

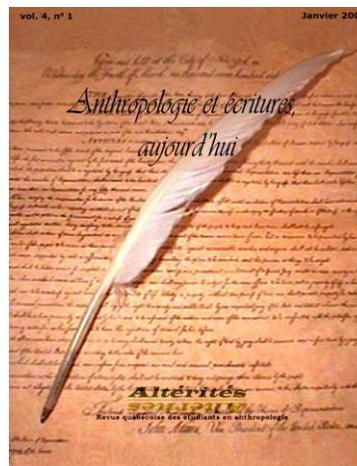
Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 4, numéro 1, 2007

Anthropologie et écritures, aujourd'hui

Sous la direction de Enriqueta Sugasti et de Marie-Claude Haince



Altérités

Revue d'anthropologie du contemporain

Volume 4, numéro 1, 2007

Anthropologie et écritures, aujourd'hui

Sous la direction de Enriqueta Sugasti et de Marie-Claude Haince

© Université de Montréal. Département d'anthropologie, 2018

éditions@anthro - @Altérités 2007

Montréal

ISSN 1205-8009

Sommaire

Présentation. Anthropologie et écritures, aujourd'hui

Enriqueta Sugasti et Marie-Claude Haince

Quel langage musical à l'âge de la postmodernité? Quelques repères pour l'écriture anthropologique

Yara El-Ghadban

Trajectoire ethnographique : du dialogue au devoir de synthèse

Karine Bates

La composition des ethnographies de la science

Jennifer Cuffe

François Poplin. De l'archéozoologie à l'anthropozoologie

Marie-Anne Julien

Cleithrum de Barbue. C'est aussi de l'anthropologie. Ou comment faire anthropologiquement bavarder des os de poisson.

Michelle Courtemanche

Ethnographie mise en scènes - mises en scène ethnographiées

Petra Tjitske Kalshoven

« Fictions et vérités » : L'orientalisme à travers les écrits sur les Miao-Hmong

Alykhanthi Lynhiavu

Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains

Jean Claude Muller

L'écriture anthropologique, ou le marketing des idées

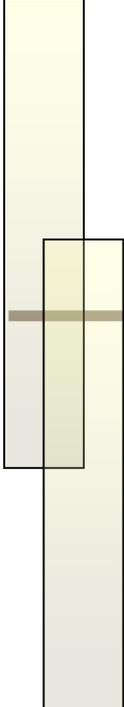
Louis Gilbert

Anthropolitiques

Phillip Rousseau

Écrire à la limite des langages. Étapes d'un itinéraire anthropologique

Gilles Bibeau



Quel langage musical à l'âge de la postmodernité?

Quelques repères pour l'écriture anthropologique

Yara El-Ghadban
Université de Montréal

L'automne dernier, j'ai réalisé une enquête ethnographique sur un forum international de jeunes compositeurs, un concours organisé par un ensemble de musique dédié à la promotion, l'interprétation et la diffusion des musiques des 20^e et 21^e siècles. L'événement biennuel au cours duquel sont choisis des jeunes compositeurs de moins de 30 ans, provenant de chaque continent du monde et invités à composer une œuvre pour l'ensemble en question, fut tenu à Montréal à l'automne 2004¹. Il représentait, de mon point de vue, une occasion unique pour situer la musique contemporaine occidentale, qui découle de la tradition classique, dans le monde et dans l'actualité en portant un regard comparatif sur les jeunes créateurs.

Au cours de mes entretiens quotidiens avec les sept compositeurs durant les quatre semaines du forum, les conversations gravitèrent autour d'une réflexion fondamentale sur les défis d'écrire ou de composer suite aux grandes remises en question provoquées par le postmodernisme. Des défis auxquels l'écriture anthropologique contemporaine est aussi confrontée. Si dans les arts le postmoderne renvoie à un style ou mode d'expression doté d'un langage reconnaissable, en ce qui concerne l'anthropologie, il évoque un esprit du temps, une condition (Harvey 1989; Lyotard 1979). Une condition marquée par la mondialisation, la médiatisation, la décomposition des territoires, mais plus spécifiquement par le postcolonialisme. Or, l'anthropologie ne semble pas avoir réussi jusqu'à maintenant à inventer un langage qui permettrait d'exprimer cette condition postmoderne et de l'analyser tel que c'est le cas dans les arts. D'où l'intérêt d'examiner les styles d'écriture des compositeurs qui n'ont

¹ Afin de respecter des conditions d'anonymat établies durant mon enquête de terrain, le nom du concours, de l'ensemble et des compositeurs présentés dans cet essai ne seront pas dévoilés.

connu que la postmodernité comme mode de vie et mode d'expression. Je m'inspire donc des réflexions qu'ils ont partagées avec moi et plus particulièrement de leurs stratégies d'écriture pour proposer quelques repères pour une écriture anthropologique apte à répondre aux enjeux de la postmodernité.

Le postmodernisme et l'éclatement de l'écriture musical

La préoccupation pour l'écriture musicale qui sous-tendait les discours des sept compositeurs était mise en relief dès le début de l'événement à travers une question qui leur fut posée par les organisateurs du forum. Ils furent invités à s'exprimer sur leur affiliation stylistique : « À quelle(s) école(s) compositionnelle(s) pensez-vous appartenir ou devoir quelque chose, en tant que créateurs? ».

D'après moi, la question reflétait beaucoup plus les préoccupations des compositeurs de la génération de la fin du 20^e siècle, dont les carrières se sont épanouies à l'aube du mouvement postmoderniste et non celles des jeunes compositeurs du forum. Permettez-moi une petite mise en contexte : Le postmodernisme musical s'est opposé surtout au radicalisme des avant-gardistes, de la première moitié du 20^e siècle, comme les compositeurs Webern, Boulez, Maderna, Stockhausen, Nono, Babbitt, dont le système compositionnel sériel remplaçait la conception narrative classique d'une œuvre musicale par une conception formaliste qui contraignait le compositeur à appliquer une série de règles d'écriture extrêmement rigides établies a priori.

Durant la deuxième moitié du 20^e siècle, le postmodernisme en musique répondit aux avant-gardistes par une révolte contre la notion de style ou d'une écriture inscrite dans une certaine lignée musicale, en jouant au collage musical; donc, la citation et la récupération d'éléments du passé et de répertoires auparavant marginalisés. Ainsi, pour les enfants du courant postmoderniste, comme les jeunes compositeurs du forum, une question sur l'affiliation stylistique passe à côté des enjeux qui les préoccupent

Cet écart entre deux générations pourtant si peu éloignées fut particulièrement apparent durant une causerie entre un compositeur québécois (Jean) et le compositeur représentant le Brésil (Luis). En conversant avec ce dernier, le compositeur québécois opposa à plusieurs reprises, d'une part, la tendance nonchalante de la synthèse de divers styles musicaux qu'il percevait dans les créations des jeunes compositeurs, et d'autre part, le malaise ressenti par sa génération à lui face à l'adoption d'un style d'écriture particulier dans leurs œuvres :

Si on parle des générations un peu plus anciennes, on avait plus tendance à procéder par exclusion [...]. 'Je ne veux pas et je n'utiliserai pas ceci'. Or dans la génération (*actuelle*), [...] on dirait que les compositeurs veulent finalement recueillir les fruits².

En soulignant l'esprit de synthèse sans complexes des jeunes

² Commentaire tiré de la causerie entre ces deux compositeurs qui a eu lieu le 3 novembre 2004.

compositeurs par contraste à l'éclectisme culpabilisé des postmodernistes, Jean mettait en évidence le dilemme des postmodernistes. Incapables de faire une rupture totale avec la tradition, ils la contestèrent en récupérant et morcelant volontairement les particularités stylistiques d'un système ou d'un compositeur. Par contre, cette stratégie ne remettait pas en question la validité même des grands systèmes d'écriture qui imposaient leur présence à travers les citations dans les œuvres postmodernes. Par conséquent, la stratégie des postmodernistes a abouti, me semble-t-il, à une rupture avortée ou pour le moins inachevée, d'où le sentiment de malaise face à une rupture avec le passé exprimée à travers la récupération même du passé. Luis, quant à lui, évacuait de son jugement critique toute considération de contexte ou de langage compositionnel :

Je ne vais pas vers ces musiques là pour me servir de ces musiques. C'est au contraire ... pour les regarder morphologiquement. Qu'est-ce qu'il y a à l'intérieur [...]. Ce qui fait de cette musique quelque chose de pertinent et de relevant musicalement aujourd'hui. [...] Et c'est quelque chose qui devrait être indépendant du contexte et indépendant [...] de la canonisation qu'on a faite de ces œuvres là [...] ³.

La généalogie stylistique est ainsi mise à l'écart. Mais pourquoi? Comme l'a si bien exprimé le représentant états-unien (Mark) du groupe, les compositeurs de sa génération sont les héritiers de l'époque post-webernienne (post-1950), une période caractérisée par « une liberté du style », « un 'backlash' contre les écoles et les idéologies » et la « désacadémisation des études en composition »⁴. Par conséquent, pour les jeunes compositeurs qui furent formés par les révoltés post-weberniens, c'est-à-dire, les premiers postmodernistes, « There are no more points of reference to allow a reflection upon music » (ibid.). Le défi qu'ils doivent relever touche à un surplus de modes d'écriture détachés de leurs ancrages structurels ou systèmes de composition d'origine. Nous pouvons parler d'une déterritorialisation au plan des paradigmes musicaux qui jadis orientaient les compositeurs dans la construction de leur identité musicale.

Défis et stratégies de l'écriture

Cette déterritorialisation a eu des répercussions pour les compositeurs, mais aussi pour les auditeurs qui, en l'absence d'un langage partagé pour juger la musique qu'ils écoutaient, furent complètement aliénés de l'expérience musicale. Compte tenu de ce double enjeu, il est peu surprenant que les réponses des compositeurs à la question de départ soient allées bien au-delà d'un choix d'une affiliation quelconque pour aborder des problématiques plus fondamentales : Le compositeur français (François) dénonça la notion d'école stylistique comme étant

³ Commentaire tiré de la causerie entre ces deux compositeurs qui a eu lieu le 3 novembre 2004.

⁴ Commentaire tiré d'une conversation qui a eu lieu le 26 octobre 2004 (non-enregistrée). Il convient de préciser que les années post-weberniennes ne sont pas vécues de la même manière dans les différents « coins » du monde musical contemporain. Le commentaire du compositeur doit être lu dans le contexte de la scène musicale américaine.

« un simulacre idéologique »⁵. Nous verrons plus loin les conséquences qu'aurait pour lui cette critique sévère de son héritage musical et culturel. Le compositeur québécois (Nicolas) représentant le Canada, souligna la nécessité d'établir une nouvelle « éthique de l'écriture et de l'écoute »⁶. Le compositeur brésilien, Luis, affirma qu'il faudrait repenser l'acte de composer à travers « un dialogue critique avec la tradition »⁷.

Pour dialoguer de manière critique avec la tradition, Luis proposa la recréation perpétuelle des règles (héritées ou empruntées) dans le processus même de composition. Ainsi toute reproduction devient une production originale en soi :

Composer, c'est toujours inventer de toutes pièces les règles qui sont derrière une œuvre [...]. À chaque œuvre, on recompose tout le monde intérieur de toutes ces œuvres, toutes les règles qui sont là [...] (*Par la composition*), les règles sont recréées⁸.

Sous la lumière de cet énoncé, il est peu surprenant que son œuvre soit qualifiée par son interlocuteur « d'intertexturale », un jeu de mots sur l'intertextualité. L'œuvre de Luis évoquerait ainsi une tour de Babel musicale qui, au lieu de juxtaposer les langages d'autrui, les superpose, créant ainsi à partir d'eux une nouvelle forme compositionnelle. Cette stratégie qui organise la pluralité verticalement s'oppose à la mosaïque horizontale de styles, représentée par le collage postmoderne qui est souvent accusée de superficialité, de manque de cohérence et d'ancrage.

Pluralité, autorité, éthique : le triple-nœud de l'anthropologie contemporaine

Quel rapport établir entre le défi lancé aux jeunes compositeurs par le postmodernisme et l'anthropologie, et quelle leçon tirer de la stratégie compositionnelle de Luis? En anthropologie, la postmodernité est caractérisée par plusieurs virages épistémologiques, dont trois, qui me semblent particulièrement pertinents à l'écriture :

1) En premier lieu, la tendance à la déconstruction et déstructuration des métarécits scientifiques dans la prose anthropologique grâce à la parution d'une multitude de récits alternatifs venant, entre autres, des voix du dedans, de la marge et des autres disciplines des arts et des sciences. Prenons l'exemple de la popularité et influence grandissantes des études post-colonialistes (Loomba 1998; Ahmad 1992).

2) En deuxième lieu, la remise en question de l'autorité de l'anthropologue, en tant que chercheur objectif capable de mettre de côté son bagage culturel pour parler au nom de ceux avec qui et sur qui il travaille (Clifford 1988; Clifford et Marcus 1986).

⁵ Extrait du catalogue des notes de programme de l'événement.

⁶ Extrait de sa présentation orale durant sa causerie qui eut lieu le 27 octobre 2004.

⁷ Commentaire tiré de la causerie entre ces deux compositeurs qui a eu lieu le 3 novembre 2004.

⁸ Commentaire tiré de la causerie entre ces deux compositeurs qui a eu lieu le 3 novembre 2004.

3) En troisième lieu, la notion d'éthique qui renvoie à la violence inhérente à la démarche anthropologique que sous-tend le besoin d'acquiescer quelque chose, la posséder (Bibeau et Corin 1995; Beauchemin 2004).

Les répercussions de la position problématique de l'anthropologue à l'âge postmoderne peuvent être énormes et elles n'ont échappé pas plus à l'anthropologie qu'à la musique. L'un des débats les plus révélateurs du paradoxe de l'autorité dans un monde postcolonialisé et postmodernisé, eut lieu entre les compositeurs représentant le Canada (Nicolas), le Brésil (Luis) et la France (François) durant l'heure de dîner. Ce dernier, étant Français, a été formé et donc est situé dans l'un des centres de la musique occidentale contemporaine, l'autre étant les États-Unis. Il avoua à ses collègues qu'il se défendait d'écouter les musiques d'autres cultures, car il s'était rendu compte qu'il ne pouvait pas écouter sans une oreille colonisatrice. « Vous ne pensez pas que votre écoute a été affectée par la mobilité du monde? », lui avais-je demandé. Je lui ai souligné que les deux tiers des compositeurs au conservatoire de musique de Paris n'étaient pas d'origine française. Sa réaction :

C'est justement le point de vue complaisant [...]. Ceux qui sont joués (*des compositeurs étrangers*) sont ceux qui s'inscrivent dans la filière de l'IRCAM⁹, et ceux qui partent on n'entend plus jamais parler¹⁰.

Ainsi, face au défi postcolonialiste que représentaient les compositeurs non-occidentaux et face à la surconscience de son héritage colonialiste, il ne pouvait que se retirer de 'l'Autre'. Faute de l'assimiler dans une forme de républicanisme musical qui imposait un seul mode d'écriture valable, tel qu'il l'évoque par l'exemple de l'IRCAM, le compositeur français choisit un refus d'établir des liens avec l'Autre à travers la musique, de peur de le recoloniser dans son écriture et son écoute. Son désir d'adopter une position éthique aboutit au retrait et ultimement au silence.

Écrire des deux mains : entre l'intertextualité et l'intertexturalité

Comment écrire donc, dans ce cas-ci? Pour citer Hastrup, comment maintenir « the ethnographic present » (Hastrup 1995) qui donne à l'anthropologue le droit de parler de, de s'exprimer sur, et d'analyser quand ce présent est traversé par les pêchés du passé et l'humanité de l'anthropologue, pour ne pas dire ses biais?

L'intertexturalité qui caractériserait l'écriture du compositeur brésilien (Luis) invite l'auteur à écrire délibérément à plusieurs mains, transformant la fragmentation qui le paralysait auparavant en un langage qui peut être lu ainsi sous plusieurs registres, grâce à sa pluralité et aux contradictions qu'il engendre. Contrairement à la

⁹ Un centre de recherche fondé par le compositeur Pierre Boulez pour réunir musique et technologie. Comme le conservatoire de Paris il est l'une des institutions de musique les plus importantes en France.

¹⁰ Extrait d'un débat qui a eu lieu le 26 octobre 2004.

conception littéraire de l'intertextualité, selon laquelle l'écrivain serait un acteur passif qui n'est jamais l'auteur ou du moins n'est jamais le seul auteur de son texte, l'intertextualité de ce jeune compositeur est affirmative, superposant les voix multiples qui le replacent dans son histoire, sa culture et son système de valeurs pour qu'elles puissent rendre compte de manière critique de son héritage, donnant ainsi à son écriture une forme, une épaisseur.

Dans sa carrière, l'anthropologue revient à plusieurs reprises sur son ethnographie, la réinterprétant selon la terminologie et les enjeux prédominants de l'actualité. Par contre, s'il change de vocabulaire, il ne change jamais de langage qui, lui, respecte toujours les conventions scientifiques et qui est toujours jugé selon des critères positivistes de l'autorité et de la scientificité. La stratégie de Luis renverrait donc à une réécriture plus fondamentale, qui réincarnerait l'ethnographie en chronique de voyage, exercice réflexif, œuvre co-signée, dialogique, roman, biographie. Je suis tentée de dire que l'anthropologue ne peut peut-être plus se permettre de ne pas écrire des deux mains, pour emprunter l'expression à Jean-Claude Muller (Muller 2004), s'il veut écrire d'une manière représentative et éthique à l'âge de la postmodernité.

En revanche, l'une des répercussions d'une telle écriture texturale serait l'abandon de l'espoir de trouver à la fin d'une monographie une validation de l'hypothèse de départ, car superposer les différents modes d'écriture, c'est aussi inviter la contradiction et par conséquent la remise en question de l'autorité du chercheur. Par contre, superposer les langages, comme le fait le compositeur brésilien, c'est aussi « reconstruire », donc réaffirmer une certaine autorité. Comment réconcilier ce paradoxe?

Pour une éthique de l'écriture et de la lecture : une conclusion à réécrire

C'est justement le défi auquel sont confrontés les compositeurs du 21^e siècle et qui leur fut lancé tant au plan de la composition qu'au plan de la réception. Ils sont interpellés à établir de nouvelles règles, carrément reconstruire un nouveau système de valeurs pour réinvestir leur écriture intertexturale de sens et surtout de légitimité face à l'auditeur. D'où la stratégie d'établir une éthique de l'écriture et de l'écoute, telle que proposée par le compositeur canadien :

En musique, le créateur n'est pas seulement le compositeur. Ce doit aussi être l'auditeur. Celui qui participe à l'expérience esthétique est dans un acte de création. L'auditeur est donc lui aussi responsable. La démocratisation de l'art [...] rend plus que jamais impossible la mesure objective de l'art. Cette impossibilité [...] confère à l'éthique un rôle essentiel lors de l'expérience esthétique [...]. Une sorte de contrat, de charte, de respect mutuel entre le créateur et le récepteur¹¹.

Jusqu'à présent, la problématique de la représentation ethnographique

¹¹ Extraits de sa présentation orale durant sa causerie qui eut lieu le 27 octobre 2004.

en anthropologie semble avoir été étudiée et examinée surtout du pôle de l'écriture. Le titre de ce colloque même le démontre : « Anthropologie et écritures aujourd'hui ». Cette préoccupation poético-centrique qui met l'accent sur la multiplication des discours et leur déconstruction ne peut qu'aboutir à un cul-de-sac, nous garder prisonniers des épistémologies hégémoniques que nous tentons en vain de déplacer, si elle n'est pas contre-balancée par une examination des modalités de lecture et des concepts sous-jacents qui alimentent notre interprétation des textes ethnographiques. Si les ethnographies alternatives qui proposent une nouvelle éthique de l'écriture n'ont pas pu sortir de leur état « alternatif » pour devenir des modes d'écriture autoritaires; si elles semblent incohérentes, opaques et parfois carrément incompréhensibles, c'est parce qu'elles semblent être encore prisonnières d'une lecture positiviste de l'autorité de l'anthropologue et de la scientificité du texte. Si l'écriture ethnographique classique a imposé son autorité par la foi dans la valeur absolue de la démarche scientifique, et si les écritures postcolonialistes et poststructuralistes ont déconstruit ce mythe abandonnant la notion d'autorité et ne laissant que des débris discursifs incohérents, inachevés en écho au courant postmoderniste en musique, je proposerai qu'une écriture d'aujourd'hui se doit de reconstruire, réhabiliter l'autorité de l'anthropologue en l'ancrant dans une nouvelle éthique de la lecture. Une lecture qui serait capable de lire des deux mains, du dedans et du dehors, dans une perspective experte et non experte, scientifique et fictive, complice et critique, à la lumière d'une autre conception du discours scientifique.

Bibliographie

- Ahmad, Aijaz
1992 *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres et New York: Verso.
- Beauchemin, Jacques
2004 *La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont, Québec: Athéna.
- Bibeau, Gilles, and Ellen Corin.
1995 *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. *Approaches to Semiotics*; 120. Berlin et New York: Mouton de Gruyter.
- Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford, James and Georges E. Marcus
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Harvey, David
1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hastrup, Kirsten
1995 *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Londres et New York: Routledge.
- Loomba, Ania
1998 *Colonialism–Postcolonialism. The New Critical Idiom*. London New York: Routledge.
- Lyotard, Jean-François
1979 *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.
- Muller, Jean-Claude
2004 *Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains*. *Anthropologie et sociétés* 28(3):147–164.

Résumé / Abstract

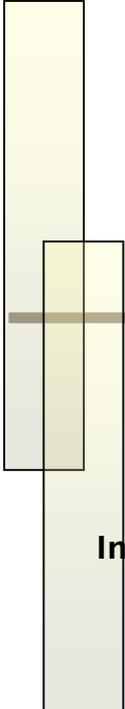
Si dans les arts le postmoderne renvoie à un style ou mode d'expression doté d'un langage reconnaissable, pour les anthropologues, il évoque un esprit du temps, une condition. Une condition marquée par la mondialisation, la médiatisation, la décomposition des territoires, mais plus spécifiquement par le postcolonialisme. Or, l'anthropologie ne semble pas avoir réussi jusqu'à présent à inventer un langage qui permettrait d'exprimer cette condition postmoderne et de l'analyser tel que c'est le cas dans les arts. D'où l'intérêt d'examiner les styles d'écriture de jeunes compositeurs de musique savante occidentale, qui n'ont connu que la postmodernité comme mode de vie et mode d'expression. Je m'inspire donc des réflexions qu'ils ont partagées avec moi, dans le cadre d'une enquête ethnographique réalisée en 2004 sur un concours international de composition, et plus particulièrement de leurs stratégies d'écriture pour proposer quelques repères pour une écriture anthropologique apte à répondre aux enjeux de la postmodernité.

Mots clés : Postmodernité, musique, éthique, postcolonialité, écriture ethnographique

If in the arts the postmodern refers to an expressive style endowed a recognizable language, for anthropologists, it evokes a Zeitgeist. A condition marked by globalization, mediatization, deterritorialization, but more specifically postcoloniality. However, anthropology has not yet found a language which would make it possible to express this postmodern condition and to analyze it as in the arts. Therefore, it might be of interest to examine the styles of writing of young composers of Western art music, for whom postmodernity has been the only way of life and mode of expression they have known. I rely on reflexions that these composers have shared with me, during ethnographic fieldwork carried out in 2004 in the context of an international composition competition, and more particularly on their compositional strategies to propose a few ideas for an anthropological language more in tune with issues of postmodernity.

Keywords: Postmodernity, music, postcoloniality, ethics, ethnographic writing

*Yara El-Ghadban
Doctorante
Département d'anthropologie
Université de Montréal
yara@planux.com*



Trajectoire ethnographique : du dialogue au devoir de synthèse

Karine Bates
Université de Montréal

Introduction¹

Les questionnements de l'anthropologue le poussent à explorer diverses cultures en espérant y découvrir des éléments d'explication de certains aspects de la complexité de la vie humaine. Le point de départ de la présente recherche réside dans le désir de comprendre, d'une part, l'existence de diverses formes de conceptions de justice et, d'autre part, de saisir le rapport entre les notions de droit et de devoir.

C'est à travers l'étude du droit de propriété en Inde que j'ai exploré cette question. Ce sujet a conditionné le choix des premières sources de transcription de dialogues que j'ai consultées, soit la jurisprudence et les monographies. Cependant, ces sources écrites de dialogues ne relatent qu'une partie du processus d'accès à la justice. La section deux illustre comment la jurisprudence fournit des informations nécessaires à l'analyse ethno-juridique. Par contre, la section trois démontre que la jurisprudence et les écrits anthropologiques sur l'Asie du Sud disponibles sont des sources de données ethnographiques complémentaires, mais insuffisantes pour assurer l'élaboration d'une ethnographie juridique complète. Par conséquent, des formes additionnelles de renseignement sont nécessaires afin de compléter ces deux sortes de texte et c'est pourquoi j'ai recueilli d'autres éléments d'explication du fonctionnement des tribunaux de Pouné². Ces informations, une fois transcrites, forment une ethno-jurisprudence.

L'ensemble de ce processus méthodologique met en lumière le décalage entre les écrits juridiques et les expériences ethnographiques

¹ Ma recherche en Inde fut possible grâce au support financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), l'Institut Indo-Canadien Shastri, le *Alma Matter Fund* de l'université McGill et le *Centre for Society, Technology and Development* (McGill).

² Cette recherche eu lieu au *Family Court* de Pouné, de septembre 2001 à mai 2002.

vécues et recueillies dans les tribunaux. En effet, l'expérience de chaque personne impliquée dans ce processus juridique sera transcrite de manière différente en fonction du type de transcription sélectionné : soit la jurisprudence, soit ce que je désigne comme étant l'ethno-jurisprudence. Tel qu'il sera démontré dans la quatrième section, l'approche ethnographique permet de révéler, à travers l'ethno-jurisprudence, des aspects méconnus des interactions qui donnent naissance à la jurisprudence.

La jurisprudence, processus de rédaction régi par l'environnement légal, permet seulement la transcription de certaines parties de dialogue, soit celles évaluées comme étant objectives et chronologiques. Ces récits plus formels contrastent avec l'écriture ethnographique, où l'expression d'entretiens plus personnels est possible. C'est ce que je désigne comme étant l'ethno-jurisprudence, soit la transcription de ces échanges informels qui, contrairement à la jurisprudence, permet l'élaboration d'un texte où idées, faits et émotions se juxtaposent et se complètent.

Mais diverses questions émergent dans ce parcours ethnographique. La première se pose comme une difficulté liée à l'élaboration même d'une ethnographie juridique. En effet, est-il possible de réconcilier les dialogues écrits — tels que ceux de la jurisprudence — aux dialogues ethnographiques? À cette problématique s'ajoute la seconde question, qui se pose comme un défi relié à la pratique de l'écriture ethnographique en tant que telle. Comment transcrire les dialogues à l'intérieur des paramètres d'un texte ethnographique, tout en restant fidèle au contexte et en faisant justice aux discussions que j'ai eues avec les gens sans trahir la richesse de leurs expériences de vie qui, elles, ne sont pas des fictions?

Je ne prétends pas avoir de réponses exactes à ces questions. Je propose plutôt de vous amener sur ma trajectoire ethnographique à travers quelques exemples qui illustrent les pas que j'ai faits entre le dit et l'écrit, le non-dit et le transcrit, l'original et le traduit.

La mort de Kalindi³

C'est le 18 août 1987 que le corps de Kalindi⁴ fut retrouvé, gisant au fond d'un puits situé dans le champ de son beau-père. Depuis son mariage, 15 mois avant sa mort, Kalindi habitait avec son mari et les parents de celui-ci dans le village de Kolgaon, dans le district de Nagar au Maharashtra. Sa belle-famille pratiquait l'agriculture. Le soir du 17 août, après une journée de travail au champ, les parents du mari de Kalindi n'ont pas trouvé celle-ci à leur retour à la maison.

Le soir même, ils la cherchèrent en vain dans tout le village, et, le lendemain, dans l'espoir de l'y trouver, son beau-père se rendit chez les parents de celle-ci au village de Sarole. Ces derniers décidèrent de raccompagner le beau-père de Kalindi à Kolgaon avec trois membres de leur famille. Il s'agissait de Walwik, Narayan et Sukhdeo, trois oncles

³ Les sections deux et trois présentent des versions remaniées de mon mémoire de maîtrise (Bates 1998). Mes plus sincères remerciements vont à professeur D.W. Attwood pour ses généreuses révisions des versions préliminaires de ma thèse de maîtrise.

⁴ Bapu Sukhdeo Jagtap vs. State of Maharashtra, (1992) Mh.L.J., 403 H.C.

maternels de Kalindi.

À Kolgaon, ils dirigèrent leurs recherches dans les puits qui se trouvent dans les champs. Finalement, le corps de la jeune fille fut retrouvé par son mari ainsi que Narayan et Sukhdeo : il était attaché avec une corde et enrobé dans un sac de jute avec une pierre à l'intérieur du sac.

Juste après sa découverte, son père envoya Walwik signaler le fait à la police de Shrigonda, également dans le district de Nagar. Walwik y fit un rapport et revint à Kolgaon accompagné par la police qui enregistra la plainte du père de Kalindi. Puis, l'autopsie révéla que la mort avait été causée par asphyxie suite à une pression dans le cou.

Durant l'enquête, différents témoignages furent recueillis, tant de la part de la famille de la victime que de celle de son mari. Deux séries de témoignages furent rapportées dans le jugement de la *Bombay High Court*. La première série de dépositions consiste dans ceux de deux des trois oncles de Kalindi, Narayan et Sukhdeo, relativement à une confession extra-judiciaire du mari de Kalindi, au cours de laquelle il aurait avoué avoir lui-même tué Kalindi. La seconde série est liée à la demande de biens sous forme de dot, et ce, après le mariage.

Examinons d'abord la première série de témoignages. Deux des trois oncles maternels de Kalindi ont affirmé durant l'enquête de la police qu'alors qu'ils cherchaient Kalindi avec le mari de celle-ci, ils s'étaient arrêtés au puits pour uriner, et c'est là qu'ils virent la couleur rose du sari et que le corps de Kalindi apparut. C'est à ce moment que le mari de Kalindi leur aurait confessé qu'il avait tué sa femme.

Sans entrer dans les détails des règles d'acceptation d'une confession extra-judiciaire, il est important de mentionner que le juge n'a pas retenu cet élément, notamment parce que les deux oncles n'avaient pas parlé de cette confession devant la police le jour même de la découverte du corps. Pourtant, celle-ci avait demandé à quelques reprises si quelqu'un savait ce qui s'était passé et personne n'avait répondu. Par ailleurs, toujours selon le juge, il est peu probable que le mari ait fait une telle confession à des membres de la famille de sa femme, car il ne voulait certainement pas s'incriminer lui-même.

La réaction des deux oncles, soit d'accuser le mari, démontre le niveau de sensibilité des gens dans le cas de la mort d'une jeune mariée. Dans de telles circonstances, trouver des éléments fiables et valides permettant de déterminer la cause exacte du décès s'avère être une tâche difficile. La deuxième série de témoignages concernant le problème de la dot illustre encore plus clairement que la preuve d'un crime lié à la dot n'est pas simple à faire.

Malhari, le père de Kalindi, et Babaibai, la mère de Kalindi, ont tous deux révélé dans leur déclaration à la police que leur fille était victime de cruauté. Le motif de cette cruauté se trouvait dans le fait que la famille de Kalindi n'arrivait pas à satisfaire une demande de dot faite après le mariage qui prenait la forme d'une bicyclette et d'une radio. Au moment du mariage, une dot de 10 000 roupies avait été donnée au conjoint de Kalindi et à ses parents. Malhari avait aussi donné un lit d'enfant, un matelas et une montre. Puis, c'est lui qui avait payé toutes

les dépenses liées au mariage de sa fille.

Après son mariage, Kalindi retourna durant une semaine chez son père après la fête de Diwali. Durant ce séjour, elle informa son père et sa mère que son mari avait demandé de lui apporter une bicyclette et une radio. Lorsque le père de Kalindi apprit cela, il contacta le beau-père de sa fille qui lui dit qu'il allait faire promettre à son fils de ne pas demander ce type d'articles.

Pourtant, deux mois plus tard, Kalindi informa de nouveau son père que son mari n'avait toujours pas renoncé à sa demande. De plus, elle lui dit qu'elle était maltraitée et insultée dans la maison de son mari. Malhari tenta de calmer sa fille en lui disant qu'il donnerait les objets demandés dès que sa situation financière se serait améliorée. Malgré ces propos qui se voulaient rassurants, Kalindi ne semblait pas réconfortée. Au contraire, elle dit à ses parents qu'on avait menacé de la tuer s'ils ne fournissaient pas ces articles. Le témoignage de Malhari fut supporté par son épouse, ainsi que par Narayan et Sukhdeo.

Mais le mari de Kalindi n'a pas la même version de l'histoire. En effet, comme premier élément de défense, il argumenta qu'il y avait déjà une bicyclette et une radio dans la maison. Il était donc improbable, selon lui, qu'il ait demandé de tels articles après son mariage. Le juge n'a cependant pas retenu cet argument du mari : la famille étant composée d'autres fils résidant sous le même toit, il était donc possible que le mari ait voulu posséder sa propre bicyclette et sa propre radio.

Comme deuxième argument contre les accusations portées contre lui en vertu de l'article 304-B du Code pénal, la défense a prétendu qu'il ne fallait pas se fier au témoignage des membres de la famille de Kalindi par rapport à la demande de dot, car personne n'avait porté plainte à ce sujet. En réponse à cet argument, les parents de Kalindi ainsi que les autres témoins dans l'affaire ont expliqué qu'ils n'avaient pas dénoncé la demande de dot afin de maintenir de bonnes relations entre Kalindi et son mari. Le juge de la Haute cour accepta de nouveau le point de vue des parents de Kalindi et ce, pour deux raisons. Premièrement, le fait que les parents se soient plaints au beau-père de Kalindi par rapport à la demande de dot donne de la crédibilité à leur témoignage. Deuxièmement, le juge de première instance avait également rapporté que Kalindi avait été victime de cruauté et de harcèlement.

Le troisième argument du mari pour se défendre fut le suivant : il n'y a aucune preuve qu'il y a eu un accord de remettre la radio et la bicyclette sous forme de dot. Selon le juge de la Bombay High Court, même s'il n'y a pas de preuve d'accord au moment du mariage, cela ne rend pas invalide le témoignage des parents et des autres témoins. Pour appuyer son affirmation, le juge se réfère à la définition très large de la dot que l'on retrouve dans la *Loi sur l'interdiction de la dot* de 1961⁵. La dot y est définie, à l'article 2, comme étant toute propriété ou sécurité de valeur donnée ou qui fut acceptée d'être donnée directement ou indirectement par une partie du mariage à une autre partie du mariage, ou bien par les parents d'une des deux parties du

⁵ Dowry Prohibition Act (1961).

mariage ou par toute autre personne, à une partie au mariage ou à toute autre personne au moment du mariage ou avant ou après celui-ci. Les objets demandés par le mari sont donc considérés comme faisant partie de la dot⁶.

Le juge arrive donc aux conclusions suivantes : le mari a bel et bien demandé une radio et une bicyclette sous forme de dot après le mariage et il a harcelé son épouse, puis a fait preuve de cruauté envers elle parce que celle-ci n'a pas satisfait ces demandes. De plus, les preuves démontrent que la mort n'était ni accidentelle ni suicidaire, mais est plutôt survenue dans des circonstances anormales.

Étant donné les faits et les circonstances de la présente affaire, le juge entreprend l'examen de différents articles de lois qui peuvent être considérés dans les cas de crimes liés à la dot. Le premier article étudié est l'article 304-B du Code pénal indien, créé en 1986 pour combattre le nombre grandissant de décès liés à la dot. Il a introduit un nouveau crime dans le Code Pénal : la mort liée à la dot (*dowry death*).

Quatre conditions doivent être réunies pour accuser quelqu'un en vertu de cet article : 1) la mort de la femme doit être causée par des brûlures ou par des blessures corporelles ou autrement que dans des circonstances normales; 2) son décès doit survenir à l'intérieur des 7 premières années de son mariage; 3) elle doit avoir été sujette à de la cruauté ou à du harcèlement par son mari ou par la parenté de son mari; 4) la cruauté ou le harcèlement doit être relié à la demande de dot. Il n'est pas nécessaire de démontrer qu'il y a eu un meurtre. En effet, cette disposition du Code pénal n'est pas uniquement utilisée dans les cas où la mort est causée par quelqu'un, mais aussi dans les cas où la mort est survenue de façon non naturelle. C'est pour cela que le juge précise qu'il n'est pas nécessaire de prouver que le mari a participé de façon concrète à la mort de son épouse.

Pour s'assurer que l'objectif visé par la *Loi sur l'interdiction de la dot* soit atteint, un article a été inséré dans la *Loi sur la preuve*. L'article 113-B prévoit une présomption de décès lié à la dot dans les cas où l'on cherche à savoir si une personne est responsable de la mort d'une femme en lien avec la dot et qu'il est démontré que peu de temps avant sa mort, la femme a été soumise à de la cruauté et du harcèlement de la part de cette personne par rapport à la dot.

Il faut se référer à l'article 498-A du Code Pénal pour saisir le sens du terme cruauté dont le législateur parle dans les articles 304-B du Code Pénal et 113-B de la *Loi sur la preuve*. La cruauté y est définie comme étant : toute conduite volontaire qui est d'une nature telle qu'elle va entraîner une femme à se suicider ou qui va causer des blessures

⁶ D'après mon terrain dans le village de Bheema (district de Pouné, Maharashtra) en 2001-2002, la majorité des parents donnent des cadeaux à leur fille sans que ceux-ci soient en rapport avec le mariage. Comme le faisait remarquer une femme rencontrée en entrevue, aucune loi ne pourra empêcher les parents de faire des cadeaux à leur fille. Mais les parents font parfois ces cadeaux à cause d'une pression subtile venant de la communauté. Cette pression est jumelée à la peur de ne pas pouvoir marier leur fille et à la peur qu'elle soit constamment harcelée si il n'y a pas de dot ou si la valeur de celle-ci n'est pas élevée (Kumari 1989:75). Il ne s'agit donc pas toujours de cadeaux donnés par amour, mais plutôt par obligations créées par les attentes sociales.

graves ou qui peut mettre sa vie en danger tant au plan physique que mental. Il y a aussi cruauté quand la femme est harcelée dans le but de la forcer ou de forcer les gens autour d'elle à réaliser toute demande illégale de propriété ou de sûreté de valeur ou bien lorsqu'un tel harcèlement est fait suite à la non-rencontre de telles demandes.

En conclusion, dans l'affaire de Kalindi, le juge de la Haute cour considère donc que le mari a bel et bien causé la mort de Kalindi au sens de l'article 304-B du Code pénal puisque les quatre conditions énumérées à cet article sont réunies. Il fut donc condamné à sept ans de prison ferme sous l'article 304-B et 498-A⁷.

Jurisprudence et écriture ethnographique

Dans les ethnographies récentes, peu de décès liés à la dot sont rapportés et les anthropologues discutent peu de cette question⁸. Dans les cas où cette question est discutée, il est difficile de saisir le contexte dans lequel le décès est survenu. Par exemple, l'anthropologue Leigh Minturn relate que, selon une femme dans le village de Khalapur, (Uttar Pradesh), trois femmes furent tuées par rapport à la dot (Minturn 1993:111). Cependant, la description des éléments entourant les décès survenus n'est pas aussi détaillée dans les ethnographies que dans la jurisprudence.

Ce manque d'information ethnographique sur les décès liés à la dot peut être en partie expliqué par le fait que selon la loi, non seulement les beaux-parents de la jeune mariée peuvent être poursuivis pour avoir accepté une dot, mais les parents de la jeune fille peuvent aussi être poursuivis pour l'avoir donnée. Il y a donc moins de chance que les gens racontent ce qui s'est passé par crainte d'être dénoncé par l'ethnologue (ou son assistant). Dans ce contexte, afin d'approfondir la question de la dot — et des décès qui y sont liés — il faut que le chercheur en fasse une de ses questions principales⁹. Cela dit, même dans ce cas, l'anthropologue doit être patient et tisser un lien de confiance entre les participants au dialogue afin d'aborder les détails des transactions économiques au moment du mariage. Lorsqu'il s'agit d'une question telle que la mort et qu'en plus le décès d'une jeune mariée engendre un climat de suspicion envers sa belle-famille, l'ethnologue doit redoubler de délicatesse et de sensibilité. J'ai constaté qu'une telle approche doit aussi être adoptée pour aborder des questions liées à l'accès à la propriété et à la justice.

Donc, à prime à bord, la jurisprudence offre plus de détails sur les cas

⁷ La condamnation du mari de Kalindi est un exemple de la conclusion exceptionnelle d'un procès. Malgré toutes les lois ayant pour objectif de diminuer la violence faite aux femmes par rapport à la dot, le phénomène prend de l'ampleur. De plus, il est très difficile de connaître le nombre exact de décès liés à la dot puisqu'ils ne sont pas tous rapportés. Par ailleurs, en l'absence d'enquête et d'autopsie systématiques, la cause de ces décès est souvent déguisée (et comptabilisée) comme étant un accident ou un suicide. Il y a aussi beaucoup de corruption à tous les niveaux du système judiciaire. Il est donc possible que certains policiers et docteurs (par exemple) modifient les faits d'une affaire ou falsifient les éléments de preuve afin que l'accusé soit acquitté, tout ça en échange de pots-de-vin (*Country Reports on Human Rights Practices* 1992; 1993:1144).

⁸ Cela n'est pas indicatif d'une absence de problématique sociale. Voir la note précédente pour explication.

⁹ Un des rares exemples réside dans l'ouvrage de l'anthropologue Véronique Bénéï (1996).

de décès liés à la dot. Cependant, tel que mentionné par Nader, les arrêts de jurisprudence n'offrent pas toujours le même type de renseignements (Nader 1990:137). Par exemple, dans le contexte de la jurisprudence indienne à l'étude, il n'y a pas toujours d'informations sur l'âge de la femme décédée, si elle était mère ou quel était son emploi. Ainsi, contrairement à l'entrevue, la jurisprudence n'offre pas la même consistance dans les réponses, éliminant, d'une part, plusieurs éléments qui permettraient une analyse complète du contexte du drame, puis, d'autre part, éliminant toute possibilité d'analyse comparative.

En revanche, contrairement à ce qui est plus difficilement possible dans le cadre des ethnographies, la jurisprudence offre différentes versions d'une même histoire, c'est-à-dire celles des accusés et celles des poursuivants¹⁰. Bien entendu, ces versions sont influencées par le désir de gagner ce qui exacerbe la relation de pouvoir qui existe entre les deux parties. D'un autre côté, c'est le rôle du juge de vérifier les deux versions durant le procès, processus permettant de déterminer l'exactitude des faits.

Mais ces faits colligés par écrit ne forme qu'une partie des dialogues qui ont pris place au tribunal, c'est-à-dire, la partie plus objective. L'ethno-jurisprudence dévoile les mécanismes de traduction et d'interprétation utilisés par les juristes.

L'ethno-jurisprudence¹¹

Ce que nous lisons dans les arrêts de jurisprudence est le fruit d'un processus d'écriture particulier. Il est le point culminant de ce qui représente, pour les parties en cause, une longue et coûteuse démarche. L'ensemble des échanges qui ont eu lieu au tribunal est résumé par le juge. Ainsi, un arrêt de jurisprudence est le compte-rendu des dialogues qui prennent place devant le juge (et avec le juge) pendant une période limitée et dans un espace circonscrit.

Les exemples proposés dans cette quatrième section révèlent de quelle manière l'organisation du tribunal et le rôle du juge influencent la sélection des faits jugés pertinents à rapporter par écrit. Ainsi, au fil des diverses traductions, les récits des témoins sont façonnés et deviennent des récits généralement dénués d'émotion. L'ethno-jurisprudence permet d'écrire l'ensemble du dit et du non-dit qui forme les dialogues qui prennent place au tribunal. Cela permet de faire une analyse plus complète de l'appareil juridique étatique.

Au tribunal : Les multiples traductions

Dans cette partie, je vais présenter des exemples d'échanges verbaux que j'ai recueillis à la *Family Court*¹² de Pouné afin de décrire les

¹⁰ En effet, il est plutôt exceptionnel que les deux parties en litige acceptent de parler à l'ethnologue puisqu'il est délicat pour lui d'obtenir la confiance de deux 'ennemis' (Nader 1990).

¹¹ La section quatre présente des données recueillies lors de ma recherche en Inde (2001-2002) réalisée dans le cadre de mon doctorat (Bates 2005). Un merci tout spécial aux professeurs D.W. Attwood, Laurel Bossen et Jane Glenn pour leurs précieux conseils et suggestions.

¹² Au *Family Court*, ce sont des affaires d'ordre matrimonial qui sont traitées, telles que

processus de traduction qui se produisent. Ces traductions sont juxtaposées : elles se font du marathi à l'anglais, et du langage courant au langage juridique.

L'exemple suivant illustre comment le juge résume les propos de la demanderesse. L'avocat de la demanderesse pose des questions à cette dernière, échange qui se déroule en marathi. Lorsque le juge croit que ce que la demanderesse dit est pertinent, il traduit en anglais sa version des propos de la demanderesse au secrétaire qui prend les notes du procès¹³. Voici l'exemple d'un de ces dialogues entre le juge et son secrétaire, entre la demanderesse et son avocat¹⁴.

Avocat : Après votre mariage, qui habitait avec vous dans la maison de vos beaux-parents?

Demanderesse : Mon mari, son père et sa mère.

Juge : Après mon mariage j'habitais avec mon mari et ses parents maternels.

Avocat : Après le mariage, quelles relations votre mari avait avec vous?

Demanderesse : Il n'avait aucune relation avec moi.

Juge : Après mon mariage, mon mari n'avait pas de relations maritales avec moi.

Avocat : Et qu'est-ce qu'il faisait d'autre?

Demanderesse : Il venait une ou deux fois à la maison et pour un ou deux mois il ne venait pas à la maison.

Juge : La partie adverse [le mari] restait avec moi pour deux jours et s'en allait pour un ou deux mois.

Avocat : Quelles étaient les relations de votre mari avec ses parents?

Demanderesse : Il ne se comportait pas bien avec eux non plus, il demandait de l'argent.

Juge : Les rapports de la partie adverse avec ses parents n'étaient pas bons non plus.

Avocat : Et que faisait-il d'autre?

Demanderesse : Il venait souïl [à la maison] et il me battait beaucoup [fort].

[À ce moment-là, la femme s'est mise à pleurer. Elle tremblait de tout son corps. Il y avait un lourd silence dans la salle d'audience. Le silence fut brisé par les paroles du juge :]

Juge : La partie adverse buvait et me battait.

La demanderesse a continué de pleurer durant tout le reste de l'interrogatoire qui s'est poursuivi pendant un autre dix minutes. Personne ne tentait de la consoler ou de la calmer. Aucune intervention de qui que ce soit par rapport à ce qu'elle vivait. Ce 'fait' ne fut pas noté par le secrétaire. Il est vrai que ce n'est pas le rôle du tribunal de 'jouer au psychologue'. Je souligne cet événement afin de démontrer

les cas de séparation, de divorce et de pension alimentaire. Bien que ces litiges ne concernent pas des décès liés à la dot, les techniques de traduction et de transcription sont les mêmes que celles que j'ai recueillies au *Pune District Court*.

¹³ J'ai moi-même traduit en français les échanges qui eurent lieu en marathi et en anglais.

¹⁴ Dans cette affaire, la demanderesse réclamait une pension alimentaire de la part du mari car, suite aux mauvais traitements de celui-ci, elle avait quitté la maison maritale.

que les émotions ne sont pas acceptées comme ‘faits’ pertinents à la cour. Par ailleurs, même la traduction de faits ‘purs’ entraîne une interprétation du juge sur ce qui est pertinent, c’est-à-dire ce qui est utile pour former son jugement¹⁵.

Cela ne veut pas dire que les événements non-dits (comme les émotions) n’ont pas leur place dans la pratique juridique. Plutôt, ces faits ne sont pas transcrits, ce qui empêche l’accès à une part du contenu des pratiques juridiques et donc, de la culture juridique. En effet, les juges des *Family Court* tentent parfois de réconcilier les aspects plus subjectifs de la personnalité d’un couple en dispute.

C’est ce que l’exemple suivant illustre. Les deux époux se retrouvent devant le juge, sans avocat. Ils ont visité un conseiller matrimonial, mais n’ont pas réussi à s’entendre, ce qui a causé leur séparation. Le juge tente alors de trouver une solution autre que la séparation. Il discute avec le mari de même qu’avec l’épouse qui, contrairement à son mari, semble triste et physiquement affaiblie.

Juge : Vous avez été chez le conseiller [matrimonial] et vous venez ici [à la cour].

Mari : Oui

Juge : Maintenant dites-moi quand vous allez la [votre femme] reprendre avec vous.

Mari : Monsieur, je suis prêt à faire un compromis, mais son tempérament est très ‘chaud’¹⁶. Peu importe ce dont je parle avec elle, elle ne comprend pas.

Juge : Tout le monde sait qu’une personne faible devient rapidement ‘chaude’. Et qu’une personne forte ne devient pas ‘chaude’ facilement. C’est la règle de la nature. Lorsqu’elle devient ‘chaude’ vous devez comprendre cela, vous êtes compréhensif. [À ce moment, la femme a commencé à pleurer.] Vous voyez, vous avez un bon cœur : dites que vous allez la reprendre.

Mari : Aujourd’hui je ne vais pas la reprendre de nouveau, car elle va encore se comporter comme ça.

Juge : Non, elle ne va pas se comporter comme ça.

Épouse : [en pleure] L’autre jour notre fille avait un programme [elle présentait un spectacle à son école] à l’école. Elle l’avait invité, mais il n’a pas eu le temps [de venir la voir].

Juge : [au mari] Voyez, pourquoi est-ce que vous donnez du trouble à votre fille. C’est votre fille n’est-ce pas? Alors, vous devez aller à son école. Les parents de tous les enfants viennent.

Mari : Je n’avais vraiment pas le temps.

Juge : OK. D’ici la prochaine date [devant cette cour], vous allez venir me voir et me dire que vous la reprenez à la maison. Vous avez un grand cœur. OK.

Mari : Et si elle se comporte comme avant?

Juge : Vous venez et me dites que vous allez la reprendre à la maison¹⁷.

¹⁵ Ce procès s’est terminé après la fin de ma recherche. Par conséquent, je ne connais pas la décision finale du juge.

¹⁶ Un tempérament chaud réfère, entre autres, à une personnalité colérique et exigeante.

¹⁷ On constate ici que le juge ne répond pas directement à la question du mari mais réitère plutôt son propos précédent.

Les audiences sont publiques et comme toujours, à la *Family Court*, la petite salle était remplie d'une cinquantaine de personnes. Lorsque les personnes pleurent, se fâchent ou démontrent des émotions, il y a toujours un malaise dans la salle. Ce à quoi nous assistons est très personnel et ce n'est pas facile pour les parties en litige de parler de leurs problèmes conjugaux en public.

Lors de cette audience, le juge n'a rien dicté à la secrétaire. Par conséquent, cette dispute ne fera pas jurisprudence. L'exemple ethno-jurisprudentiel précédent démontre donc l'existence cachée de mécanismes de résolution de conflits 'informels' à l'intérieur du système de justice étatique. Mais il serait intéressant, au niveau de l'ethno-jurisprudence, d'analyser cette forme de résolution de conflits. Ainsi, il serait possible d'approfondir l'exercice de déconstruction de l'idée qu'un appareil de justice étatique est nécessairement monolithique et figé. Autrement dit, les ethno-juristes possèdent des méthodes de recherche qui permettent une contribution à l'étude de la diversité des rapports de pouvoir à l'intérieur même du système de justice étatique.

Au bureau de l'avocate : Chronologie et faits

À la *Family Court*, ce sont des affaires d'ordre matrimonial qui sont traitées, comme les cas de séparation, de divorce et de pension alimentaire. Bien que ces litiges ne concernent pas des décès liés à la dot, les techniques de traduction et de transcription sont les mêmes que celles que j'ai recueillies au *Pune District Court*. Malgré ce que laissent entendre les informations sélectionnées dans l'exemple de la section 4.1, le rôle des *Family Courts* en Inde est de rendre la justice plus facile en créant dans ce type de tribunaux une atmosphère plus conviviale que dans les autres forums de justice étatiques. Dans cette section, je vais démontrer de quelle manière une avocate de Pouné aide ses clients à organiser les événements — souvent traumatisants — qu'ils ont vécu en faits chronologiques afin d'assurer la cohérence de leur 'histoire' lors de leur apparition à la *Family Court*.

Un soir de février 2002¹⁸, j'assistais à la rencontre entre Jasmine, une avocate de Pouné, et Vaishali, une jeune femme de 22 ans¹⁹. Cette dernière, après trois ans de mariage, avait été renvoyée de la maison conjugale. Elle racontait à Jasmine que, peu de temps après son mariage, son mari et la mère de celui-ci avaient commencé à la maltraiter. Les problèmes s'étaient aggravés au bout de deux ans parce qu'elle n'avait pas encore eu d'enfants. Finalement, sa belle-famille souhaitait se débarrasser d'elle afin que son mari puisse se remarier. Les parents de Vaishali avaient consulté Jasmine pour réclamer la pension alimentaire à laquelle leur fille avait droit.

Puisque Vaishali avait une 11^{ième} année « de scolarisation », Jasmine lui avait demandé de mettre sur papier tout ce qui était arrivé. Après que sa cliente soit partie, Jasmine commenta le document rédigé par celle-

¹⁸ Après avoir rencontré Vaishali et ses parents deux fois, c'était la première fois que la jeune femme venait au bureau de Jasmine sans être accompagnée.

¹⁹ Les noms sont fictifs afin de préserver la confidentialité de cette rencontre.

ci.

Jasmine : Nous voulons des faits. Pas des raisonnements. Ils [les clients] nous donnent leur interprétation des faits. Nous ne voulons pas leur raisonnement ou leur interprétation. Nous voulons les faits purs.

Karine : Qu'est-ce que vous voulez dire par 'leur interprétation'? Pouvez-vous me donner un exemple?

Jasmine : Ils ne disent pas juste les faits. Ils donnent leur raisonnement. Par exemple, Vaishali a écrit : « Ma belle mère n'aime pas faire la vaisselle, c'est pourquoi elle me demande de la faire ». Ces gens ont beaucoup de difficultés à donner une description chronologique des faits. À cause de leur éducation faible ou moyenne, il est difficile d'obtenir la description complète de leurs cas et ce, en ordre chronologique. Regarde, Vaishali a une 11^{ième} année. Mais elle n'est pas capable d'écrire son histoire en ordre. Regarde la première page : elle dit qu'elle fut mariée à un homme nommé X. Ensuite, elle décrit comment le mariage fut arrangé. Puis, elle décrit comment elle fut acceptée en 12^{ième} année. Sur la page suivante, au milieu de la page, elle me raconte qu'après son mariage elle est allée vivre dans la maison de son mari et comment s'est déroulée son installation à cet endroit.

Une grande partie du travail de Jasmine, comme d'autres avocats, consiste en l'identification des faits pertinents dans la cause et en l'organisation de ces données en ordre chronologique. Ce travail préparatoire, si il est bien fait, augmente les chances d'être bien compris en cour.

Il ne s'agit pas ici d'une particularité de l'appareil juridique indien. En effet, le langage (et non seulement la langue) est un aspect qui influence l'accès à la justice. Des études ethnographiques menées aux États-Unis démontrent que le pouvoir du droit est imbriqué dans le langage judiciaire : « Law is a language, and it is through this language that the macro-dynamics of law's power play themselves out » (O'Barr 1998:112; voir aussi Mertz 1994). Par exemple, les personnes qui parlent d'une manière plus autoritaire ont plus de chances d'être prises au sérieux par la cour que celles qui parlent avec déférence (O'Barr 1982). Dans la même veine, les demandeurs qui sont '*rule-oriented*' sont favorisés par les juges des cours des petites créances américaines parce que leur langage est plus adapté à celui des tribunaux que celui utilisé par les demandeurs qui sont '*relational-oriented*' (Conley et O'Barr 1990:58-59). Ces derniers ont tendance à parler non seulement des faits, mais à les interpréter et à les teinter de leurs émotions.

Il n'est pas facile pour les femmes indiennes, de même que pour plusieurs hommes, d'être '*rule-oriented*'. Lorsqu'une femme se retrouve devant des avocats et un juge, c'est souvent la première fois qu'elle parle en public, surtout si elle est jeune. Il s'agit d'un exercice intimidant, mais le fait de parler de leur vie familiale et de leurs problèmes domestiques constitue, tout particulièrement dans le contexte indien, un processus déshonorant et humiliant.

En terminant, il est nécessaire de mentionner que si les demandeurs dépendent de leur avocat pour bien préparer leur 'discours', ils ont aussi besoin de lui pour traduire ce qui se dit en anglais dans le tribunal. Ceci est d'autant plus nécessaire qu'ils se doivent souvent signer des documents rédigés en anglais — et en jargon juridique.

Conclusion

En introduction, je posais la question suivante : est-il possible de réconcilier les dialogues écrits — tels que ceux de la jurisprudence — avec les dialogues ethnographiques observés? Les données empiriques recueillies lors de ma recherche sur le droit en Inde présentent le pluralisme juridique comme étant une série de dialogues (explicites et implicites) entre divers acteurs. C'est à travers cette polyvocalité qu'il est possible d'analyser les différents modèles de justice. Ces échanges sont foncièrement imbriqués les uns aux autres, et c'est leur juxtaposition qui permet de saisir l'influence des techniques d'écriture sur le rapport des gens au droit étatique, et du droit étatique avec les gens. La jurisprudence révèle des faits qui peuvent être utiles à l'ethnologue pour comprendre, d'une part, le litige en question puis, d'autre part, le raisonnement juridique comme tel. Une fois cette forme d'écriture combinée à l'ethno-jurisprudence, l'ethno-juriste peut saisir au moins deux aspects supplémentaires de la complexité de la culture juridique. Le premier aspect est la manière dont le langage juridique formel façonne les expériences des personnes impliquées dans un litige. Le second est l'existence de l'informel à l'intérieur même des tribunaux, facette qui dévoile la diversité des mécanismes de résolution de conflit offerts par une culture juridique étatique apparemment unie dimensionnelle.

La surdétermination du droit, soit « l'hypothèse que la production du droit se déploie à l'intérieur d'un champ de valeurs, d'un code culturel propre à chaque société, qui lui sert de support interprétatif et dont découlent un certain nombre de contraintes pour son application et son effectivité » (Lajoie 1998:85), est un processus révélé par l'étude des diverses formes d'écritures et de dialogues juridiques présentent en Inde.

Le présent texte ne propose qu'une partie des techniques d'écriture qui forment une ethnographie juridique. Pour être complète, une ethnographie juridique doit aussi analyser les formes de résolution de conflits non étatiques de même que les situations non conflictuelles et les stratégies d'évitement de conflit. Cette approche ethnographique holistique permet de comprendre les divers niveaux d'effectivité du droit. Comme l'explique le sociologue Guy Rocher, « tenter de comprendre l'effectivité du droit, c'est tout ensemble retracer la diversité de ses effets, voulus et involontaires, recherchés ou accidentels, directs et indirects, prévus et inattendus, sociaux, politiques, économiques ou culturels » (Rocher 1998:13).

À part quelques études telles que celle proposée par Conley et O'Barr (1990) sur la relation entre le pouvoir et le langage dans les cours de justice américaines, il y a place dans la littérature anthropologique pour des ethnographies juridiques qui conjugueraient divers outils méthodologiques, soit la combinaison de méthodes inspirées de l'ethnologie (observation participante, entrevues, cueillette d'histoire de vie, observation de situation non-conflictuelle,...) et de techniques de recherche propre à l'anthropologie juridique (étude de la jurisprudence et des lois, entrevues avec juristes et législateurs, observation de résolution de conflits dans les communautés choisies et dans les tribunaux). Idéalement, une ethnographie juridique serait

longitudinale et présenterait aussi les variations régionales du 'juridique' en Inde²⁰.

Au début de ma présentation, j'ai aussi soulevé la question suivante : Comment transcrire les dialogues à l'intérieur des paramètres d'un texte ethnographique tout en restant fidèle au contexte et en faisant justice aux discussions que j'ai eues avec les gens sans trahir la richesse de leurs expériences de vie qui, elles, ne sont pas des fictions? Les divers exemples relatés dans cet article montrent qu'il y a complémentarité entre les diverses formes de dialogue et d'écriture. Mais, malgré toutes les bonnes intentions du monde, l'écriture ethnographique reste un exercice de transcription de moments particuliers qui ne peuvent être parfaitement restitués sur papier. Aussi frustrant que cet état de fait puisse être, est-il juste de réduire cet exercice d'écriture à une transcription non fiable des expériences vécues, tant par les anthropologues que par les autres participants à l'étude en question?

Autrement dit, est-ce que l'anthropologie est cette « impossible attempt to fuse objective and subjective practices » (Clifford 1986)? Mes recherches me démontrent que non. J'abonde plutôt dans le sens de l'anthropologue Charlotte Aull Davies qui propose l'idée suivante :

« Certainly, critical consideration needs to be given, by writer and reader alike, to the textual or rhetorical devices that are employed and their suitability for the ethnographic purpose at hand. On the other hand we do not have to reject the ability of ethnographic research and its products to reveal much about the social world simply because these products are deliberately crafted » (Aull Davies 1999:214).

Je partage cette compréhension de l'ethnographie, à laquelle j'ajoute la piste de réflexion suivante qui me guide lorsque je fais face à la page blanche. Cette réflexion, sur le thème du devoir, s'articule de la façon suivante. Si la thèse de doctorat et les publications sont une nécessité de synthèse notamment d'ordre académique, est-ce que ces devoirs de l'étudiant, puis du chercheur, sont l'unique justification pour élaborer une interprétation explicative?

D'après moi, la réponse est non, car dans le contexte d'une recherche en Inde, la notion de devoir prend un autre sens puisque ce concept est au centre même de cette culture. Ceci est devenu clair pour moi en tant que chercheur à la fin de mon séjour dans le district de Pouné. En effet, diverses personnes m'ont dit qu'il était de mon devoir de terminer mon projet de doctorat. Dans leur logique, parce que j'avais la possibilité — et non le droit individuel — de m'instruire et de poursuivre de longues études, j'avais le devoir de me rendre jusqu'au bout. C'était mon devoir, mon *dharma* et mon *karma*. De plus, après tant d'efforts, tant de ma part que de la part de ma famille, c'était aussi mon devoir — envers ma famille — de réaliser mon projet.

C'est cet enseignement final que je reçus de la part des gens rencontrés lors de mon terrain qui m'inspire devant la page blanche.

²⁰ Idéalement aussi, une ethnographie juridique inclurait les récits ethnographiques, jurisprudentiels et ethno-jurisprudentiels de chaque personne prenant part à une dispute ou un litige. Une telle réalisation demanderait de surmonter des obstacles méthodologiques évidents.

Puisque je suis entrée en contact avec des personnes du district de Pouné pour ma recherche, et que c'est à ce titre que nous avons échangé nos récits de vie et nos points de vue sur diverses questions sociales, n'ai-je pas envers eux un devoir de donner vie — du mieux possible — à des expériences qui, elles, ne sont pas des fictions? Je crois que oui.

Bibliographie

Aull Davies, Caroll

1999 *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.

Bates, Karine

1998 *Les femmes et le système juridique en Inde : entre l'idéologie et les faits. Analyse anthropologique de la conception des droits à travers les transactions économiques au moment du mariage. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université McGill.*

2005 *Women's Property Rights and Access to Justice in India: A Socio-Legal Ethnography of Widowhood and Inheritance in Maharashtra. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université McGill.*

Bénéï, Véronique

1996 *La dot en Inde : un fléau social?* Paris: Karthala.

Clifford, James

1986 *On Ethnographic Allegory. In Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* James Clifford et George E. Marcus, dir. Pp. 98-121. Berkeley: University of California Press.

Conley, John M. et William M. O'Barr.

1990 *Rules versus Relationships. The Ethnography of Legal Discourse.* Chicago: University of Chicago Press.

Kumari, Ranjana

1989 *Brides Are Not for Burning.* New Delhi: Radiant Publishers.

Lajoie, Andrée

1998 *Surdétermination. In Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité.* Andrée Lajoie, Roderick A. MacDonald, Richard Janda et Guy Rocher, dir. Pp. 85-97. Montréal: Les Éditions Thémis.

Mertz, Elizabeth

1994 *Legal Language: Pragmatics, Poetics, and Social Power.* *Annual Review of Anthropology* 23:435-455.

Minturn, Leigh

1993 *Sita's Daughters: Coming Out of Purdah.* New York: Oxford University Press.

Nader, Laura

1990 *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village.* Stanford: Stanford University Press.

O'Barr, William M.

1982 *Linguistic Evidence: Language, Power and Strategy in the Courtroom.* New York: Academic Press.

1998 *Combining Approaches: Some Reflections on Two Decades of*

Collaborative Research. *PoLAR* 22(1):110–114.

Rocher, Guy

1998 L'effectivité du droit. *In* Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité. Andrée Lajoie, Roderick A. MacDonald, Richard Janda et Guy Rocher, dir. Pp. 133–149. Montréal: Les Éditions Thémis.

Résumé / Abstract

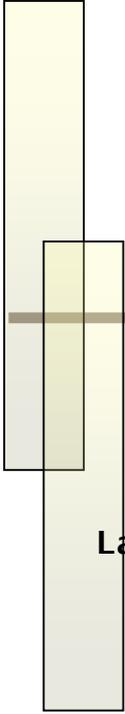
Les données empiriques recueillies lors de ma recherche sur le droit en Inde présentent le pluralisme juridique comme étant une série de dialogues (explicites et implicites) entre divers acteurs. Ces échanges sont foncièrement imbriqués les uns aux autres, et c'est leur juxtaposition qui permet de saisir l'influence des techniques d'écriture sur le rapport des gens au droit étatique, et du droit étatique avec les gens. La jurisprudence révèle des faits qui peuvent être utiles à l'ethnologue pour comprendre, d'une part, le litige en question puis, d'autre part, le raisonnement juridique comme tel. Une fois cette forme d'écriture combinée à l'ethno-jurisprudence, l'ethno-juriste peut saisir au moins deux aspects supplémentaires de la complexité de la culture juridique. Le premier aspect est la manière dont le langage juridique formel façonne les expériences des personnes impliquées dans un litige. Le second est l'existence de l'informel à l'intérieur même des tribunaux, facette qui dévoile la diversité des mécanismes de résolution de conflit offerts par une culture juridique étatique apparemment unidimensionnelle. C'est à travers cette polyvalence qu'il est possible d'analyser différents modèles de justice pour en faire une certaine synthèse.

Mots clés : anthropologie du droit, ethno-jurisprudence, Inde, procès, dot

The empirical data collected over the course of my research on Indian law presents legal pluralism as being a series of dialogues (explicit and implicit) between various actors. These exchanges are intertwined and it is their very juxtaposition that allows us to understand the way in which writing techniques influence people's interactions to state law, as well as the relationship of state law with the people. Jurisprudence reveals facts that might be useful to the ethnologist in order to understand, on the one hand, the litigation in question and, on the other hand, the judicial reasoning in and of itself. Once combined to ethno-jurisprudence, the ethno-jurist may seize upon two supplementary aspects of the legal culture. The first aspect is the manner in which formal legal language (jargon) shapes experiences of those implicated in the litigation process. The second is the existence of informal mechanisms of conflict resolution offered by a state judicial culture that is by all appearances one-dimensional. It is through this poly-vocality that it is possible to analyse different models of justice in order to render a certain synthesis.

Keywords: Legal anthropology, ethno-jurisprudence, India, trial, dowry

Karine Bates
Stagiaire postdoctorale
Département d'anthropologie
Université de Montréal
karine.bates@umontreal.ca



La composition des ethnographies de la science

Jennifer Cuffe
Université McGill

La composition des ethnographies de la science

Les inventaires peuvent être utilisés comme point de départ pour la réflexion. Cet essai¹ propose un inventaire des genres littéraires dans les ethnographies, en particulier dans les ethnographies de la science issues de la pensée anglo-saxonne. J'emploie une expression de Marilyn Strathern, « more than one, less than many » (2004a), ou « plus d'un, moins de plusieurs », pour organiser ma présentation d'une liste d'éléments hétérogènes : (1) l'ethnographie de la science, (2) le genre littéraire de ces ethnographies et (3) les histoires incluses dans ce genre.

Écritures disciplinées

Ces ethnographies de la science ont été écrites non seulement par des anthropologues, mais par des historiens, des sociologues et des philosophes, ainsi que par des intellectuels qui préconisent le mélange des approches disciplinaires (à travers le travail trans-, inter- ou post-disciplinaire). Les premières ethnographies de la science, les « ethnographies du laboratoire », étaient écrites pour réfuter plusieurs arguments en épistémologie et en sociologie de la science (Collins 1992[1985]; Knorr-Cetina 1981; Latour et Woolgar 1986[1979]; Lynch 1985). Trois ethnographies portant sur la physique ont été écrites par des anthropologues (Gusterson 1996; Traweek 1988; Zabusky 1995) en faisant référence aux ethnographies du laboratoire. En même temps, plusieurs ouvrages en anthropologie médicale publiés dans les années 1990 portaient en partie sur les sciences biomédicales (Lock 1993; Martin 2001[1987]; Rabinow 1999; Young 1995). Ces

¹ Je tiens à remercier Karine Peschard et Marie-Claude Haince pour leur aide avec la révision française de ce texte, le comité organisateur du colloque « Anthropologie et écritures, aujourd'hui » pour leurs suggestions et le CRSH pour son soutien financier.

dernières ethnographies contenaient un plus grand nombre de références à l'anthropologie qu'aux ethnographies du laboratoire. D'autres ethnographies plus récentes, portant sur les sciences biomédicales, font des liens avec les littératures anthropologiques et les ethnographies du laboratoire (Hayden 2003; Mol 2002; Petryna 2002; Rapp 2000)². Je mentionne les affiliations disciplinaires des auteurs et des textes parce qu'elles sont importantes dans la composition des ethnographies de la science pour au moins deux raisons :

(1) Ce qui constitue « l'anthropologie » et une « ethnographie » varie souvent en fonction des limites floues des disciplines (Hess 1997a et 2001). En matière de texte, cette variation peut être due en partie aux différentes allégories, comparaisons des prémisses de base (Clifford 1986a), concepts centraux (Pratt 1986) et formes littéraires³ utilisés dans chacune des disciplines. En matière de travail de terrain, la manière dont celui-ci est inscrit dans le texte — la question centrale pour certains anthropologues dans la création du genre littéraire de l'ethnographie — varie (Clifford 1986b; Strathern 1987a). Je n'ai jamais entendu, par exemple, un anthropologue utiliser le thème de l'extra-terrestre, pourtant utilisé dans quelques ethnographies de laboratoire (Collins 1992; Latour et Woolgar 1986). L'ethnographe y est imaginé comme un extra-terrestre arrivant sur le terrain; ou réciproquement, ce sont les scientifiques qui sont imaginés comme des extra-terrestres. Ces distinctions disciplinaires sont peut-être moins marquées aujourd'hui, alors que les anthropologues, sociologues, etc. qui produisent des ethnographies de la science ont une plus vaste littérature en commun⁴.

(2) Dans le contexte de ce colloque, il y a une deuxième raison pour laquelle les affiliations disciplinaires floues sont importantes pour la composition des ethnographies de la science. Dans la présentation du thème du colloque, on note qu'il y a eu un changement dans la perception du texte anthropologique après les virages épistémologiques et linguistiques des années 1980 en Amérique du Nord. Il y avait à cette époque un lien entre ces virages et l'écriture expérimentale, parfois la fiction en particulier. Je pense, entre autres, au livre *Writing Culture* et aux discussions qui ont suivi (Clifford et Marcus 1986). Parmi les sociologues qui écrivaient à propos de la science, il y avait également une discussion dans les années 1980 partiellement liée à celle des anthropologues, mais qui portait sur la « réflexivité » plutôt que sur « l'écriture » elle-même. La manière la plus

² Ceci n'est pas une compilation exhaustive des ethnographies de la science ni une introduction aux contributions centrales de ces ethnographies. Pour une introduction écrite pour des anthropologues, voir David Hess (1997a). D'autres introductions, également écrites par des anthropologues, sont plus longues (Hess 1997b), plus récentes (Hess 2001) ou discutent de l'influence de différentes traditions disciplinaires nationales (Traweek 1993).

³ Par exemple, l'étude de cas et l'analyse de controverse sont communes en sociologie (respectivement Katz 2001:453-462 et Turner 2001), alors que l'anthropologie privilégie les autobiographies, récits de voyage, mémoires et journaux intimes (Visweswaran 1997). Par contre, il existe aussi des procédés employés dans plusieurs ethnographies de la science, par exemple le trope d'entrée (Gusterson 1996; Latour et Woolgar 1986; Rabinow 1999; Traweek 1988).

⁴ David Hakken (2001) considère que la seule distinction entre les ethnographies de la science écrites par des anthropologues et celles écrites par de non-anthropologues est la centralité du travail de champ dans le texte.

facile d'expliquer ceci est peut-être de comparer comment l'écriture (expérimentale) a été abordée dans *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge* édité en 1988 et dans *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography* édité en 1986. Les deux livres sont des recueils d'essais édités, presque tous écrits par des hommes et portant sur un large éventail de sujets. Bien qu'aucun des deux ne présente une voix unifiée dans l'une ou l'autre des disciplines, ces livres sont devenus des références obligatoires dans les discussions qui ont suivi. L'utilisation de l'écriture expérimentale est discutée dans *Knowledge and Reflexivity*, mais les conclusions à cet égard étaient plutôt ambivalentes⁵ : (1) l'écriture expérimentale ne mène pas nécessairement à une meilleure représentation du processus idéal, réflexif et dialogique comparé avec l'écriture conventionnelle; (2) l'expérimentation ne mène pas nécessairement non plus à moins de réflexivité, mais elle exige de rompre avec les conventions (Pinch et Pinch 1988). Dans cette discussion sur l'écriture expérimentale, l'accent n'était pas mis sur la fiction, mais plutôt sur le procédé littéraire de la deuxième voix (Latour 1988; Pinch et Pinch 1988; Woolgar et Ashmore 1988), repris par la suite par des ethnographes de la science dans la tradition sociologique (Cambrosio et Keating 1995; Law et Mol 2002; Mol 2002). La centralité du « texte » dans ce virage littéraire concerne plutôt les textes de science et l'inclusion des images, inscriptions d'instruments et brouillons comme objets de recherche pour les sociologues. Aussi, comme l'indique le sous-titre de *Knowledge and Reflexivity*, le concept de la réflexivité tel que défini en sociologie de la science est central : suivant le « principe de symétrie » de la tradition de la sociologie de la science, toute conclusion d'un sociologue à propos de la science devrait être applicable à la sociologie elle-même⁶.

La fiction comme genre littéraire n'était pas perçue comme une voie privilégiée pour ce rapprochement du vrai, que ce soit dans la discussion de *Knowledge and Reflexivity* ou dans les ethnographies de laboratoire⁷. Cela ne veut pas dire que la fiction n'est pas utilisée dans les ethnographies de la science de d'autres façons. Plusieurs ethnographies sont fortement inspirées par la science-fiction, au point où Harry Collins (1992) a organisé un livre en entier autour d'un thème du *Hitchhiker's Guide to the Galaxy* de l'écrivain anglais Douglas Adams, les « hypothèses murines »⁸. Des extraits de romans ou des poèmes

⁵ Cette ambivalence est aussi évidente dans les discussions en anthropologie, même si elle est formulée en d'autres termes. Ruth Behar, dans *Women Writing Culture* (1995), remarque qu'alors que des ouvrages écrits par des hommes étaient présentés comme « expérimentaux », des ouvrages antérieurs, mais similaires, écrits par des femmes n'étaient même pas considérés par plusieurs anthropologues comme des ouvrages anthropologiques. La perception de l'origine ethnique et du genre de l'écrivain a aussi de grandes répercussions sur la façon dont ces ouvrages sont classés en tant que genre littéraire (Weston 1997).

⁶ Je dois souligner ici que le sens de « réflexivité » dans ces discussions n'est pas tout à fait le même que celui donné à ce terme en anthropologie, parce que dans les ethnographies de la science écrites en partie par des sociologues, la discussion de la réflexivité se fait ironiquement et est abordée de façon explicite à la fin du livre (Cambrosio et Keating 1995; Latour et Woolgar 1986). Pour une liste des différentes façons dont le terme « réflexivité » est utilisé par les sociologues, voir Lynch 2000.

⁷ Par contre l'expérimentation avec la fiction était en évidence dans un autre recueil de textes à propos de l'ethnographie de la science (voir Stone 1995).

⁸ Bien que la fiction, coproduite avec l'écriture scientifique pendant trois siècles (Clifford 1986b), occupe une place particulière dans l'écriture anthropologique, la science-fiction

sont aussi utilisés comme épigraphes ou comme transitions pour faire allusion à d'autres mondes possibles (Cambrosio et Keating 1995:ii; Lock 1993:299-300 et 368-369; Martin 2001:202). Aussi, la discussion de livres ou de films de fiction pendant le travail de terrain est employée comme méthode de recherche — un de mes exemples préférés à cet égard est le chapitre « Short Circuit: Watching Television with a Nuclear Weapons Scientist » de Hugh Gusterson (2004).

Genre littéraire

Bien que le genre de la fiction ne soit pas fréquemment utilisé dans ces ethnographies, on a recours à d'autres genres reconnus. On a parfois ouvertement recours à un genre établi — comme dans le cas des manifestes de Haraway (1991 et 2003). Parfois il y a le mode ironique envers un genre, par exemple en utilisant les sous-titres d'articles scientifiques (Williams 1997) ou encore la composition d'une entrevue d'histoire orale à partir de la synthèse de plusieurs entrevues (Cambrosio et Keating 1995). Des genres précis sont aussi utilisés pour adresser un livre à un public non-anthropologue. Dans *Evaluating Alternative Cancer Therapies*, David Hess combine deux genres pour former ce qu'il appelle une « ethnographie appliquée » (1999:177). Les deux premiers tiers du livre sont formés d'une série d'histoires orales provenant des leaders du mouvement pour une thérapie alternative contre le cancer. Le dernier tiers du livre adopte le genre de croissance personnelle ou d'entraide (*self-help*) et est destiné aux lecteurs qui s'appêtent à entrer dans le monde des thérapies alternatives contre le cancer aux États-Unis. Hess fournit par exemple « des critères d'évaluation préliminaires » sous la forme d'un questionnaire afin d'aider les lecteurs à évaluer si certains services d'information payants sur les thérapies alternatives contre le cancer peuvent leur venir en aide. En effet, mis à part les trois ethnographies de la physique et la première ethnographie de Karin Knorr-Cetina (1981), qui sont écrites de façon plus ou moins uniforme pour l'ensemble du livre, la seule norme de genre dans ces ethnographies est peut-être que chacune emploie « plus d'un, moins de plusieurs » genres⁹.

Histoires (stories)

Les histoires sont incluses dans le genre multiple des ethnographies de la science, mais la façon dont elles sont incluses dans la structure des ethnographies varie. Bien que cette relation soit presque impossible à démêler, le poids donné aux arguments et aux histoires dans les titres des livres, leurs chapitres et leurs sections est plus ou moins inversé dans les ethnographies de laboratoire, écrites contre l'épistémologie, et celles écrites par des anthropologues, qui ont souvent comme objectif

occupe une place encore plus importante dans certaines ethnographies de la science écrites par des non-anthropologues. Cela n'est pas surprenant étant donné que la science-fiction et l'ethnographie, définies comme genres à la fin du 19^e siècle, utilisent des mécanismes littéraires similaires : un narrateur à double voix, un penchant pour les regards panoptiques et la naturalisation des comportements étranges par des explications « psychologisantes » (Samuels 1996:90).

⁹ Mais cela n'est peut-être pas surprenant, l'ethnographie étant toujours un genre multiple (Marcus 1986:188-193; Michael 2000; Pratt 1986:28; Visweswaran 1997:596-597).

phénoménologique de « rendre compte de l'épaisseur du réel » en accordant beaucoup d'espace aux mots exacts (Lock 1993; Martin 2001; Rapp 2000) ou reconstitués (Hayden 2003; Hess 1999; Rabinow 1999; Young 1995) des participants. Ces histoires sont loin d'être des fictions au sens propre, même si certaines histoires sont composées comme des amalgames de plusieurs histoires documentées au cours du travail de terrain, et ce, afin de conserver l'anonymat des participants (Rapp 2000). Mais la forme dans laquelle les anthropologues racontent ces histoires n'est pas uniforme et fréquemment la structuration des histoires peut être une manière de faire entrer le lecteur dans un monde narratif particulier. On peut recevoir un sens de la cadence des relations de champ. Rayna Rapp, par exemple, présente les histoires de ses informateurs de façon concise, quelquefois abrupte, en allant à l'essentiel. Pour la plupart, ces histoires étaient documentées en entrevue courte à New York (2000). Comparez les transcriptions longues et détaillées des sessions de thérapie de groupe dans un climat de colère contenues dans *The Harmony of Illusions* (Young 1995) avec une série répétitive d'histoires cliniques brèves présentées dans *Life Exposed* (Petryna 2002). La forme de ces histoires m'a donné, comme lectrice, un sens des subjectivités possibles dans ces deux situations de champ.

Les styles d'histoires, histoires très situées, recueillies et obtenues au cours du travail de terrain, semblent avoir des liens partiels avec la composition « entière » de l'ethnographie. Dans *Life Exposed*, Adriana Petryna explique au lecteur l'importance des histoires de cuisine dans l'Ukraine postsocialiste. Dans ces histoires de cuisine, il y a un conteur qui a besoin de croyants; il y a aussi un témoin qui simule la croyance et le conteur simule à son tour croire en la croyance du témoin. Ce processus est une théâtralisation ritualisée qui aide à inclure le témoin dans le monde du conteur (2002:69). Je dois dire que lors de ma lecture de *Life Exposed*, j'ai souvent senti moi-même le besoin de simuler la croyance, agissant comme si je croyais que tous ces concepts — histoires, acteurs, etc. — finiraient par se rejoindre. Au dernier chapitre, j'avais l'impression d'avoir entraperçu le monde des conteuses.

Histoire (history)

Dans presque toutes les ethnographies des sciences, l'histoire (*history*) est un élément important dans la composition. En outre, les histoires et généalogies sont racontées de manière, et avec des matériaux, différents. Pour certains, l'histoire est celle des personnes impliquées, par l'intermédiaire de récits de vie ou de travail (Gusterson 1996; Hess 1999; Lock 1993; Traweek 1988). Certains tracent la construction d'une configuration de faits particuliers dans les publications scientifiques (Cambrosio et Keating 1995; Collins 1992; Latour et Woolgar 1986); d'autres examinent une gamme plus large de documents édités pour présenter l'histoire d'un diagnostic médical (Lock 1993; Young 1995), d'une technologie ou d'une machine (Rapp 2000; Traweek 1988). D'autres retracent des histoires institutionnelles par l'intermédiaire de communiqués de presse, de bulletins, de sites Web et de documents institutionnels (Gusterson 1996; Hayden 2003; Petryna 2002). Ces deux types d'histoires (*stories* et *histories*) sont

fréquemment intégrées l'une à l'autre dans les ethnographies de la science. Le présent affecte ce qui est demandé du passé et le passé est présent dans les histoires (*stories*) documentées pendant le travail de terrain¹⁰.

Littérature

« La littérature », qu'elle soit anthropologique, ethnographique, etc., est aussi habituellement incluse dans les ethnographies de la science. Parfois de façon séquentielle — comme par exemple lorsque des chapitres entiers traitent de la littérature (Hayden 2003; Petryna 2002); parfois en parallèle, lorsqu'elle est placée en exergue (Mol 2002) ou reléguée aux notes de bas de page (Traweek 1988); parfois, finalement, sans aucune référence explicite. Dans le questionnaire de David Hess dans *Evaluating Alternative Cancer Therapies* (1999), par exemple, la question « est-ce que le lecteur peut facilement assumer le coût des services? », ne peut qu'évoquer une vaste littérature anthropologique pour un lecteur anthropologue.

Conclusions

Dans cet inventaire de la composition des ethnographies de la science anglo-saxonnes, j'ai démontré qu'il y a « plus d'un, moins de plusieurs » (1) disciplines académiques, (2) genres littéraires, et (3) histoires. Dans les liens partiels entre ces éléments hétérogènes émerge un genre littéraire multiple d'ethnographies de la science¹¹. Ce genre littéraire multiple contient conventionnellement des histoires (*stories*) qui sont structurées par les genres littéraires rencontrés lors du travail de terrain et des histoires (*histories*) substantielles d'un élément d'importance également rencontré lors du travail de terrain.

En apparence, la considération du genre littéraire n'est pas un « sujet brûlant » dans les ethnographies de la science. Plusieurs ethnographes de la science discutent de la représentation littéraire seulement dans la mesure où cette représentation est liée à l'intervention (Haraway 2003; Hess 2001; Rapp 2000; Verran 2003). Parmi plusieurs chercheuses féministes, les considérations de *storytelling* reposent sur la considération des implications morales, politiques et sociales des contes (Haraway 2003; Verran 2003). Il ne semble pas que les genres littéraires de la fiction ou de l'expérimentation littéraire soient perçus comme des voies privilégiées pour se rapprocher du vrai, ou même comme des thèmes unifiants d'un genre multiple¹².

Il existe selon moi deux tropes, plutôt que deux genres, qui ont eu une influence marquante sur la composition des ethnographies contemporaines de la science anglo-saxonne, et ce, indépendamment de l'affiliation disciplinaire de l'auteur. Les tropes sont les *Partial Connections*, ou « liens partiels », de Marilyn Strathern (2004 [1991])

¹⁰ Ceci est noté explicitement dans plusieurs des ouvrages féministes (voir Haraway 2003; Martin 2001; Rapp 2000).

¹¹ Voir la discussion du « tout » de Marilyn Strathern (2004b).

¹² Cette unification est souvent fournie par des tropes de méthodologie hétérogènes, par exemple l'anthropologie (Latour et Woolgar 1986), l'interpolation (Haraway 2003) ou le travail de terrain multisite (Hayden 2003; Rapp 2000).

et les *Situated Knowledges*, ou « savoirs situés », de Donna Haraway (1991). Ces concepts façonnent selon moi la composition des ethnographies de la science contemporaines davantage que les genres littéraires de la fiction et l'écriture expérimentale. Aujourd'hui, l'attention accordée à « l'anthropologie et l'écriture » (fiction) dans les ethnographies de la science est limitée. Elle se concentre sur les effets politiques, moraux et sociaux des choix de l'ethnographe quant aux compositions des comparaisons situées et aux liens partiels entre les éléments hétérogènes des ethnographies de la science — les disciplines des auteurs, le genre littéraire¹³, les histoires, la littérature (Haraway 2003; Hess 2001; Verran 2003).

¹³ Quelques ethnographes ont employé ces concepts pour suggérer l'image idéale de l'ethnographie de la science, par exemple une mosaïque, le paysage, la géographie, une promenade (Michael 2000). Quelques procédés et genres littéraires sont présentés comme parmi les plus utiles, y compris les listes incomplètes et hétérogènes (Law et Mol 2002) et les anecdotes (Michael 2000). Cependant, ces prescriptions stipulent que ces procédés ne doivent pas être utilisés à l'exclusion d'autres procédés et genres; l'accent n'est pas tellement sur les procédés, mais sur l'imaginaire global de cette multiplicité (Latour 1988) située.

Bibliographie

Behar, Ruth

1995 Introduction: Out of Exile. *In* Women Writing Culture. Ruth Behar et Deborah A. Gordon, dir. Pp. 1-31. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James

1986a On Ethnographic Allegory. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford et George E. Marcus, dir. Pp. 98-121. Berkeley: University of California Press.

1986b Introduction: Partial Truths. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford et George E. Marcus, dir. Pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James et George E. Marcus, dir.

1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Collins, Harry M.

1992 [1985] Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice. 2^e édition. Chicago: University of Chicago Press.

Cambrosio, Alberto et Peter Keating

1995 Exquisite Specificity: The Monoclonal Antibody Revolution. New York: Oxford University Press.

Gusterson, Hugh

1996 Nuclear Rites: A Weapons Laboratory at the End of the Cold War. Berkeley: University of California Press.

2004 People of the Bomb: Portraits of America's Nuclear Complex. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hakken, David

2001 'Our' Anthropology of Technoscience? *American Anthropologist* 103(2): 535-539.

Haraway, Donna

1991 Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.

1997 Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse™. *Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

2003 The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Hayden, Cori

2003 When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico. Princeton: Princeton University Press.

Hess, David

1997a 'If you're thinking of living in STS': A Guide for the Perplexed. *In* Cyborgs & Citadels: Anthropological Interventions in Emerging

- Sciences and Technologies. Gary Lee Downey et Joseph Dumit, dir. Pp. 143–164. Santa Fe: School of American Research Press.
- 1997b *Science Studies: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- 1999 *Evaluating Alternative Cancer Therapies: A Guide to the Science and Politics of an Emerging Medical Field*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 2001 *Ethnography and the Development of Science and Technology Studies*. *In Sage Handbook of Ethnography*. Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland et Lyn Lofland, dir. Pp. 234–245. Thousand Oaks: Sage.
- Katz, Jack
- 2001 *From How to Why: On Luminous Description and Causal Inference in Ethnography (Part 1)*. *Ethnography* 2:443–473.
- Knorr Cetina, Karin
- 1981 *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon Press.
- Latour, Bruno
- 1988 *The Politics of Explanation: An Alternative*. *In Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Steve Woolgar et Malcolm Ashmore, dir. Pp. 154–176. Londres: Sage.
- Latour, Bruno et Steve Woolgar
- 1986[1979] *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. 2^e édition. Princeton: Princeton University Press.
- Law, John
- 2000 *On the Subject of the Object: Narrative, Technology, and Interpellation*. *Configurations* 8(1):1–29.
- Law, John et Annemarie Mol (dir.)
- 2002 *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press.
- Lock, Margaret
- 1993 *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley: University of California Press.
- Lynch, Michael
- 1985 *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shopwork and Shop Talk in a Research Laboratory*. Londres: Routledge et Kegan Paul.
- 2000 *Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge*. *Theory, Culture and Society* 17(3):26–54.
- Martin, Emily
- 2001[1987] *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. 3^e édition. Boston: Beacon Press.
- Michael, Mike

- 2000 *Reconnecting Culture, Technology and Nature: From Society to Heterogeneity*. Londres: Routledge.
- Mol, Annemarie
2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Petryna, Adriana
2002 *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press.
- Pinch, Trevor et Trevor Pinch
1988 *Reservations about Reflexivity and New Literary Forms or Why Let the Devil Have All the Good Tunes? In Knowledge and Reflexivity*. *New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Steve Woolgar et Malcolm Ashmore, dir. Pp. 178–197. Londres: Sage.
- Pratt, Mary Louise
1986 *Fieldwork in Common Places. In Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford et George Marcus, dir. Pp. 27–50. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul
1999 *French DNA: Trouble in Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rapp, Rayna
2000 *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York: Routledge.
- Samuels, David
1996 “These are the stories that dogs tell”: *Discourses of Identity and Difference in Ethnography and Science Fiction*. *Cultural Anthropology* 11:88–118.
- Stone, Allucquère Rosanne
1995 *Innocence and Awakening: Cyberdammerung at the Ashibe Research Laboratory. In Technoscientific Imaginaries: Conversations, Profiles, and Memories*. George E. Marcus, dir. Pp. 177–195. Chicago: Chicago University Press.
- Strathern, Marilyn
1987 *The Limits of Auto-Ethnography. In Anthropology at Home*. Anthony Jackson, dir. Pp. 16–37. Londres: Tavistock Publications.
2004a *Partial Connections*, 2e edition. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.
2004b[1991] *The Whole Person and Its Artifacts*. *Annual Review of Anthropology* 33(1):1–19.
- Traweek, Sharon
1988 *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physicists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1993 *Introduction to Cultural and Social Studies of Sciences and*

Technologies. Culture, Medicine and Psychiatry 17:3-25.

Turner, R. Steven

2001 On Telling Regulatory Tales: rBST Comes to Canada. *Social Studies of Science* 31:475-506.

Verran, Helen

2003 *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press.

Visweswaran, Kamala

1997 Histories of Feminist Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 26:591-621.

Weston, Kath

1997 The Virtual Anthropologist. *In Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Akhil Gupta et James Ferguson, dir. Pp. 163-184. Berkeley: University of California Press.

Williams, Sarah avec Frederick Klemmer

1997 Ethnographic Fetishism or Cyborg Anthropology? Human Scientists, Rebellious Rats, and Their Mazes at El Delirio and in the Land of the Long White Cloud. *In Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*. Gary Lee Downey et Joseph Dumit, dir. Pp. 165-191. Santa Fe: School of American Research Press.

Woolgar, Steven et Malcolm Ashmore, dir.

1988 *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Londres: Sage.

Young, Allan

1995 *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton: Princeton University Press.

Zabusky, Stacia E.

1995 *Launching Europe: An Ethnography of European Cooperation in Space Science*. Princeton: Princeton University Press.

Résumé/Abstract

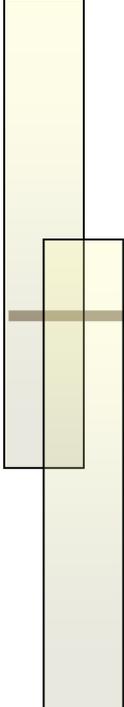
Aujourd'hui, les anthropologues ne sont plus les seuls à écrire des ethnographies. En effet, des sociologues ont, par exemple, écrit plusieurs "ethnographies de laboratoire". Dans une sous-discipline multidisciplinaire telle que l'anthropologie de la science, la structure de l'ethnographie varie-t-elle d'une discipline académique à une autre? À travers diverses disciplines, est-ce que certains genres littéraires, comme la fiction, sont privilégiés? Cet article se penche sur l'organisation d'ethnographies écrites par des anthropologues, des sociologues et autres académiciens à travers un inventaire de quinze ouvrages d'ethnographies de la science. Si certains ouvrages font une référence explicite au "virage littéraire" en anthropologie, la fiction ne semble toutefois pas être privilégiée dans ce type d'ethnographie. Si quelque chose est privilégié, c'est surtout la "signature" de l'anthropologie sociale : le terrain. Le déploiement des ethnographies de la science reflètent souvent la façon dont les histoires ont été recueillies/tissées sur le terrain. Ainsi, des histoires peuvent être structurées à travers des formes narratives rencontrées sur le terrain. Enfin, s'il existait un "virage" dans les ethnographies de cette sous-discipline, il semblerait qu'il soit plus fractal que littéraire.

Mots clés : Anthropologie de la science, ethnographie, genre

Today, anthropologists are not the only ones writing ethnography. Sociologists, for instance, have written several "laboratory ethnographies". In a multidisciplinary subfield such as the anthropology of science, does the structure of ethnography vary across academic discipline? Are certain literary genres, such as fiction, privileged across disciplines? This paper discusses the organization of ethnographies written by anthropologists, sociologists, and other scholars through an inventory of 15 recent, book-length ethnographies of science. Although some of these texts do make explicit references to the 'literary turn' in anthropology (or analogous, contemporary writing on 'reflexivity' in the social studies of science literature), fiction does not seem privileged in the multiple genre that is ethnography in this field. If anything is privileged, it is that hallmark of social anthropology, fieldwork; the unfolding of ethnographies of science often parallels the way in which the stories were elicited/spun through fieldwork. For instance, stories may be structured through narrative forms encountered during fieldwork, such as "kitchen stories", case summaries, or scientific reports. If there were indeed a "turn" in ethnographies in this subfield, it would seem more fractal, perhaps, than literary.

Keywords: anthropology of science, ethnography, genre

*Jennifer Cuffe
Doctorante
Département d'anthropologie
Université McGill
jennifer.cuffe@mail.mcgill.ca*



François Poplin.

De l'archéozoologie à l'anthropozoologie

Marie-Anne Julien
Université de Montréal
Muséum national d'Histoire naturelle

Il est vrai que l'humanité est une belle trajectoire de l'animal à l'esprit, et que l'animal n'est pas prêt de cesser d'être une zone sensible de l'homme (Poplin 1983a:10).

L'art, la littérature, la poésie, la philosophie, les sciences... François Poplin mélange, malaxe, ingurgite, digère et rumine ces divers éléments du savoir, il les allie aux ingrédients de son expérience personnelle de chercheur et d'homme pour restituer un essai réflexif sur l'homme, l'animal, le passé (plus ou moins lointain) et le présent, le petit et le grand, l'animé et l'inanimé, l'art, la couleur, la matière, le vivant, la pensée, le langage... À travers ces quelques pages nous souhaitons pointer quelques jalons du cheminement, plus sur un plan stylistique que théorique, de ce chercheur qui s'est démarqué des « standards » de l'écriture archéologique par une plume véritablement atypique.

On peut reprocher sans doute à juste titre aux archéologues de réaliser trop souvent des catalogues descriptifs totalement indigestes d'objets et de structures en tout genre, mais cette critique ne peut être adressée à F. Poplin. Il ouvrit pourtant la voie en France à certainement l'une des disciplines les plus descriptives en archéologie, l'archéozoologie, qui use — voire abuse — des nomenclatures taxinomiques, anatomiques et du « vocabulaire » taphonomique. En effet, dès ses premiers textes (1976; 1983a; 1983b) portant notamment sur les méthodes archéozoologiques — textes fondateurs de la discipline — F. Poplin se démarque de ses collègues archéologues et préhistoriens par une virtuosité d'écriture, un style littéraire, facilitant et enthousiasmant la lecture de ses articles méthodologiques et théoriques.

Il est l'un des premiers à avoir revendiqué la nécessité d'étudier les vestiges osseux animaux, trop longtemps négligés dans les analyses archéologiques¹. À travers ses nombreuses études archéozoologiques ou paléthrozoologiques, il a su redonner « la parole aux os »². Démontrant qu'il était « [...] abrasif de ramener les animaux aux seuls ossements, encore plus de n'en traiter qu'en termes de déchets de cuisine » (1983a:8), il les étudia non en tant que simples écofacts, mais en s'intéressant à toute information connexe permettant de faire ressurgir l'histoire conjointe de l'animal et de l'Homme. Puisque « rien dans l'animal de nous laisse indifférent » (1990:139), il traite des rapports Homme / animal selon une perspective d'ouverture, autrement dit, selon une approche anthropozoologique. Afin de mieux en saisir l'ampleur prenons l'exemple du cheval, taxon récurrent dans ses travaux.

Animal à la fois éloigné (anatomiquement) et proche (historiquement) de l'homme, le cheval constitue effectivement l'une des thématiques importantes de ses réflexions. Il est une sorte d'exemple idéal, multifonctionnel en ce sens qu'il lui permet d'approcher aisément les différents thèmes exposés en introduction. Comme de nombreux auteurs avant lui,³ F. Poplin met en parallèle le cheval et l'Homme afin de nous exposer le processus d'évolution ainsi que le raisonnement qui permet d'en comprendre les rouages :

« Ces mammifères, ces animaux vrais, couvrent idéalement l'espace de la course la plus stricte à la station la plus parfaite, qui libère la main et la parole⁴; les deux bornes en sont et demeurent le cheval et nous. [...] Quand nous lisons à travers la grille de notre corps le corps du cheval et réciproquement, c'est elle [l'homínisation] qui émerge et tente de se faire jour par les moyens d'expression dont nous pouvons disposer. Cette histoire, dont le cheval était le révélateur à travers l'homme Buffon, pointe sous la plume de l'auteur, attendant sa suite de fossiles ordonnés pour devenir l'évolution enfin constituée et reconnue » (Poplin 1992:472).

Il se dégage clairement de ce texte comme de l'ensemble de ses écrits cette dichotomie, cette « double appartenance de l'homme au monde zoologique et au monde sociologique »⁵, dont André Leroi-Gourhan faisait état. Pour mieux comprendre cette dualité, le substrat de ses réflexions anthropozoologiques ne sera pas uniquement archéologique, paléontologique ou zoologique, mais également historique (1993), littéraire, artistique (1986; 1994; 2003b) et même linguistique (2003a), ce qu'il désigne sous le terme de sources « non anatomiques » (1983a:9).

La singularité de l'écriture de F. Poplin se situe tout particulièrement

¹ « Il nous reste si peu de cet immense passé que, [...] nous ne pouvons rien négliger; tout en restant raisonnable, c'est-à-dire sans prendre les objets pour des boules de cristal ni sombrer dans la dévotion des reliques, mais en s'efforçant de voir ce qu'il y a plus loin que les os ce qu'il y a d'humain derrière eux, latent » (1983a:10).

² « C'est dans ce mouvement que l'on peut espérer voir se réaliser la synthèse attendue, avec une compréhension des os auxquels il ne manquera plus que la parole » (1983a:10).

³ Voir à ce sujet S. J. Gould, 1990 « The iconography of an expectation »: 23-52, in : *Wonderful life*, 1990.

⁴ Cette double référence renvoie explicitement aux travaux de K. P. Oakley (*Man the Tool Maker*, 1949) et de ses successeurs, sur l'importance de l'outil dans l'évolution humaine, mais également à la pensée d'A. Leroi-Gourhan (*Le geste et la parole*, 1964), référence récurrente chez F. Poplin.

⁵ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, T. II, *La mémoire et les rythmes*, 1964 (p. 10-11).

dans cet art qu'il a développé de la citation illustrative, de l'anecdote, souvent humoristique mais toujours constructive. Il se réfère sans cesse aux grands auteurs de la littérature française, comme aux auteurs grecs et latins, aux « grands hommes » qui ont participé à la constitution des sciences naturelles et humaines, particulièrement en France. Citons pêle-mêle : Aristote, Platon, Ferdinand de Saussure, Freud, Buffon, Goethe, Teilhard de Chardin, Homère, Foucault, Braudel, Leroi-Gourhan, Darwin, Rabelais, Renard; mais également des artistes comme Rodin, Klee ou Bach. Il ne faut pourtant pas considérer cet aspect majeur de son écriture comme un excès de « nombrilisme culturel ». Bien au contraire, il s'agit d'un processus de déconstruction⁶ nécessaire, afin de tenter d'effacer ou du moins d'atténuer le filtre culturel lui étant inhérent, et ce, dans le but de comprendre le plus fidèlement les cultures passées. Il en fait d'ailleurs état dans un texte sur l'art paléolithique :

« Le préhistorien, ainsi, se prend pour le préhistorique, se confond avec lui, sans s'en rendre compte puisque cette tendance — qui comporte de ne pas se bien connaître — est inconsciente par essence. Force est bien de constater que ce confusionnisme est tenace : peu de préhistoriens sont disposés à reconnaître la dualité attachée au couple de suffixes « *ien* » et « *ique* », et qu'ils se groupent en une *Société préhistorienne* pour étudier les *sociétés préhistoriques*, de même qu'une *association palynologique* étudie les *associations polliniques*; et que la préhistoire, époque/état de l'humanité, est objet de la Préhistoire, science de l'homme » (1986:658-659).

Si l'étude des vestiges osseux ne devient pour F. Poplin « [...] qu'une voie d'accès à un propos proprement anthropozoologique, qu'elle nourrit de bonne façon » (1988:170), il se libérera progressivement de la nécessité d'étudier les ossements comme base de réflexion sur les rapports entre monde(s) animal(ux) et monde(s) humain(s)⁷ et plus généralement de nos relations avec l'animal. L'utilisation du vocabulaire paléontologique, habilement détourné, revient toutefois constamment dans ses écrits. Pour en donner une illustration, nous retiendrons un court extrait issu d'un texte parut en 1993, traitant de notre vision toujours binaire, de l'animal sauvage et de l'animal domestique :

« Il est magnifique, ce cas des porcins où les deux formes coexistent dans le même pays, et il me semble qu'au lieu de considérer le porc comme un rameau dérivé du tronc sauvage ou le sanglier comme une brindille vestigiale dans l'arbre du porc, il est plus juste de les regarder comme les deux branches égales d'une bifurcation où l'un est le symétrique, dans le domaine sauvage, de l'autre dans le domaine domestique » (1993:530).

Plus récemment, suite à ses travaux de recherche linguistique d'accès plutôt difficile (2003a), il effectue à partir de quelques astragales, le retour en force à une véritable « archéozoologie poplinienne » :

« Je ne voudrais pas laisser échapper l'astragale d'Aristote sans souligner que l'emploi de *plassein* que ce grand auteur fait à son sujet saisit cet os en termes de plastique, indique qu'il était conçu comme un produit de l'art, bien qu'il soit produit de la nature; qu'il s'impose comme pouvant jouer, dans les doigts et

⁶ Il se réfère à M. Foucault (*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966) dans le texte de 1986.

⁷ Nous faisons référence au sens décrit par J. von Uexküll dans *Mondes animaux et mondes humains*, dont il ne sera cité qu'un trop bref extrait : « [...] chaque sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux même ne représentent que des réalités subjectives. Quiconque conteste l'existence de réalités subjectives, méconnaît du même coup les fondements de son propre milieu » (1965:85).

dans l'esprit, comme une figurine. Le lecteur comprendra que lorsque Arthur Muller m'a montré, il y a quelques années, une figurine féminine de terre cuite et plusieurs astragales de bœuf trouvés ensemble dans une petite fosse creusée — sûrement *ad hoc* en raison de sa petite taille — dans le passages des Théores, à Thasos, j'ai perçu que la boucle logique se bouclait, que ces formes mises ensemble étaient comme une apposition, qu'il y avait entre elles quelque équivalence, ou quelque autre lien fort; et que les décomptes de figurine dans les sépultures, ou autres, ne sauraient se passer des décomptes d'astragales » (Poplin 2003b:7).

Il note également dans ce même texte, à propos du bestiaire animalier des figurines d'argile modelée, où son appartenance à la pensée structurale est une fois encore très marquée :

« Matière, forme, taille : c'est le terme moyen qui a suscité le plus les rencontres que j'ai pu avoir avec les archéologues et historiens d'art dans leur désir premier d'identifier les espèces représentées. Mais il n'y a pas que cela, et, dans cela déjà, ces entrevues m'ont souvent montré la difficulté de comprendre qu'il n'y a pas que la forme naturelle à considérer, mais que celle-ci est reprise dans le moule transformant de chaque culture, et qu'il faut atteindre le niveau des images mentales pour saisir la dialectique de ces deux formes de forme; qu'une identification zoologique est peu de chose en soi, qu'elle ne trouve de sens que dans ses deux milieux naturel et culturel, conjointement; et qu'en somme, si la forme de départ est de l'animal; il faut bien voir le style, qui est de l'homme » (Poplin 2003b:6).

Il s'agit toujours d'une recherche sur l'Homme que mène F. Poplin. Au travers de cette quête, s'il n'a pu s'affranchir du lien immuable qui relie l'Homme et l'animal, et a tenté d'en saisir les profondeurs par l'intermédiaire de ses multiples formes d'expression, qu'elles soient matérielles ou immatérielles, naturelles ou artificielles.

Mais comment un préhistorien, paléontologue, archéozoologue parvient-il à transcender la nécessité d'étudier des vestiges archéologiques, et particulièrement les ossements animaux, pour préférer rechercher à « appréhender la constitution de l'image mentale des animaux au-delà des animaux eux-mêmes » (2003b:9)? En réalité, ces réflexions anthropozoologiques ne constituent qu'un outil lui permettant d'entreprendre une dissection des fondements de notre culture occidentale, mais également de sa propre culture :

« [...] j'ai essayé ici d'approcher la réflexion en nous de la figure, l'écho que trouve dans la profondeur de notre être cette production de forme par modelage, notamment de l'argile. [...] C'est là en nous que les concepts se trouvent, au double sens d'être et d'être découvert. C'est là que se décident les signifiants, les mots. La piste des mots n'était pas une mauvaise voie d'entrée, c'est pour cela que je m'y suis engagé, pour ce qui est de notre vocabulaire et en regrettant bien de ne pouvoir accéder à celui des hommes anciens » (2003b:9).

La sensibilité de chacun vis-à-vis de sa propre recherche, son histoire personnelle, l'oriente inconsciemment vers des perspectives dont il ne peut prendre conscience qu'à la suite d'une longue réflexion. Cette entreprise de déconstruction F. Poplin a su la réaliser. À travers ses écrits ressort incontestablement sa personnalité profonde, toujours en quête de nouvelles perspectives; voici ce qui, à mon sens, participe à la force de son discours.

Les pistes de recherche épistémologique ébauchées ici font entrevoir l'analyse complexe qu'il serait nécessaire de mener, sur la nature si

spécifiquement multiple de l'approche de F. Poplin concernant les relations Homme / animal. Il est parvenu à combler « [...] cette sensation de vide entre, [...] le naturaliste et l'historien, précisément là où se situe le meilleur de l'information » (1983a:9), il est même allé au-delà dans ses recherches mais également, dans sa manière de les mettre en mots.

À travers ces quelques lignes, nous espérons très modestement avoir pu montrer que l'écriture archéologique peut ne pas se limiter à un inventaire détaillé et fastidieux d'objets poussiéreux, mais qu'au contraire, par la passion et la plume de certains chercheurs expérimentés, elle peut prendre la forme d'une sorte de conte, de roman, ou plus exactement un plaisir de lecture et de découverte. Les textes de F. Poplin nous font retourner en quelque sorte à l'époque où « la science côtoyait croyance et poésie ». Mais ce voyage dans le temps qu'il nous permet de réaliser est-il réellement révolu? Il est clair qu'il n'en est rien, car si la science n'était que science⁸ et les écrits scientifiques n'étaient qu'analytiques, techniques et objectifs, alors cette science ne nous passionnerait tout simplement pas.

Chaque discipline scientifique a besoin de quelques personnages qui sachent la retranscrire de cette manière, selon cette approche qui peut être poplinienne, mais qui est tout simplement personnelle. À ceux qui rétorqueraient alors que F. Poplin ne fait plus d'archéologie, mais de l'anthropozoologie, je répondrais qu'il traite non seulement d'anthropozoologie mais essentiellement d'archéo(zoo)logie. Ses textes apparaissent en effet tous chargés du poids du passé, et plus particulièrement, que cela soit explicite ou non, les ossements animaux y sont omniprésents en tant que vestiges matériels témoins de l'histoire humaine.

Ainsi, pour les nouvelles perspectives d'étude qu'il a ouvert à l'archéologie, la passion qui se dégage de ses écrits, le don de lui-même qu'il réalise à chaque paragraphe, le dialogue qu'il met en place avec son lecteur, en un mot, pour cette originalité et cette générosité dans ses recherches et son écriture, c'est pour tout cela que j'aime à lire les textes de F. Poplin et je lui suis gré de contribuer de la sorte à la construction de mon cheminement archéozoologique.

⁸ Au sens étymologique de *scientia*, connaissance.

Références

- Gold, Stephen Jay
1989 The Iconography of an Expectation. *In* *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. Stephen Jay Gold. Pp. 23-52. New York: W.W. Norton.
- Leroi-Gourhan, André
1964 *Le geste et la parole, Tome II : La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.
- Oakley, Kenneth P.
1949 *Man the Tool-Maker*. Londres: British Museum (Natural History).
- Poplin, François
1976 A propos du nombre de restes et du nombre d'individus dans les échantillons d'ossements. *Cahier du Centre de Recherches Préhistoriques* 5:61-74.
- Poplin, François
1983 L'animal et l'os devant l'archéologie *Nouvelles de l'Archéologie* 11:7-11.
- Poplin, François
1983 Les ossements animaux des habitats préhistoriques. *Nouvelles de l'Archéologie* 11:15-18.
- Poplin, François
1986 La relation faune-bestaie à travers le préhistorique et le préhistorien *L'Anthropologie* 90(4):657-664.
- Poplin, François
1988 Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament. *Anthropozoologica* (2^e numéro spécial):163-170.
- Poplin, François
1990 Le Grand saut des chevaux de Solutré. *L'Homme* XXX(4):137-142.
- Poplin, François
1992 L'évolutionnisme, noble conquête du cheval à travers Buffon. *In* *Buffon 88*. Jean Gayon, dir. Pp. 463-474. Paris: Vrin.
- Poplin, François
1993 Que l'homme cultive aussi bien le sauvage que le domestique. *In* *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps (XIII^{ème} Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, IV^{ème} Colloque international de l'Homme et de l'Animal)*. Jean Desse, dir. Pp. 527-539. Juan-les-Pins: APDCA.
- Poplin, François
1994 L'animal couleur de lumière. *In* *La couleur (Actes du colloque Regards croisés sur la couleur. Lausanne 1992)*. Pp. 209-233.

Paris: Cahiers du Léopard d'Or.

Poplin, François

2003 Le Bestiaire des linguistes et la limite supérieure de l'animal vrai.
Anthropozoologica 37:39-63.

Poplin, François

2004 Introduction. Les figures animalières : l'animal à portée de la
main Anthropozoologica 38:5-11.

Von Uexküll, Jakob V.

1966 Mondes animaux et monde humain. Paris: Gonthier.

Résumé/Abstract

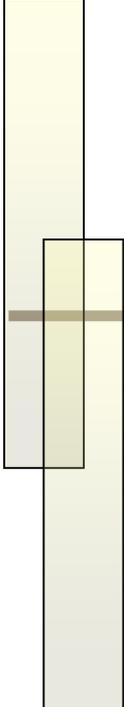
L'archéozoologie, discipline à l'interface entre sciences humaines et sciences naturelles, fut développée en France, sous l'impulsion notamment des travaux de François Poplin. Au travers de l'analyse de certains de ses écrits archéozoologiques et anthropozoologiques, seront exposés quelques jalons du cheminement stylistique de cet auteur à la plume atypique. Nous traiterons particulièrement des aspects les plus caractéristiques de son écriture.

Mots clés : Archéozoologie, Anthropozoologie, relation Homme / animal, style d'écriture

Archaeozoology, a discipline at the crossroads of the social and natural sciences, developed in France under the influence of Francois Poplin. Through the analysis of a selection of his archaeozoological and anthropozoological writings, the development of this author's signature style will be presented. We will pay particular attention to some of the more characteristic aspects of Poplin's writing.

Keywords: Archaeozoology, Anthropozoology, Human / Animal relationship, writing style

*Marie-Anne Julien
Doctorante
Département d'anthropologie
Université de Montréal
Département de préhistoire
Muséum national d'Histoire naturelle
marie-anne.julien@umontreal.ca
majulien@mnhn.fr*



Cleithrum de Barbue. C'est aussi de l'anthropologie

Ou comment faire anthropologiquement bavarder des os de poisson

Michelle Courtemanche
Université de Montréal

La neige tombe à profusion sur le lac Comeau, très loin dans l'arrière-pays de Saint-Zénon dans les Laurentides. Le paysage est blanc et silencieux. D'ici, le grand lac Saint-Louis, sis en amont de Montréal, me semble drôlement éloigné. Mais, pour rencontrer Jaimie Duquette, éminent pêcheur commercial d'Esturgeon jaune (*Acipenser fulvescens*) de son état, il m'a fallu venir le débusquer dans ses quartiers d'hiver, là où il prépare sa prochaine saison de pêche. L'odeur pénétrante du poisson en train de frire envahit brusquement mes narines. Jaimie s'apprête à me faire déguster le délice des délices : des bajoues d'Esturgeon jaune. Pour Jaimie, il n'y a rien de meilleur, l'Esturgeon jaune c'est le roi des poissons, l'Esturgeon jaune c'est sa vie. Âgé de 36 ans, Jaimie a commencé à pêcher avec son père dès l'âge de dix ans. Son père a été pêcheur toute sa vie. En fait, Jaimie est issu d'une longue lignée de pêcheurs qui ont tous pratiqué leur métier sur le même lac depuis au moins cinq générations. Jaimie est aussi un excellent conteur. Au fil de notre échange, il me dit sa passion pour son métier, et je n'en perds pas un mot. Je m'abreuve de son formidable savoir sur la pêche, telle une goule insatiable. Les yeux remplis de flots bleus, Jaimie me dit les chemins et les cachettes de ces grands poissons : il sait lire un cours d'eau et y repérer les proies convoitées; il me dit les meilleurs temps, les meilleures façons et les meilleurs outils pour les capturer. Il me dit les meilleurs appâts, les meilleures battures. Il me dit ses meilleures pêches, mais aussi les moins bonnes. Raconte Jaimie, raconte. À travers toi, je deviens à mon tour grande pêcheuse d'Esturgeon jaune.

La pêche est un art, la pêche est un mode de vie. Un mode de vie qui a joué un rôle prépondérant dans la marche de l'humanité :

« La pêche a permis la survie, l'organisation puis la cohésion sociale. En un mot, si elle a été pour tous une activité de subsistance, elle a surtout représenté un

formidable moteur pour le développement de l'intelligence humaine » (Cleyet-Merle 1990:170).

Je m'intéresse à cette stratégie de subsistance considérable depuis déjà plusieurs années. Et c'est par le chemin de l'ichtyoarchéologie, une sous-discipline de l'archéozoologie, que j'ai décidé d'arriver à comprendre la pratique halieutique. L'archéozoologie¹ veut pénétrer les relations complexes qui existent entre les humains et les animaux, dans le temps et dans l'espace (Courtemanche et Saint-Germain 2006; Chaix et Méniel 2001; Horard-Herbin et Vigne 2005; Reitz et Wing 2000). Les restes de poissons issus des fouilles archéologiques sont pour moi des témoins précieux et directs des activités de subsistance de divers groupes humains. Chacun de ces os est porteur d'une information pertinente, une portion d'éternité en quelque sorte, qu'il me faut décrypter soigneusement pour mieux saisir ce vaste ensemble d'actions et de gestes qu'engendre la pêche.

L'ichtyoarchéologie s'inscrit dans le domaine de l'archéozoologie. L'archéozoologie est une science qui, par le biais de l'étude des restes osseux d'animaux présents dans les sites archéologiques, se penche sur les rapports entre les humains et les animaux (Reitz et Wing 2000:1-8). L'archéozoologie rend possible, par exemple, la compréhension des pratiques de chasse, de pêche, de domestication, d'élevage, du travail de l'os et bien sûr des habitudes alimentaires. Elle permet l'interprétation culturelle et écologique des vestiges fauniques.

L'archéozoologie a pris son véritable essor il y a une trentaine d'années, mais les chercheurs se sont surtout concentrés sur les restes mammaliens. Encore tout récemment, eu égard sans doute à la complexité du squelette de la gènte aquatique, nombre d'études négligeaient en grande partie les restes osseux de poissons, ce qui a eu pour effet de minimiser leur rôle dans l'économie de subsistance des divers groupes humains (Van Neer et Ervynck 1994:5-6). Partant, dans l'univers des archéozoologues, celui ou celle qui s'adonne à l'ichtyoarchéologie porte le sobriquet de *fishbone person*, conférant d'office une place particulière au sein de la « confrérie ».

Quoi qu'il en soit, ma pratique ichtyoarchéologique se veut résolument *anthropozoologique*, une approche faisant valoir le fait que les animaux (représentés par des restes osseux) font partie de l'espace archéologique au même titre que les autres témoins, tel que proposé par Chaix et Méniel (1996). Ces derniers suggèrent que l'archéozoologie soit perçue comme étant une reconnaissance et une

¹ Horard-Herbin *et al.* expriment proprement le travail de recherche accompli avec les restes fauniques : « Parmi tous les objets et les êtres qui environnent les sociétés, les animaux restent l'un des moyens d'expression les plus puissants de l'identité culturelle de celles-ci. Fournisseurs d'un grand nombre de matières premières qui les rendent omniprésents dans tous les quotidiens, ils occupent également une place privilégiée dans l'imaginaire collectif. C'est pourquoi l'étude des relations entre l'homme et l'animal à travers le temps et l'espace, appelée anthropozoologie, représente une importante contribution à la connaissance des sociétés et des cultures. L'archéozoologie, qui documente l'anthropozoologie conjointement à l'étude des archives textuelles et des représentations iconographiques, apporte donc une contribution forte à la caractérisation techno-économique, sociale, symbolique et culturelle des sociétés » (2005:151).

description des espèces animales utilisées par les groupes humains; qu'elle permette l'établissement de la nature des relations entre groupes humains et espèces animales; qu'elle fasse une mise en évidence des aspects biologiques et écologiques découlant de l'intervention humaine sur les espèces exploitées; et finalement, qu'elle contribue à la connaissance des groupes humains, de leur environnement, de leur habitat, de leur mode de vie, de leur démographie, etc. (Chaix et Méniel 1996:7-8; Colley 1990:220-222).

Globalement, ma démarche vise à saisir plusieurs facettes des interactions entre les humains et leur milieu à partir d'une multitude de sources croisées. Ce choix de recherche favorise une approche intégrée qui s'avère d'une grande fécondité pour arriver à tracer un portrait synthétique d'une activité humaine. Conséquemment, la consultation de documents et de données émanant de domaines pertinents (ethnologie, archéologie, archéozoologie, biologie, ichtyologie, écologie, histoire, œuvres littéraires) me permet de toucher plusieurs aspects reliés à la pêche. Tout cela vient renforcer l'important processus de compréhension des économies de subsistance de nature halieutique. Ces études sont essentielles à la compréhension de l'histoire de populations humaines anciennes et résultent en une véritable anthropologie de la pêche.

Dans cette perspective, un cleithrum de Barbue de rivière issu d'un site archéologique est bien plus qu'une pièce osseuse centrale de la ceinture scapulaire, sur laquelle vient s'articuler une nageoire pectorale; c'est aussi potentiellement une habitude de pêche, une technique de pêche, une stratégie de subsistance, une économie de prédation, un halieute, le reflet de moult critères de choix, et j'en oublie. En réalité, pour comprendre la signification de ce cleithrum de Barbue de rivière, je me fais tour à tour archéologue, ichtyologue, biologiste, historienne, ethnologue... Le silence relatif du mobilier archéozoologique me contraint à ce labeur, puisqu'il m'incombe de transcrire en mots « anthropologiquement » sensés ledit cleithrum de Barbue de rivière. Ce travail me confine, à certains moments, à un exercice de haute voltige, entre rectitude et imaginaire, imaginaire qui se traduit parfois sous le vocable « d'instinct du chercheur ». Le choix des mots pour rendre compte de l'assemblage ichtyen est crucial, et au regard des divers domaines que je fréquente pour y parvenir, ces mots doivent être nimbés de rigueur toute scientifique, elle-même combinée à une esthétique de l'écriture porteuse de l'émotion inhérente aux récits de vie. Un travail exigeant, mais fondamental.

Cela dit, je ne pense pas que mon parcours aurait pu se réaliser de la même manière, sans l'imprégnation de ma discipline mère, l'anthropologie « boasienne ». Je crois que je puise toujours, consciemment ou non, aux quatre « encriers » qu'elle propose pour mes cogitations. Mais, pourrait-il en être autrement pour quiconque veut tendre à une vision holiste de notre humanité? Désarticuler l'anthropologie conduirait inévitablement à une minoration de la réalité humaine. Le tout étant plus grand que la somme de ses parties, il faut donc poursuivre la conjugaison des efforts et continuer à entrecroiser les savoirs, s'entêter à (r)établir le dialogue... Je demeure intimement persuadée que c'est par cette anthropologie que je peux continuer à me passionner pour les grands maîtres du chaos que sont les humains,

objet de ma fascination encore et encore.

C'est ainsi que la réflexion de Mercier (1971) demeure toujours d'actualité :

« Il reste que l'anthropologie peut être la source d'une méditation de nature particulière sur l'homme, la société et l'histoire » (Paul Mercier 1971:227).

En dernier lieu, il me sied de croire que l'anthropologie est un perpétuel *work in progress*. Et c'est tant mieux. C'est la preuve qu'elle est bien vivante.

Bibliographie

- Chaix, Louis et Patrice Méniel
1996 *Éléments d'archéozoologie*. Paris: Éditions Errance.
- Cleyet-Merle, Jean-Jacques
1990 *La préhistoire de la pêche*. Paris: Errance, Collection des Hespérides.
- Colley, Sarah M.
1990 The analysis and interpretation of archaeological fish remains. *Archaeological Method and Theory* 2:207-253.
- Courtemanche, Michelle
2003 *Pratiques halieutiques à la station 4 de la Pointe-du-Buisson (BhFI-1) au Sylvicole Moyen tardif (920-940 AD)*. Mémoire de maîtrise, Département d'Anthropologie, Université de Montréal.
- Courtemanche, Michelle et Claire Saint-Germain
2006 *Contribution de la zooarchéologie à l'identification des sites archéologiques d'importance au Québec. Étude réalisée dans le cadre du projet du Répertoire canadien des lieux patrimoniaux (RCLP)*. Rapport inédit réalisé pour le Ministère de la Culture et des Communications, Direction du Patrimoine.
- Horard-Herbin, Marie-Pierre et Jean-Denis Vigne, dir.
2005 *Animaux, Environnements et Sociétés*. Paris: Éditions Errances.
- Mercier, Paul
1971 *Histoire de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Reitz, Elizabeth J. et Elizabeth S. Wing
2000[1999] *Zooarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sternberg, Myriam
1989 *La consommation du poisson à Lattes*. *Lattara* 2:101-120.
- Van Neer, Wim et Anton Ervynck
1993 *L'archéologie et le poisson*. Institut du Patrimoine Archéologique de la Région Flamande.

Résumé/Abstract

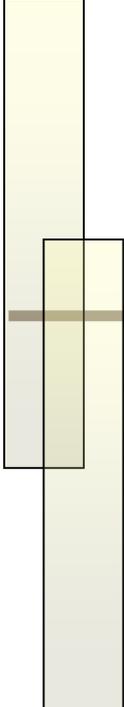
Dans ce court essai, l'auteure, anthropologue de formation et zooarchéologue de profession, cherche à montrer la nature anthropologique de la zooarchéologie. Ces dernières années, plusieurs recherches thématiques sur des sujets fondamentaux, comme la vaste question des vivres et des stratégies de subsistance (halieutique, cynégétique), la domestication et les pratiques d'élevage, l'utilisation des produits dérivés des animaux (c.-à-d. os, ivoire, cuir, etc.), la place des animaux dans les sociétés et les cultures ont largement contribué à démontrer l'importance de l'apport de cette discipline à la recherche anthropologique (Horard-Herbin et Vigne 2005; Reitz et Wing 2000). Les documents osseux pallient l'absence de textes des sociétés sans écriture et ils représentent un lien concret permettant d'envisager les gestes techniques et sociaux entourant, entre autres, les activités nourricières. L'ichtyoarchéologie est donc conçue comme étant aussi de l'anthropologie.

Mots clés: Anthropologie, Archéozoologie, Ichtyoarchéologie

In this short essay, the author, a trained anthropologist and a professional zooarchaeologist, gives a metaphorical glimpse of the contribution of zooarchaeology in anthropological practice. Recently, many studies on fundamental subjects such as hunting and fishing, subsistence strategies, animal domestication and so on, have been undertaken by that discipline. Analysis and interpretation of bone fragments, such as fish bones contribute greatly to the understanding of past societies and are often the only witnesses, especially for societies without writing.

Keywords: Anthropology, Zooarchaeology, Ichtyoarchaeology

Michelle Courtemanche
Doctorante
Département d'anthropologie
Université de Montréal
michelle.courtemanche@internet.uqam.ca



Ethnographie mise en scènes – mises en scène ethnographiées

Petra Tjitske Kalshoven
Université McGill

Ce colloque parle des limites du langage : j'ai voulu faire ma contribution en français pour ne pas me limiter à l'anglais que j'utilise d'habitude quand je m'exprime dans le domaine de l'anthropologie et pour explorer mon thème d'un autre point de vue; car le langage n'est pas seulement quelque chose qui limite, mais il est aussi un instrument qui permet d'adopter un autre personnage, me semble-t-il, de jouer avec son identité.

Cela dit, j'aimerais parler d'une façon de contourner les limites que pose l'expression écrite dans le processus ethnographique. Dans mon texte et dans ma thèse de doctorat, il s'agit de ce qu'on appelle l'Indianisme en Europe, une expression particulière de l'intérêt que beaucoup d'Européens portent aux peuples indigènes de l'Amérique du Nord. Les Indianistes ou « hobbyistes » tentent d'explorer les cultures amérindiennes du 19^e siècle en maîtrisant des techniques artisanales, en se déguisant en costumes « authentiques » et en mettant en scène des actions et des expériences qui correspondent le plus possible à une réalité historique reconstituée à base d'objets, d'images et d'écrits de l'époque (récits de voyage, ethnographies).¹ L'Indianisme est donc un passe-temps exigeant pratiqué par des amateurs qui comprend un volet théorique ainsi qu'un volet pratique. Pour ce faire, il faut lire les ethnographies, étudier les objets et les vieilles photos dans les musées, donner une conférence pour son club de temps en temps; mais il faut aussi produire des reproductions, participer aux mises en scène et expérimenter certaines techniques, comme le tannage ou le perlage. Le but de tout cela est de comprendre comment les gens vivaient à cette époque, en mettant l'accent sur la culture matérielle. Le projet indianiste se veut donc une enquête ethnologique, mais ici le *logos* ne

¹ Cette pratique rappelle la notion de « serious play » utilisée par Johan Huizinga dans son étude sur le jeu, *Homo ludens* (1967).

s'exprime pas par écrit. Être Indianiste veut dire se faire un récit de l'Autre à travers son propre corps, en échappant aux limites du langage. En même temps, pourtant, les Indianistes n'échappent pas tout à fait aux limites de l'écriture parce qu'ils puisent dans des sources écrites, comme les ethnographies.

Il s'agit d'ailleurs d'une pratique controversée qui est souvent rejetée (sans en savoir plus) par les « vrais » ethnologues professionnels et par les « vrais » Amérindiens, sous prétexte qu'il est immoral de jouer aux Indiens et de s'appropriier des cultures qui appartiennent à autrui. Personnellement, je trouve cette approche trop simpliste. En fait, il me semble qu'étudier les pratiques des Indianistes (en tant qu'ethnologues amateurs) peut aider à mieux comprendre sa propre discipline et ses méthodes en regardant dans un miroir déformant; je dis déformant à cause du caractère plutôt positiviste et essentialiste de la représentation indianiste qui, contrairement à l'anthropologie professionnelle, n'a pas pris ce fameux tournant épistémologique des années 1980 et semble figer les Amérindiens dans le passé. Mais en même temps, l'Indianiste, dans son rôle d'antiquaire d'antan, se déguise littéralement sous les couches d'un jeu subtil avec différentes identités. En fait, ce jeu rejoint des thèmes très à la mode dans l'anthropologie postmoderne, comme l'hybridité, la translocalité et l'appropriation.

J'aimerais vous proposer une scène ethnographique pour illustrer la méthode heuristique des Indianistes et les conséquences de cette méthode pour mon rôle en tant qu'anthropologue dite professionnelle du phénomène hobbyiste.

L'action se déroule à l'été 2003, dans les Ardennes en Belgique, au Buffalo Days Camp, une rencontre d'Indianistes allemands, néerlandais, belges, hongrois et français à petite échelle — vingt tipis environ. Le but du Buffalo Days Camp, selon les leaders de ce camp, est de créer un lieu privilégié pour apprendre des choses sur la vie des Amérindiens des Plaines au 19^e siècle en faisant des expériences pratiques. Selon les participants, ce camp constitue une voie privilégiée pour se rapprocher du vrai. On m'avait expliqué que, si tout le monde dans le camp faisait de son mieux pour apparaître authentique (historiquement correct), on pourrait peut-être réussir à capter, de façon éphémère, comment la vie aurait pu être dans les Plaines du passé. Le camp serait une réussite, m'ont expliqué les leaders, si un ethnologue ou un ethnohistorien de passage spécialisé dans cette époque disait : « Je considère ce camp comme le meilleur; car un camp de l'époque aurait pu avoir l'air de ceci ».

J'avais été invitée à ce Buffalo Days Camp à la condition que je m'habille comme une anthropologue des années 1870. Alors vêtue d'un ensemble loué à une troupe de théâtre, j'observais une après-midi une danse de victoire (*a scalp dance*) exécutée par les Indianistes pour célébrer un raid qui avait eu lieu la veille. La chorégraphie avait été préparée à l'avance par l'Indianiste responsable des chorégraphies dans ce camp. Dans son tipi, il gardait des ethnographies sur les Amérindiens des Plaines dans une boîte de cuir brut. Après avoir comparé les images et les sources écrites disponibles sur la danse de victoire au 19^e siècle, il avait présenté un survol de ces sources en petit comité et proposé

une version cohérente basée sur l'ensemble des meilleures sources pour ensuite être mise en scène. Ce qui m'a frappée c'était qu'il s'agissait, en fait, d'un procédé de collationnement comme on le fait en philologie pour arriver à la version la plus probable d'un texte ancien en faisant des choix raisonnés entre des variantes subtiles dans une série de manuscrits anciens. Dans le cas des hobbyistes, ils consultaient donc des textes de l'époque où étaient décrites des danses de victoire qui avaient probablement été exécutées par les Amérindiens sous une forme originale. Il y avait pourtant évidemment un décalage entre la danse à exécuter par les Indianistes et ces textes, en tant qu'interprétations dans un autre médium (la langue écrite) d'un spectacle original — ces ethnographies de l'époque étant déjà soumises aux contraintes du langage écrit. Les Indianistes étaient donc forcés de visualiser cette danse à travers les yeux des Européens ou Euro-Américains qui avaient choisi de relater par écrit une telle danse et qui étaient déjà en train de représenter une réalité étrange et autre. Tout de même, en mettant en scène une version collationnée basée sur ces sources, en dansant, les Indianistes espéraient expérimenter la danse dans le but de mieux comprendre et peut-être même, me disaient-ils, de corriger des détails dans les sources écrites qui ne semblaient pas logiques à travers l'exécution physique. En plus, en utilisant leur corps même, ils espéraient saisir un soupçon, une impression de comment cela aurait pu être, comment on aurait pu se sentir, à cette époque. Les termes utilisés par les Indianistes en allemand sont *nachempfinden* et *nacherleben*. *Empfinden* veut dire « avoir l'expérience de quelque chose », *erleben* veut dire « vivre quelque chose » et le préfixe « nach » pourrait être rendu par « en copiant, en imitant ». Donc, en bougeant, en agissant, en imitant, les Indianistes espèrent échapper aux limites du langage posées par les ethnographies consultées. Au lieu de vouloir simplement croire à ces ethnographies, ils veulent les mettre en scène et ainsi les mettre à l'épreuve. Pour rendre la situation plus réaliste, il y avait cette après-midi là une anthropologue habillée d'un costume du 19^e en train de prendre des notes au crayon, dans ses deux rôles d'actrice dans cette mise en scène et d'observatrice de la mise en scène, c'est-à-dire d'un phénomène anthropologique contemporain : c'était dans ce dernier rôle que je devais « ethnographier » cette mise en scène. En observant la danse de victoire, j'étais en fait en train de faire un exercice de traduction à l'inverse, où il faut retraduire les textes interprétés dans leur langue source. J'aurais pu comparer mes notes avec les sources écrites de l'époque utilisées par les Indianistes. Inévitablement, j'aurais trouvé que ma version était complètement différente. La même chose est vraie pour les Indianistes : leur version de cette danse de victoire serait inévitablement différente de la version originale du passé. Et même s'ils avaient pu voir la danse originale, ou s'ils avaient souhaité imiter une danse contemporaine, leur version aurait été une interprétation car chaque copie est toujours une interprétation. Même cette danse dite « originale » serait déjà une interprétation, une réflexion sur quelque chose, une combinaison de gestes posés mille fois avant.

Cela dit, la pratique d'imiter physiquement n'est peut-être pas la pire façon pour se mettre dans la peau de l'Autre. Il existe plusieurs études sur l'expérience physique et sensorielle comme voie médiatrice dans les relations avec l'Autre. Susan Stewart, dans son livre *On Longing* de

1984, soutient que les gens cherchent à satisfaire un désir de connaître l'Autre et le passé à travers des objets matériels comme des souvenirs ou des reproductions qui représentent « la réalité » dans un sens métaphorique. Dans *Mimesis and Alterity*, Michael Taussig développe la notion de faculté mimétique ou « mimetic faculty » de Walter Benjamin (1986) en la considérant comme la capacité humaine

« to copy, imitate, make models, explore difference, yield to and become Other. The wonder of mimesis lies in the copy drawing on the character and power of the original, to the point whereby the representation may even assume that character and that power. In an older language, this is 'sympathetic magic,' and I believe it is as necessary to the very process of knowing as it is to the construction and subsequent naturalization of identities » (Taussig 1993:xiii-xiv).

Donc, *mimesis*, dans l'analyse proposée par Michael Taussig, constitue une voie privilégiée pour apprendre. Les reproductions, la mise en scène, mais aussi l'ethnographie même pourraient être considérées comme des expressions et des instruments du désir dont parle Susan Stewart. L'Autre est inscrit sur le corps même des Indianistes : non seulement dans les vêtements qu'ils portent, mais aussi dans leur coiffure, leur corps rasé, la peinture corporelle, ils cherchent à s'identifier avec cet Autre. L'usage du corps chez les Indianistes qui, en représentant un autre corps, accumulent des connaissances sur cet autre corps, illustre très bien, je pense, ce que Susan Stewart appelle « the paradoxical status of the body as both mode and object of knowing, and of the self constituted outside its physical being by its image » (1984:131).

Le genre de représentation pratiqué par les Indianistes ne conviendrait pas aux institutions de l'anthropologie professionnelle comme tradition occidentale. À part le côté mise en scène et la peur de l'appropriation, il y a le problème du temps. Impossible de représenter en temps réel pendant un tel colloque, par exemple : il faut toujours faire une sélection, on n'échappe pas à un résumé, à un événement saillant qui signifie par métonymie, comme le fait la reproduction pour l'Indianiste. Quel que soit le médium (écriture, théâtre, vidéo...) utilisé pour représenter, il s'agit toujours d'une interprétation. De plus, montrer des choses en temps réel sans commentaire aboutirait à mon avis à un résultat ennuyeux. Aller trop loin dans cette interprétation, prendre trop de liberté, me semble moins grave que de ne pas oser élaborer un point de vue. Pour être stimulant et susciter de l'intérêt, conduire l'esprit jusqu'à une étincelle de vérité, il faut, je crois, oser présenter une théorie, un schéma bien argumenté, un ensemble esthétique, une mise en scène métaphorique. Toutefois, pour ne pas se perdre dans la fiction, l'analyse anthropologique doit reposer sur un témoignage ancré aussi dans d'autres domaines de connaissances tels les sciences cognitives, la psychologie, l'histoire, les philosophies occidentales et indigènes.

Pour conclure, j'aimerais souligner que, même dans le Buffalo Days Camp, malgré son approche assez positiviste, le sens de l'ironie dans l'approche ethnologique ne manque pas. Soulevant le problème du recrutement de nouveaux Indianistes, un hobbyiste flamand m'a

demandé si j'étais engagée dans l'anthropologie de sauvetage et m'a lancé en riant, « Dans dix ans, tu ne trouveras plus de hobbyistes qui jouent aux Indiens; tout ce que tu trouveras, seront des hobbyistes qui jouent aux hobbyistes qui jouent aux Indiens ».

Bibliographie

Benjamin, Walter

1986[1966] On the Mimetic Faculty. *In* Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings. Peter Demetz, dir. Pp. 333–36. New York: Schocken Books.

Huizinga, Johan

1967[1950] Homo ludens: A Study of the Play Element in Culture. Boston: Beacon Press.

Stewart, Susan

1984 On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Taussig, Michael T.

1993 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. New York: Routledge.

Résumé/Abstract

Dans un univers de « jeu sérieux » qui existe parallèlement au monde des ethnographes professionnels, des amateurs dits Indianistes explorent les cultures amérindiennes du 19^e siècle en développant des techniques artisanales, en se déguisant avec des costumes « de qualité muséale » et en mettant en scène des situations qui approchent une réalité historique reconstituée grâce à des images et des écrits d'époque dans le but de produire une connaissance empirique significative. Le projet indianiste se veut une enquête ethnologique, mais ici le logos ne s'exprime pas par écrit. Être Indianiste veut dire se faire un récit de l'Autre à travers son propre corps, en échappant aux limites de l'écriture. Cela dit, en collationnant des ethnographies d'époque pour arriver à une version « authentique », et en interprétant cette version déjà interprétative, les Indianistes n'échappent pas non plus à la re-création, même si leur pratique peut constituer une voie privilégiée pour apprendre.

Mots clés : Indianisme, mimesis, mise en scène, authenticité, pratique heuristique

In a universe of “serious play” that exists parallel to the realm of professional ethnography, so-called Indianists explore nineteenth-century Native American lifeworlds by crafting “museum-quality replicas” of clothing and artifacts which are subsequently used in carefully researched reenactments. Aiming to produce knowledge and meaningful experience through experimentation, these amateurs conceive of their practice as a form of anthropological research expressed in action rather than in the written word. Being an Indianist implies avoiding the constraints of writing by using one's very body to tell the story of the Other. And yet, as Indianists compare and collate contemporary ethnographies in order to arrive at an “authentic” version, and as they act out the resulting version (already an interpretation in itself), they are inevitably caught up in a process of re-creation just as well—even if their approach may offer excellent opportunities for knowledge acquisition.

Keywords: Indianism, re-enactment, performance, authenticity, knowledge production

Petra Tjitske Kalshoven
Faculty Lecturer Arts Legacy
Faculty of Arts
Université McGill
petra.tjitske.kalshoven@mcgill.ca



“Fictions et vérités” : l’orientalisme à travers les écrits sur les Miao-Hmong

Alykhanhthi Lynhiavu
Université de Montréal

Car jamais un acte n'est décisif par lui-même; ce qui compte, c'est la connaissance de cet acte, et ses conséquences. Celui qui le raconte et l'explique devient souvent plus important pour la postérité que celui qui en est l'auteur et, dans le jeu imprévisible des forces de l'Histoire, la plus légère impulsion peut produire les plus énormes effets. Celui qui attend de l'Histoire qu'elle soit juste exige plus qu'elle n'est d'humeur à donner.
Stefan Zweig, *Amerigo*.

Dans le cadre de ce colloque qui a pour thème « Anthropologie et écritures, aujourd’hui », je me suis interrogée sur les raisons pour lesquelles une image perdure des anciens Miao, ces montagnards du sud de la Chine dépeints comme de farouches « guerriers ». Cette vision « orientaliste »¹ (Said 1978) par les Mandarins chinois sert non seulement de balise pour parler de quelconques Miao du passé, mais elle fait aussi écho aux « guerriers » hmong qui combattirent le communisme durant la Guerre du Vietnam. L’imagerie chinoise est loin d’être anodine par le fait de la densité historique qu’elle donne à une essence caractérolologique hmong. Les sources textuelles occidentales du XXe siècle sont multiples qui font usage² de cette identité guerrière,

¹ E. Said pensait l’orientalisme en fonction d’un rapport de domination de l’Occident sur l’Orient, mais cet orientalisme est je crois le propre de tout regard du colonisateur/dominant sur le colonisé/dominé. Les Chinois Han, en ce sens, élaboraient aussi des discours orientalistes sur les populations minoritaires.

² J.-P. Hassoun a étudié les occurrences de cette « identité » du guerrier hmong (1997:64) dans le quotidien *Le Monde*, qui « envisagé ici comme diffuseur d’idées et d’images au sein de la société française, illustre, parmi d’autres, comment à partir de faits historiques réels, une identité est attribuée à une population dans son entier » (1997:65). « Un seul article du 12 mai 1971 rompt avec cette cascade de qualificatifs guerriers; il est intitulé “Le calvaire du peuple méo”: l’image du guerrier et du mercenaire s’estompe au profit “du petit peuple des collines transporté de camp de réfugiés en

et l'une d'elles, à laquelle prouesses des écrits académiques font volontiers référence, a particulièrement retenu mon attention : *Un exemple d'acculturation chinoise : la province du Guizhou au XVIIIe s.* (1972). L'un des mouvements de cet exposé³ consistera à souligner l'effet du cachet académique de cette monographie, par l'historienne Claudine Lombard-Salmon, dans la réanimation de la figure belliqueuse du « Miao ethnique »⁴.

Dans un second temps, je ferai un libre parcours des « coulisses » de l'écrit (Geertz 1996), où la part de vérité ethnographique campée dans les textes sera aussi questionnée⁵. L'adéquation à la réalité ethnographique se joue également dans ce lieu de luttes de pouvoir où les états d'âme et intérêts des acteurs sociaux ont une portée indubitable. Ceci pour partager quelques réflexions à propos de l'écriture comme terrain de transmission de l'empirique observé et des méthodes de recherches en ethnologie.

La figure du Miao ancien comme « rebelle »

Au fil des siècles, il n'y a pas eu de retouches majeures apportées au portrait des Miao, qui n'était d'ailleurs pas recherché pour lui-même : la représentation uniformisante des Miao, souvent considérés par les lettrés chinois, comme des *crus*⁶, des irrédentistes, était sous certains aspects assujettie à la politique de domination coloniale. Chez l'ensemble des auteurs chinois il n'y a pas de réelle tentative de penser du point de vue de l'autre.

Ce sont les auteurs occidentaux qui sont à la naissance de la rupture avec la vision classique uniformisante. L'irruption de pensées du dehors dans le champ du discours sur les Miao donne une alternative entre ce que sont les Miao et ce qu'ils sont du point de vue des colonisateurs han. Vu au travers de la loupe chinoise le Miao est un personnage presque allégorique⁷, et dans les textes occidentaux il prend peu à peu

camp de réfugiés". À partir de cet article commence à s'affirmer l'image de "la personne déplacée" dépendante et ballottée par les accélérations d'une histoire qu'elle ne contrôle pas. Toujours dans cet article, la perception de l'ethnie hmong au Laos se fait moins monolithique. Il est fait mention de ceux rangés du côté du Pathet Lao (procommuniste), ce fait n'apparaît que trois fois en vingt-six ans dans *Le Monde*, et de ceux, bien sûr, combattant avec le général Vang Pao du côté des Français puis des Américains, et enfin la grande majorité qui se tient à l'écart du conflit (1997:65; je souligne). « Ainsi, de 1975 à 1980, l'oscillation persiste entre deux appellations, les Méos restés au Laos (les maquisards, les guerriers) avec la même connotation que depuis le début des années 1950, et les Hmong (les réfugiés, les exilés) passés en Thaïlande, puis arrivés en France et au Etats-Unis » (1997:65; je souligne).

³ Je remercie Julien Aldhuy pour m'avoir indiqué un ouvrage de référence décisif (E. Said!), Thomas Jagninski et André Gattolin pour leurs commentaires judicieux. Je suis seule responsable des idées présentées ici.

⁴ Il s'agit ici de critiquer une section seulement de sa thèse, celle des « Miao proprement dits ».

⁵ J'évoquerai plus loin qu'un fait historique, dont la transcription réalisée quelques décennies après l'événement échappe aux témoins oculaires par le fait qu'ils n'y ont pas accès — les Hmong dont il est question ici sont de culture orale et sont éloignés des sphères où s'écrivent leur histoire—, peut trouver d'autres explications que ce qui est rapporté dans les livres.

⁶ La dyade *cru-cuit* est un découpage politique du monde non-han documenté par la terminologie chinoise: sont distingués les Miao *crus*, les *sheng Miao* ou les « insoumis » à l'ordre chinois, et les Miao *cuits*, ou *shu Miao*, que l'on dit « ralliés ».

⁷ À quelques variantes près, les sources se répètent au sujet des Miao: la vision des mandarins chinois est circulaire, avec un goût prononcé d'une caractérisation

une consistance et tend à l'humanité⁸.

psychologique préjudiciable. En lisant les observations récentes de Stevan Harrell (1996), on remarque qu'il n'y a guère eu d'innovation dans la conception des minorités et donc qu'il n'y a pas de différence notable entre la « nature » des Miao perçue de nos jours par les Han et celle perçue par un dignitaire comme Lo Jao-tien (1793-1854) quelques siècles plus tôt (Lin Yüeh-hwa 1940-41). Selon Lo Jao-tien, les *Pai Miao* ou Blancs sont ainsi faits : « *By nature they are stupid and harsh* » (*ibid.*:286). Il est dit des *Hua Miao* ou Fleuris : « *By nature they are stupid but hold in awe the laws* » (*ibid.*:287); des *Ch'ing Miao* ou Bleus : « *In nature they are hard and overbearing, and are fond of fighting* » (*ibid.*:288); et enfin des *Hung Miao* ou Rouges : « *By nature they are fond of fighting* » (*ibid.*:290). Seuls les *Hei Miao* ou Noirs semblent trouver grâce à ses yeux, car il n'est pas associé à leur description une note au sujet de leur « nature » (*ibid.*:288-289). La vision de Lo Jao-tien n'est qu'un exemple parmi d'autres.

Les sources mises en valeur par C. Lombard-Salmon (Tian Ru-cheng et Yan Ru-yu) disent que les Miao ne connaissent qu'une justice privée où la vengeance se perpétue sur plusieurs générations : « ils se comportent (...) comme des bêtes lorsqu'ils sont furieux. Au moindre prétexte, ils en viennent à tuer; alors, la famille endeuillée, suivie par tout son clan, lance l'appel à la vengeance. Ils ne s'arrêtent pas tant qu'ils ne se sont pas vengés. Si on ne le fait pas, les autres membres de la famille les y incitent vivement, aussi tuent-ils sans remords », écrivait Tian Ru-cheng (Lombard-Salmon 1972:133). De là, il n'est qu'un pas pour conclure que les Miao «sont agressifs et soupçonneux » (Tian Ru-cheng *in ibid.*:133).

⁸ Qu'on s'éloigne des données chinoises acquises dans un contexte d'affrontement et l'individu non-han retrouve un certain chromatisme. Voyons à présent ce que les auteurs occidentaux décrivent du tempérament de ceux qui n'ont pas de chef rebelle impénitent ou de *tusi* puissant à leur tête (chef territorial dans les marches, reconnu par les Han, et auquel ils délèguent des pouvoirs). Les citations suivantes, celles des Européens, devraient « rendre aux (individus) leur silhouette originale » (Veyne 1983:46). L'exercice permet à l'individu miao de réintégrer un décor quotidien, plus familier, moins exceptionnel : « voilà un certificat d'honnêteté que leur octroie en 1717 le P. Régis levant la carte du Kouy-tcheou : "Les Miao-tse sont fort décriés", écrit-il, "dans l'esprit chinois comme des peuples volages, infidèles, barbares et surtout d'insignes voleurs. Moi et mes compagnons nous les avons trouvés très fidèles à rendre les hardes qu'on leur avait confiées, attentifs et appliqués à ce qu'ils étaient chargés de faire, laborieux et empressés à servir" » (Schotter 1908:418).

Le missionnaire S. Clarke les décrit, lorsqu'il remarque l'absence de scrupules des Chinois qui provoque leur mécontentement et leurs révoltes :

« *The Miao are, we have many reasons to think, more litigious than the Chinese, constantly going 'to have the law' on them (...). This love of litigation is encouraged by the secretaries and underlings in the various Yamen, who depend for their living principally on the law cases, civil and criminal, brought before the magistrate. If there were no litigation these men would starve* » (1911:27; je souligne) / « *Not only the Yamen people profit by the cases brought before the magistrate, but very often underlings, and others in league with the Yamen, foment litigation and exhort the simple country-folk to take their grievances, or reopen their cases, before the magistrate* » (*ibid.*: 28) / « *As far as we are able to judge, the Miao are not difficult to govern. They are not turbulent people, and if let alone or justly treated would never cause any trouble. But they do assert themselves sometimes even now, when the extortion of Yamen tax-gatherers drive them to desperation* » (*ibid.*:32; je souligne).

Cet extrait fait écho à ce qu'écrivait un auteur chinois (Lombard-Salmon 1972:239) sur les causes de la rébellion de 1795-1806. Les citations, à plus d'un siècle de distance, disent la même incitation à la rébellion et au litige: les Miao ne font que réagir aux actions des Han (Cf. Schotter 1908:415, sur la cupidité d'un mandarin han).

Quant à Inez de Beauclair (1974c), elle écrit :

« *Their disposition, and this is a typical Miao trait, is cheerful and gay, and they are friendly and hospitable, and have a good sense of humour. If they are justly treated, they certainly will not cause any trouble* » (1974c:78) / « *The Miao's love of freedom and independence is stressed by all observers* » (*ibid.*:113) / « *As to their mental capacities, the Miao are decidedly an intelligent people. They have as a rule an excellent memory, and acquire the knowledge of a foreign language with comparative ease* » (*ibid.*:113) / « *The Miao treat their old people with respect and indulgence, and these in turn are eager to render small services to their children and grand-children as long as they possibly can do so* » (*ibid.*:114) / « *A final word may be added about some characteristics of the Miao, unanimously emphasized by all writers when they recall their personal dealings with the people, that is the Miao's cheerful disposition, their frankness, honesty and unfailing reliability* » (*ibid.*:115).

Certes, ces citations, confrontées aux précédentes, peuvent être considérées comme de

Cependant, on constate que les ramifications de l'imagerie chinoise se ressentent toujours dans les écrits ethnologiques sur les Hmong, notamment les écrits de langue française. On peut questionner la raison de cet état, alors que l'examen des données historiques et ethnologiques oblige à se soumettre au phénomène objectif de la complexité du réel.

Dans une certaine mesure, cette vision réactualisée d'un passé guerrier des Miao peut être reliée à la thèse de l'historienne française C. Lombard-Salmon. Publiée par l'École française d'Extrême Orient (EFEO), *Un exemple d'acculturation chinoise : la province du Guizhou au XVIIIe s.* est une étude régionale qui expose les réactions de résistance ou de « subjugation » des minorités aborigènes, et parmi elles les Miao (1972:117-138), dans le contexte de l'implantation économique et administrative des Han selon les directives du pouvoir impérial septentrional. Outre les documents européens qui concernent les Miao de la même province au XXe siècle, l'historienne interroge abondamment les sources chinoises, les appréciant selon leur valeur sociographique de témoignage.

Bien que ce soit dans la perspective des Chinois du XVIIIe siècle que s'inscrit cette monographie — y est exploré l'intérêt des esprits chinois pour les contrées méridionales méconnues, le Guizhou étant la dernière province incorporée à l'empire des Qing (1644-1911) — on y lit quelques tentatives vite avortées de relativisation de la vision chinoise des Miao, vus comme des « guerriers ». Une des réflexions de C. Lombard-Salmon, qui marque une hésitation, est révélatrice. La voici, suivie de l'annotation correspondant à la première proposition :

« Peut-être y a-t-il un peu d'exagération dans les descriptions que les auteurs Han nous ont laissées de ces activités guerrières; mais il reste néanmoins certain que chez les Miao, le règlement des antagonismes sociaux par la force ne pouvait manquer d'avoir des répercussions considérables sur la vie des individus. Un Miao devait être, avant tout, un bon guerrier » (1972:133; je souligne).

« Les Miao étaient les ennemis des Han, auxquels ils opposaient une résistance féroce. Il n'est donc point étonnant que ceux-ci insistent davantage sur leurs qualités guerrières » (*ibid.*:133 note 3).

L'apparente neutralité du ton et la grande prudence face aux textes n'effacent ni les affirmations péremptoires — « un Miao devait être avant tout un bon guerrier » — ni le choix de mettre de l'avant l'image du rebelle, cela en dépit de la diversité documentée des situations vécues par les différentes communautés. On est conduit à constater que C. Lombard-Salmon souscrit à la vision d'un passé sociopolitique miao fait d'anarchie, de brigandage et de rébellions : les extraits de textes anciens retenus, qui relatent le plus souvent des faits exemplaires, dressent un profil de guerrier et de brigand et donnent une tonalité barbaresque de style « orientaliste » à l'ensemble de la société miao.

nouveaux stéréotypes, stéréotypes positifs *versus* stéréotypes négatifs. Néanmoins, autant que les jugements chinois, ces jugements occidentaux existent et, de ce point de vue, la confrontation des iconographies doit être effectuée.

Le contexte politique des Guerres d'Indochine et du Vietnam (Hassoun 1997:64-65), au moment des recherches menées par C. Lombard-Salmon, a-t-il eu une incidence sur la représentation qu'elle propose du caractère des Miao anciens, comme le suggère une remarque sur un usage éventuel de la méthode comparative avec les populations « actuelles » de la péninsule indochinoise⁹ (1972:161)¹⁰? Selon moi, l'influence du contexte idéologique n'est pas à négliger car, tandis qu'elle résume ce qu'elle entend être le profil miao hors de toute représentation guerrière — « les Miao (...) répartis à travers presque toute la province, éleveurs de buffles, exploitant des forêts et artisans du fer » (1972:162)—; bien qu'elle avertisse qu'elle n'a « pu traiter que la moitié de la question. (...) pour l'instant, nous en sommes encore réduits à ne voir les choses qu'avec les yeux des colons chinois » (1972:284), elle se base surtout sur les écrits d'auteurs préoccupés de la sécurité de l'Empire et par la colonisation, pour dresser un type générique entre nature et culture du Miao, dont l'instinct est combatif et l'humeur guerrière¹¹. A l'image de ce qui est dit des Hmong du Laos.

D'autres remarques doivent être faites à propos des choix effectués

⁹ « Dans les pages qui précèdent, nous avons tenté, à partir de textes Ming et Qing, de réunir quelques éléments concernant les sociétés "Miao". Nous ne prétendons pas avoir utilisé tous les textes disponibles et l'analyse serrée d'autres sources, monographies locales ou récits particuliers, pourrait sans doute contribuer à compléter cette image. Nous restons néanmoins persuadés que c'est dans ce genre de sources, et dans ce genre seulement, que se trouvent les seuls matériaux sûrs permettant une approche de ces sociétés, l'utilisation des Albums Miao restants extrêmement sujette à caution et la méthode dite "comparative": (comparaison avec les communautés actuelles de la Chine du sud-ouest, voire avec celles du nord de la Péninsule indochinoise), ne pouvant être mise en oeuvre que dans un deuxième moment » (1972:161; je souligne).

¹⁰ T. Todorov, dans la préface à L'Orientalisme de E. Said, rappelle les déterminismes à l'œuvre dans un discours considéré comme « attitude textuelle » (Said 1980:112-113) et dont l'ensemble forme un « dispositif idéologique »: « Un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte; mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs: auteurs et lecteurs, orateur et public. Affirmer cette dualité ne revient pas à opposer l'objectif et le subjectif, ou le collectif et l'individuel: même si la personnalité subjective y est pour quelque chose, c'est plutôt à un ensemble de positions, d'attitudes et d'idées partagées par la collectivité à un moment de son histoire qu'on a affaire quand on examine la pression des sujets parlants et interprétants sur la formation des discours. Cet ensemble, nous l'appelons aujourd'hui idéologie; et l'étude de la production du discours par le dispositif idéologique permet d'établir la parenté entre textes que sépare par ailleurs leur forme: la même idéologie sera à l'œuvre dans des écrits littéraires, des traités scientifiques et des propos politiques » (1980:7; italiques de l'auteur). E. Said écrivait (1980:22): « La majeure partie du savoir produit actuellement en Occident (je parle surtout des États-Unis) est soumise à une limitation déterminante, à savoir qu'il soit scientifique, universitaire, impartial, au-dessus des opinions doctrinales partisans ou étroites. Il n'y a peut-être rien à reprocher, en théorie, à cette ambition, mais, en pratique, la réalité fait bien plus problème. Personne n'a jamais trouvé comment détacher l'homme de science des choses de la vie, de son implication (consciente ou inconsciente) dans une classe, dans un ensemble de croyances, dans une position sociale ou du simple fait d'être membre d'une société. Tout cela continue à peser sur son activité professionnelle, même si ses recherches et leurs fruits s'efforcent tout naturellement d'atteindre une relative liberté par rapport aux inhibitions et aux restrictions imposées par la réalité quotidienne brute. En effet, il existe bien quelque chose comme le savoir, qui est plutôt moins partial que l'individu qui le produit, tout empêtré et distrait par les circonstances de sa vie. Cependant, ce savoir n'est pas pour autant non politique ».

¹¹ Les extraits donnés en partage, rendus dans un français impeccable, ne manquent pas de solliciter l'imagination. Parmi les manuscrits cités abondamment: le *Miao fang bei lan* (Yan Ru-yu 1759-1826) concerne les populations non-han de l'ouest du Hunan (*ibid.*:33-34) et les écrits du fonctionnaire Tian Ru-cheng (XVI^e siècle, « célèbre à plusieurs titres », « c'est d'ailleurs pour ses qualités littéraires qu'il est cité dans *L'Histoire des Ming* ») (1972:59).

par l'historienne. Tandis qu'elle mentionne l'existence de la dyade *cru-cuit*¹², rien n'est dit explicitement au sujet du caractère des *cuits* : l'image du guerrier « pèse comme un couvercle »¹³ car la typologie est incomplète. Un *vacuum* est également à noter dans le traitement effectué des outils de guerre : C. Lombard-Salmon n'a pas davantage nuancé l'usage fait de ces objets, apparemment destinés exclusivement au combat contre l'homme et si l'on ne se fie qu'aux extraits mis en valeur dans le texte principal par l'historienne pour ce qui concerne les « Miao ethniques », les auteurs chinois ne voyaient ces outils que comme des moyens de destruction. Pourtant, l'examen des textes occidentaux des XIXe et XXe siècles, nous permet de supposer que certains outils de guerre pouvaient être des outils de production¹⁴

¹² *Cru* et *cuit* forment une dyade dans laquelle l'imagination intervient à divers degrés: ce sont des notions opératoires qui enveloppent une infinie diversité de communautés, et dont on ignore le contenu social. Le *cru* et le *cuit* avaient leur part d'exotisme et, en fait pourrait-on dire, les deux termes désignent les « étrangers ». Le *cuit*, bien que domestiqué, reste un étranger; quant au *cru*, il est d'une part un étranger énigmatique (ou même l'être difforme ou « entaché d'animalité » qui vit dans l'imagination, cf. Lemoine 1991:264), rejeté *a priori* et d'autre part un étranger rencontré, honni et rejeté *a posteriori*. À l'évidence, un espace vrai est refusé aux minorités ethniques. Dans les deux cas, l'expérience de l'altérité s'avère un échec puisqu'à l'autre il n'est laissé d'alternative qu'en référence à la notion de soumission: d'être soit un *cuit* soumis ou un *cru* à soumettre.

Le terme *cru* semble avoir le plus souvent une connotation subversive, mais d'autres significations y sont aussi rattachées. En choisissant de faire davantage porter son poids politique au mot *cru*, C. Lombard-Salmon se fait l'écho du discours chinois sur les Miao. Autrement dit, quoiqu'elle connaisse le double sens de la métaphore, elle semble privilégier une signification au mot *cru*: celle à connotation politique de « rebelle ». En cela, elle ne s'écarte pas de la vision barbaresque des Miao telle qu'insufflée par les esprits chinois: les Miao sont des combattants dès l'enfance (*ibid*:129-133), des querelleurs rompus à la maturité. S'il est vrai qu'une activité défensive ou subversive prolongée produise des effets conséquents sur la personnalité des individus — et mon propos n'est pas de nier qu'il y eut des conflits entre Miao et Han (cf. de Beauclair 1974c:112, sur l'existence de chants de guerre chez les *Sheng Miao* et chez des Miao du Tonkin et du Laos) — l'auteure n'en récupère pas moins cette vision uniquement guerrière et ne cherche pas à la nuancer soit par la critique des sources ou par une présentation plus nuancée.

¹³ Baudelaire.

¹⁴ Dans l'introduction, elle mentionne la pratique de la chasse de manière très fugitive (une ligne dans un extrait d'un texte du X^e siècle, qui concerne les populations méridionales, 1972:41), et il en est question dans la section des « Miao proprement dits », mais en note de bas de page (1972:120, note 2). Dans l'hypothèse où aucun des textes ne faisait mention de la chasse chez les Miao, cette absence d'information, comme me le faisait remarquer l'ethnologue Jean-Claude Muller, peut ne pas être significative: il se peut fort bien que l'intérêt des auteurs chinois ne se soit fixé que sur les traits miao considérés différents; de ce fait, la chasse, qu'ils auront pu observer chez les Miao, leur était à eux-mêmes si familière qu'ils n'en ont pas fait mention. La pratique est par ailleurs relevée par nombre d'auteurs, dont les observations chevauchent les XIXe et XXe siècles (Schotter 1908:407; Clarke 1911:184). Comparativement à la chasse, la pêche et une technique très savante, la pisciculture, restent limitées pour une raison qu'explique, pour un contexte indochinois, G. Condominas : « Étant donné l'altitude à laquelle ils vivent et où les cours d'eau ne sont le plus souvent que des ruisseaux torrentueux, la chasse l'emporte chez eux sur la pêche » (Condominas 1953:644).

Il va de soi qu'un même objet, aujourd'hui encore utilisé, a pu connaître un usage différent à une époque lointaine. À propos de l'outil, il s'inscrit dans une histoire et, comme l'écrit justement Serge Bahuchet, il « est inséparable d'un ensemble de forces qui l'animent; comme tel, il nous est un moyen efficace pour mettre en évidence ces forces qui sont des indications précieuses sur le fonctionnement de la société dans sa totalité » (1987:209; italiques de l'auteur). L'introduction des armes chinoises chez certains groupes miao a certainement eu un effet sur leur culture, comme l'entend C. Lombard-Salmon (1972:133). Les textes en rendent un témoignage: la plupart des groupes miao ont dû se défendre contre l'ingérence chinoise, et ces outils sont une preuve matérielle des forces en lutte au moment de la conquête du Guizhou.

Mais il serait étonnant que, maniant habilement le fer et artisans du bois, les Miao n'aient

(importance de la chasse; présence d'animaux féroces). De même pour ce qui est de l'habitat entouré de palissades, décrit comme « défensif » et dit « de règle » (1972:120) — bien que la source chinoise dont l'historienne s'inspire relate un siège digne de mémoire et donc un fait *extra ordinaire*¹⁵ : est encore privilégiée une lecture qui jette à l'ombre

pas été, aux heures perdues, des chasseurs. Je propose une approche ethnologique plus large des outils de guerre (cf. Lombard-Salmon (1972:129-130)): dont les arbalètes « redoutées des Han à cause de la précision de leur tir » par le biais de la chasse, comme sport et moyen de production, afin de redonner aux Miao la dimension qu'ils méritent: ils possédaient un savoir-faire qui n'apparaît pas dans le texte de C. Lombard-Salmon. Ces outils considérés dans cette optique, les Miao du XVIII^e siècle se réapproprient une intelligence vis-à-vis de la nature qui les environne; on les voit à l'affût pour mieux exploiter les richesses qu'elle offre. I. De Beauclair décrit tous les plaisirs cynégétiques des Miao (1974c:93-94): la chasse au gros gibier (dont le sanglier, mentionné par Clarke 1911:184) avec battue; celle du menu et du petit gibier; le piégeage du gibier à plume vivant et en bon état, afin d'en faire profiter longtemps la vue et l'ouïe; l'approvisionnement et l'approvisionnement du gibier épargné. La diversification intervient dans l'emploi des techniques: d'armurier, de piégeage, sans compter la connaissance des plantes ichtyotoxiques. Ces Miao connaissaient également les préférences culturelles de leurs voisins non-miao et avaient certainement établi avec eux une table de valeurs d'échanges: « *A monopoly is held by the Miao for certain products and medicines, as bears paws and gall bladder, the pouch of musk deer and various skins of animals* » (De Beauclair 1974b:50). En somme, les Miao s'imposent dans la nature, ils maîtrisent le territoire forestier — même s'ils l'investissent de dangers surnaturels — et ils en valorisent les produits. On a affaire essentiellement à deux conceptions dissidentes du monde: celle des Chinois citadins, les colons décrits de manière caricaturale par C. Lombard-Salmon comme regardant timidement par-delà l'enceinte qui les protège des aborigènes (1972:286), et celle des minorités des montagnes pour qui la forêt n'est rien moins qu'importante.

¹⁵ Le commentaire introductif sur l'habitat des Miao par l'historienne, en plus de définir d'emblée une identité guerrière miao, donne une idée de la dimension des conflits: « Les Miao vivent de préférence dans les montagnes, sur des plateaux où ils peuvent établir des villages fortifiés, généralement entourés de palissades de bois » (1972:118). L'historienne insiste sur les descriptions de villages défensifs, qui peuvent être des « refuges » ou des « repaires » (1972:119). D'après les citations choisies, le brigandage (*ibid.*:119), les querelles entre *tusi* (*ibid.*:119-120), le simple refus de l'alignement à l'ordre chinois semblent les raisons d'être des villages fortifiés. Mieux encore, commente l'auteure, les « sources permettent d'établir que la grande majorité des Miao se trouvait occuper ces sites d'altitude dès l'époque Ming » et ces villages fortifiés sont « un type d'habitat pour ainsi dire de règle » (*ibid.*:120; je souligne), qui ne peut être tenu pour « primitif » (*ibid.*:120). Mais, l'on peut se questionner: puisque « la grande majorité des Miao » vivait dans ce « type d'habitat pour ainsi dire de règle » que sont les villages fortifiés, faudrait-il conclure que tous les « Miao ethniques » étaient presque tous des *crus* (*cru* synonyme de *rebelle*)? Creusons davantage la réflexion.

La description par les Chinois d'un tel habitat, qui serait commun, dit C. Lombard-Salmon, à la majorité de Miao, vient en appui à la conception que tous les Miao étaient réfractaires à l'ordre chinois. Or, si l'on examine de près les remarques de C. Lombard-Salmon, on s'aperçoit d'un *hiatus*: « Les *zhai* dont nous avons ainsi gardé les descriptions sont ceux qui ont été rendus célèbres par quelque exploit militaire, mais ce type d'habitat était pour ainsi dire de règle » (*ibid.*:120; je souligne). Si je traduis C. Lombard-Salmon, dont le propos est ici ambigu, les villages fortifiés décrits ont un caractère extraordinaire, bien qu'ils soient répandus puisqu'ils sont « de règle ». Les chances sont fortes que l'historienne généralise à partir de relevés historiques qui concernent des chefs ou des *tusi* puissants.

Malgré ce qu'avance l'auteure et bien que les descriptions laissées, ou choisies, aient des inflexions vers le « monumental », rien ne prouve que l'habitat miao décrit et rendu célèbre par les exploits militaires soit une construction normative. Ce type de village fortifié devait appartenir à un *tusi* possédant les effectifs pour affronter les Han. Cette puissance en moyens ne devait pas être le lot de tous les villages miao. Les études de l'architecte Pierre Clément des capitales chinoises et de leur site m'ont permis de réfléchir à la question. Pour résumer ce qui nous intéresse, les capitales chinoises devaient répondre à quatre critères accouplés: résidentiel-défensif et représentatif-monumental. Le site choisi contribue à l'intimidation liée à la mise en scène du pouvoir: « il doit être 'puissant' et offrir une défense naturelle, permettre ensuite une mise en scène monumentale, notamment par son échelle » (Clément 1987:126). Loin de penser qu'un *tusi* puissant aurait pu édifier un village à l'image d'une capitale chinoise, l'idée d'un

des situations moins dramatiques ou spectaculaires¹⁶. On assiste à une portraiture à la hache des Miao : vus comme des guerriers dès l'enfance¹⁷, auraient-ils pu être autrement que belliqueux? Par ailleurs, ces brigands ou ces guerriers étaient-ils tous des « Miao ethniques »? La question mérite d'être posée car en effet les rebelles miao des textes portent des noms chinois (Lombard-Salmon 1972:138) : dès lors, comment distinguer sans risque d'erreur une ethnie d'une autre?¹⁸

Cette représentation stéréotypée de ce que furent les Miao au XVIII^e siècle, rapportée selon la perspective chinoise, est aussi cautionnée par C. Lombard-Salmon. C'est pourtant une « réalité » chinoise, comme le

habitat résidentiel-défensif/représentatif-monumental aura certainement été mise en oeuvre par quelque ambitieux. Ce n'est pas pour autant que tous les *zhai* devaient ressembler à ceux retenus dans les écrits parce qu'ayant été le lieu d'un siège digne de mémoire.

En relativisant, on peut se demander si C. Lombard-Salmon ne proposait pas simplement l'habitat « fortifié », avec palissades, comme une norme? Mais que recouvrent les mots « fortifié » et « palissade »? Les palissades étaient-elles hautes et solides? Étaient-elles dressées dans une perspective militaire, ou bien leurs constructions étaient-elles une de protection raisonnable contre un danger potentiel de moindre envergure? L'historienne privilégie certainement une lecture de l'histoire en s'attachant surtout aux lieux de conflits. La lecture des notes en bas de pages instruit sur sa prudence et ses hésitations, mais aussi sur les choix qu'elle a fait de représenter de telle façon les Miao. En effet, ce n'est qu'en note en bas de page qu'elle relève ceci : « Cf. aussi, le *Dian xing ji cheng*, p.6 où il est dit: "Les Miao n'ont pas de villes murées (cheng guo); ils se rassemblent à trente voire à cinquante familles et s'installent dans des endroits bien protégés" » (1972:118, note 3, je souligne; et p.370 pour la référence à l'auteur de l'ouvrage, Xu Zan-zeng, 1680). Pour le XX^e siècle, Clarke rapporte que ces villages de non-Han étaient quelques fois (*sometimes*) entourés d'un mur (*wall*), ou encore d'une palissade (*stockade*) de bambou natté, mais que la majorité était sans protection (1911:12).

¹⁶ Cette enceinte qui délimite la ville pouvait servir autant à se protéger des étrangers (voisins, colporteurs, comme l'écrit Savina 1924:163) que des animaux sauvages. Ceux-ci, d'espèces différentes, ne constituaient-ils pas un danger permanent? « *They are forced to deal with wild animals on their mountains for safety's sake* », dit I. de Beauclair, énumérant les trophées de chasse: léopard, ours (1974c:93) et tigre, un danger réel, devenu un animal emblématique des dangers surnaturels dans l'imaginaire des *Sheng Miao* qu'elle a visités. Une autre réflexion s'impose, de nature différente: alors même qu'on habite dans un village de type « défensif », notre attitude vis-à-vis de l'extérieur correspond aux motivations qui nous animent. Par exemple, une communauté qui cherche à se préserver « des employés chinois et des moines bouddhistes » (Savina 1924:163) perçoit le monde et agit différemment d'une communauté qui vit de brigandage.

¹⁷ Cf. sur le couteau forgé dès la naissance du garçon, reforgé plusieurs fois jusqu'à l'adolescence et porté sur soi le reste de ses ans, selon Lu Ci-yun (vers 1680) (Lombard-Salmon 1972:129).

¹⁸ À ce sujet, W. Eberhard précise qu'il est effectivement difficile de déterminer l'identité ethnique des groupes mentionnés par les Han: « *It is significant that in these long and detailed war reports no tribal names nor any description of their culture is given. In some cases the family names of leaders are reported, but these names are already all Chinese names. Very often we do not know to which minority group an individual tribe belongs when a tribal name occur in the text* » (1982:84; je souligne. Cf. également de Beauclair 1974c:133). Le portrait esquissé par C. Lombard-Salmon des Miao est tout autant tributaire de la capacité ou de l'intérêt des Han de distinguer les minorités les unes des autres: tandis que les caractéristiques « propres » aux Miao occupent près de 20 pages, celles des Luo lu ou Yi occupent 8 pages; celles des Ge Lao s'étendent sur 4,5 pages; celles des Zhong jia ou Bu yi occupent 5 pages, celles des Yao 3 pages; et enfin, les caractéristiques des dénommés Dong, plus discrets, couvrent 2,5 pages. Dans la confusion ambiante, il est possible que la couverture si large réservée aux « Miao proprement dits » inclut des descriptions de minorités diverses qui se sont illustrées par des faits d'armes. N'est-il pas dit des Zhong jia (depuis 1953 les Bu yi), dans les textes que scrute C. Lombard-Salmon, qu'ils « sont les plus redoutables des Miao » (1972:153), bien que très peu mentionnent des expéditions punitives à leur rencontre? Pourtant, le mot *cru* ne leur est pas associé. De même pour les Luo lu ou Yi qui habitent « des places fortes » (*ibid.*:140) faisant concurrence à celles décrites pour les « Miao ethniques » *cru* (*ibid.*:140-141).

précise W. Eberhard : « *the Miao are warlike (at least according to the Chinese)* » (1982:83). Il est clair que les descriptions sont foncièrement partiales et n'ont de valeur que par rapport aux ambitions des Chinois. En 1908, le missionnaire alsacien Aloys Schotter questionne avec justesse l'image du cruel « barbare » : « Dans cette lutte séculaire entre Chinois et Barbares, quelle partie déploya le plus de barbarie et de cruauté? » (1908:415).

Le style et l'effet de légitimation par le milieu académique

Quatre raisons conjuguées expliquent la perpétuation de l'imagerie chinoise en question : 1) la qualité du texte de l'historienne, ainsi que le milieu et la tradition dans lesquels s'inscrit la publication, 2) les copistes¹⁹ qui font l'éloge de la monographie, 3) la mémoire collective liée à la guerre du Vietnam et 4) l'attrait de la dyade *cru-cuit* mise à la mode par Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté*.

Examinons le phénomène de mémoire collective lié à la guerre du Vietnam qui se solde au Laos par la prise du pouvoir en 1975 par les communistes. Les événements qui mettent en scène des Hmong, dépeints comme d'ardents défenseurs de la liberté, comme de « farouches combattants », aux côtés des Américains, sont explicatifs de la validation de l'image des Miao par C. Lombard-Salmon. Tous les éléments sont là chez les rebelles miao de l'histoire chinoise, qui correspondent à l'iconographie des Hmong du Laos combattant le communisme, pour que la mémoire ou l'imagination crée une densité de réalités communes avec comme moteur l'idée du guerrier ou du rebelle.

De manière générale, que représentent les Miao pour qu'ils continuent à faire travailler l'imagination? On induit qu'être *cru* c'est être rebelle et, par synonymie, libre. L'Histoire nous dit que les Miao de Chine ont subi des répressions, c'est pourquoi au XVIIIe siècle de nombreux groupes migrent en Indochine. Les auteurs expliquent cette « descente vers les Tropiques » (Wiens 1954) par des facteurs d'ordres politique (progression des Han vers le sud), économique (introduction de la culture du pavot) et culturel (choc des cultures). Ces facteurs ne sont pas pour eux nécessairement contradictoires avec un désir intense de liberté, une vision romantique qu'ils attribuent souvent aux Miao. Les Miao représentent supposément le refus d'un ordre établi, ils aiment leur liberté, et ainsi définis, ils sont une source de projection

¹⁹ Rien de neuf dans cette idée du copiste. Au début du XXe siècle, elle était en vogue et l'était déjà bien avant. Le Père A. Schotter (1908) faisait un constat de persistance de l'imagerie chinoise par le biais du copisme. Ses contemporains, dit-il, ressassaient l'idée que les Miao sont des « indomptés », alors que dans les faits « il n'y a plus de Sen Miao (...), des non-soumis à l'autorité de l'empereur. Les vieilles cartes des Jésuites et les récentes qui ne font que les copier, mettent des Sen Miao non seulement au Kouy-tcheou mais dans les provinces voisines» (1908:412; je souligne; et *ibid.*:413). E. Said écrit aussi très justement à propos de l'emprunt aux prédécesseurs (1980:204).

L'imagerie belliqueuse participe d'une certaine transfiguration de la réalité et le Père Schotter lui-même, qui démystifie le présent (erreurs de scribes), ne peut s'empêcher une envolée lyrique à l'évocation d'un passé de résistance des Miao. Le portrait qu'il fait de ces derniers correspond à une idéalisation (1908:413). Comparé au Chinois et même au Y-jen, poursuit-il, le Miao « est moins rusé, moins calculateur, moins politique (...); c'est plutôt au point de vue de courage, de la vertu guerrière qu'il peut revendiquer la supériorité » (*ibid.*:417; je souligne). Alors qu'il remarquait quelques pages plus tôt que les Sheng Miao étaient pacifiés depuis longtemps, Schotter se laisse aller à rêver de la « vertu guerrière » des Miao dirigée contre les Han!

fantasmagique pour le chercheur, qui ne peut qu'être séduit. La terminologie chinoise qui oppose le *cru* au *cuit*—le *cru* qui connaît une grande variation sémantique prenant ici son sens politique de « rebelle », d' « insoumis »— exerce un attrait évident sur la culture occidentale, surtout sur les Français qui ont un penchant pour l'audace et la bravoure, lorsque les faits de résistance ne sont pas dirigés contre eux. Il faut souligner par ailleurs qu'aux XIXe et XXe siècles les Occidentaux en Chine se sentent d'autant plus proches des Miao qu'ils sont eux-mêmes des étrangers²⁰.

Ceci dit, revenons à ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire à l'influence conjointe de l'éloquence de C. Lombard-Salmon, du contexte savant et du milieu académique dans lesquels la publication s'inscrit, sur la réactivation de l'imaginaire chinois. Ce qui frappe à la première lecture c'est l'étendue du travail accompli de dépouillement bibliographique : l'historienne a eu le mérite de faire découvrir les sources sur les Miao du Guizhou. Ce qui retient l'attention, c'est la qualité de la langue : une écriture dense mais déliée, fine et rigoureuse; une qualité d'expression qui vient renforcer la présentation des textes anciens. Au style s'ajoute le poids de la tradition académique, autrement dit le cadre de la publication qui fait effet de légitimation : une thèse, publiée à Paris sous le patronage de la prestigieuse EFEO, et avalisée par de grands noms tels G. Condominas, J. Gernet, P. Demiéville, L. Bernot et A. Haudricourt. Le nom lui-même de l'historienne l'associe à ce milieu intellectuel respecté. Tout porte à croire au phénomène de séduction, qui paralyse l'esprit analytique du chercheur comme lecteur et empêche la distanciation critique.

Aujourd'hui, il devient plus difficile de déceler l'adhésion au modèle du guerrier dans les textes académiques, mais il reste que ce modèle a une épaisseur symbolique effective. Hors du champ académique, le portrait inspiré par C. Lombard-Salmon se débride. Dans un livre destiné au grand public, *Brodeurs de brumes. Les Miao de la Chine secrète*, Annie Reffet, photographe, cite nommément l'historienne (1999:174), et signe un portrait à main levée de ces « hommes libres et rebelles », ces « anciens guerriers redoutables ». L'orientalisme est ici à son comble.

Que disent les auteurs en ethnologie de la recherche de C. Lombard-Salmon sur les Miao?

J.-P. Hassoun remarque : « ... sa thèse sur les Miao du XVIIIe s. est un travail d'historien très utile et très prudent, ce qui est tout en son honneur », en ajoutant que depuis cette monographie, il y a consensus sur ce que sont les Miao du XVIIIe siècle.

²⁰ La connaissance du contexte politique international, régissant les rapports entre la Chine et les puissances occidentales, est nécessaire pour apprécier les informations des écrits occidentaux, des missionnaires notamment. Alors qu'avant 1840, la représentation des Chinois par les Occidentaux était plutôt favorable à l'empire chinois (Cf. Beurdeley 1997, *Peintres Jésuites en Chine au XVIIIe siècle*. Arcueil: Anthèse), l'image s'inverse après la réouverture de la Chine à l'Occident (1842): elle reflète l'évolution des rapports de force qui, d'une part, sont liés au développement du capitalisme occidental et à son introduction en Chine et qui, d'autre part, sont exacerbés par les guerres de l'opium. De négative, l'image deviendra dualiste au début du XXe siècle. De fait, la représentation des Chinois nous en apprend autant sur les Européens (Détrie, Dujardin, Thiriez, Wiest 1998, in M. Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine*. Actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly, variétés sinologiques, no 87. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci).

J. Michaud, qui se montre très prudent vis-à-vis d'une identité guerrière mais qui ne peut s'empêcher de souligner quelque part « une vivacité combative »²¹ des Hmong, écrit :

« Sur le thème de l'histoire ancienne des Miao, se déroulant en territoire chinois, l'impressionnante compilation de Claudine Lombard-Salmon (...) est certainement la plus exhaustive des revues de l'histoire Miao fondées sur les textes chinois récents et anciens qui ait jamais été publiée; ce travail de Madame Lombard-Salmon commande le respect par l'érudition et l'acharnement au travail de recherche dont il témoigne. On peut utilement ajouter à ce texte fondamental l'une des sources les plus fréquemment citées par les auteurs ayant cherché à résumer l'histoire des Hmong de Thaïlande, l'incontournable *Histoire des Miao* (1924) du missionnaire français François-Marie Savina²². Témoignage de nombreuses années passées à côtoyer des Miao du sud chinois, cette observation par un ethnographe autodidacte complète utilement le travail, plus distancié, de Madame Lombard-Salmon » (1994:98).

N. Tapp notait dans un article récapitulatif sur « The State of Hmong Studies » :

« Among professional historians Claudine Lombard-Salmon's authoritative study of the eighteenth century Miao insurrections in Guizhou has been unrivaled until very recently, when Robert Jenks, who directs research and analysis of the 4th. Psychological Operations (PSYOP) group (Abn) at Fort Bragg under the Department of the US Army, published a work on the same subject » (2004:8).

« Il n'y a de concret que le complet » (Marcel Mauss)

Ce qui n'empêche pas d'autres ethnologues de remarquer les limites d'une méthodologie exclusivement axée sur la forme scripturale de la réalité. « Je l'ai rencontrée quelques fois. Je garde d'elle son côté érudit, historienne et seulement historienne... Comprenant mal le terrain ou plutôt entretenant avec l'enquête synchronique une sorte de méfiance quelque peu méprisante... Ou plutôt ne voyant dans le terrain que ses aspects les plus éphémères, ceux qui ne résistent pas au temps et donc ont peu de valeur à ses yeux... ». D'un autre chercheur : « Elle fait partie des gens qui observent la Chine à travers ses idéogrammes et qui ne savent pas toujours ce que leurs sacrés

²¹ A propos du village hmong étudié pour sa thèse sur le changement social induit par le tourisme, J. Michaud écrit : « Je souhaite qu'il puisse continuer à protéger une identité culturelle forte et, au moins jusqu'à des temps récents qui peut-être ne sont pas tout à fait révolus, d'une vivacité culturelle qui a su par le passé maintenir une société originale à travers les siècles et les frontières. Une vivacité combattive qui est parvenue à se maintenir en dépit de l'insatiabilité des majorités voraces tolérant mal un Autre qui n'est pas son exact reflet » (Michaud 1994:XXV; je souligne).

²² Dans une revue de la documentation en allemand sur les Miao, Christian Postert qualifie la monographie de Savina de « scientifically doubtful » (2004:40). Moréchand, bien plus tôt, notait déjà (un extrait repris par J. Michaud (1994:102) qui retient la « richesse remarquable » en « renseignements les plus divers sur la société Miao/Hmong du lieu et de l'époque ») : « ... ce missionnaire, qui avait un remarquable don pour les langues de ce pays, s'est révélé un piètre observateur et un ethnographe détestable. Toutes ces réflexions dénotent les pires préjugés de l'époque et on sent qu'il a résolument écarté de son champ d'observation tout ce qu'il considérait comme des "superstitions" dangereuses et méprisables. En outre, doté d'un bagage culturel très limité, il s'est lancé dans des élucubrations navrantes qui feraient rougir un lycéen intelligent. Son *Histoire des Miao* est un monument assez dérisoire » (Moréchand 1968:56).

grimoires recouvrent »²³.

Mais, qui sont les Miao? C. Lombard-Salmon différencie les « Miao ethniques » et les « Miao génériques », le terme miao recouvrant souvent dans l'histoire l'ensemble des populations non-han du sud de la Chine (1972:112)²⁴. D'autres auteurs, dont on peut louer les écrits comme Inez de Beauclair (1974c:111), postulent, et c'est bien là le terme, l'existence d'un groupe ethnique, malgré les variations extrêmes rencontrées sur le terrain. La catégorie *miao* est reconnue aujourd'hui— du moins parmi les universitaires²⁵ — comme un groupe multiple, composé de plusieurs minorités montagnardes du sud, et il semble qu'il en fut toujours ainsi. Ainsi tombe caduque la dichotomie « Miao ethnique »–« Miao générique », qui pourtant eut mon adhésion²⁶. La nationalité *Miao* correspond à un groupe d'ethnies plus ou moins apparentées; elle a été reconstituée dans les années 1950 à des fins politiques en regroupant les ethnies véritables, parmi lesquelles les Hmou, les Qho Xiong, les Ge, les A Hmao (Da Hua Miao) et les Hmong (dont les Hua Miao ou Xiao Hua Miao) (Lemoine 2005).

À partir de cela, nous pouvons faire quelques remarques.

Tandis même que l'on se demande comment vérifier une connaissance historique, alors que les faits sociaux sont irrémédiablement passés, est-il possible lorsqu'on ne travaille qu'à partir de sources textuelles de dresser un tableau juste du passé d'une population ou de savoir au

²³ Communications personnelles, reproduites avec l'autorisation des auteurs. J'ai moi-même décidé de préserver leur anonymat.

²⁴ La plupart des auteurs qui se sont efforcés d'identifier une entité ethnique miao à travers l'histoire chinoise ont conclu à l'impossibilité d'une reconstitution suivie de son histoire. À l'analyse des documents, on se rend bien compte qu'elle est vaine l'entreprise de trouver une ethnie particulière soudée à l'origine du mot. On saisit que le mot est semi-nomade et n'a pas de demeure fixe.

Dans la même veine, une étude historique suivie des variations de sens du terme *miao* est impossible. Il y a quelques années, étant en quête de sens sur l'origine du mot miao et de l'ethnie, j'avais suivi des auteurs dans leurs méandres d'hypothèses pour finalement me tourner vers les questions soulevées par la sémantique et la linguistique. J'y avais découvert ceci, qui défait le noeud de la perplexité stationnaire: de même qu'une langue vivante connaît des fluctuations de sens pour un mot dans son usage, de même le sens et le contenu d'un mot peuvent ne pas être toujours explicites pour ceux-même qui s'en servent. De cela — le langage n'est pas statique — sourd la confusion. Ainsi, il est plus facile de comprendre les Chinois des écritures anciennes pour qui le contenu des termes génériques *miao* et *man* n'était pas toujours clair (Lombard-Salmon 1972:112), ainsi que les Chinois contemporains qui réactualisent le terme *miao* comme terme générique pour les peuples non-han du sud-ouest et qui l'utilisent également dans une acception plus restreinte (Norma Diamond écrit que la connotation de « barbarisme » est aujourd'hui présente lorsque les Chinois emploient le terme, 1988:2).

²⁵ Lemoine 1972:15 et 195–200, qui s'appuie également sur les résultats de travaux chinois; l'excellent travail de Cheung Siu-woo 1998; Michaud et Culas 2004:63.

²⁶ M'inspirant de quelques auteurs qui ont questionné à divers degrés l'existence d'un groupe ethnique particulier miao (Diamond 1996, De Beauclair 1974c:111, Eberhard 1982:83, Clarke 1911:18–19), chacun en ayant tiré ses propres conclusions, les uns doutant, les autres restant prudents ou encore postulant clairement l'existence d'un groupe ethnique miao (cf. Lynhivu 2001:bibliographie critique), je me suis autorisée à faire une « proposition » pour expliquer cette grande variation culturelle que je découvrais textuellement chez les Miao. Après un long travail d'analyse comparative, je me permettais une conclusion à la hussarde, en ramenant par exemple la diversité des visages miao à la vraisemblable « diversification interne » d'une culture et en constatant « qu'il n'y a pas de véritable pureté stylistique, ou ethnique, attribuable à un peuple ou à une société ». Cette conclusion, qui reprenait l'idée qu'il y avait des « Miao proprement dits », des « Miao ethniques », reflétait — au vu de ce que je comprends aujourd'hui de la catégorie *miao* — ma méconnaissance de la complexité du terreau chinois.

juste qui sont ces gens dont on parle? D'après mon expérience, ayant touché à l'ethnohistoire des Miao, la réponse est négative. Bien que l'on puisse faire appel à la fois à la compétence et à l'honnêteté de celui qui tente d'appréhender des phénomènes à travers des sources historiques, bien que les outils²⁷ soient les mêmes qui concourent à toute recherche en sciences humaines, il reste que cette connaissance livresque est incomplète ou illusoire sans une expérience de rencontre de l'Autre sur le terrain qui ne peut qu'aider à la compréhension des faits²⁸. L'historien Paul Veyne parle d'un « sursaut d'indocilité à la

²⁷ Cette observation des textes, comme le dit si bien G. Dumézil, « dégage ces données secondaires qu'on appelle faits "comparatifs", c'est-à-dire des concordances sur un fond de différences; ces concordances et ce fond différentiel, à leur tour, doivent recevoir l'explication la plus plausible. Confronter, mesurer et limiter les concordances, les expliquer, ce sont les trois étapes de toute démarche comparative, y compris la nôtre » (1992:20).

« La critique des sources fait appel à des connaissances aussi étendues que possible, mises en oeuvre selon des méthodes qui ressortissent autant à l'expérience, au flair et à l'intuition qu'à des procédures standardisées » (Vansina 1961:154; je souligne).

« ... le chercheur est placé d'emblée devant des phénomènes en apparence impénétrables; dans les deux cas il doit, pour inventorier et jauger les éléments d'une situation complexe, mettre en oeuvre des qualités de finesse : sensibilité, flair et goût » (Lévi-Strauss 1955:60; je souligne).

²⁸ Lemoine, dans une remarque critique sur la thèse de C. Lombard-Salmon, écrivait (1977): « Plus proche de nous, un ouvrage à la documentation pourtant impeccable de Mme C. Lombard-Salmon sur la colonisation de la province de Koueitchou au XVIIIe siècle se révèle incapable d'identifier avec précision les populations indigènes concernées et passe sous silence le mouvement messianique traditionnel des populations miao qui est la structure sous-jacente de leurs nombreuses révoltes. L'auteur peut me rétorquer que cela n'est pas dans ses textes. C'est vrai, ou plutôt cela l'est si peu que personne ne songerait à lui reprocher une telle omission s'il s'agissait de l'interprétation d'une œuvre littéraire. Et c'est là où la nécessité de "préciser l'ordre d'urgence" des problèmes se fait cruellement sentir. Sous peine de devoir se cantonner dans la formule "il y a toujours un reporter" l'historien ne peut aborder de tels sujets sans le secours de l'ethnologie. Et si l'ethnologie de cette région n'a pu être faite de façon satisfaisante, la plus belle contribution de l'histoire a toujours été, dans la tradition de Chavannes, la découverte et la traduction du texte historique. J'ajoute qu'à cet égard l'ouvrage de C. Lombard-Salmon me satisfait pleinement. Cette interdépendance de l'histoire et de l'ethnologie ne se limite pas seulement à l'identification des peuples périphériques, ou des populations anciennes des sites archéologiques (dont la problématique a été récemment réveillée par l'ouvrage de Mrs. Pirrazoli-t'Serstevens sur le royaume de Tien), l'intelligence profonde d'une société comme la société chinoise est nécessaire à qui veut exploiter l'immense collection des 24 Histoires Dynastiques (la 25e étant encore en cours de rédaction à Taïwan). Elle l'est également au plus haut point pour l'histoire contemporaine (et à bien des égards pour l'actualité). Il en découle, par exemple, que l'histoire événementielle de la Chine doit être relue à la lumière des travaux de Maurice Freedman et de ses disciples sur le lignage segmentaire chinois. Doit-on conclure pour autant à une prépondérance de l'ethnologie sur la recherche historique? Certainement pas. Tard venue, l'ethnologie n'a apporté que récemment les preuves de son efficacité dans la connaissance de l'homme. C'est pourquoi, en Asie Orientale, on a longtemps cru, d'une façon peut-être simpliste, que le domaine de l'ethnologie commençait là où s'arrêtait, faute de documents, celui des épigraphistes et des historiens. Or, comme l'a souligné C. Lévi-Strauss, "l'ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou le papier". Les développements récents dans les sciences humaines concourent à suggérer aux historiens que ce qui fait l'intérêt de l'ethnologue peut aussi éclairer les faits toujours fragmentaires retenus par la pierre ou le papier. Cette collaboration est d'autant plus importante si l'histoire veut un jour cerner en Asie Orientale et Sud Orientale des notions aussi capitales que celles de l'esclavage, de la féodalité, des sociétés hiérarchiques opposées aux sociétés égalitaires, etc., sans tomber dans les formules toutes faites que lui propose un marxisme primaire largement répandu. Dans cette perspective la première et, plus que jamais, la plus urgente des tâches reste la collecte des faits: documents historiques et faits ethnographiques, le chercheur devant accepter avec humilité les servitudes de la traduction et de la description ethnographique » (je souligne).

parole d'autrui » (1983:43), on pourrait aussi dire à l'écrit²⁹. L'indocilité, n'est-ce pas aussi ce que conseillait Marcel Mauss dans les toutes premières pages de son *Manuel d'ethnographie*?

Une remarque me vient à propos de la part d'imaginaire que peut receler un texte, rédigé longtemps après l'événement dont il disserte, par ceux qui n'en étaient ni les acteurs ni les observateurs. S'il est possible de vérifier un fait historique encore à notre portée par la survivance de témoins véritables, il faut alors, pour reprendre une ligne de T. Todorov, qui écrit dans un autre contexte, les « préférer (...) aux témoins imaginaires » (1989:31). J. Lemoine rapporte qu'il fit la rencontre, dans les années 1960, de témoins véritables de la fameuse révolte de Pa Chay (1917-18) qui eut lieu dans les montagnes de Lào Cai et de Dien Bien Phu, au Vietnam. La version des témoins oculaires et des lieutenants de Pa Chay diffère de celle recueillie et traduite 50 ans après l'événement par les missionnaires catholiques³⁰. « Chez les Hmong comme ailleurs », fait remarquer à juste titre J. Lemoine, « on ne peut mélanger, sous peine de distorsions incontrôlables, le conte et le récit du témoin oculaire » (2002; je souligne).

Le terrain est-il la garantie de plus de « vérité d'adéquation » (Todorov 1989)? Une réponse possible est la boutade : parler des conditions de la recherche ethnologique, des terrains longs ou courts, de la vie et de la souffrance partagées, cela ne préjuge pas d'une analyse intelligente. Mais c'est tout de même une mesure de l'intimité acquise dans cet exercice de « plus grande subjectivité » (Lévi-Strauss) qu'on appelle l'observation participante. Mais encore, cette observation participante est pour beaucoup un leurre qui apparaît immédiatement quand on la transforme en participation observante, c'est-à-dire quand on partage la souffrance des sociétés en étant acteur, donc menacé et obligé d'y défendre sa peau³¹.

« Il n'y a de concret que de complet » écrivait M. Mauss quand il pensait à l'étude des sociétés dans leur complexité : si nous n'avons pas au complet toutes les parties du tout, concrètement nous n'avons pas le tout. C'est pourquoi M. Mauss et C. Lévi-Strauss ont insisté sur

²⁹ En faisant l'économie de retourner, dans la mesure du possible, aux sources devenues classiques; en répétant sans vérifier les écrits qui s'en inspirent, on reproduit des erreurs et on les amplifie, par de nouvelles formulations, les distorsions que l'information a déjà subi.

³⁰ Cf. le recueil de l'histoire légendaire de Pa Chay par le Père Bertrais. A propos de la révolte de Pa Chay, Jan Ovesen (2004:460), se basant sur une source erronée, écrit: « The messianic vision of Pa Chay was no doubt at least indirectly inspired by missionary teachings, and Protestant missionaries worked among the Hmong in Laos in the early 1940s ». La révolte de Pa Chay ne s'inspira pas des enseignements missionnaires de même qu'elle n'eut pas lieu au Laos mais au Tonkin, même si Pa Chay mourut au Laos après y avoir trouvé refuge (Lemoine 2002).

³¹ Que dire quand le fait d'avoir été initié à un savoir ésotérique est considéré comme un handicap plutôt qu'un plus pour comprendre une culture? Dans une communication personnelle dont je me permets de retranscrire cet extrait avec la permission de l'auteur, J. Lemoine écrit : « En ce qui concerne mon rapport avec les Hmong, il m'est venu cette nuit la révélation tardive qu'en me prenant publiquement comme son frère cadet, mon maître, Tchou Yao, avait accompli à mon insu une véritable adoption qui m'avait intégré d'emblée et pour toujours à la famille. Sa famille d'abord; son lignage ensuite et toute la tribu, la grande famille qui est l'espace social des Hmong Verts. Il n'en va pas de même avec les Hmong Blancs avec qui j'entretiens des rapports plus protocolaires, comme d'ailleurs tous les autres Hmong Verts. Chaque fois que je me réfère à mon maître, cela a le don d'énerver les autres... ».

les descriptions ethnographiques exhaustives, une idée qui s'est bien perdue aujourd'hui quand beaucoup d'ethnologues se contentent d'enquêtes plus ou moins journalistiques, vaguement teintées d'ethnographie, en demandant à leur informateur de leur fournir des réponses toutes faites à la grille de questions qu'ils lui posent et qui n'amèneront qu'une grille de réponses homologues à celle de leurs questions. A moins d'une chance extraordinaire, le fait ethnographique le plus important qui se cache dans l'analyse complète d'un rituel, voire d'un mythe saisi dans son contexte, leur échappera toujours.

Dans les coulisses des écrits

Il sera question ici des émetteurs et des récepteurs des discours sur les Hmong. La part faite aux coulisses de l'écrit ne sera pas grande, encore que l'on doive souligner leur rôle en milieu scientifique. J'aimerais évoquer quelques réflexions à propos des coulisses des écrits sur les Hmong : elles ont souvent à voir avec les luttes de prestige mais plus encore avec la question qui nous intéresse des interférences entre la fiction et la vérité scientifique.

Les conflits entre chercheurs, leurs rivalités, sont une réalité que n'importe quel observateur peut constater en parlant avec tel ou tel et dans n'importe quel domaine de la recherche. Dans ce petit monde qu'est celui des études hmong, ces antagonismes sont souvent dissimulés, mais lorsqu'on observe les coulisses on voit bien qu'ils reflètent un des moyens de faire sa place dans ce champ clos³² même si ces producteurs d'idées sur les Hmong ne sont pas toujours dans les mêmes pays et ne sont pas en concurrence d'un point de vue institutionnel.

Mis à part cette réalité, ce qui doit être mis en relief ce sont les conflits sur les données travestis en conflits de personnalité par ceux dont les intérêts ou le confort seraient mis à mal s'ils prenaient position ouvertement. Ces remarques étant faites pour introduire l'idée très simple que la vérité d'adéquation aux faits ethnographiques ou historiques ne doit pas seulement être questionnée à travers le texte, mais qu'elle est aussi mise en jeu dans les relations d'intérêts nouées lorsque les erreurs sciemment véhiculées et reconnues comme telles ne sont pas dénoncées. C'est dans le silence permissif qu'est privilégiée la fiction et c'est dans sa libre circulation qu'est supplantée la vérité d'adéquation. Dans des conditions où la validité des raisonnements est souvent liée à l'institution à laquelle appartient le chercheur qui les formule et à son statut, l'exigence d'éthique et d'autonomie du travail intellectuel semble être reléguée au statut de vœu pieux. Sans compter la tendance des chercheurs, déjà illustrée, à se faire écho l'un l'autre et sans qu'aucun d'entre eux n'ait pris la peine d'authentifier la source.

Les Hmong : gestionnaires de leur(s) identité(s)

Beaucoup pourrait être dit, comme de souligner le fait que cette dispersion forcée à travers l'espace mondial a bouleversé des milliers de vie en les déracinant radicalement d'un paysage connu³³ et en

³² Lisible dans un classement qu'effectue N. Tapp (2004:3-9), lorsqu'il positionne les auteurs sur une échelle chronologique d'arrivée dans le champ des études Hmong-Miao.

³³ Une photo très saisissante, en couverture du livre de J.-P. Hassoun, d'une femme qui

augmentant les inquiétudes à propos des possibilités de transmission des savoirs ancestraux³⁴. La perte de leur reconnaissance au niveau national qui s'instaurait graduellement dans le Laos d'avant 1975 marque encore certains des intellectuels reconnus³⁵, qui pensaient un développement prometteur pour l'ensemble de l'ethnie au sein du paysage et du gouvernement laotiens de l'époque. S'il y a aujourd'hui trace d'une nostalgie et d'une souffrance compréhensibles, il y a également opportunité pour de nouveaux acteurs, à travers l'Internet comme outil de diffusion des savoirs et les Forum hmong organisés sur une base régulière aux États-Unis, de se frayer une place prestigieuse comme producteurs de savoirs sur les Hmong. Des recherches fort intéressantes sont menées par des chercheurs hmong américains, mais on assiste aussi à un phénomène d'hybridité qui amalgame recherche et militantisme.

Quant à l'identité hmong, un bref retour sur le mythe miao, qui subit toujours des réinterprétations intéressées³⁶, révèle les profonds bouleversements qui la traversent. Aujourd'hui, plusieurs imaginaires investissent la catégorie *miao*, conçue comme capital symbolique, dans l'imaginaire de certains auteurs hmong du Laos en Occident. Cette reconstruction d'une filiation et d'une identification aux Miao de Chine leur permet de se dire porteurs d'une histoire millénaire et cette catégorie miao réinvestie, envisagée sous l'aspect de la démographie, est aussi l'occasion de donner à leur identité ethnique un poids politique plus grand en invoquant le nombre imposant de Miao en Chine alors que les Hmong proprement dits n'en constituent qu'une partie (il n'y aurait en Chine qu'environ deux millions de Hmong et l'on compte moins de quatre millions d'individus pour l'ensemble de cette ethnie dans le monde, cf. Lemoine 2005). Et si le travail de promotion d'une vérité d'adéquation était une tâche titanesque? En même temps, on ne peut faire fi du sens et du poids que certains Hmong accordent à ce mythe : dans ce processus de recréation de nouvelles représentations du monde, l'identité des Hmong ne se réduit plus à l'Histoire écrite par d'autres.

Conclusion

Les remarques que j'ai faites ici, en prenant le cadre de mes recherches

vit, dans le départ du camp de réfugiés, le déchirement de la séparation d'avec les siens (1997; cliché de l'auteur intitulé « Départ vers l'Occident »).

³⁴ Dans *Entre la maladie et la mort: Le chamane Hmong sur les chemins de l'Au-delà*, J. Lemoine raconte: « Voici l'anecdote: en 1972 — on était au paroxysme de la guerre civile au Laos —, je venais de tourner en compagnie de Siong Tchou Yao, chamane hmong dont j'étais le disciple, quelques séquences du film *The Meo* pour la Granada International, et nous étions en train d'auditionner ensemble les scènes chamaniques lorsque, prenant prétexte d'une de mes questions, il me fit la déclaration suivante: "Tout ce que je t'ai expliqué jusqu'à présent n'était pas faux. Cependant, j'avais omis l'essentiel. Les temps sont troublés. Nul ne saurait prédire ce qu'on va devenir. Savons-nous seulement ce que nos enfants connaîtront de nous? Je voudrais que mes petits-enfants sachent ce que faisait leur grand-père de son vivant. Et c'est parce que toi, tu peux l'écrire et le conserver pour eux que je vais tout t'expliquer". Et patiemment, s'aidant d'un graphique qu'il traçait maladroitement sur le papier, Tchou Yao entreprit de m'expliquer les divers voyages du chamane dans l'Au-delà. C'était, plus que l'initiation du disciple par le maître, un véritable testament spirituel » (1987:7).

³⁵ Cf. Yang Dao 1975 et 2004.

³⁶ Cf. un article de Cheung, où il est question de ces intellectuels issus des minorités qui redéfinissent l'identité *miao* dans une dynamique que l'auteur nomme une « reverse appropriation » (2002:45).

sur les Miao-Hmong pour exemple, restent amarrées à des réflexions sur l'écrit et l'écriture du texte ethnologique, et par voie de conséquence à des réflexions sur la « vérité d'adéquation ». J'illustre notamment qu'un retour sur les textes classiques est aussi nécessaire que de faire une place dans la réflexion aux « cases blanches » de C. Lévi-Strauss³⁷. Par ailleurs, que je cite un extrait du texte d'un chercheur pour en critiquer le contenu précis ne me rend pas pour autant l'intégralité de sa recherche invalide ou erronée.

Nous sommes tous tributaires des idées de notre temps, comme moi-même des idées de Albert Memmi, Sophie Bessis et Edward Said : « Car selon les moments, les chercheurs ont différents buts de guerre et différentes stratégies; nous en sommes tous là, même si nous prenons nos jalousies pour de saintes indignations et nous faisons une idée élevée de notre désintéressement scientifique et éthique, et nos disciples avec nous » (Veyne 1983:67).

Et tout comme on a la conscience historique de son temps, les réflexions de chacun correspondent à l'air du temps. La manière de présenter les idées, le style même, tous ces éléments réfléchissent les possibilités d'actions et de pensée propres à une époque, à une société et à une catégorie sociale. Cette réflexion, appliquée à l'étude des Miao, montre les différences d'appréciation, selon que l'on est un mandarin chinois du XVIIIe siècle ou un ethnologue de Hong-Kong à cheval sur les XXe et XXIe siècles, un missionnaire du XIXe siècle, un ethnologue occidental, de telle société, qui écrit au XXe siècle, dans les années 40, 70 ou 90. L'appréhension du contexte global devrait nous permettre d'apprécier les documents en relation aux intérêts en jeu : les Miao sont des « barbares » (équivalent de non civilisés), non pas parce qu'ils le sont, mais parce qu'une telle caractéristique justifiait la colonisation chinoise; en 1876, les Miao sont des « barbares » (équivalent d'étrangers) aux yeux de l'érudit français qui s'inspire des sources latines pour traduire le terme (cf. Hervey de Saint-Denys, pour la traduction de Ma-Touan Lin); les Miao du Tonkin, selon le missionnaire Savina (1924), sont des enfants de Dieu ou une des tribus perdues d'Israël qu'il faut ramener au sein de l'Église; les Miao sont une « nationalité » ou *minzu* pour le gouvernement chinois depuis 1949...

Les livres comme les articles doivent être appréciés au regard de l'état des connaissances à un moment donné, au regard d'une époque et de la trajectoire et des caractéristiques du chercheur. De ce point de vue, il faut tenter de cerner autant que faire se peut le contexte sociopolitique de l'écriture des textes que nous étudions et, pour parfaire notre tentative d'objectivation, expliciter dans quelle mesure les écrits conviennent aux fins que nous proposons.

Les interrogations sur l'écrit en ethnologie ont indéniablement porté fruit, comme preuve les réflexions de Gérard Toffin ou de Clifford Geertz. Cependant, menées à l'extrême, elles ont permis de reléguer en

³⁷ « Un inventaire consciencieux se doit », écrit-il au sujet des peuples de culture orale dit anciennement « sans histoire », « de leur réserver des cases blanches sans doute en nombre infiniment plus élevé que celui des cases où nous nous sentons capables d'inscrire quelque chose » (1987:14). « C'est ainsi que la diversité des cultures humaines est, en fait dans le présent, en fait aussi en droit dans le passé, beaucoup plus grande et plus riche que ce que nous sommes destinés à en connaître jamais » (*ibid.*:14).

arrière plan les interrogations sur la vérité ou sur le sens d'une affirmation au profit du seul examen des intentions et intérêts de celui qui formule une « proposition », ce qui s'est traduit en un courant relativiste selon lequel le monde n'a de réalité qu'à travers la perception que l'on en a. Face aux notions de subjectivité et de vraisemblance, je pense avec T. Todorov qu'il nous faut savoir faire un retour à « l'humble réalité de la vie quotidienne » : si nous sommes injustement accusé d'un crime que nous n'avons pas commis, nous accepterons difficilement « comme principe préalable que fiction et vérité se valent, ou que la fiction est plus vraie que l'histoire ». « Et », questionne-t-il avec justesse, « si vous optez pour le maintien de la distinction dans la vie pratique, pourquoi lui refuseriez-vous une place dans la théorie? » (1989:9).

Bibliographie

Bahuchet, Serge

1987 Le filet de chasse des pygmées Aka. *In* De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer. Bernard Koechlin, François Sigaut, Jacqueline Thomas et Gérard Toffin, dir. Pp. 209-226. Paris: EHESS.

Beurdeley, Michel

1997 Peintres Jésuites en Chine au XVIIIe siècle. Arcueil: Anthèse.

Cartier Michel, dir.

1998 La Chine entre amour et haine. Paris: Desclée de Brouwer et Institut Ricci.

Cheung, Siu-woo

1998 'Miao Rebellion' and Discursive Construction of Ethnic Identity. *The Bulletin of the Department of Archeology and Anthropology* 53:13-56.

2002 Appropriating Alterity: Liang Juwu's Writings on Miao Identity. *The Bulletin of the Department of Archeology and Anthropology* 59:42-71.

Clarke, Samuel R.

1911 Among the Tribes in South-West China. Londres: Morgan & Scott Ltd.

Clément, Pierre

1987 Les capitales chinoises et leur site. *In* De la voûte céleste au terroir; du jardin au foyer. Bernard Koechlin, François Sigaut, Jacqueline Thomas et Gérard Toffin, dir. Pp. 119-141. Paris: EHESS.

Condominas, Georges

1953 L'Indochine. *In* Ethnologie de l'Union française. Tome second. André Leroi-Gourhan et Jean Poirier, dir. Pp. 514-587. Paris: PUF.

1953 Les tribus septentrionales immigrées. *In* Ethnologie de l'Union française. Tome second. André Leroi-Gourhan et Jean Poirier, dir. Pp. 638-657. Paris: PUF.

Culas, Christian et Jean Michaud

2004 A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migrations and History. *In* Hmong/Miao in Asia. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee, dir. Pp. 61-96. Bangkok: Silkworm Books.

De Beauclair, Inez

1974a Ethnic Groups of South China. *In* Tribal Cultures of Southwest China. Inez de Beauclair. Pp. 1-39. Taipei: Oriental Culture Service.

1974b Culture Traits of non-Chinese Tribes of Kweichow Province, Southwest China. *In* Tribal Cultures of Southwest China. Inez de Beauclair. Pp. 40-59. Taipei: Oriental Culture Service.

- 1974c A Miao Tribe of Southeast Kweichow and its Cultural Configuration. *In* Tribal Cultures of Southwest China. Inez de Beauclair. Pp. 60–145. Taipei: Oriental Culture Service.
- Diamond, Norma
 1988 The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontiers. *Ethnology* 27(1):1–25.
 1996 Defining the Miao: Ming, Qing, and contemporary views. *In* Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers. Stevan Harrell, dir. Pp. 92–116. Seattle: University of Washington.
- Dumézil, Georges
 1992 Mythes et dieux des Indo-Européens. Paris: Flammarion.
- Eberhard, Wolfram
 1982 China Minorities Yesterday and Today. Belmont (California): Wadsworth Publishing Company.
- Geertz, Clifford
 1996 Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur. Paris: Métailié.
- Hassoun, Jean-Pierre
 1997 Les Hmong du Laos en France: changement social, initiatives et adaptations. Paris: PUF.
- Harrell, Stevan
 1996 Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them. *In* Cultural encounters on China's Ethnic Frontiers. Stevan Harrell, dir. Pp. 3–36. Washington: University of Washington.
- Lemoine, Jacques
 1972 Un village hmong vert du haut Laos. Paris: Éditions du CNRS.
 1977 Anthropologie et histoire dans les sociétés de traditions écrites en Asie orientale et sud orientale. *Colloques internationaux du CNRS: «Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France», no. 573: Pp. 124–130. Paris: Éditions du CNRS.*
 1983 L'initiation du mort chez les Hmong. Bangkok: Pandora.
 1987 Entre la maladie et la mort : Le chamane hmong sur les chemins de l'Au-delà. Bangkok: Pandora.
 1991 Civilisation chinoise et cultures périphériques. *In* L'Asie. André Akoum, dir. Pp. 263–273. Paris: Brepols.
 2002 À propos de Andrew Turton ed. Civility and Savagery. Social Identity in Tai States: Civilisation (Civilité? Citoyenneté? Urbanité?) et sauvagerie. *Aséanie* 9:147–175.
 2005 What is the actual number of the (H)mong in the world? *Hmong Studies* 6. Document électronique, www.hmongstudies.org/LemoineHSJ6.pdf, consulté le 5 avril 2006.
- Lemoine, Jacques et Maurice Eisenbruch
 1997 L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres guérisseurs khmer en Indochine. *L'Homme* 144:69–103.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

1987 *Race et histoire*. Paris: Gallimard.

Lin, Yüeh-hwa

1940 *The Miao-Man Peoples of Kweichow*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 5:261-345.

Lombard-Salmon, Claudine

1972 *Un exemple d'acculturation chinoise : La province du Gui Zhou au XVIII^e siècle*. Paris: EFEO.

Lynhiavu, Alykhanhthi

2001 *L'“identité” des Miao dans les écrits des missionnaires et des ethnologues du XVIII^e siècle au milieu du XX^e siècle. Lecture critique. Mémoire de maîtrise*. Montréal: Université de Montréal.

Ma-Touan Lin

XIII^e s. [1876] *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*. Marquis de Hervey de Saint-Denys, trad. Genève: H. Georg.

Michaud, Jean

1994 *Résistance et flexibilité. Le changement social et le tourisme dans un village hmong de Thaïlande*. Thèse de doctorat. Montréal: Université de Montréal.

Ovesen, Jan

2004 *The Hmong and Development in the Lao People's Democratic Republic*. In *Hmong/Miao in Asia*. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee, dir. Pp. 457-471. Bangkok: Silkworm Books.

Postert, Christian

2004 *From Culture Circle to Cultural Ecology: The Hmong as Reflected in German and Austrian Anthropology*. In *Hmong/Miao in Asia*. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee, dir. Pp. 39-59. Bangkok: Silkworm Books.

Reffet, Annie

1999 *Brodeurs de brume. Les Miao de la Chine secrète*. Courbevoie: Soline.

Savina, François M.

1924 *Histoire des Miao*. Chapitre troisième. Pp. 171-261. Hong Kong: Société des Missions étrangères.

Said, Edward

1980 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Catherine Malamoud, trad. Paris: Seuil.

Schotter, Aloys

1908 *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-tcheou (Chine)*.

Anthropos 3: 396-425.

Tapp, Nicholas

2004 The State of Hmong Studies». *In* Hmong/Miao in Asia. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee, dir. Pp. 3-37. Bangkok: Silkworm Books.

Todorov, Tzvetan

1989 Fictions et vérités. *L'Homme* 111-112:7-33.

Toffin, Gérard

1989 Écriture romanesque et écriture en ethnologie. *L'Homme* 111-112:34-49.

Vansina, Jan

1961 De la tradition orale. Essai de méthode historique. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique centrale.

Veyne, Paul

1983 Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Paris: Le Seuil.

Yang, Dao

1975 Les Hmong du Laos face au développement. Vientiane: Siasavath.

2004 Hmong Refugees from Laos: The Challenges of Social Change. *In* Hmong/Miao in Asia. Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee, dir. Pp. 477-485. Bangkok: Silkworm Books.

Résumé/Abstract

À partir de l'analyse d'une thèse sur les Miao de Chine, « Un exemple d'acculturation chinoise : la province du Guizhou au XVIIIe siècle », écrite en 1972 par l'historienne Claudine Lombard-Salmon, l'auteure de l'article explique comment est diffusée une représentation faussée, sinon partielle, de ces populations. Qualité de la langue, influence du cachet académique, contexte historique de l'écriture du document, ces éléments concourent à la reprise de cette image d'un passé guerrier par les auteurs occidentaux qui étudient les Hmong du Laos en Occident. Cet article illustre les propos de Edward Said sur « l'orientalisme » et de Tzvetan Todorov sur la « vérité d'adéquation ».

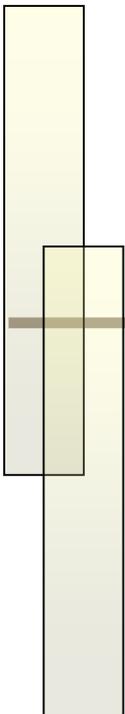
Mots clés : ethnologie, orientalisme, identités Miao et Hmong, écriture

In her analysis of Claudine Lombard-Salmon's history thesis on the Miao in China, published in 1972 under the title, "An example of Chinese acculturation in 18th Century Guizhou province", the author of the article describes the way a false picture is being drawn of these people. Whether because of the writing, or the academic approach, or as a result of the historical context in which the thesis was written, the result is to reinforce the warlike image, spread by Western writers on the subject of the Hmong of Laos.

The article illustrates Edward Said's theories of "Orientalism," as well as Tzvetan Todorov's concept of "truth-adequation."

Keywords: Ethnology, Orientalism, Miao and Hmong Identities, Writing

*Alykhanhthi Lynhiavu
Doctorante
Département d'anthropologie
Université de Montréal
alykhanhthi@hotmail.com*



Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains¹

Jean-Claude Muller
Université de Montréal

Parmi les ethnologues professionnels, il en est quelques-uns qui ne se sont pas contentés de s'exprimer à travers une seule forme d'écriture. Il leur en a fallu au moins deux, quelquefois trois, toutes sources de paradoxes et d'ambiguïtés très significatives. Il y a ceux – la plupart – qui se sont bornés à rapporter sur photos ou sur film, mais surtout sur papier, le résultat de leurs travaux, c'est-à-dire un ou des articles suivis souvent d'une ou plusieurs monographies mettant un terme aux recherches entreprises. C'est le parcours classique du professionnel qui a fait son travail. D'autres ne se sont pas limités à cela : en plus, ils se sont mis en scène en publiant des comptes rendus de leur terrain, destinés en premier lieu à des publics qui débordent de loin celui des confrères anthropologues. Ces publications ont eu des conséquences inattendues dans le milieu anthropologique, conséquences qui ne furent pas exactement les mêmes partout, ni surtout à des époques différentes. Ce sont ces péripéties plurigraphiques controversées et leur histoire tumultueuse que nous voudrions évoquer ici.

Le premier exemple moderne de ces écrits personnels reste le célèbre journal de Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, dont il faut brièvement présenter le contexte. Leiris fit partie de la légendaire expédition Dakar-Djibouti (1931-1933) qui introduisit la pratique du travail de terrain systématique en France, alors très en retard sur les autres pays qui s'y adonnaient déjà. Le propos principal de cette mission inaugurale était de remplir d'objets africains le Musée du Trocadéro, ancêtre du Musée de l'Homme et, accessoirement, de collecter des documents ethnographiques

¹ Ce texte a initialement été publié dans la revue *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, no3, 2004 : 147-163.

autres que les objets, ce que Leiris fit aussi avec grand succès puisqu'il consacra, mais beaucoup plus tard, deux ouvrages savants à des problèmes particuliers qu'il eut le temps d'étudier en profondeur pendant des étapes assez prolongées du périple qui mena l'expédition de l'Atlantique à l'Océan Indien. Mais, comme le conseillait Marcel Mauss dans ses cours, l'ethnologue se doit, ou se devrait, de tenir un journal relatant les activités et les événements de sa journée afin de pouvoir se remémorer les circonstances de telle ou telle occasion exceptionnelle ou remarquable. Certains ethnologues prennent la peine de relater les menus et les grands incidents quotidiens, d'autres ne le font pas. Il serait intéressant de savoir combien d'entre eux ont réellement tenu leur journal puisque peu de ceux-ci ont été publiés mais on sait que les archives qu'ils ont déposées en recèlent sans qu'il soit possible maintenant de statuer sur leur nature. Sont-ce des notes de terrain entrelardées de considérations personnelles ou des notes personnelles qui incluent des notes de terrain? (Voir à ce sujet *Archives et Anthropologie*, un numéro remarquable de la revue *Gradhiva* 30-31, 2002). Toujours est-il qu'il n'y a aucune hésitation dans le cas de Leiris. Il livre un journal de bord qui glisse, comme il le dit lui-même, vers le « journal intime.» Mauss n'a jamais recommandé que ces notations personnelles soient publiées; il a simplement indiqué qu'elles pourraient servir comme des pense-bêtes pour rafraîchir la mémoire des chroniqueurs et remettre les choses en contexte en s'y replongeant.

Or, Leiris tente ici une sorte de coup de force. Sitôt rentré en France, il publie immédiatement son journal *in extenso* en 1934, un an seulement après son retour, contre l'avis de Marcel Griaule, l'ethnologue qui l'avait emmené en Afrique et de surcroît son supérieur hiérarchique, sous prétexte que le journal donnerait une mauvaise impression de la conduite des ethnologues sur le terrain. On ne saurait mieux dire puisque l'ouvrage fait état de nombreux vols d'objets sacrés, de spoliations, d'achats qui ressemblent plutôt à des réquisitions, ainsi que de conduites relevant d'une occupation quasi militaire d'un terrain conquis. Il faut se rappeler qu'on était en plein colonialisme triomphant... Marcel Mauss et Paul Rivet, alors directeur du Musée du Trocadéro, partagèrent le même avis (Jamin 1996:71). Du côté du grand public, l'ouvrage n'eut que peu de comptes rendus, mais deux d'entre eux parurent dans des revues très connues, *Les Cahiers du Sud* et *Europe*, la dernière signée du grand poète Philippe Soupault – par ailleurs ancien compagnon de Leiris du temps de son adhésion au mouvement surréaliste (Idem:80). Le reliquat de cette première édition de 1934 fut mis au pilon en 1941 pour les raisons évoquées plus haut et il semblerait que l'instigateur de cette mesure fut Griaule, encore mécontent du refus de son subordonné de ne pas publier cette chronique et toujours soucieux de préserver le secret des cuisines ethnographiques (Denise Paulme : *communication personnelle*). Le brouet issu directement du terrain doit rester, comme l'inceste, une affaire de famille... Pas question d'inviter des étrangers à cette table!

Mais l'histoire ne s'arrête pas là, car deux éditions subséquentes en 1951 et en 1981 ont montré que le livre n'avait rien perdu de son intérêt, mais qu'il avait changé de sens. En premier lieu, plus personne, parmi les ethnologues, ne songe aujourd'hui à reprocher à Leiris d'avoir dit la vérité sur certaines pratiques de l'époque. C'est facile de le dire aujourd'hui puisqu'il n'est plus possible maintenant d'agir de cette façon et cela donne bonne conscience de montrer que nous ne sommes plus des adeptes de ces pratiques barbares que sont les vols et confiscations d'objets sacrés et les séances d'entrevues ponctuées de coups de pieds au cul (c'est l'expression crue de Leiris lui-même) si l'informateur ne sait pas quoi répondre. Les ethnologues ont ainsi donné rétrospectivement raison à Leiris d'avoir dit la vérité en leur conférant officiellement aujourd'hui une bonne conscience toute neuve.

La première de ces rééditions est aussi apparue au moment crucial des débats sur la décolonisation, faisant, à tort, du Leiris de 1931-33 un champion de la décolonisation, ce qu'il ne devint que plus tard (Jamin 1996:79). Cependant, c'est le public lettré qui soutint cette opinion et celle aussi que *L'Afrique fantôme* était un grand livre d'ethnographie, un autre contresens. Il faut dire ici que l'œuvre de Leiris est plutôt complexe. Entre ses monographies proprement ethnologiques, relativement tardives, et son œuvre autobiographique, *L'Afrique fantôme* est devenue, pour le grand public prétendument lettré, la quintessence de l'ethnographie, car personne n'a pris la peine de lire ni *La langue secrète des Dogons de Sanga* ni *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, deux des œuvres ethnographiques principales de Leiris. Reste alors le journal de bord que le public cultivé confond avec l'œuvre ethnographique. Lors d'une entrevue de Lévi-Strauss dans *Le Nouvel Observateur* postérieure à la mort de Leiris, le porte-parole du journal mentionne *L'Afrique fantôme* comme un grand livre d'ethnographie; à quoi Lévi-Strauss répond sèchement en précisant qu'il ne faut pas confondre un journal personnel et un vrai travail ethnographique comme celui de *La langue secrète des Dogons de Sanga*. Lévi-Strauss a pris soin de mentionner l'ouvrage ethnographique de Leiris le plus technique et le plus aride. Ceux qui ont eu la curiosité de l'ouvrir peuvent en témoigner.

On peut dire que *L'Afrique fantôme* s'est imposée chez les ethnologues parce qu'elle était devenue un phare historique, un témoin sur les pratiques ethnographiques de l'époque. Pour le public attentif qui connaissait déjà Leiris comme poète, c'est une tout autre affaire. L'ouvrage est maintenant reconnu comme une sorte de matrice dont on tire des augures pour découvrir les clés de son œuvre littéraire subséquente. En effet, Leiris, par un retournement complet de perspective, se mit dorénavant, non plus à faire de l'ethnographie chez les autres, mais à s'observer lui-même minutieusement en établissant des fiches ethnographiques sur sa personne pour rédiger son premier livre autobiographique, *L'Age d'homme*, paru cinq ans plus tard, ouvrage qui fut suivi des quatre volumes de *La règle du jeu* et de plusieurs autres. Comme quoi les techniques de terrain peuvent impliquer certains

revirements passablement inattendus... On a donc, en résumé, un auteur qui se désole de ne pouvoir écrire un roman – Leiris insiste plusieurs fois sur ce qu'il considère comme un grave handicap pour un écrivain – et qui en est réduit à écrire sur lui-même en se transformant en son propre ethnographe. Il a si bien réussi dans son œuvre autobiographique en accédant au statut d'auteur majeur et incontournable que son journal ethnographique est devenu une mine de questions et une préfiguration de son œuvre littéraire future (Jamin 1996: *passim*). Destin rien moins que singulier et des plus ambigus...

Mais est-ce à dire que la mise en scène par lui-même de l'ethnologue pour le grand public est devenue légitime, pour ceux qui veulent bien s'y exercer, et que les critiques issus de la profession ont désarmé? Loin de là, car un peu plus de vingt ans après les mésaventures de Leiris, Claude Lévi-Strauss subissait lui aussi les foudres d'une partie de la corporation des ethnologues – mais d'une partie seulement! – en publiant *Tristes Tropiques* (1955) dont il faut également, comme pour *L'Afrique fantôme*, préciser la genèse. Rebuté par deux échecs à se faire élire au Collège de France et persuadé de n'avoir plus d'avenir universitaire, Lévi-Strauss accepte de raconter sa vie et ses expéditions dans une nouvelle collection, *Terre Humaine*, devenue depuis, à juste titre, très célèbre (Lévi-Strauss 1988:86-89). Le livre est écrit en quatre mois et l'auteur s'attend à des rebuffades de la part de ses pairs, Alfred Métraux, un ami très cher et collègue apprécié, lui ayant dit qu'il se «déboutonnait» trop (c'est son terme) dans ce livre. C'est bien ce qui se passa avec Rivet – déjà opposé à la publication de *L'Afrique fantôme*, comme nous l'avons dit – qui ne voulut plus parler à l'auteur et ne consentit à faire la paix avec lui qu'à la fin de sa vie. L'accueil réservé de certains des pairs contraste avec celui du monde littéraire qui fit un triomphe à l'ouvrage à tel point que le jury du Goncourt déclara, dans un communiqué spécial, qu'il lui aurait octroyé le prix si le livre avait été un roman, comme doit l'être le lauréat selon les prescriptions du règlement. Au gré des publics, on passe instantanément de la poubelle au pinacle pour le même livre... Encore une autre ambiguïté...

Disons que ce genre de querelles s'estompa assez rapidement en France puisque, deux ans plus tard, *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier, parue dans la même collection que *Tristes Tropiques*, fut bien reçue par tous les publics, mais il faut dire aussi que l'auteur préféra écrire sous l'étiquette de sociologue et que les nombreux terrains de courte durée qu'il évoque le sont plutôt sur le thème du développement. Les récits de terrain suivants, plus tardifs, comme *Chronique des Indiens Guyaki* de Pierre Clastres ou *Les lances du crépuscule* de Philippe Descola furent d'emblée acceptés, et loués, par tous les publics, professionnels ou non. En France, ils sont même maintenant des lectures fortement recommandées dans certains cours sur les Amérindiens et ils sont obligatoires au Québec pour les cours correspondants. Parfait retour de balancier...

Le monde anglo-saxon

Tournons-nous maintenant du côté des anglophones et d'abord, des Nord Américains, pour comparer leurs attitudes devant les mises en scène de leurs terrains orchestrés par les ethnologues. Jusqu'à tout récemment, on n'avait pas ici de véritables récits de terrain, se mettre en scène dans l'exercice de ses fonctions étant considéré comme une grande obscénité exhibitionniste.

Les seules mentions de la présence de l'ethnologue sur le terrain se résument, dans l'introduction de sa monographie, à indiquer la longueur de son séjour – il faut un minimum de temps de présence pour être crédible –, juste avant de mentionner, règle absolue, les institutions qui l'ont financé. Un pur esprit est passé par là! On ne saurait être plus spartiate... Mais le tout est nimbé d'une superbe hypocrisie, car il y a au moins une exception notoire datant des années cinquante qui relate avec une grande verve les heurs et malheurs d'une ethnologue sur le terrain. Il s'agit de *Return to laughter*, traduit en français sous le titre *Le rire et les songes*, d'une mystérieuse auteure signant son livre du nom d'Elenore Smith Bowen, un nom inconnu dans la profession qui ne pouvait donc être qu'un pseudonyme. Qui se cachait sous ce nom d'emprunt? Rien de plus facile à deviner, car l'auteur, comme le Petit Poucet, laissait des indices pour retrouver sa trace. En particulier, elle ne cachait pas le nom de la population qu'elle avait étudiée, les Tiv du Nigeria. Comme il n'y en avait qu'une à l'avoir fait, la grande ethnologue Laura Bohannan fut démasquée, et d'ailleurs rapidement pardonnée. Comble d'ironie, le livre, vivement écrit avec beaucoup d'humour, fut utilisé abondamment dans les cours d'introduction ANT 101 pour appâter les futurs ethnologues. Tant pis pour l'éthique du secret des joies et des peines du terrain. Tant qu'on ne sait pas officiellement qui parle, l'infraction peut passer... Laura Bohannan a plus tard déclaré qu'elle n'aurait rien pu écrire de sérieux, entendons de professionnel, avant de s'être vidée le cœur de tous les sentiments éprouvés et des impressions ressenties pendant son séjour chez les Tiv. Voilà donc un livre qui, selon la prude réserve alors en vigueur, n'aurait jamais dû être écrit, mais qui, par un autre retournement mystérieux, fut utilisé comme un outil de propagande en faveur de l'ethnologie alors que les écrits « sérieux » de l'auteur, que la chronique de terrain devait seulement préparer, n'ajoutèrent rien à sa célébrité. Ce qu'on devait cacher devint tout à coup montrable et on verra tout à l'heure le parti assez douteux que certains en ont tiré. Mais la chronique du terrain peut être acceptable, et encore!, seulement à une condition, celle de la volonté de l'auteur de la publier.

Ce qui ne fut pas le cas lors de la parution du journal de Malinowski, en 1967, des années après sa mort. Cette publication, survenue inopinément à l'époque où l'on ne pouvait encore divulguer ses réactions personnelles face au terrain, fut plutôt dénoncée vertement, car ce journal n'avait manifestement pas été écrit pour le grand public. On y voit Malinowski s'emportant quelquefois contre les Trobriandais et parlant d'eux d'une manière assez peu respectueuse, entachant le masque

d'impartialité infuse dont s'affublent un peu trop souvent les ethnologues. Moralité : ne laissez rien traîner derrière vous! Cela pourrait vous nuire plus tard! D'autres, moins sensibles à cet aspect, y virent d'abord un document historique susceptible d'éclairer l'homme et l'œuvre, ce qui est parfaitement exact, mais d'un ennui mortel... Une des réactions les plus négatives vient de Ian Hogbin (1968), un des premiers élèves de Malinowski, qui alla jusqu'à déclarer que ce journal était si ennuyeux qu'il n'y avait certainement eu personne que lui-même pour le lire en entier, hormis l'éditeur, l'imprimeur et le correcteur d'épreuves, dont c'est le métier. Il avoue qu'il est allé jusqu'au bout par devoir après avoir imprudemment accepté, par curiosité, d'en faire un compte rendu pour l'*American Anthropologist*.

Mais revenons aux ethnologues qui publient, eux!, volontairement des deux mains. Le succès et l'impunité relative de Laura Bohannan ont tout de même incité David Maybury-Lewis (1965), quelque dix ans plus tard, à publier son expérience de terrain et Jean-Paul Dumont (1978) à faire de même, sans soulever d'objections. Il faut aussi dire que le premier est anglais et le second français. Quelques Américains ont aussi suivi, avec le même résultat. Mais, on verra que ces mises en scène ont suscité plusieurs réactions, cette fois positives, à l'intérieur de la profession.

Examinons maintenant ce qui s'est passé en Grande-Bretagne. Ce pays avait échappé à ce type de scandale jusqu'à la publication du livre de Nigel Barley, *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*, paru en 1983. Il faut dire que Barley ne ménage pas la corporation des ethnologues; il leur tend même délibérément toutes les verges nécessaires pour se faire fustiger et, en plus, il semble apprécier ce traitement... Détenteur d'un doctorat en ethnologie sans avoir fait de terrain, une sorte de doctorat considéré un peu partout dans le monde anthropologique comme un diplôme de seconde classe, mais vraiment comme un vice rédhitoire en Grande-Bretagne, il fut en butte, dit-il, à toutes sortes de commentaires désobligeants à ce propos et décida d'entreprendre un terrain pour voir ce qu'il en était vraiment. Ce fait est interprété diversement par les membres de la corporation : d'aucun disent que sa possession d'un doctorat l'a « libéré » d'un hypothétique devoir de réserve vis-à-vis de la profession alors que d'autres prétendent qu'il a simplement décidé de se venger des vexations subies par ceux qui avaient « fait du terrain » sans jamais expliquer ce qu'était cette mystérieuse expérience de terrain censée transformer les gens au point qu'ils ne puissent plus en parler, mais seulement l'évoquer qu'en termes cafouilleux et imprécis d'une révolution mystique indicible. C'est cette boîte noire que Barley voulait exposer en narrant par le menu les péripéties de son terrain, depuis les tout premiers préparatifs jusqu'au retour. Il ne ménagea pas sa peine, cherchant plutôt à accumuler les difficultés qu'à les aplanir. Cependant, pour protéger ses arrières et prouver son sérieux, l'auteur prit soin de faire imprimer ses aventures sous les auspices du prestigieux British Museum et il publia la même année un livre savant édité conjointement par des presses universitaires des plus sérieuses. Ce livre consacré aux structures symboliques

de la culture des Dowayo, un peuple du Nord-Cameroun, a été favorablement reçu par les ethnologues, mais complètement ignoré du grand public, alors que le premier causa tout un hourvari. La grande presse, dont le *Daily Telegraph* et le *Guardian*, lui fit un accueil enthousiaste, mais le ton persifleur, ironique et irrévérencieux de l'auteur qui se met humoristiquement en scène dans les pires situations, embarrassa une bonne partie de ses collègues. Mais qu'à cela ne tienne, Barley récidiva trois ans plus tard en narrant son retour sur le terrain parfaitement raté, les cérémonies qu'il escomptait étudier ne s'étant pas déroulées à cause d'une invasion inattendue de chenilles poilues qui avaient mangé toutes les récoltes, ne laissant plus rien pour faire la bière destinée aux festivités. Travaillant juste au pied du massif de Poli, à la frontière des Dowayo, je puis dire que tout ce que raconte Barley est vrai. Il y a peut-être quelque exagération dans le chapitre sept du second livre, mais le reste est vérifiable.

Cependant, l'histoire n'est pas terminée, Barley s'est ensuite tourné vers l'Asie pour y relater ses propres aventures et celles de ses amis asiatiques en Angleterre, ce qui semble toujours ne pas avoir été du goût de tout le monde puisque, il y a trois ans, une partie d'une association britannique d'anthropologues sociaux, estimant que la coupe était pleine, voulut l'exclure du groupe, mais sans succès. Un des livres asiatiques de Barley (1988) s'intitule en français *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*; dans son cas, si l'anthropologie n'est pas dangereuse à exercer sur un terrain exotique, elle est une activité pleine de périls dans sa propre société.

Cependant, comme nous l'avons mentionné, l'implication de l'ethnologue dans ses écrits scientifiques devint de plus en plus reconnue comme une pratique légitime alternative et, comme il y a un Dieu structuraliste!, de proscription, elle se retourna même en son contraire et devint une prescription dans certains milieux pour lequel toute monographie doit maintenant devenir un dialogue avec l'interlocuteur. Ceci inaugura, dans les années 1980 et 1990, l'école nord-américaine du « dialogisme » où, comme son nom l'indique, les interlocuteurs dialoguent en discutant et en confrontant leurs opinions.

Ce retournement ne s'est pas fait d'un coup, mais petit à petit. Cette évolution ultérieure a été, paradoxalement, le résultat et l'aboutissement achevé, si l'on peut dire, d'un fameux pseudodialogue qui fit beaucoup de bruit en son temps et dont il faut, à nouveau, présenter le contexte. En 1968, parut un livre de Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaki Way of Knowledge*. Cet ouvrage était la version imprimée d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Californie à Los Angeles (le copyright de la traduction française donne non pas le nom de l'éditeur commercial américain mais <<The Regents of the University of California, USA>>). À cette époque, nous sommes alors en pleine *flower power*, Woodstock n'est pas loin, les protestations pacifiques *peace and love* contre la guerre du Vietnam sont à la mode et les drogues psychédéliques font l'objet de controverses passionnées. Les Beatles les promeuvent

en creux dans les initiales du titre de leur célèbre chanson *Lucy in the Sky with Diamonds* (LSD). Timothy Leary sillonne les campus nord-américains prônant lesdites drogues, bref la table est mise pour un nouveau livre culte, celui de Castaneda, qui, arrivant juste au bon moment, devint un immense succès, suivi de peu par *A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan* (1971) et *Journey to Iztlan: The Last Lessons of Don Juan* (1972). D'autres encore suivirent. Il fallait aussi, dans ce même registre, un nouveau film culte, ce fut *Easy rider* qui suivit de peu le livre et qui y fait même un clin d'œil. En effet, les séquences d'ouverture du film nous montrent un misérable anti-Castaneda, timide et recroquevillé dans un camion à la frontière mexicaine, attendant une livraison de drogues dures alors que d'autres, les héros du film, s'apprêtent à se payer un voyage parfaitement libéré avec des drogues mexicano-castanediennes (en témoigne la séquence exemplaire des visions psychédéliques à la Nouvelle-Orléans). Cet attrait pour ce type de drogues fit que le livre de Castaneda devint un phénomène de société. Les journaux les plus influents, qui d'habitude ne se soucient guère d'anthropologie, *The New York Times*, *Life*, *The Los Angeles Time*, publièrent des critiques dithyrambiques et Castaneda devint lui-même l'objet d'un culte pour les étudiants de cette période. Adulé, il dut néanmoins être protégé; il ne pouvait donner ses cours qu'entouré de gardes de corps pour contrôler l'hystérie ambiante. On le prit même, dans certains cénacles, pour un martyr et le bruit courut qu'il avait ressuscité, comme Jésus-Christ, trois jours après sa mort alléguée.

Mais revenons au livre et voyons comment il s'articule. L'auteur veut tout savoir sur les usages d'une plante hallucinogène, le peyotl (*Lophophora willamsii*), et demande à un vieux sage yaki, qui lui est présenté on ne sait trop comment, de les lui enseigner. Don Juan, le vieux sage, lui apprendra, en plus, ceux du datura (*Datura meteloides*) et d'un champignon, probablement *Psilocybe mexicana*. On a ici une mise en scène très élaborée de l'enseignement d'un novice, l'apprenti-ethnologue, par un spécialiste, une technique narrative assez peu commune, mais qui fut déjà utilisée par Marcel Griaule (1948) lorsque le vieil Ogotemméli lui indiqua qu'il voulait lui faire connaître le mythe de la création dogon. Une inversion des techniques d'enquêtes normales dans lesquelles le demandeur est l'ethnologue et non pas l'ethnographié. On voit donc Griaule mettre en scène Ogotemméli lui racontant le mythe tout comme on voit ici le novice écouter le sage, lui poser des questions et se conformer à ses préceptes. La technique de présentation est la même, mais les motivations respectives de l'enquêteur et de l'enquêté sont radicalement différentes. Cependant, Castaneda devait aller plus loin, car pour justifier une thèse, il faut un appareil critique, fort court et très faible en l'occurrence, que l'auteur mit en seconde partie et qui n'ajoute rien sinon de donner l'illusion du sérieux.

Cependant, certaines divergences entre les lieux décrits et les espèces végétales qui étaient censées y croître mirent la puce à l'oreille de quelques sceptiques, connaisseurs de la région, qui épulchèrent soigneusement le livre pour finalement le désigner

comme un faux. La communauté ethnologique avait été bernée; pas question de laisser une telle affaire en suspens... Après maintes péripéties, Castaneda se vit retirer son doctorat. Malgré cette disgrâce, sa réputation auprès du grand public n'en fut pas atteinte (voir encore tout récemment une référence à son travail, considéré comme des plus sérieux, dans *Le Nouvel Observateur* en octobre 2003); il continua à publier et même à porter aux nues un ouvrage de même farine, *Shabono*, un livre de Florinda Donner (1982) immédiatement traduit la même année en français. Cette narratrice se présente comme une ethnologue américaine, née et élevée au Venezuela de parents allemands. À l'époque de sa parution (quatrième de couverture de l'édition française), le livre mentionnait qu'elle était en rédaction de thèse à l'UCLA, tout comme le fut Castaneda. Mais les temps avaient changé. Les drogues psychédéliques entrées dans les mœurs, si l'on peut dire, avaient un peu perdu de leur actualité. Bien que toujours présentes, elles avaient fait leur temps et le nouvel engouement tournait autour de la notion floue de chamanisme qui devint fort à la mode à cette époque, mais dont l'aura perdure encore aujourd'hui en attendant, peut-être, un nouveau gadget fictionnel de pop-anthropologie propre à exciter le public étudiant. Le récit relate les expériences de cette apprentie anthropologue chez un sous-groupe d'Indiens Yanomami, rendus célèbres quatorze ans plus tôt par Napoléon Chagnon (1968) qui en fit, pour un temps, le peuple guerrier par excellence. Mais rien de bien belliqueux chez ce sous-groupe là, du moins dans ce livre. L'auteur s'intéresse aux chamanes ainsi qu'à leurs techniques soignantes, incluant tout de même quelques drogues nouvelles. Le livre culmine lorsqu'elle se fait à son insu hypnotiser en avalant une de ces mixtures concoctées par un chamane qui subséquemment la viole sans qu'elle puisse résister; elle déclare même candidement y avoir pris plaisir. Il y a là quelques pages lyriques à faire frémir les féministes pures et dures! Même si elle est ici un peu contrainte, l'observation participante a rarement été plus loin dans la description...

Il a fallu un an pour s'apercevoir que le livre était un faux (voir Pratt (1986) pour une revue de la controverse). Une anthropologue (DeHolme 1983) qui avait subodoré la fraude a montré que le livre avait été largement fabriqué, pour les faits purement ethnographiques, avec des extraits de monographies antérieurement publiées sur les Indiens de la région, une sorte de collage d'extraits de recherches sérieuses. D'autres enquêtes ont révélé que l'auteur n'avait même jamais mis les pieds au Venezuela. On passe ici du vrai authentique au simple plagiat assaisonné, il est vrai, au piment fort...

Arrivés à ce point, où le vrai et le faux s'équivalent, au moins pour le public non initié (voir Umberto Eco!), où en sommes-nous? La profession s'est sentie en premier lieu attaquée par les révélations des perceptions personnelles et subjectives des réalités du terrain. Elle a d'abord rejeté ces aspects chez Leiris et (un peu) chez Lévi-Strauss, et obligé Laura Bohannan à écrire son expérience de terrain sous un pseudonyme. Malgré ces réticences venant directement du milieu concerné, tous ces livres ont été

bien accueillis par le public non professionnel, quelquefois à contre sens en ce qui concerne Leiris. La communauté britannique, en bonne partie, a également rejeté les ironies et les sarcasmes de Barley, lui-aussi porté aux nues par les critiques grand public. Il y a là un hiatus qu'il faut essayer de démêler. Pourquoi une bonne proportion des ethnologues – mais pas tous! – refuse-t-elle que ses membres parlent du terrain en dehors du contexte professionnel alors que le public est tout à fait en faveur d'une telle divulgation? Il y a là un réflexe protectionniste très net en ce qui concerne certaines méthodes de terrain des plus contestables, comme nous l'avons vu avec l'exemple de Leiris, mais rien de ce type d'objection n'apparaît ni chez Laura Bohannan ni chez Barley, qui ne se sont livrés à aucune déprédation. Il est vrai que tous les deux se gaussent gentiment des réponses embarrassées et évasives de leurs anciens professeurs (qui devinrent leurs censeurs, il ne faut pas l'oublier...) aux questions pratiques qu'il faudra résoudre sur le terrain. Laura Bohannan, entre quelques conseils inutiles qui lui furent donnés, rapporte ironiquement : « L'avis le plus précieux, finalement, me vint de la grande expérience de deux professeurs d'anthropologie. L'un d'eux me dit : "Mettez toujours pour la marche des chaussures de tennis très ordinaires; l'eau en ressort plus vite". Et l'autre : "Vous aurez besoin de plus de tables que vous ne le croyez" ». Deux choses parfaitement variées, mais qui ne sont rien d'autre que des trivialités... Cela ne répond pas à la question métaphysique de ce qui se passe au-dedans de l'ethnologue, ce quelque chose étant censé le changer complètement. Les écrits de nos deux auteurs ont simplement essayé de répondre à cette question en présentant leur propre expérience, chacun avec son propre tempérament. Mais que justifie cette réaction négative des anthropologues? Je ne saurais répondre complètement à cette question, mais comme l'ethnologie se voulait quasi-scientifique et que les physiciens et chimistes, qui sont les modèles à suivre en la matière, n'écrivent pas leurs mémoires ni n'élaborent sur leurs tâtonnements, les ethnologues ne devraient-ils pas les suivre dans cette voie et ne faire état que des résultats «scientifiques» de leurs recherches sans expliquer comment ils les avaient obtenus? Afin de sembler plus crédibles, impartiaux et dégagés en ne tenant pas compte des basses contingences du terrain? C'est, je pense, une partie, mais une partie seulement de la réponse².

Le « dialogisme »

Une autre partie de celle-ci réside dans le fait que, toujours pour faire scientifique, l'ethnologue parle de manière péremptoire des gens de la population qu'il étudie sans que ceux-ci puissent répondre. Ils sont objets plutôt que sujet et les traiter selon la première optique est un reproche qu'on a souvent fait aux anthropologues. Comment sortir de ce dilemme? En résolvant la question suivante : comment réunir le sujet et l'objet dans une monographie? En faisant dialoguer le sujet et l'ethnologue. Selon le dictionnaire, le premier sens de dialogue est « conversation,

² D'autres raisons sont suggérées dans Kulick et Willson (1995:1-6).

échange de vues entre deux ou plusieurs personnes » et un de ses sens dérivés est « ouvrage présenté sous la forme d'une conversation »³. Ce dialogue peut être minimal – voire escamoté – comme dans le grand livre pionnier qu'est *Soleil Hopi*, de Don Chuka Talayeswa (1958). Cet Indien raconte sa vie et décrit comment il a appris petit à petit en grandissant les us et coutumes de son groupe. Une révélation qui nous montre pour la première fois du dedans comment la culture vous fait devenir tel que vous êtes. Ceux qui l'ont incité à écrire ses mémoires et qui l'ont guidé dans sa rédaction sont restés dans l'ombre, bien que leur nom soit mentionné, au point que l'élément « dialogiste » apparent disparaît. C'est la même chose pour *Baba de Karo. L'autobiographie d'une femme musulmane du Nigeria* (1954 pour l'édition originale en anglais) où Mary Smith mit en forme ce que son interlocutrice lui confia, tout en signant l'ouvrage. Une introduction de son mari, Michael G. Smith met les choses en place dans une introduction qui situe les Hausa au sein du Nigeria, résume leurs principales institutions, explique certaines coutumes pour aider à la compréhension du texte. Mais c'est la femme hausa qui parle à la première personne, tout comme l'Indien hopi.

Ce n'est plus ainsi que les choses se passent maintenant dans la plupart des cas de « dialogisme ». Castaneda est passé par là⁴. Il a utilisé la méthode de se mettre en scène, mais pas seul, avec son mentor comme personnage principal. C'est toujours lui qui signe, mais le contenu du livre nous montre bien que l'acteur principal est Don Juan et que c'est l'auteur qui est « en manque » d'informations, si l'on peut dire sans faire un mauvais jeu de mots dans un contexte de drogue, et qui supplie Don Juan de lui en prodiguer. C'est l'inverse du Griaule, assez perplexe comme il le dit, qui enregistre, lui, des informations non cherchées et qui fit de celles-ci un chef-d'œuvre, unique il est vrai. Mais, tout le monde n'a pas son Ogotemmêli et il faut, comme on dit, faire avec, ou plutôt sans...

Nous reviendrons pour terminer sur les limites du « dialogisme » mais, auparavant, il faut dire un mot sur une littérature récente et très sérieuse qu'on ne peut manquer de qualifier, pour une grande

³ Il faut noter ici que l'extension du terme dialogue n'est pas exactement la même partout, spécialement aux États-Unis où il peut s'accommoder de notre définition, mais être beaucoup plus restrictif. Par exemple, pour Tedlock (1995), tout échange de renseignement, aussi trivial soit-il, est aussi un dialogue et son problème est de savoir comment ce dialogue est enregistré et introduit dans la monographie. Faut-il tout dire de ce que les gens vous ont raconté? Comment présenter le dialogue dans ce cas? S'il faut tout dire, un an de terrain et les conversations qu'il implique, feraient plusieurs milliers – ou millions – de pages. Impossible! Qui va sélectionner les biens nommés « morceaux choisis »? L'ethnographe ou l'ethnographié? On sait bien qui le fera! C'est toujours l'ethnographe qui établira la sélection et on ne saura de l'ethnographié que ce que le premier a décidé d'en dire. C'est reporter le problème de la monographie idéale aux calendes grecques... On n'a pas avancé d'un pouce... Il n'en reste pas moins que les autres textes du volume juste cité sont intéressants concernant des détails, mais ils ne renouvellent pas la problématique de l'anthropologie générale ni celle de la monographie *hic et nunc*.

⁴ Un des théoriciens du « dialogisme », Kevin Dwyer (1977) et (1979:223, note 66) reconnaît explicitement l'influence « dialogiste » de Castaneda. Pour un ouvrage entièrement constitué de dialogues, voir Dwyer (1982).

part, de conséquence de, et de réaction à, tout ce remue-ménage. Toute une anthropologie, dite réflexive, s'est développée dans le monde anglo-saxon, mais surtout aux États-Unis dans les circonstances suivantes : depuis une vingtaine d'années, ce pays est en panne de nouvelles théories et de nouveaux concepts analytiques; plus personne n'a de nouvelles idées dans cette sphère. Puisque la nature a horreur du vide, la jeune génération devait donc le combler au plus vite pour institutionnaliser de nouveaux gourous et, faute d'inventer de nouveaux paradigmes analytiques, elle a tenté de faire passer un simple procédé d'écriture qui doit quelque peu à Castaneda pour une révolution épistémologique. Mais, en plus, tout ceci a engendré aussi une réflexion en profondeur des conséquences de l'implication des ethnologues sur leur terrain. L'ethnologue essaie aujourd'hui de démêler les effets de sa présence dans le comportement des gens qu'il étudie, des effets en retour de leurs attitudes sur la sienne, sur la construction de sa monographie et aussi, les réactions à celle-ci des « ethnographiés » lettrés qui l'auront lue (Bretell 1993). C'est aussi une mise en scène, mais destinée, par un autre retournement, non plus à l'attention du grand public, mais pour la confrérie. Un des meilleurs exemples de ces tentatives est celle de Paul Rabinow (1977) qui raconte – ou plutôt explique – l'évolution de ses réflexions sur son terrain au Maroc, tentative que l'on ne saurait que recommander de lire, et même à en rendre la lecture obligatoire pour tous les étudiants prêts à partir sur le terrain. Comme autre exemple, Nigel Rapport (1993) se décrit en train de faire du terrain, mais le livre reste destiné à un public professionnel. Un autre auteur, français celui-là, Gérard Toffin (1996) tient une position médiane. Il narre ses diverses expériences, étalées sur de longues années, chez des groupes divers de la vallée de Katmandou. Ce livre s'adresse à plusieurs publics non spécifiés (page 297 de l'édition de 2002), mais sa réimpression est parue dans la collection Petite Bibliothèque Payot-Voyageurs. C'est aussi, à mon avis, une lecture fortement recommandée à tous les étudiants de maîtrise et de doctorat.

Il faut aujourd'hui tout scruter et, après que l'homosexualité soit entrée tardivement dans le champ anthropologique comme objet d'étude (Blackwood 1986), un des derniers tabous anthropologiques est tombé, celui du comportement sexuel de l'ethnologue sur le terrain, qui a finalement été abordé dans un volume, lui aussi destiné d'abord et avant tout à la profession (Kulick et Willson:1995) et dont la traduction française donnerait à peu près ceci : *Tabou. Sexe, identité et subjectivité érotique dans le travail de terrain anthropologique*. Les dangers réels comme le viol, où l'ethnographie peut être ici un sport fort dangereux, sont analysés par des exemples concrets, exemples qui sont minimisés en général – et on nous explique pourquoi – par les femmes ethnologues. On voit aussi dans ce volume les dilemmes d'une lesbienne qui tombe amoureuse d'une de ses homologues dans une société dans laquelle l'homosexualité est fortement réprimée, un ethnologue qui se découvre homosexuel pendant son terrain, deux femmes qui épousent leurs informateurs, mais qui divorcent peu après leur retour – et on

nous dit aussi pourquoi. Bref, ce volume est extrêmement informatif et, si la mise en scène de l'ethnologue – de quelque sexe qu'il soit – ne cache rien, elle n'en est pas moins réservée aux membres de la profession. Ce qui était autrefois banni pour le public en général est aujourd'hui monté en épingle, mais à usage interne. Tout comme Leiris autrefois, les ethnologues s'étudient maintenant non seulement eux-mêmes, mais on revisite et on réinterprète de manière critique – pas toujours juste, mais les intéressés ne sont plus là pour répondre! – des anciens terrains (Stocking 1983).

Il reste cependant une grande question. Comment tenir compte de tous ces facteurs en écrivant le résultat de ses recherches? Plusieurs ouvrages importants traitent de cet objet qu'est l'écriture ethnographique. Des titres comme *Anthropology and Autobiography* de Judith Okely et Hellen Callaway (1992) et *Works and Lives: The Anthropologist as a Writer* de Clifford Geertz (1988) en sont de bons exemples. On va de la découverte qu'il existe des traditions locales d'écriture qui échappent en grande partie à leurs auteurs (Fardon 1990) aux questions d'insertion de la personne du chercheur dans sa monographie.

Sur ces dernières, les « dialogistes » prennent une solution médiane et moins provocante que leur inspirateur Castaneda, maintenant lointain et certainement, pour plusieurs, oublié, et moins théorique que ceux qui dissertent doctement de la place de l'ethnologue, de son orientation sexuelle, et de son interlocuteur dans ce dialogue. Ils se mettent en scène, ce qui leur permet non seulement de faire d'une pierre deux coups, mais plusieurs : de montrer qu'ils sont des ethnologues bien intégrés dans leur communauté, première exigence de sérieux!, d'attester par les dialogues comment les gens les ont aimés, appréciés et *tutti quanti*, ces dialogues faisant de vous un ethnologue vraiment en prise directe sur le sujet et solidaire – presque en osmose – avec les gens qui l'ont hébergé. Rien de plus satisfaisant que de montrer comment un ethnologue s'insère par le dialogue dans la société qui l'a accepté. Ces techniques d'exposition sont parfaitement légitimes et je les ai utilisées quelquefois comme « mise en scène » dans des articles, mais elles restent des techniques de présentation qui ne sauraient en rien passer pour des concepts analytiques.

Cependant, cette injonction « dialogique », dont on reproche en creux l'absence chez les générations précédentes pour mieux glorifier l'apport révolutionnaire de la sienne – version douce du meurtre du père! –, n'est-elle pas due en grande partie, plutôt qu'au génie de quelques penseurs, aux circonstances externes qui ont engendré la « mondialisation » accélérée? Reportons-nous un peu en arrière à l'époque où les ethnologues partaient à la recherche de peuples qui ne connaissaient pas celui de leur visiteur. Il est difficile de dialoguer dans les circonstances décrites par les premiers terrains dans lequel l'Autre ignore tout de vous. Comment un dialogue est-il possible entre un ethnologue et les membres d'une société qui ne sait rien de lui, de sa culture ni de son milieu? Un exemple typique est celui évoqué par Edward E.

Evans-Pritchard (1940:7-15) lorsqu'il raconte le déroulement de son terrain chez les Nuer. Dans ces circonstances extrêmement pénibles, il se demande même comment il a pu réussir à écrire son livre! (et nous aussi...). C'est loin d'être un cas isolé. Pour pouvoir dialoguer, il faut un minimum de proximité, ce qui est de plus en plus le cas aujourd'hui puisque nous sommes presque dans le « village planétaire » de McLuhan. C'est ce que remarque finement Jean Pouillon (1975:342) lorsqu'il discute de *Soleil Hopi*, car cette autobiographie n'aurait jamais pu être écrite si l'auteur n'avait pas connu le monde des Blancs, pour qui, en fait, elle fut rédigée. Il faut que l'ethnographié connaisse un peu le monde de l'ethnologue pour établir ce qu'on appelle un dialogue. Sinon, ce ne sont que des questions-réponses sur des points précis, et ce, seulement après que l'ethnologue ait eu le temps d'apprendre la langue pour être à même de poser lesdites questions. Lorsque l'on sort de cet échange d'informations factuelles limitées, on a tout simplement deux monologues.

La preuve de ceci a déjà été faite *a contrario*, car il est possible, à la limite, d'imaginer du « dialogisme » à l'envers, une situation dans laquelle les ethnographiés prennent l'initiative et interprètent certaines de nos coutumes et croyances, dont ils ne connaissent rien, à leur propre sauce, mais cela est extrêmement rare. On ne saurait que recommander cette pratique qu'a employée Laura Bohannan (1956), décidément innovatrice une fois de plus, dans un article qu'elle a publiquement revendiqué en le signant de son vrai nom. Elle y relate les questions que lui ont posées des Tiv sur un livre qu'elle lisait dans les temps creux de son terrain. Il s'agissait de rien moins que *Hamlet*. À cette occasion, les rôles sont inversés. Ce sont les Tiv qui interrogent. Sommée de dire ce qu'elle lit, Laura Bohannan leur raconte l'histoire de *Hamlet* en l'expliquant et en la commentant à notre manière. Les Tiv ne sont pas d'accord avec cette interprétation et proposent la leur qui est bien loin de correspondre à la nôtre puisqu'ils analysent l'histoire en termes de sorcellerie et n'en démordent pas. Match nul! Sans une connaissance minimale de l'Autre, on a bien ici un dialogue, mais c'est un dialogue de sourds...

Références

- Gradhiva
2001–2002 Archives et Anthropologie. 30–31. Paris: Musée du Quai Branly.
- Balandier, Georges
1957 Afrique ambiguë. Paris: Plon.
- Barley, Nigel
1983a The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut. Londres: British Museum Publications. Traduction française: 1992 Un anthropologue en déroute. Paris, Payot.
- 1983b Symbolic Structures. An Exploration of the Culture of the Dowayos. Cambridge et Paris: Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1986 A Plague of Caterpillars. A Return to the African Bush. Londres: Viking. Traduction française: 1992 Le retour de l'anthropologue. Paris: Payot.
- 1988 Not a Hazardous Sport. Londres: Viking. Traduction française: 1997 L'anthropologie n'est pas un sport dangereux. Paris: Payot.
- Blackwood, Evelyn
1986 Homosexuality and Homosexual Behavior. New York: The Haworth Press (réimpression sous forme de livre du Journal of Homosexuality 11:3–4).
- Bohannon, Laura
1956 Miching Mallecho, That Means Witchcraft. *In* From the Third Programme. John Morris, dir. Londres: Nonesuch Press. Républié en 1967. *In* Magic, Witchcraft, and Curing. John Middleton, dir. Pp. 43–54. Garden City: The Natural History Press.
- Bretell, Caroline B., dir.
1993 When They Read What We Write. The Politics of Ethnography. Londres: Bergin and Garvey.
- Castaneda, Carlos
1968 The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge. New York: Simon and Schuster. Traduction française: 1972 L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie Yaqui de la connaissance. Paris: Soleil Noir.
- 1971 A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan. New York: Simon and Schuster.
- 1972 Journey to Ixtlan: The Last Lessons of Don Juan. New York: Simon and Schuster.
- Chagnon, Napoleon
1968 Yanomamo: the Fierce People. New York: Holt, Rinehart & Winston.

- Clastres, Pierre
1972 *Chronique des Indiens Guyayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay.* Paris: Plon.
- Clifford, James et George Marcus, dir.
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
- DeHolmes, Rebecca B.
1983 *Shabono: Scandal or Superb Social Science.* *American Anthropologist* 85(3):664-667.
- Descola, Philippe
1993 *Les lances du crépuscule.* Paris: Plon.
- Donner, Florinda
1982 *Shabono. A Visit to a Remote and Magical World in the Hearth of the South American Jungle.* New York: Delacorte Press.
Traduction française: 1982 *Shabono. Rites et magies chez les Indiens Iticotéri d'Amazonie.* Paris: Presses de la Renaissance.
- Dumont, Jean-Paul
1978 *The Headman and I.* Austin: The University of Texas Press.
- Dwyer, Kevin,
1977 *On the Dialogic of Fieldwork.* *Dialectical Anthropology* 2(2):143-151.

1979 *The Dialogic of Ethnology.* *Dialectical Anthropology* 4(3):205-224.

1982 *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E.
1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Londres: Oxford University Press.
- Fardon, Richard, dir.
1990 *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing.* Washington: Smithsonian Institution Press.
- Geertz, Clifford
1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author.* Stanford: Stanford University Press.
- Hogbin, Ian
1968 *Review of Malinowski, B. A Diary in the Strict Sense of the Term.* New York: Harcourt, Brace and World, Inc. 1967. *American Anthropologist* 70(3):575.
- Jamin, Jean
1996 *Présentation de l'Afrique fantôme.* In Leiris, Michel. *Miroir de l'Afrique.* Pp. 65-85. Paris: Gallimard.

- Kulick, Don et Margaret Willson
1995 *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres: Routledge.
- Leiris, Michel
1934 *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.
1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*. Paris: Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie.
1958 *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Plon.
1996 *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude
1955 *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude et Didier Eribon
1988 *De près et de loin*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Maybury-Lewis, David,
1965 *The Savage and the Innocent*. Cleveland: World Publishing Corporation.
- Okely, Judith et Hellen Callaway, dir.
1992 *Anthropology and Autobiography*. Londres: Routledge.
- Pouillon, Jean
1975 *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspéro
- Pratt, Marie-Louise,
1986 *Fieldwork in Common Places*. In *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford et George E. Marcus, dir. Pp. 27-50. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul,
1988[1977] *Un ethnologue au Maroc*. Paris: Hachette.
- Rapport, Nigel
1993 *Diverse World-views in an English Village*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Mary F.
1954 *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa*. Londres: Faber and Faber. Traduction française: 1957 *Baba de Karo. L'autobiographie d'une femme musulmane du Nigéria*. Paris: Plon.
- Smith Bowen, Elenore
1955 *Return to Laughter*. Londres: Victor Gollancz. Traduction française: 1957 *Le rire et les songes*. Paris: Arthaud.
- Stocking, George W. Jr,
1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Talayasva, Don Chuka,
1959[1942] *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi.* Paris:
Plon.
- Tedlock, Dennis,
1995 Interpretation, Participation and the Role of Narrative in
Dialogical Anthropology. *In* *The Dialogic Emergence of Culture.*
Dennis Tedlock and Bruce Mannheim, dir. Pp. 253-287. Urbana:
University of Illinois Press.
- Toffin, Gérard,
2002[1996] *Les tambours de Katmandou.* Paris: Payot.

Résumé/Abstract

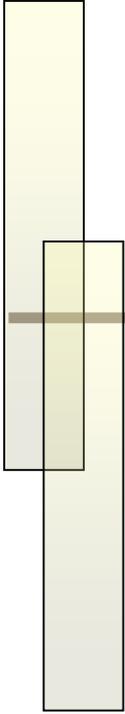
Cet article examine les attitudes contrastées du public en général et des pairs qui ont suivi la parution d'ouvrages écrits par des anthropologues professionnels pour un lectorat plus élargi – Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, Laura Bohannan, Nigel Barley entre autres. La mise en scène de soi-même se restreint aujourd'hui en Angleterre sous ses aspects méthodologiques et professionnels mais elle est pleinement acceptée aujourd'hui en France pour tous les publics. Cependant, de totalement interdite, elle est devenue, sous l'influence des livres de Castaneda – pourtant des faux prouvés – une des modes anthropologiques aux États-Unis sous le terme de « dialogisme ».

Mots clés : Muller, écriture, ethnographie, fiction

This article examines the contrasted attitudes of the general public and that of the anthropologist's peers which followed the publication of works written by professional anthropologists for a larger public – Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, Laura Bohannan, Nigel Barley among others. Writing on oneself in the field remains relatively rare in England and remains restricted for methodological use among the profession but it is now accepted in France for any kind of public, whereas, from totally forbidden in the United States, it has become, under the influence of Castaneda's books – albeit proven fakes – a « must » in some places under the term of dialogism.

Keywords: Muller, writing, ethnography, fiction

*Jean-Claude Muller
Professeur titulaire
Département d'anthropologie
Université de Montréal*



L'écriture anthropologie, ou le marketing des idées

Louis Gilbert
Université de Montréal

The response was made, in writing, but the editor would not publish it, because we already had given a response to someone else. He didn't think we deserve the press. I thought about sending it to you but didn't think it would do any good. I obviously should have. Robert Leonard 2005

Ce commentaire de Leonard a été fait dans le cadre du forum « *Archaeology as a Process : Processualism and its Progeny* », tenu à l'occasion du 70^e colloque annuel de la *Society for American Archaeology*. Leonard répondait à Alison Wylie, philosophe des sciences sociales qui s'intéresse depuis longtemps à l'épistémologie de l'archéologie et qui lui reprochait, à lui comme à d'autres, de ne pas avoir répondu aux critiques qu'elle, et d'autres, avait fait à la théorie évolutionniste en archéologie. Leonard s'en défendit en répliquant qu'il aurait bien voulu lui répondre, qu'il l'avait fait même, mais c'est l'éditeur qui, en fin de compte, avait refusé sa réplique.

Les débats dans les revues anthropologiques concernant l'application de théories tirées de l'écologie évolutionniste ne sont certes plus nouveaux. En guise d'exemple, je pense aux différentes répliques et contre-répliques qui suivirent la critique de Martin (1983; 1986) du livre de Winterhalder et Smith (1981; Smith et Winterhalder 1986; Yesner 1986). Mais ce n'est pas en rapport avec ce genre de débat que la remarque de Leonard m'a frappé — c'est plutôt parce qu'il semblait dire, d'une certaine façon, que la réponse qu'il avait produite était, de l'avis de l'éditeur, non-commercialisable, que d'un point de vue de *marketing*, cette réplique n'avait aucune valeur, malgré sa valeur scientifique. « *He didn't think we deserve the press* ». Le sujet n'était plus de mode, on en avait assez parlé, il fallait passer à autre chose pour ne pas perdre le lectorat dans un débat d'intérêt limité.

En prévision du colloque « Anthropologie et écriture, aujourd'hui », ce débat entre Leonard et Wylie, le plus animé du forum¹, ne m'a pas frappé dans la perspective classique du processualisme (représenté par Leonard) versus le post-processualisme (représenté par Wylie), mais plutôt dans celle de la littérature archéologique, et par extension, anthropologique, face à elle-même. Je crois que la plupart des archéologues ont habituellement l'impression que la publication de leurs recherches dans des revues scientifiques et des monographies est essentiellement une question de diffusion des résultats, avec l'objectif que toute la communauté archéologique puisse avoir accès à ces données et interprétations. J'argumenterai ici que bien que cette idée soit louable, la publication de textes scientifiques va au-delà des simples considérations de diffusion, et souvent se rapproche d'un certain marketing des idées. Je n'ai pas la prétention de connaître le processus d'écriture ou celui de publication assez en détail pour en offrir ici une étude ou une analyse. Ce que je propose est plutôt une réflexion basée sur certaines publications que je trouve dans ma bibliothèque.

Les titres : attirer le client

Le titre d'une communication scientifique est sa première apparence. Même lorsqu'un article est référé par ses mots-clés (lorsque la revue en propose), c'est par le titre que le lecteur se fera une première idée de son contenu. En ce sens, l'on pourrait penser que le titre devrait livrer rapidement le maximum d'information sur le contenu de l'article, sans y mettre de frou frou littéraire. Comme exemple un peu extrême, le titre de l'article de Stevenson, Abdelrehim et Novak (2004), « High Precision Measurement of Obsidian Hydration Layers on Artifacts from the Hopewell Site Using Secondary Ion Mass Spectrometry », ne laisse guère place à l'imagination ou à l'interprétation, au risque d'être un peu ennuyant. Ultra-précis, ce titre a toutefois comme limite de ne présenter qu'une méthodologie sans problématique — pourquoi voudrait-on de ces mesures à haute précision? En lisant le résumé, on apprend qu'on y discute de datation et d'échanges longue distance — un chercheur intéressé aux échanges dans les groupes de tradition Hopewell risque alors de négliger l'apport que celui-ci pourrait avoir à ses problématiques. D'un autre côté, le survol rapide de la publication montre bien que les auteurs se sont essentiellement attardés à l'aspect méthodologique de leur entreprise : sur les douze pages de l'article, deux sont consacrées à la cueillette de données, et huit aux technicalités de la datation par hydratation de l'obsidienne. Seuls les quatre derniers paragraphes de l'article traitent effectivement de la position de l'obsidienne dans les réseaux sociaux.

Il est intéressant de noter que, de plus en plus, les articles archéologiques ajoutent toutefois à leur titre descriptif des clins d'oeil humoristiques. Dans un numéro récent de *American Antiquity*, par

¹ Le forum « Archaeology as a Process : Processualism and its Progeny » a été organisé par M. O'Brien, R. Lee Lyman, M. Schiffer et J. Grathwohl à l'occasion du lancement d'un livre du même titre et réunissait, outre les organisateurs, A. Wylie, J.J. Reid, J. O'Connell, P.J. Watson, R. Leonard et I. Hodder. L. Binford avait aussi été invité, mais n'a pu être présent.

exemple, Ugan (2005) ajoute une référence populaire que l'on pourrait qualifier de sexuelle dans son article portant sur l'exploitation des ressources naturelles : « Does Size Matter? Body Size, Mass Collecting, and Their Implications for Understanding Prehistoric Foraging Behavior ». C'est d'ailleurs la première partie de son titre, *Does Size Matter*, qui apparaît dans le haut de chaque page de l'article. Bien que cette référence ajoute un peu au sens de l'article en présentant d'une façon humoristique la problématique de celui-ci (on cherchera à savoir si la grosseur des proies a une quelconque influence), cette spécification me semble redondante avec *Their Implication for Undersanding...* L'usage du clin d'œil m'apparaît ici avoir comme unique but d'attirer le lecteur, le faire sourire, et peut-être de lui laisser une impression durable de l'article. Si la qualité d'un article est reflétée par le nombre de fois qu'il est cité, un auteur aura tout avantage à ce que son souvenir reste dans la mémoire des lecteurs et l'usage d'un tel titre peut faciliter cela. Ainsi, c'est peut-être en partie grâce à un artifice du genre que plusieurs archéologues préhistoriques, dont moi-même, reviennent sans cesse à l'article-phare de Binford (1980), « *Willow Smoke and Dogs' Tails...* » (sans vouloir rien enlever à sa valeur intrinsèque). Je ne me souviens d'ailleurs plus du reste du titre...

La pratique est telle qu'elle me semble tranquillement devenir la norme. Dans le numéro de 2003 (numéro 16) de la revue québécoise *Archéologiques*, quatre des six titres sont non-traditionnels (Adjizian 2003; Côté 2003; Langevin et Émard 2003; Picard 2003). J'ouvre au hasard le programme du 70^e colloque de la SAA (je suis tombé sur les pages 52-53) : douze des quarante-quatre présentations (j'en écarte les discussions et les introductions), soit plus du quart, utilisent un titre à tendance métaphorique. Il me semble aussi que plusieurs, la plupart même, des présentations du colloque *Anthropologie et écritures, aujourd'hui* utilise ce procédé.

Cette tendance qui se forme de donner aux communications anthropologiques des titres amusants, ou du moins particuliers, n'est évidemment pas mauvaise en soi — dans les recherches rapides que j'ai fait de ma bibliothèque, je n'ai encore trouvé d'article surmonté d'un titre insignifiant, d'un titre qui n'a d'autre utilité que d'attirer l'attention. Tous semblent garder, du moins en bonne partie, la fonction « scientifique » et descriptive de leur titre. Mais la pratique me semble symptomatique du fait que la compétition entre les communications ne se base plus uniquement sur les contenus, mais aussi sur les contenants. Les anthropologues devront-ils alors prendre toujours du temps, toujours plus de temps, à trouver un titre poétisé à leurs écrits afin de leur donner une chance de plus d'entrer dans un *citation index*? Et du point de vue opposé, est-ce que des articles d'importance majeure resteront obscurs si leurs auteurs ne trouvent le sel à ajouter à leur titre?

Les réponses : le service après-vente

Il arrive régulièrement des situations où des auteurs s'affrontent en combat d'arguments qui ne peuvent être qu'intéressants pour les lecteurs. Lors d'une telle situation, les lecteurs ont la chance d'entendre les réponses des auteurs sur des faiblesses qu'ils avaient

peut-être eux-mêmes vus dans la première argumentation, ou encore de reconnaître des failles qu'ils n'avaient pas perçues à la première lecture. Malheureusement, il arrive que de tels débats par articles interposés se transforment en bête guerre de clocher, où l'argument ultime est celui que Wylie reprochait à Leonard, et qui pourrait se résumer par une simple affirmation — vous n'avez rien compris — qui limite, artificiellement, la nécessité d'une véritable démonstration de l'argument.

Prenons l'exemple du débat déjà cité qui opposa Martin (1983; 1986) à Winterhalder et Smith (1981; 1986). L'article qui lança la discussion fut la critique très négative de Martin (1983) de l'ouvrage édité par Winterhalder et Smith (1981), qui se conclut par « By and large the papers in this volume do not provide much evidence for the relevance of optimal foraging theory » (Martin 1983:626). Martin base l'essentiel de sa critique sur la façon dont la théorie a été appliquée dans l'ouvrage, et non pas tant sur la théorie elle-même (bien que l'on devine qu'il n'en est pas un fervent défenseur). La réponse de Yesner (1986) s'approchait déjà de l'argument massue dont je parlais, mais d'une façon moins drastique. Yesner s'emploie à montrer que, bien que les critiques de Martin se tiennent, la façon dont il a opérationnalisé ses modèles était la seule façon possible. Il lui dit, finalement, que ses critiques ne tiennent pas compte des limites intrinsèques des données archéologiques, qui sont loin d'être idéales, mais qui peuvent toutefois permettre une certaine compréhension des modes d'exploitation. En d'autres termes, si Martin avait connu les particularités de l'archéologie, il n'aurait pu critiquer l'article de Yesner dans le volume. Mais c'est la réponse de Smith et Winterhalder (1986) qui lance vraiment le début des hostilités, dès leurs premiers paragraphes :

« As editors of this volume, we wish to note some of the serious flaws in Martin's piece [...] One of the central virtues of foraging theory is that it provides a coherent set of concepts and models that can be subjected to criticism, debate, and revision. However, the criticisms should be informed, the debate rigorous, and the proposed revisions carefully constructed to ensure that they truly offer improvements in clarity, scope, or anthropological utility. Because Martin's review fails by these criteria, a critique is in order. [...] Martin has misunderstood or misinterpreted fundamental aspects of evolutionary ecology and foraging theory ». (Smith et Winterhalder 1986:645)

La réponse fait quatre pages — bien peu selon les dires des auteurs eux-mêmes, qui précèdent Leonard en accusant l'éditeur de leur avoir empêché de faire une réponse digne de ce nom — et s'ordonne par des « Martin ci » et « Martin ça »... Martin n'a rien compris, finalement. Les auteurs concluent pratiquement par un appel à la rétractation à peine déguisé — Martin devrait avoir honte... :

« If Martin's review inhibits people from undertaking that effort, then by its carelessness and overstatement it will be a disservice not only to this book but to ecological and economic anthropology as well ». (Smith et Winterhalder 1986:648)

Si un lecteur prend le temps de lire les notes de cette réponse, il y verrait que Smith et Winterhalder tentent presque de miner la

réputation de Martin. Ils réfèrent à un de ses anciens articles où il aurait lui-même appliqué la théorie d'exploitation optimale, se demandant comment « one is to reconcile his critique of optimization assumptions in optimal foraging with these statements » (Smith et Winterhalder 1986:note 2). Comme John Kerry, Martin est un *flip-flopper* — une accusation qui semble grave de nos jours aux États-Unis². L'article qu'ils citent date de 1973 (Martin 1973) — dix ans avant la critique du volume des auteurs. Considérant qu'en dix ans, Hodder est passé des statistiques spatiales toutes processuelles à l'invention du post-processualisme, on peut croire que les idées de Martin ont aussi évolué pendant ce temps. Je ne trouve pas cela du tout étrange qu'il ait pu, en utilisant ce genre de modèle, en identifier des failles. Alors que les auteurs utilisent cette référence pour discréditer Martin, je trouve plutôt de mon côté qu'elle démontre qu'il savait de quoi il parlait : il l'avait déjà fait...

More on Optimal Foraging Theory (Martin 1986), qui suit directement cette réponse, est plus sage, mais contient peut-être une pointe en réponse directe aux attaques de Smith et Winterhalder : « In the interest of productive discussion I will address only those [assertions] that involve important substantive or theoretical issues » (Martin 1986:649). Sans doute là aussi limité dans l'espace par l'éditeur, Martin laisse tomber toutes les accusations d'incompréhension pour se concentrer sur deux aspects théoriques majeurs. Sans doute lui aussi en aurait eu plus long à dire, et je doute voir un jour Martin, Smith et Winterhalder manger à la même table...

Si amusant que peut être un tel débat virulent, on peut se demander l'effet que de telles attaques/réponses puissent avoir sur l'espace consacré à de véritables discussions d'idées, qui permettrait aux lecteurs de mieux comprendre les enjeux, et se former ainsi une position éclairée sur le sujet. Ceci est particulièrement visible dans les communications orales, où le temps est sévèrement chronométré. Ainsi, Mellars (2005) a-t-il pris quelque temps pour justifier son emploi dans le passé de l'expression « révolution paléolithique », avec des *I always thought that...* et des *I never said that...*, empiétant ainsi dramatiquement sur le temps qu'il avait pour présenter la colonisation de l'Europe par l'homme moderne.

Bien entendu, il est davantage courant de lire des débats plus respectueux, où ce sont les idées et non les individus qui s'affrontent. Tiré du dernier numéro d'*American Antiquity*, ceux de Hayden (2005) versus Prentiss *et al.* (2005), ou Adams (2005) versus Hodder (2005) explicitent au moins l'apport que les débats auront sur les sujets discutés :

« I greatly appreciate the contributions of Prentiss's team in furthering the research, debate, and dialogue on these intriguing issues [...] ». (Hayden 2005:174)

« We thank Hayden for his important research in Mid-Fraser archaeology and

² Quant à moi, seuls les idiots ne changent jamais d'idées...

the opportunity to debate these issues ». (Prentiss et al. 2005:179)

« I am grateful to Ron Adams for his constructive comments and for the productive email exchange that we have had as a result. My response here results from our overall dialogue ». (Hodder 2005:189)

Si Smith et Winterhalder (1986) avaient justement échangé avec Martin avant la publication de leur réponse/critique, sans doute le résultat aurait été aussi plus productif. Peut-être Martin, et Smith et Winterhalder, auraient finalement compris.

Conclusion

Cette réflexion voulait démontrer que l'acte de publier en archéologie, et par extension en anthropologie, n'est plus une simple question de présentation de résultats. Je n'ai concentré mon argument que sur deux aspects de l'écriture scientifique, soit les titres et les débats. J'ai voulu montrer que l'on pouvait comparer la publication avec un certain marketing : les titres servant de publicité, les débats de services après-vente. Il y aurait lieu, je crois, de pousser la métaphore au contenu des articles. Comment un article peut-il être comparé à un produit? Comment ce produit peut-il être construit pour devenir d'abord désirable, puis indispensable? Ensuite, l'on pourrait s'intéresser à la façon dont ce produit est utilisé par les « acheteurs ».

Cette façon d'approcher la littérature anthropologique pourrait permettre de se questionner sur une question fondamentale auxquelles tenteront de répondre les participants au colloque *Anthropologie et écritures, aujourd'hui*. Y a-t-il plus que la rhétorique dans les écrits anthropologiques? Sans doute le désir de développement des connaissances est toujours présent, mais se trouve-t-il diminué par les artifices littéraires, ou commerciaux, des publications?

Bibliographie

- Adams, Ron L.
2005 Ethnoarchaeology in Indonesia Illuminating the Ancient Past at Çatalhöyük? *American Antiquity* 70(1):181-188.
- Adjizian, Jean-Jacques
2003 Mais qu'en est-il de ces outils? Les tranchoirs du site La Cache. *Archéologiques* 16:41-47.
- Binford, Lewis W.
1980 Willow Smoke and Dogs' Tails: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation. *American Antiquity* 45(1):4-20.
- Côté, Hélène
2003 Oie rôtie ou poule au pot pour dîner? Une étude des comportements alimentaires des habitants de la Nouvelle Ferme au Régime français. *Archéologiques* 16:29-40.
- Hayden, Brian
2005 The Emergence of Large Villages and Large Residential Corporate Group Structures among Complex Hunter-Gatherers at Keatley Creek. *American Antiquity* 70(1):169-174.
- Hodder, Ian
2005 Socialization and Feasting at Çatalhöyük: A Response to Adams. *American Antiquity* 70(1):189-191.
- Langevin, Érik et Bertrand Énard
2003 Pikauba : histoire d'une rivière... sans histoire? *Archéologiques* 16:14-28.
- Martin, John F.
1973 On the Estimation of Sizes of Local Groups in a Hunting-Gathering Environment. *American Anthropologist* 75:1448-1468.
1983 Optimal Foraging Theory: A Review of Some Models and Their Applications. *American Anthropologist* 85(3):612-629.
1986 More on Optimal Foraging Theory. *American Anthropologist* 87(3):649-650.
- Mellars, Paul
2005 The Homo sapiens Colonization of Europe: Geographical, Ecological, and Archaeological Perspective. Communication présentée au 70e colloque de la Society for American Antiquity, Salt Lake City, 31 mars.
- Picard, Philippe
2003 La Côte-du-Sud : *Terra archaeologica incognita...* *Archéologiques* 16:48- 56.
- Prentiss, William C., Michael Lenert, Thomas A. Foor et Nathan B. Goddard
2005 The Emergence of Complex Hunter-Gatherers on the Canadian

Plateau: A Response to Hayden ». *American Antiquity* 70(1):175-180.

Smith, Eric A. et Bruce Winterhalder

1986 On the Logic and Application of Optimal Foraging Theory: A Brief Reply to Martin. *American Anthropologist* 87(3):645-648.

Stevenson, Christopher M., Ihab Abdelrehim et Steven W. Novak

2004 High Precision Measurement of Obsidian Hydration Layers on Artifacts from the Hopewell Site Using Secondary Ion Mass Spectrometry. *American Antiquity* 69(3):555-567.

Ugan, Andrew

2005 Does Size Matter? Body Size, Mass Collecting, and Their Implications for Understanding Prehistoric Foraging Behavior. *American Antiquity* 70(1):75-89.

Winterhalder, Bruce et Eric A. Smith, dir.

1981 *Hunter-Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archaeological Analyses*. Chicago: University of Chicago Press.

Yesner, David R.

1986 Archaeology and Optimal Foraging Theory: Appropriate Analytical Units. *American Anthropologist* 87(2):412-414.

Résumé / Abstract

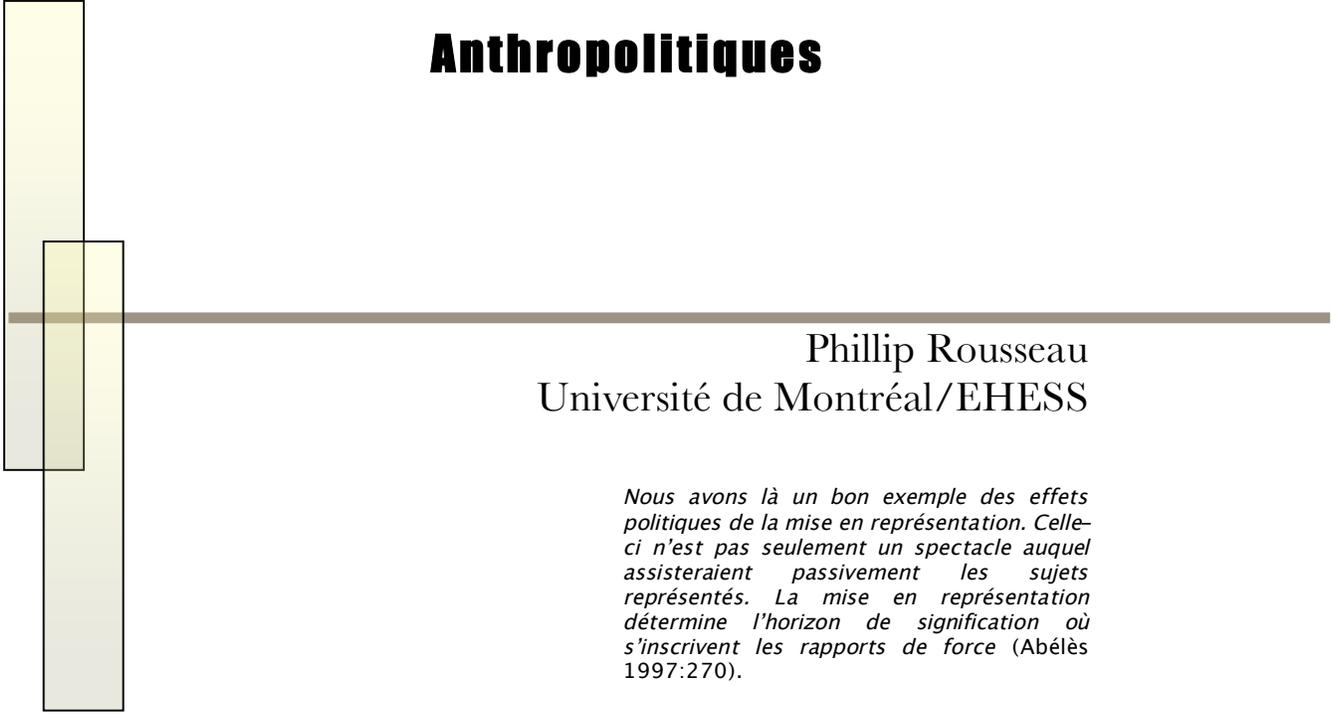
La publication scientifique de textes anthropologiques répond habituellement à des objectifs de diffusion de résultats ou d'idées afin de les rendre disponibles à l'entière communauté scientifique. Toutefois, le processus de publication implique également des considérations non-scientifiques qui permettent de l'associer avec un certain marketing des idées. Cet article propose ainsi une réflexion dans cette voie, en considérant deux aspects particuliers des publications en archéologie : les titres et les débats. Les titres sont considérés comme la première apparence d'une publication, et vise ainsi, comme la publicité, à attirer les lecteurs. Les débats par articles interposés, quant à eux, peuvent être considérés comme un service après-vente, où l'argumentation des idées publiées laisse parfois la place à des attaques contre la crédibilité des auteurs qui les ont publiées. Cette façon de considérer la littérature anthropologique permet de se questionner sur l'impact des artifices littéraires (ou « commerciaux ») sur la qualité des publications, et sur la relation entre contenu et contenant.

Mots clés : Littérature, Publication, Archéologie

The publication of anthropological literature habitually aims at the diffusion of results or ideas to make them available to the scientific community. Publication processes, however, also imply non-scientific considerations that could be associated with a form of marketing. This paper considers this association in regard to two aspects of archaeological literature: title and answers. Titles are seen as the first impression of a paper and act, like publicity, as a way to sell the paper to the readers. Answers to articles and discussion between authors could be seen as an after-sale service, where attacks against the credibility of authors sometimes replace actual debates. This way of considering anthropological literature brings out the question about the impact of literary (or "commercial") artifices on the quality of the publications, and about the relationship between content and container.

Keywords: Literature, Publication, archaeology

*Louis Gilbert
Doctorant
Département d'anthropologie
Université de Montréal
louis.gilbert@sympatico.ca*



Anthropolitiques

Phillip Rousseau
Université de Montréal/EHESS

Nous avons là un bon exemple des effets politiques de la mise en représentation. Celle-ci n'est pas seulement un spectacle auquel assisteraient passivement les sujets représentés. La mise en représentation détermine l'horizon de signification où s'inscrivent les rapports de force (Abélès 1997:270).

La question de l'écriture : une mise en représentation du politique?

Dans le texte cité ci-dessus¹, Abélès, partant du présupposé assez évident d'un lien « consubstantiel » entre politique et spectacle², s'intéresse aux diverses formes de mise en représentation du politique accompagnant toute institution politique et lui permettant ainsi de se faire voir (ritualisation, théâtralisation, etc.). Ce texte traite donc plus particulièrement du phénomène de la (re)distribution du sens du politique.

L'intérêt pour la mise en représentation est ainsi légitimé, selon l'auteur, puisque, à travers celle-ci, se dévoile l'« horizon de signification » : lieu où « s'inscrivent les rapports de force ». Nous pouvons donc aisément avancer, avec l'aide d'Abélès, que le politique c'est, du moins de façon minimale, un rapport de force et que le sens de ce rapport de force s'inscrit et se révèle particulièrement à travers les mises en représentation quelconques des instances du politique³.

¹ « La mise en représentation du politique », texte publié dans le collectif *Anthropologie du politique* (1997).

² J'entends « spectacle » au sens assez basique d'une pratique qui s'offre au regard.

³ Au double sens où l'entend Abélès : « Le pouvoir représente, cela signifie qu'un individu ou un groupe se pose comme le porte-parole de l'ensemble. Mais le pouvoir représente, aussi, en tant qu'il met en spectacle l'univers dont il est issu et dont il assure la

Mon but ici est d'étendre un peu cavalièrement cette idée à l'anthropologie⁴ elle-même par la mise en scène d'un moment clé de l'histoire assez récente de la discipline. Je me réfère évidemment au fameux « tournant littéraire » de la fin des années soixante-dix, début quatre-vingt et plus précisément à la cristallisation du débat entourant l'écriture; cristallisation effectuée autour de la publication de *Writing Culture* en 1986. Moment tout à fait contemporain, puisque, comme le démontre le thème de ce colloque, la question de l'écriture perdure quelle que soit l'allégeance de ceux qui traitent de celle-ci.

Si donc, l'on me permet quelques libertés quant à cette idée développée par Abélès — c'est-à-dire un certain déplacement vers le champ disciplinaire — pourrait-on, à travers ce débat, cette omniprésence de la problématique de l'écriture, supposer que se joue là une mise en représentation du politique au sein même de l'anthropologie contemporaine?

Pour l'instant, je supposerai donc que tel est le cas (c'est du moins l'hypothèse), c'est-à-dire qu'il y a bel et bien ici « une mise en représentation du politique » (un « horizon de signification » dans lequel s'inscrit un « rapport de force ») et je tenterai d'en exposer certains pourtours et implications. Large programme qui déborde de loin l'espace qui m'est imparti, mais qui nécessite à tout le moins l'ébauche d'une réflexion. Le but ici ne sera pas de réduire tous les auteurs participant au collectif *Writing Culture* à un programme politique⁵, mais d'interroger, à partir de quelques exemples, certaines conceptions du politique qu'on y retrouve de façon implicite ou explicite. Je tenterai de démontrer que s'y joue, entre autres, une certaine *dépolitisation* ou une certaine aversion à penser le politique, et ce, un peu paradoxalement, à travers l'importance qu'on semble lui donner — notamment dans le sous-titre : « The Poetics and Politics of Ethnography »⁶. De ce petit périple au cœur de *Writing Culture*

permanence » (1997:247).

⁴ Ceci présuppose évidemment que j'accepte qu'une anthropologie politique puisse être, en soi, une pratique politique où s'élaborent justement des mises en représentation des rapports de force. Or, il est clair que certains refusent toujours d'endosser une telle perspective. Qualifiant de « postmoderne » n'importe quelle tentative de faire apparaître les dessous politiques du revêtement disciplinaire, ces positions récusent *de facto* toute appréhension de cette dimension dans les discours académiques. Ceci, par contre, loin de remettre en question l'affirmation d'Abélès, bien au contraire, marque plutôt, selon moi, l'inscription même d'un premier rapport de force qui se joue depuis toujours en sciences sociales — et dont Weber articulait bien la polarisation, en 1904 notamment, dans son fameux texte sur l'objectivité. J'offrirai d'ailleurs sous peu un exemple de cette tension au sein même de la discipline en m'attardant sur la petite confrontation mettant en vedette Louis Dumont et George Balandier. Il m'apparaît essentiel d'examiner ce premier rapport de force disciplinaire afin d'en interroger un second que je tenterai de cerner davantage dans les pages suivantes.

⁵ Il va sans dire, qu'il ne servirait à rien de se lancer ici dans une généralisation outrancière qui résumerait toute l'anthropologie contemporaine à une tendance politique spécifique représentée à travers l'émergence d'un questionnement sur l'écriture. De toute évidence, toutes les orientations politiques sont passibles d'être dûment représentées : droite, gauche ou même ambidextre... Il importe pourtant de se questionner au sujet de certains présupposés et configurations politiques dérivant d'un tel (re)déploiement d'un lieu du politique au sein même de la discipline. Moins donc de dire « l'anthropologie est à gauche » que de soulever, comme je le mentionnais, quel type de politisation se dessine à travers une certaine mise en représentation et surtout, cibler les implications qui en découlent.

⁶ Le résumé du livre nous éclaire davantage à ce sujet : « *Writing Culture* argues that

émergera deux fortes tendances contemporaines qui, selon moi, provoquent inévitablement une certaine stagnation de la pensée politique : l'accentuation du thème de la réinvention de soi comme émancipation politique à travers la multiplication identitaire et une certaine boursouffure de l'éthique dialogique.

Un détour : Dumont vs. Balandier pour revisiter *Writing Culture*

Afin d'illustrer un peu mieux le déplacement opéré par les auteurs de *Writing Culture*, il convient de (re)mettre en scène, en guise d'exemple, la petite guéguerre académique que se sont jadis livrés Louis Dumont et George Balandier autour de la question de l'anthropologie politique.

En concluant sa préface au livre *Les Nuer* (1937) d'Evans-Pritchard — préface de la traduction de 1968 qui paraît un an seulement après la première édition de *l'Anthropologie politique* (1967) de Balandier, Dumont affirme, en commentant l'idée de système politique :

« [...] il est clair désormais, pour nous en tout cas, que la perspective véritablement structurale n'a que faire d'une surestimation du politique, et inversement que la considération privilégiée du politique, telle qu'elle s'est manifestée dans l'ensemble, est fondée en définitive sur la réintroduction subreptice ou prétentieuse, mais toujours naïve, de l'individu moderne dans une matière où le livre que voici, comme nos autres maîtres-livres, nous a montré le chemin opposé, celui de la relation » (Dumont 1968:xv)⁷.

Et Balandier de rétorquer, en 1984, dans sa préface à la deuxième édition de son *Anthropologie politique* :

« Dans un texte vif, préface à l'édition française du célèbre livre d'Evans-Pritchard : *Les Nuer*, L. Dumont relance la polémique en se faisant le porte-parole du structuralisme orthodoxe. Il manifeste sa surprise du succès que « la considération politique » semble trouver auprès « de tant d'anthropologues », il hasarde une hypothèse d'explication de ce mouvement : « la mentalité de l'anthropologue en tant qu'homme moderne » le conduirait à souligner la « dimension politique », et d'autant plus qu'il souhaiterait trouver en celle-ci le lieu de rapprochement des diverses formes de civilisations et cultures » (Balandier 1984:vi)⁸.

ethnography is in the midst of a political and epistemological crisis: Western writers no longer portray non-Western peoples with unchallenged authority; the process of cultural representation is now inescapably contingent, historical, and contestable. The essays in this volume help us imagine a fully dialectical ethnography acting powerfully in the postmodern world system. They challenge all writers in the humanities and social sciences to rethink the poetics and politics of cultural invention ». En effet, on retient généralement du fameux *Writing Culture* (1986), ces deux pistes de questionnements illustrées par le sous-titre qui sont devenues, au fil des ans, deux conséquences fondamentales pour l'anthropologie contemporaine : un questionnement plus général sur l'écriture, évidemment, mais aussi une invitation à penser le politique sous le double thème du pouvoir et de la représentation (la fameuse « autorité ethnographique » de Clifford pour ne reprendre que cet exemple). On peut donc légitimement affirmer que les thèmes de la politique et de la poétique font bon ménage au sein de la discipline depuis.

⁷ Dumont tient tellement à ce point qu'il y consacrera un livre, *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, en 1983, c'est-à-dire un an avant la réédition de *l'Anthropologie politique* de Balandier en 1984. Retenons le terme « idéologie », clairement mis en valeurs dans le sous-titre. Les idéologues, pour Dumont, ce sont ceux dont la pensée semble filtrée à travers le tamis de l'individualisme (cette idéologie moderne née des Lumières). Tout le contraire du « holisme » qui, pour le grand indianiste, demeure un principe universel qui ne peut se réduire à aucune de ses incarnations. Voir notamment le chapitre « La communauté anthropologique et l'idéologie ».

⁸ Balandier poursuit son offensive contre la posture dumontienne affirmant que

Pour Balandier, l'attention portée à la pratique politique, loin d'être une forme d'ethnocentrisme biaisant l'analyse — comme le lui suggère Dumont —, est plutôt ce qui permet sa dissolution. En effet, restituer les rapports de force est un moyen privilégié, pour l'auteur de *L'Afrique ambiguë*, de redonner un rôle fondamental à l'histoire et au dynamisme socioculturel en contrepartie d'un portrait analogue au rassemblement orchestral (chaque partie jouant harmonieusement sa propre partition) typique de ce qu'il qualifie ici de « structuralisme orthodoxe »⁹.

A *contrario*, Dumont voyait plutôt là une bifurcation malsaine vers l'activisme politique. Pour ce dernier, cette tendance équivalait à l'ouverture d'une véritable « Boîte de Pandore ». Non seulement, l'activisme biaiserait-t-il l'analyse, mais cet activisme serait aussi porteur d'une imposition de catégories propres au monde occidental¹⁰. Dumont percevait bien un problème que rencontrera tôt ou tard toute plongée dans les rapports de force : tout discours, désormais passible d'être *situé*, pourra facilement être relégué à de l'opiniâtreté¹¹. Parler de systèmes politiques en guise de comparaison pour fins analytiques est une chose pour Dumont — ce qu'il cautionne d'ailleurs en préfaçant la fameuse ethnographie d'Evans-Pritchard —, mais entrer de plein fouet dans la dynamique des luttes intestines en est une autre qu'il n'était pas près d'accepter.

Or, pour Balandier, ces luttes existent, elles sont bien réelles et laisser celles-ci de côté sous prétexte qu'elles seraient secondaires au système (à la « totalité » dumontienne) revient tout bonnement à accepter de porter des œillères¹².

l'anthropologie a plutôt souffert d'une sous-estimation de la dimension politique pour trois raisons : 1) les sociétés étudiées étaient « victimes d'un gel politique » vue la situation coloniale; 2) les anthropologues ont été d'abord interpellés par l'exotique ou le dépaysant; 3) la formation générale des anthropologues — que ce soit la philosophie politique classique ou les spécialistes politiques — pouvait difficilement les préparer à penser d'autres formes politiques que l'État.

⁹ Cette posture, qui vise la restitution des rapports de force, nous la retrouvons évidemment sous diverses formes à notre époque des *Postcolonial Studies* et des *Native Anthropologies* en opposition aux postures classiques ne tenant pas compte, par exemple, de l'impact colonial. James Clifford rappelle brièvement la généalogie de la question coloniale dans son introduction à *Writing Culture* (1986:8-9). Il m'apparaît opportun de rappeler dès maintenant la posture typiquement webérienne qu'empruntaient Meyer Fortes et Evans-Pritchard dans leur introduction à *African Political Systems* — livre fondateur de l'anthropologie politique publié en 1940 — en marquant une séparation nette entre science et politique. Ce qu'ils firent dans leur introduction en insistant sur le fait qu'ils ne traiteraient pas de la présence coloniale parce qu'ils se posaient des questions d'ordre anthropologiques et non pas administratives : « Several contributors have described the changes in the political systems they investigated which have taken place as a result of European conquest and rule. If we did not emphasize this side of the subject it is because all contributors are more interested in anthropological than in administrative problems » (1940:1).

¹⁰ Il semble assez évident qu'une lecture interstitielle des commentaires de Dumont doit se lire comme une critique de la tendance marxisante de l'anthropologie française de l'époque.

¹¹ J'en vois un autre que Dumont n'aborde pas spécifiquement : la possibilité d'une reprise politique par les protagonistes du discours disciplinaire (que cela soit voulu ou non par l'auteur).

¹² L'issue d'un tel débat est tout à fait fondamentale sur le plan conceptuel et épistémologique. Il s'agit bien ici d'une question de priorité : doit-on accorder celle-ci à la dimension sociale (Dumont) ou politique (Balandier)? Résoudre une telle ambivalence disciplinaire nécessiterait une profonde analyse que je ne peux, dans un cadre comme celui-ci, qu'évoquer et souhaiter.

Nous assistons bel et bien à une confrontation issue de la séparation webérienne entre science et politique mise en jeu à travers cet affrontement entre Dumont et Balandier, mais c'est aussi une conception du politique qui s'y joue. À sa manière, Dumont — tout comme les auteurs de *African Political Systems* l'avait fait avant lui —, semble cantonner le politique au maintien de l'ordre (ou, pour reprendre le vocabulaire du philosophe Jacques Rancière, du *service des biens*)¹³. Balandier de son côté, suppose tout autre chose : que les rapports de force sont constitutifs du politique, que le dynamisme est intrinsèque à celui-ci¹⁴.

Cette perspective défendue par Balandier paraîtrait évidemment suspecte du point de vue de l'anthropologie politique classique. Pensons encore une fois à Fortes, Evans-Pritchard et Raddcliffe-Brown qui pensaient davantage le phénomène politique non pas en termes de rapports de force, comme tente de nous convaincre Balandier, mais en termes de système visant à se perpétuer.

Présenté ainsi, le débat fondamental semble se constituer à partir de deux approches : *top-down* ou *bottom-up*. D'une part, la structure fondatrice qui tente de perdurer, d'autre part, la multiplication des forces qui tente de s'affirmer en son sein. En termes strictement politiques, permettez-moi l'analogie suivante : l'État — on peut aussi bien ici étendre l'analogie au niveau supranational, soit en soulignant l'aspect institutionnel (ex : Organisations internationales) ou idéologique (ex : libéralisme) — contre ce que l'on résume habituellement sous le terme de société civile, d'espace public, etc. Le défaut classique de l'un : ne pas tenir compte de la complexité réelle des phénomènes forgés à même une multitude de voix discordantes. Le défaut de l'autre : ne pas tenir pleinement compte de la force réelle du système, de sa flexibilité et de sa capacité à englober une pluralité de points de vue, bref d'oublier l'ordre (ou de le minimiser en le mettant de côté)¹⁵.

Politique et Writing Culture

Une ondée de problématiques, thèmes et sujets de recherche émerge évidemment d'une telle dichotomie et du positionnement du chercheur par rapport à celle-ci : la prégnance du thème de la société civile, l'étude des organisations transnationales, les liens entre local/global, etc. George Marcus le voyait bien déjà en 1986 et il consacra

¹³ Max Weber, je le rappelle, voyait dans la science la possibilité d'une multiplication des points de vue là où la politique limitait celle-ci (étant garante de l'ordre). D'où sa fameuse injonction : « Une science empirique [nous dit Weber], ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut et — le cas échéant — ce qu'il veut faire » (Weber 1965:126). Pour Rancière voir, notamment, *Aux bords du politique* (1998).

¹⁴ Cette thèse, nous l'avons côtoyée en début de parcours par le biais des travaux d'Abélès qui s'est grandement inspiré de ceux de Balandier.

¹⁵ À mon avis Stephen A. Tyler illustre très bien ce déficit lorsqu'il affirme : « We confirm in our ethnographies our consciousness of the fragmentary nature of the post-modern world, for nothing so well defines our world as the absence of a synthesizing allegory, or perhaps it is only a paralysis of choice brought on by our knowledge of the inexhaustible supply of such allegories that makes us refuse the moment of *aesthetic totalization, the story of stories, the hypostatized whole* » (Tyler 1986:132, je souligne). N'est-ce pas justement le meilleur moyen de ne pas voir les « grands récits » qui permettent d'affirmer de telles positions ?

justement son texte « *Ethnography in the Modern World System* », paru dans *Writing Culture*, à la problématique de l'écriture ethnographique dans le cadre du système-monde¹⁶.

Prenons justement comme point d'ancrage ce texte de Marcus. Lorsque ce dernier affirme que l'ethnographe doit tenir compte du « système-monde » la leçon à retenir est relativement simple : face à certains phénomènes, les ethnographes devront opter pour certaines stratégies d'écriture particulières adaptées à cette nouvelle perspective. Il suffit alors de justifier celles-ci afin de clarifier sa propre optique; position que d'autres pourront évidemment remettre en question¹⁷.

Ainsi, l'argument de Marcus est tout à fait recevable, l'ethnographe qui tente de tenir compte à la fois du macro et du micro devra changer, dans une certaine mesure, sa façon de faire (et donc d'écrire). Pour reprendre un exemple souligné précédemment : les questions administratives (macro) seront aussi désormais d'ordre anthropologique et intégrées dans l'interrogation du micro. L'invitation de Marcus¹⁸, qui entretient d'ailleurs peu de présupposés concernant le politique (sinon ce rappel de la nécessité des catégories marxistes), m'apparaît quelque peu différente des options proposées par deux de ses collègues, James Clifford et Stephen A. Tyler, auxquels je m'attarderai très brièvement avant de conclure.

Clifford et Tyler illustrent à merveille, selon moi, deux tendances fortes qu'on retrouve au sein du monde académique contemporain. Celles-ci m'apparaissent problématiques dans la mesure où — et ce, il faut le rappeler, malgré une impulsion indéniable et tout à fait positive accordée à la dimension politique — on y décèle une certaine aversion à penser le politique. D'une part donc, le thème de la réinvention de soi, par la multiplication identitaire, comme agent d'émancipation politique (Clifford) — associé à celui de réflexivité — et ce que je désignerais comme le recours constant à l'éthique dialogique (Tyler).

Débutons par Clifford afin d'interroger l'association constante entre poétique et politique qu'on retrouve dans plusieurs de ses travaux et qu'illustre à merveille la citation suivante provenant de son introduction

¹⁶ D'ailleurs, nombreux sont les anthropologues ayant répondu à l'appel de George Marcus dans son texte « *Ethnography in the Modern World System* » (1986) : « But aside from the use of a few well-established techniques for taking into account change, history, and political economy, ethnographers of an interpretive bent — more interested in problems of cultural meaning than in social action — have not generally represented the ways in which closely observed cultural worlds are embedded in larger, more impersonal systems. Nor have they portrayed the role of these worlds in the sort of events and processes that make history, so to speak, perhaps because ethnography as description has never been particularly ambitious in this way » (Marcus 1986:166).

¹⁷ Marcus tente de nous convaincre que cela devra se faire en entretenant le cadre marxiste (c'est-à-dire diverses interprétations et réformes de ce dernier) et que ce cadre devra se doubler d'un renouvellement de notre manière de percevoir les faits. L'encadrement marxiste demeure, selon l'auteur, le plus adéquat — au sens que c'est la posture critique *par excellence* — pour rendre compte des divers liens entre deux niveaux d'analyse souvent séparés (surtout à l'époque de *Writing Culture*).

¹⁸ Invitation réitérée dans son ouvrage *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* rédigé en 1987 en tandem avec Michael M. J. Fischer. Voir notamment le chapitre 4 intitulé « Taking Account of World Historical Political Economy: Knowable Communities in Larger Systems ».

à *Writing Culture* : « Cultural poesis — and politics — is the constant reconstitution of selves and others through specific exclusions, conventions, and discursive practices » (Clifford 1986:24). Nous voyons clairement que Clifford s'abreuve à la même source que Balandier en ce qu'il conçoit le politique (et le culturel) comme étant d'abord et avant tout dynamique. En associant étroitement « culture » et « politique », l'auteur tente de frapper un double coup contre toute forme d'essentialisme.

Clifford reprendra d'ailleurs cette idée en l'exemplifiant deux ans plus tard dans un court texte consacré à la notion de « négritude »¹⁹. Il y affirme : « Negritude, in many of its senses, has become what Césaire never wanted it to be, an abstraction and an ideology. When the word first appeared in the "Notebook," it was sheer political, poetical invention » (Clifford 1988:177).

Ce passage démontre assez bien le reproche que Clifford fait à l'idéologisation du néologisme de Césaire provoquée par l'usage qu'en ont fait les masses lors de leurs protestations et leurs revendications pour la reconnaissance de leurs droits. Ce qui semble encore une fois assez clair, c'est sa recherche d'un moyen de développer des *Cultural Politics* non-essentialistes.

Comparons maintenant ces commentaires de Clifford sur la « négritude » avec ceux du philosophe Alain Badiou sur le même sujet :

« 'Négritude', for example, as incarnated by Césaire and Senghor, consisted essentially of reworking exactly those traditional predicates once used to designate black people: as intuitive, as natural, as primitive, as living by rhythm rather than by concepts, and so on. *It's no accident that it was a primarily poetic operation, a matter of turning these predicates upside down, of claiming them as affirmative and liberating. I understand why this kind of movement took place, why it was necessary. It was a very strong, very beautiful, and very necessary movement. But having said that, it is not something that can be inscribed as such in politics. I think it is a matter of poetics of culture, of turning the subjective upside down. It doesn't provide a possible framework for political initiative* » (Badiou 2005:108 (Appendice), je souligne).

Pourquoi, selon Badiou (ou des auteurs tels Rancière et Žižek qui s'inscrivent plus ou moins dans la même lignée philosophique), les revendications concernant la reconnaissance d'un groupe particulier ne relève pas, à proprement parler, du champ du politique? Pour Badiou, revendiquer l'insertion dans l'ordre préexistant ne revient jamais à une profonde remise en question de celui-ci, mais relève d'une simple demande d'intégration dans l'ordre préétabli ou d'être davantage reconnu dans le *service des biens*²⁰. De telles revendications n'en sont pas moins légitimes et nécessaires, comme le souligne d'ailleurs Badiou dans le passage cité, mais il devient alors impératif de soulever les limites d'une analogie un peu trop simpliste entre certaines revendications visant la reconnaissance et une véritable action politique qui s'inscrirait plutôt dans une logique de césure fondamentale et totale avec l'ordre. Il ne s'agira pas ici de supposer que Badiou détient

¹⁹ Voir « A Politics of Neologism: Aimé Césaire », dans *The Predicament of Culture* (1988).

²⁰ Ce qui n'exclut absolument pas qu'un groupe particulier soit porteur d'une profonde remise en question de l'ordre.

la vérité absolue. Par contre, une telle posture a clairement l'avantage de porter notre attention sur la rareté du fait politique (contrairement à sa prolifération suggérée par la perspective de Clifford).

En effet, en lisant Clifford, on a l'impression que la seule subversion langagière (si elle tend vers le dialogique, le carnavalesque, l'hybridité, etc.) semble suffire en elle-même pour que soit accompli un acte quelconque d'émancipation politique; celle-ci passant par la reconstitution constante de soi par l'autre²¹. Or, une telle esthétisation de l'action politique demeure sinon naïve, du moins biaisée par cette équivalence persistante entre politique et poétique qui y est explicitement soutenue (sans compter cet idéalisme individualisant qui la traverse). Non pas, comme nous l'avons implicitement soulevé en introduction, que l'esthétisme n'existe pas en politique, bien au contraire. Benjamin a d'ailleurs démontré, et ce il y a bien longtemps, le recours constant des régimes totalitaires à diverses formes d'esthétisation. Il n'en demeure pas moins qu'une analogie à l'art — ou même à la religion —, n'est pas de très grand secours pour nous aider à développer une véritable pensée du politique.

Clifford, nous le voyons, semble cantonner, en dernière instance, le politique à la reconnaissance de la multiplicité. Pourtant, et l'histoire l'illustre incessamment, tout acte politique fondamental (fondateur même) tend généralement vers l'effacement des différences — ce qui peut être tout aussi positif que négatif mais n'est jamais pensé ou suggéré ici²². On peut certainement se demander d'ailleurs s'il est véritablement possible qu'une profonde réinvention puisse être à l'ordre du jour lorsque la simple reconnaissance est visée. Ainsi affirmait Badiou en 1985 : « [...] pire que la méconnaissance est la reconnaissance »²³.

Par un étrange retournement, bien que Clifford se débarrasse de la définition strictement fonctionnaliste du politique (le maintien de l'ordre), le rôle de l'intellectuel semble demeurer le même que chez Weber. Celui-ci devra se limiter à la suggestion parce qu'il doit arrêter où commence la différence. On le voit, bien que Clifford discute constamment de politique, celle-ci semble constamment subordonnée à

²¹ Rabinow (1986:241-247) n'est d'ailleurs pas très tendre envers le métalangage de Clifford. « Bourdieu's work would lead us to suspect that contemporary academic proclamations of anti-colonialism, while admirable, are not the whole story. These proclamations must be seen as political moves within the academic community » (Rabinow 1986:252). Ajoutons : « In my opinion, the stakes in recent debates about writing are not directly political in the conventional sense of the term. I have argued elsewhere (1985) that what politics is involved is academic politics, and that this level of politics has not been explored. The work of Pierre Bourdieu is helpful in posing questions about the politics of culture (1984). Bourdieu has taught us to ask in what field of power, and from what position in that field, any given author writes. [...] Bourdieu is particularly attentive to strategies of cultural power that advance through denying their attachment to immediate political ends and thereby accumulate both symbolic capital and "high" structural position » (Rabinow 1986:252).

²² Badiou va où peu d'anthropologues contemporains iraient : « [...] genuine thought should affirm the following principle : since difference are what there is, and since every truth is the coming-to-be of that which is not yet, so differences are then precisely what truth depose, or render insignificant. No light is shed on any concrete situation by the notion of the 'recognition of the other'. » (Badiou 2002:27) Pour une critique de cette posture (et non pas parce qu'elle est universaliste) voir le chapitre « The Politics of truth, or, Alain Badiou as a reader of St Paul » de Slavoj Žižek dans *The Ticklish Subject* (1999).

²³ Voir *Peut-on penser la politique?* (1985:16).

la dimension culturelle. Le politique propre reste ici impensable.

Retournons-nous maintenant du côté de Stephen A. Tyler. Tyler voit dans le discours ethnographique, un discours d'*évocation* ne tendant ni vers le savoir universel du discours scientifique ni vers le discours politique totalisant. Ce sont justement ces deux caractéristiques qui permettent au discours ethnographique de relativiser tout autre discours. Ainsi, le discours ethnographique a le potentiel de devenir pleinement éthique (à entendre ici au sens de dialogique). En effet, *évoquer*, selon Tyler, ce n'est pas *représenter* (ce qui relève des discours scientifique et/ou politique). On peut donc dire que le problème de Tyler est de trouver un discours qui se veut non représentatif (puisque représenter relève de l'hégémonique et de l'idéologique). Nous retrouvons ici des reproches similaires à ceux implicitement sous-entendu par Clifford. Tyler, contrairement à Clifford, rejette *de facto* et de façon très explicite l'intégration du politique dans le discours ethnographique, comme s'il affirmait haut et fort ce que Clifford se contentait de suggérer implicitement. D'où l'importance d'aborder son texte.

Nous l'avons vu, Tyler trouve dans le dialogisme le moyen d'éviter les écueils de la représentation. Son idéal, très habermasien, d'une éthique de la communication pourra alors se déployer librement :

« Because post-modern ethnography privileges "discourse" over "text," it foregrounds dialogue as opposed to monologue, and emphasizes the cooperative and collaborative nature of the ethnographic situation in contrast to the ideology of the transcendental observer. In fact, it rejects the ideology of "observer-observed", there being nothing observed and no one who is observer » Tyler (1986:126).

Il est intéressant de constater la facilité déconcertante avec laquelle Tyler se débarrasse ici de l'idéologie en remplaçant simplement le tout par le dialogique. Ceci lui permet d'ailleurs de reléguer tout discours ethnographique à une construction esthétique. Il peut alors affirmer que le texte ethnographique permet, à travers la double collaboration — entre informateur/ethnographe d'abord et auteur/lecteur ensuite —, de faire émerger une fantaisie d'un monde possible. Cette rhétorique pourra avoir un effet thérapeutique et produire une forme d'intégration esthétique.

Fondamentalement éthique, jamais scientifique ni politique, Tyler relègue la pensée politique aux calendes grecques. Ici est présupposé que l'ethnographe écrit *avec* son sujet et jamais *contre* celui-ci. Autre possibilité politique mise de côté au nom d'une éthique grandiloquente, mais qui peut être pernicieuse :

« The very idea of consensual 'ethics', stemming from the general feeling provoked by the sight of atrocities, which replaces the 'old ideological divisions', is a powerful contributor to subjective resignation and acceptance of the status quo. For what every emancipatory project does, what every emergence of hitherto unknown possibilities does, is to put an end to consensus » (Badiou 2002:32).

Conclusion

Ces auteurs nous permettent de comprendre pourquoi on accuse fréquemment, avec raison d'ailleurs, le postmodernisme d'être pauvre en réelle pensée politique, puisqu'il tend constamment vers les mêmes esthétisme et éthique « post-politiques » — pour reprendre une expression du philosophe Slavoj Žižek²⁴ — que le libéralisme. Et ce malgré l'impulsion politique très positive qu'il semble vouloir instaurer.

On le voit clairement dans le cas qui nous intéresse, que ce soit, la reconstitution politico-poétique constante du soi et de l'autre chez Clifford (le politique comme invention poétique), l'éthique dialogique post-idéologique de Tyler et, dans une moindre mesure, l'intellectuel critique et cosmopolite de Rabinow qui lègue constamment à plus tard sa responsabilité à se positionner, la dimension du politique quoique omniprésente, n'est jamais vraiment engagée ni pleinement interrogée²⁵.

Je suis évidemment conscient du fait que *Writing Culture* n'avait pas pour sujet principal la dimension politique en anthropologie. Je réitère même son importance comme jalon épistémologique au sein de la discipline en ce qui concerne le questionnement entourant le politique — il en fait une matière « bonne à penser » —, mais il me semble fondamental de reconnaître qu'on y retrouve aussi, paradoxalement, une forte aversion à penser l'autorité au cœur de toute prise en charge politique (que celle-ci soit du domaine social en général ou dans le monde académique).

Il m'apparaît de plus en plus étrange en effet qu'on souligne un « tout politique » à partir duquel peut résonner un « tout est engagement politique », sans qu'il y ait réel questionnement sur ce qui est propre à l'agir politique. Peut-être peut-on supposer que c'est justement là qu'entre en jeu la boursofluence éthique qui prend souvent la forme de la rectitude politique?

Mais la question banale : « Qu'est-ce que le politique? » doit réussir à percer à nouveaux les murs assez étanches de la discipline — et ce malgré les éloges répétés du transdisciplinaire —, ce qui nécessitera un recours constant aux diverses traditions de la philosophie politique.

Bien sûr cette question n'est pas tout à fait à la mode. Toutes les tentatives visant à déterminer une certaine ontologie, à « essentialiser », n'ont pas la cote, notamment depuis *Writing Culture*. Balandier cherchait évidemment à répondre à cette question et il le dit très clairement en marquant un lien direct avec la philosophie

²⁴ Voir *The Ticklish Subject* (1999).

²⁵ Citant Foucault, Rabinow suggère : « Rorty points out that in these analyses I do not appeal to any 'we' — to any of those 'we's' whose consensus, whose values, whose traditions constitute the framework for a thought and define the conditions in which it can be validated. But the problem is, precisely to decide if it is actually suitable to place oneself within a 'we' in order to assert the principles one recognizes and the values one accepts; or if it is not, rather, necessary to make the future formation of a 'we' possible » (Rabinow 1986:261). Il faut, il me semble, interroger le type de politique qu'implique une telle peur de l'assimilation du sujet, même si l'on accepte le refus de dogmatisme compris dans une telle affirmation.

politique : « Les deux disciplines [anthropologie et philosophie politique], dans leurs ambitions extrêmes, visent à atteindre l'essence même du politique sous la diversité des formes qui le manifestent » (Balandier 1984:28). Il s'agit en quelque sorte de renouer avec ce projet en tenant compte des percées réelles et pertinentes qui découlent de *Writing Culture*.

Le déplacement opéré par les auteurs de *Writing Culture* est tout à fait similaire à celui visé par Balandier. Dorénavant la question n'est plus seulement de savoir si le politique (cette chose qui, selon Balandier, fait mouvoir, qui relativise, qui dynamise) est un facteur dont on doit tenir compte en étudiant certaines structures politiques — passant justement ainsi des structures aux pratiques mêmes —, mais s'il est un facteur déterminant dans la pratique même des anthropologues. Pour le dire autrement, Balandier veut montrer le multiple dans l'ordre politique (il y ajoute les rapports de force, les « sociétés dans la société » (1974)), alors que les auteurs de *Writing Culture* tiennent à montrer le multiple dans tout ordre : culturel, social, politique et... scientifique!

C'est effectivement le grand déplacement qu'opèrent Clifford, Marcus et Cie. Le politique s'illustre, sans vraiment être nommé (on lui préfère la notion de pouvoir), sous le double signe de la restitution de la multiplication des points de vue et du rapport de force retrouvé.

À l'ère du pragmatisme libéral annonçant la fin des idéologies, de l'histoire, du politique, etc., empilant les opuscules multiculturalistes bien-pensant de tout acabit, peut-être est-il temps de commencer à reconstituer une véritable pensée politique. Un véritable questionnement autour de ce qui est propre au politique, étayer une solide mise en représentation à travers un approfondissement fécond axé sur la question du politique. Ceci ne pourra pas se faire à travers la seule question de l'écriture.

Cela ne pourra pas non plus se faire à travers l'esthétisme réflexif de Clifford, ni l'éthique idyllique de Tyler. Il faut d'ailleurs relire attentivement Tyler (« Post-Modern Ethnography ») et le prendre très au sérieux lorsqu'il souligne — mais dans un but tout à fait contraire au mien : « The whole ideology of representational signification is an ideology of power » (Tyler 1986:131). C'est d'ailleurs pourquoi l'écriture a toujours été et restera toujours un moyen fondamental pour mettre en représentation les rapports de force et peut-être, les faire basculer.

Bibliographie

Abélès, Marc

1997 La mise en représentation du politique. *In* Anthropologie du politique. Marc Abélès et Henri-Pierre Jeudy, dir. Pp. 247-271. Paris: Armand Collin.

Badiou, Alain

2002 Ethics. Londres et New York: Verso.

1985 Peut-on penser la politique? Paris: Seuil.

Balandier, George

1984 Anthropologie politique. Paris: Presses universitaires de France.

Clifford, James

1988 The Predicament of Culture. Cambridge, Massachusetts et Londres: Harvard University Press.

Dumont, Louis

1968 Préface. *In* Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. E.E. Evans-Pritchard. Paris: Gallimard.

1983 Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil.

Fortes, Meyer et E.E. Evans-Pritchard

1987[1940] African political systems. Londres: KPI.

Marcus, George et James Clifford

1986 Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography. Berkeley, Los Angeles et Londres: University of California Press.

Weber, Max

1965 Essais sur la théorie de la science. Paris: Plon.

Résumé / Abstract

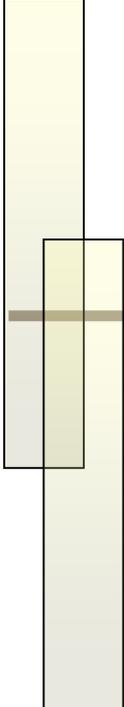
Dans ce bref article, nous tenterons d'exposer certaines implications présentes dans ce que nous considérerons ici comme la mise en représentation du politique dans Writing Culture. Le but sera donc d'interroger, à partir de quelques exemples puisés dans ce fameux collectif, certaines conceptions du politique qu'on y retrouve de façon implicite ou explicite afin de démontrer que s'y joue, entre autres, une certaine aversion à penser le politique, et ce, un peu paradoxalement, à travers l'importance qu'on semble lui donner. De ce petit périple au cœur de Writing Culture émergera deux fortes tendances contemporaines qui provoquent inévitablement, selon nous, une certaine stagnation de la pensée politique : l'accentuation sur la réinvention de soi comme émancipation politique (par la multiplication identitaire) et une certaine boursoufflure de l'éthique dialogique.

Mots clés : Anthropologie, Writing Culture, politique, écriture

In this brief paper, we will attempt to expose certain implications of what we consider to be a representation of the political in Writing Culture. The goal is to interrogate, through a few chosen examples of this famous collective, certain conceptions of politics which are implicitly or explicitly present, thus underlining the fact that what seems to be actually played out, paradoxically, is a specific kind of aversion to think the political. From this little excursion at the heart of Writing Culture, two strong tendencies that provoke a certain stagnation of political thinking will emerge: the emphasis on the reinvention of the self as political emancipation (through the multiplication of identities) and a swelling up of dialogical ethics.

Keywords: Anthropology, Writing Culture, politics, writing

*Phillip Rousseau
Doctorant
Département d'anthropologie
Université de Montréal
École des Hautes Études en Sciences Sociales
philliprousseau@yahoo.ca*



Écrire à la limite des langages. Étapes d'un itinéraire anthropologique

Gilles Bibeau
Université de Montréal

Cet essai se présente comme un exercice d'auto-réflexivité. Sincérité et transparence sont les deux exigences que je m'impose : elles me guideront, dans la lucidité j'espère, tout au long de ce bref retour sur ma pratique d'écriture. Je dois reconnaître d'emblée le colossal impact que mes travaux de recherche dans le champ de l'anthropologie médicale ont eu sur ma façon d'exercer mon métier d'anthropologue, de me relier aux autres et sur ma manière de traduire en mots le monde des autres. Mes recherches d'anthropologie médicale ont en effet transformé, au fil des trois dernières décennies, ma vision même de la réalité humaine, aiguisant mon sens de l'écoute de la parole des autres, surtout des personnes souffrantes, et me confrontant à la dramatique de l'existence humaine. Elles m'ont aussi rendu sensible aux questions d'insécurité, d'injustice, de marginalité et de violence, cette dernière exprimant généralement, nous le savons, une souffrance cachée.

Les récits des utilisateurs de drogues, des patients atteints du VIH, des membres de gangs de rue, des jeunes autochtones ayant survécu à une tentative de suicide et plus largement des personnes exclues de la société auprès de qui j'ai travaillé m'ont rendu particulièrement sensible aux questions de souffrance, de finitude, d'étrangeté, d'altérité et de différence qui se sont imposées à moi avec toujours plus d'évidence. Ces expériences de souffrance sont toutes reliées à la face d'ombre de la vie humaine, à cet espace d'où l'on revient difficilement et que l'on a peine, au terme du voyage, à transformer en récits.

Au retour de mes voyages dans le monde de la maladie et de la mort, je reconnais avoir souvent eu de la peine à mettre en mots la détresse rencontrée, de m'être le plus souvent confié aux paroles mêmes des personnes qui m'ont dit leur mal et d'avoir eu de plus en plus tendance, au fil des années, à ancrer mes propres textes, au plus près possible,

dans les récits que les personnes m'avaient faits de leur expérience de souffrance. À terme, c'est ma manière même d'écrire qui en a été grandement transformée.

Dans ce court voyage vers le lieu qu'occupe l'écriture dans ma vie d'anthropologue, je dirai quelques mots au sujet des méthodes de cueillette de données que je mets de l'avant dans le recueil des récits de souffrance. Je crois aussi important de parler des cadres d'interprétation, d'inspiration sémiologique et phénoménologique, que je privilégie et des référents théoriques, largement empruntés aux approches critiques, qui sont les miens. En effet, je suis parfaitement conscient du fait que certains mots, notions, concepts et idées reviennent, à répétition, dans ce que j'écris et imposent à mon écriture une certaine cohérence. Tout cela dessine, me semble-t-il, une logique qui organise mon style d'écriture à partir de ma manière de comprendre l'humain, et la place que le symbolique et le politique y tiennent, sur le fond d'une attention aux drames, voire aux tragédies, qui accompagnent souvent la vie des personnes et des sociétés.

La face obscure de l'anthropologie

Nos descriptions ethnographiques sont toujours habitées, l'expérience nous le montre, par quelque chose de l'ordre du non-su : c'est vrai pour les lecteurs et lectrices des textes anthropologiques mais ce l'est aussi pour l'anthropologue qui écrit. Ce non-su ouvre une espace d'étrangeté (et d'obscurité) dans notre travail d'anthropologue et jusqu'au cœur de notre écriture. Pour rendre compte de cette « étrangeté » du non-su qui imprègne de part en part notre écriture, je crois nécessaire de situer l'ensemble de la pratique anthropologique sur un double horizon, à la fois externe et interne, qui permet de penser, me semble-t-il, dans toute sa complexité ce qui advient sur le terrain durant les procédures de cueillette mais aussi au cours de l'analyse des données, et plus encore sans doute, dans l'acte même de l'écriture anthropologique.

La face obscure de notre écriture surgit, peut-on dire, au carrefour d'un espace à deux dimensions qui se superposent constamment. D'une part, notre pratique anthropologique n'apparaît pas parfaitement isolable : elle dérive en effet d'autres activités, d'autres intérêts et d'autres rencontres qui surviennent dans d'autres sphères de notre vie; d'autre part, nos manières de dire le monde des autres sont largement influencées, malgré toutes les précautions éthiques que nous pouvons prendre, par ce que nous sommes, par nos désirs, nos refus et nos préférences, autant de réalités qui nous travaillent du dedans. On peut dire que l'axe horizontal (l'anthropologie comme un espace de notre vie relié aux autres) est toujours envahi par la verticalité de l'histoire personnelle de l'anthropologue, par ses peurs et ses certitudes intérieures, de même que par les théories et les idées à partir desquelles il ou elle pense le monde.

On sait que l'anthropologue prétend que ses textes parlent de l'autre bien qu'il sache qu'ils parlent aussi constamment de lui. Peut-il vraiment en être autrement? L'anthropologue peut-il s'absenter de ce qu'il écrit? N'est-il pas salutaire que les deux discours (sur l'autre et sur toi) s'enroulent dans le récit de l'anthropologue? Pour répondre à ces questions, je crois essentiel d'explorer l'impact que notre position sur

la frontière (être dedans et dehors en même temps) engendre forcément à toutes les étapes de notre travail anthropologique (du terrain à l'analyse et à l'écriture) et de nous interroger, en profondeur, au sujet des implications épistémologiques, méthodologiques et rhétoriques de la position hybride que nous occupons en tant que lieu de constitution de la connaissance anthropologique.

Dans les réponses apportées à la question du rapport à l'autre, deux voies me semblent bloquées : d'une part, celle qui rejette d'emblée toute possibilité de véritable rencontre de l'Autre, qui nie l'entrée réelle dans l'intériorité du monde étranger et qui refuse de reconnaître dans les descriptions ethnographiques la réalité du monde des autres; d'autre part, celle qui soutient que toute connaissance de l'Autre est purement subjective et que la différence dont l'Autre est porteur est toujours réabsorbée dans l'univers de l'observateur. L'anthropologie a ouvert, me semble-t-il, une voie entre ces deux culs-de-sac : cette voie nous invite à être conscient des contraintes nombreuses et complexes qui s'imposent, de l'extérieur comme de l'intérieur, de manière objective et subjective, à toutes les étapes du travail anthropologique. En tant qu'anthropologues, il nous faut aller plus loin que cette prise de conscience et transformer ces contraintes (externes et internes) en des outils spécifiques pour penser la spécificité de notre rencontre avec les autres. C'est à cette condition que nous pourrions peut-être inventer une écriture qui sera véritablement anthropologique.

Pour y arriver, nous devons d'abord accepter, au moins de manière provisoire, de mettre en doute notre prétention à pouvoir dire, d'une manière objective, la réalité des autres mondes. Nous ne pouvons le faire qu'en prenant conscience, dans un retour lucide sur nous-mêmes, de ce que nous apportons avec nous sur le terrain et de la part de nous-mêmes que nous transposons sur le papier lorsque nous prétendons parler des autres. Cet exercice d'autocritique doit permettre au non-dit qui imprègne nos ethnographies de faire surface, de devenir plus explicite et de se dire, sans qu'il faille nécessairement démanteler la cohérence de nos récits. Les données de terrain ne peuvent plus prétendre s'imposer d'elles-mêmes à l'anthropologue; la relation objective, non médiatisée, avec la réalité de l'autre que l'anthropologue croyait possible d'atteindre apparaît désormais de plus en plus illusoire; la prétention des descriptions et de la langue à la transparence est elle-même mise en déroute.

En prenant au sérieux la 'face obscure' de l'ensemble de la pratique anthropologique, c'est non seulement le statut même des données ethnographiques qui est mis en cause mais aussi toute la pratique de l'écriture anthropologique. Nous reconnaissons aujourd'hui que les mots que nous utilisons dans nos textes ethnographiques, les images que nous inventons et les concepts auxquels nous nous référons sont hantés par d'autres mots, d'autres voix et d'autres visions qui envahissent, souvent à notre insu, tout ce que nous écrivons. Ces mots d'ailleurs qui donnent des formes et des couleurs inédites à notre écriture viennent, pour une large part, de notre histoire personnelle, des contingences familiales, sociales et ethniques qui nous ont fait ce que nous sommes et qui ont contribué à modeler notre style de présence au monde. L'apprentissage de l'anthropologie ne vient pas toujours changer substantiellement ce style propre à chaque personne

qui anime de l'intérieur la vision que la personne se fait du monde et de l'autre.

Dans notre écriture, nous parlons aussi à d'autres, le plus souvent à des collègues du milieu académique, avec qui nous échangeons des concepts et des idées qui sont empruntés à différents cadres théoriques. Enfin nous parlons aussi, à travers nos textes, à des figures non sollicitées qui s'insèrent dans l'échange, fournissant leurs propres mots et apportant des points de vue qui contestent parfois les nôtres. Le dialogue que tout acte d'écriture engage prend en effet place sur plusieurs scènes et s'étend à des interlocuteurs connus et inconnus, proches et lointains, à des alliés mais aussi à des adversaires, aux lecteurs et lectrices d'aujourd'hui mais aussi à ceux et à celles de demain.

Sans doute est-il juste de dire que nous écrivons toujours dans les blancs des récits des autres, de ces personnes auprès de qui nous avons travaillé, mais aussi des collègues avec qui nous dialoguons. Notre écriture est confrontée à un double danger : le risque de se maintenir dans la glose, dans le commentaire, comme si le récit de l'anthropologue pouvait se limiter à surfer sur les récits des autres; le risque d'introduire dans nos textes un jargon théorique et de transformer ainsi nos écrits en des joutes idéologiques et conceptuelles limitées à l'espace de l'univers académique.

Le paradoxe de la posture anthropologique

Faut-il encore rappeler que l'anthropologie est tout le contraire d'une discipline de l'intemporel, qu'elle se pratique à chaud, dans la proximité, dans le corps à corps, et dans une attention constante aux forces qui travaillent, du dedans, une société ou une personne. L'anthropologue se laisse intoxiquer, ce sont les risques de son métier, par les pratiques des hommes et des femmes avec qui il vit, dans une fièvre qui lui fait éprouver la vitalité, l'audace ou le risque sous les conduites des individus, dans un partage aussi des blessures qui sont infligées aux personnes ou qu'elles s'infligent elles-mêmes. L'anthropologue cherche à se déprendre de la proximité, en créant une salutaire distanciation : c'est là la posture paradoxale qu'il occupe.

De plus, nous ne devons pas oublier que nous écrivons aujourd'hui dans un univers intellectuel fortement imprégné des idées des penseurs de la post-modernité (Lyotard, Deleuze, Derrida). Ainsi, par exemple, nous ne pouvons éviter de nous confronter à la critique couramment faite de la position réaliste qui défendait l'idée qu'il existe une adéquation entre mots, représentations et « réalité ». Dans le cas de l'anthropologie, cette critique a pris une forme particulière en se chargeant de l'idée qu'il peut être impossible de rendre compte du monde et de l'expérience de l'Autre si ce n'est à travers des mots, des images et des récits qui appartiennent à notre propre horizon. Il n'y a pas si longtemps encore, les descriptions ethnographiques firent l'objet d'une critique radicale à cause de l'alliance des anthropologues avec le projet colonial; plus récemment, l'anthropologie classique a été largement délégitimisée sous prétexte qu'elle a contribué à la construction d'une représentation objectifiante des sociétés non-occidentales. La critique post-moderniste qui s'est ajoutée aux critiques plus anciennes nous

force à repenser l'ensemble du projet anthropologique.

Les données de terrain ne peuvent plus prétendre s'imposer d'elles-mêmes dans une espèce de transparence que nos méthodes ethnographiques permettraient de faire apparaître. La saisie objective, non-médiatisée, du monde de l'autre que les anthropologues croyaient possible apparaît désormais de plus en plus illusoire, surfaite, mise de l'avant dans le but, peut-être, de légitimer l'accès des sciences humaines à la science. Dans le contexte de la post-modernité, c'est la prétention de la langue à la transparence qui est elle-même mise en déroute. En prenant au sérieux le paradoxe de la posture anthropologique (du terrain à l'écriture), c'est le statut même de notre discipline que nous sommes invités à repenser.

Les écoles théoriques qui ont marqué l'histoire de notre discipline ont toutes cherché à imposer ordre et cohérence dans le monde des Autres, contribuant ainsi à minimiser ce qui résiste à nos propres schèmes de compréhension. Les différences observées sur le terrain finissent souvent par être intégrées dans nos propres modèles de pensée, nous permettant ainsi de nous reconnaître dans le monde des Autres mais effaçant du même coup les éléments qui ne correspondent pas soit à l'esprit intellectuel du temps soit à ce que disent les théoriciens dominants de notre discipline.

Je crois qu'il est urgent de réaffirmer une dimension particulière du projet anthropologique, à savoir le souci de dévoiler la non-évidence de ce qui est considéré comme naturel dans notre monde social, culturel, scientifique. Un tel projet porte cependant en lui le risque de projeter notre imaginaire sur les Autres dans un processus fort bien analysé par Gananath Obeyesekere (au sujet de ce qui s'est joué dans la rencontre entre le Capitaine Cook et les Hawaïens) et par Edward W. Said (dans son analyse de la construction orientaliste de l'Orient). Said et Obeyesekere ont tous les deux formulé leurs critiques depuis les frontières du paradigme occidental.

Cette tension fait écho au dilemme que chaque anthropologue sent au dedans de lui-même ou d'elle-même. Il nous sera toujours difficile d'échapper au paradoxe de la posture anthropologique.

Écrire aux limites des langages

Michel Foucault insiste pour dire que les sociétés peuvent être définies par leurs limites, ou par ce qu'elles excluent au niveau épistémologique, autant que par ce qu'elles contiennent. Selon la société ou l'époque, certains phénomènes tombent en quelque sorte en dehors de l'espace du connaissable. Pensons, par exemple, à la notion de « différence » qui était, il n'y a pas si longtemps encore, suspecte, voire dangereuse à cause de sa force potentielle de déstabilisation et de questionnement des canons hégémoniques mis de l'avant par le monde occidental. La notion de « différence » est aujourd'hui célébrée sous les concepts les plus variés : la multiplicité, la pluralité, la fluidité mais en même temps ces concepts sont souvent vidés de la radicalité de leur contenu.

Dans la conclusion de son livre : *Les Mots et les choses* (1966), Michel Foucault présente une position intéressante au sujet des rapports entre

les sciences dans leurs discours sur l'humain. Il soutient que l'ethnologie, avec la psychanalyse, occupe une position privilégiée dans les sciences humaines. Ces deux disciplines pousseraient à leur extrême, écrit Foucault, l'exploration de la relativité de ce qu'on considère comme allant de soi; ces deux disciplines explorent la finitude radicale des représentations à travers lesquelles nous approchons les trois 'positivités' principales autour desquelles se construisent les sociétés humaines, à savoir la vie (biologie), les besoins (économie) et le langage (linguistique). Sans doute, toute l'anthropologie gagnerait-elle en profondeur si elle se définissait en tant que discipline d'exploration de la finitude de l'être humain. Notre expérience de l'écriture en serait profondément marquée.

En terminant ces brèves réflexions sur l'écriture anthropologique, je vous invite à repenser à la parabole du lutteur de Kafka, au présent comprimé par le combat du passé et du futur, que cite Hannah Arendt au début de « la Crise de la Culture ». C'est là notre situation – ou notre rêve, si nous en avons encore, ou notre ambition d'intellectuel (si cela existe) – qui est de rendre compte de la complexité de l'humain, de nous élever au-dessus du combat sans nous en déprendre et d'être éventuellement reconnu comme un arbitre intransigeant, juste, qui constate la vérité des coups qui se donnent et qui font mal. Arendt nous invite à écrire nos textes dans la brèche du vaste combat qui se déroule sur la scène du monde, ici et ailleurs, combat que nous devons inscrire dans nos textes ou faire transparaitre dans les interlignes de ce que nous écrivons.

Il arrive à l'anthropologue de se penser comme un médecin de la société et de se donner une vocation thérapeutique à la manière des anciens philosophes de la cité dont le rôle a été, depuis Socrate, de « faire penser les citoyens » ou, à la manière du théâtre d'Artaud, de 'vider les abcès'. Ce n'est pas comme clinicien que l'anthropologue est, d'après moi, à son meilleur : ses prescriptions sont souvent plus dangereuses que le mal lui-même; ses discours risquent de basculer dans le moralisme; son regard peut devenir aveugle face au positif dont sont porteuses les nouvelles pratiques qui lui semblent rompre avec la tradition.

L'écriture anthropologique est faite d'exercices souvent joyeux, quelquefois douloureux. Elle est tantôt proche du travail du *trickster* qui ose dire publiquement que le roi est nu et tantôt elle emprunte au *joker* quand l'anthropologue ne trouve rien de mieux à faire que d'ironiser, de jouer avec les mots, dans une ultime tentative pour dévoiler ce qui se cache derrière la réalité.

Résumé/Abstract

Les descriptions ethnographiques sont toujours habitées par quelque chose de l'ordre du non-su, lequel ouvre une espace d'étrangeté (et d'obscurité) dans notre travail et dans notre écriture. Pour rendre compte de cette étrangeté essentielle, je me situerai sur un double horizon : externe en ce sens que toute la pratique anthropologique dérive d'autres activités, d'autres intérêts et d'autres rencontres qui surviennent dans d'autres sphères de notre vie; interne en ce sens que notre travail et notre écriture surgissent de ce que nous sommes, de nos désirs, de nos refus et de nos préférences qui nous travaillent du dedans. La face obscure de l'anthropologie prend ainsi forme dans un espace bi-dimensionnel : l'axe horizontal des effets externes est habité, souvent à notre insu, par la verticalité de l'histoire personnelle, par des peurs et des certitudes intérieures, de même que par les idées qu'on se fait au sujet du monde.

Mots clés : Bibeau, écriture, auto-réflexion

Ethnographic descriptions are always inhabited by something of the order of the unknown, that reveals a realm of shadows and foreignness hidden within our work and writing. This fundamental foreignness exists between two horizons. One is external, in the sense that all our anthropological practices derive from other activities, interests and meetings that occur in other spheres of our life. The other is internal, meaning that our work and our writing emerge from who we are, from our desires, denials and preferences, all of which leave their mark on us from the inside out. The hidden face of anthropology takes form in a two-dimensional space. Often unbeknown to us, the horizontal axis of external influences is inhabited by the verticality of our personal history, fears and convictions, as well as by the ideas we have about the world.

Keywords: Bibeau, writing, self-reflection

*Gilles Bibeau
Professeur titulaire
Département d'anthropologie
Université de Montréal*