Découverte. 1re éd. 1963.

DEVEREUX Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion. 1re éd. angl. 1967.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1986, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

GEERTZ Clifford, 1973, « Deep play : Notes on the Balinese Cockfight », in : *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, New-York, Basic Books, pp. 412-453.

Trad. fr. in : Geertz Clifford, 1983. *Bali, interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard

GEERTZ Clifford, 1988, *Works and Lives : the Anthropologist as Author*, Cambridge, Stanford University Press. Trad. fr. : Geertz Clifford, 1996. *Ici et Là-bas : l'anthropologue comme auteur*. Paris : Métailié

LATOUCHE Serge, 1993, « Le don mauritanien : contribution à la critique de l'impérialisme économique », *La revue du MAUSS*, 1 : 117-138.

LESERVOISIER Olivier, 2000, « Les *hrâtîn* et les *fuuta tooro*, XIXe-XXe siècle : entre émancipation et dépendance », in : *Groupes serviles au Sahara*, Paris, CNRS éditions, pp. 147-167.

Losonczy, Anne-Marie, 2002. « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence : figures de la relation ethnographique », in : Christian Ghasarian, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin, p. 91-102.

MALINOWSKI Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard. 1re éd. angl. 1922.

MARCUS George E., 2002, Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie. *Ethnographiques.org* [en ligne] 1 (avril 2002). <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArMarcus.html> (page consultée le 9 avril 2002)

MAUSS Marcel, 1947, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.

PRATT Mary Louise, 1986, « Fieldwork in Common Places », in : CLIFFORD James et MARCUS Georges E. (éds.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 27-50.

RABINOW Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.

REY Alain (éd.), 1998, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Robert. Edition en petit format et trois volumes.

ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, 1971, *Notes and queries on anthropology*, London, Routledge and Kegan Paul. 6th ed.

rev. and rewritten by a Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS Mariella, 1997, « Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique bidân », *Cahiers d'Études africaines*, 147(XXXVII-3) : 587-633.

Olivier Schinz,
Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain,
Numéro 1 - avril 2002.