

————— hélène martin¹ —————

Les deux faces du terrain de l'anthropologue ou le terrain comme étape de la démarche anthropologique et comme rite institutionnel.

Introduction

De Malinowski à l'anthropologie actuelle, l'expérience de terrain, c'est-à-dire la réalisation d'une observation participante dans la culture² étudiée, est considérée comme une nécessité absolue. Pour prétendre avoir effectué un exercice d'anthropologie, l'anthropologue doit en effet pouvoir faire valoir une expérience de terrain. Fabre (1995 : 42) note à ce propos que «c'est bien dans la mise en présence de l'ethnologue et d'un groupe particulier que l'on voit l'acte fondateur non seulement d'une expérience personnelle de l'altérité sociale et culturelle mais bien de la discipline elle-même». La raison donnée à la nécessité de cette pratique est que l'ethnologue doit pouvoir connaître de l'intérieur le groupe social et culturel dont il parle. Ainsi, pour Malinowski (1963: 86-87), l'expérience de terrain est garante de l'authenticité de la description anthropologique puisqu'elle permet de «saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde». Dans une perspective plus dynamique et pour mettre davantage l'accent sur le caractère relatif et hétérogène de la culture, des anthropologues contemporains définissent l'expérience de terrain comme permettant au chercheur d'expérimenter des rapports sociaux (Jenkins, 1994) par une présence et par une implication personnelles dans la culture étudiée, en occupant des places et des positions propres au système culturel qui fera l'objet de l'analyse ultérieure (Favret-Saada, 1990).

L'expérience de terrain que fait l'anthropologue lui sert donc, d'un point de vue méthodologique, à se familiariser avec le groupe socioculturel dont il souhaite faire une analyse. Pour réaliser cette analyse, simultanément et/ou ultérieurement à cette forme d'acculturation, il traduit et déplace ce qu'il comprend de la culture à laquelle il se familiarise dans le cadre du discours anthropologique et construit ainsi son objet d'étude. C'est donc à un double mouvement que donne lieu l'expérience de terrain, l'un dirigé vers une familiarisation avec une culture en particulier et l'autre dirigé vers l'institution académique; sous ce dernier aspect, l'expérience de terrain, en tant que pratique incontournable et constitutive de la discipline, donne l'occasion au chercheur de faire la preuve de sa familiarité avec cette der-

nière et fait office de rite d'institution de l'anthropologue et de l'anthropologie.

1. L'anthropologue acculturé

Sur son terrain, l'anthropologue adopte des rôles et s'engage dans des situations qui ne lui sont pas familiers ou ordinaires. C'est ainsi par exemple que Favret-Saada (1977), en adoptant les rôles d'ensorcelée et de désorceleuse, a pu comprendre de l'intérieur le système sorcellaire du Bocage normand. En jouant avec le vocabulaire de ce système particulier, elle définit l'expérience de terrain de «prise», au sens où le chercheur perd toute capacité de distanciation en faisant l'expérience de la culture du point de vue des acteurs sociaux et depuis les différentes places qu'ils occupent. Favret-Saada distingue cette «prise» de la «reprise» analytique à laquelle l'expérience de terrain donne ensuite lieu. Pour Jenkins (1994), l'anthropologue sur son terrain vit une expérience d'ignorance et d'apprentissage culturel grâce à laquelle il se familiarise peu à peu avec les normes, pratiques, valeurs et discours qu'il se propose d'analyser.

Une illustration de cet apprentissage culturel se trouve dans certains textes d'anthropologues qui, en raison de la perspective épistémologique dans laquelle ces auteurs s'inscrivent³, rendent comptent

¹ Je remercie Martine Amstalden et Véronique Schmulke pour leurs lectures du manuscrit et leurs remarques essentielles.

² J'entends par «culture» les pratiques et les discours propres à un groupe ou à un sous-groupe culturel ; cependant, en regard du caractère hétérogène (et forcément conflictuel), relationnel et historiquement construit de la culture, ainsi que de son inévitable inscription dans un contexte plus global, la «culture» ne peut être définie qu'en fonction de certains critères renvoyant à la problématique qui intéresse l'anthropologue dans sa recherche.

³ Cette perspective épistémologique consiste à décrire dans le texte des situations vécues à partir desquelles l'anthropologue construit un savoir à visée objective. Voir notamment, à propos de la textualisation de l'expérience de terrain, Adam, Borel, Calame et Kilani (1994), Favret-Saada (1994), Clifford (1983), Jamin (1985), Kilani (1992). De tels auteurs se distinguent d'un côté d'une écriture anthropologique «conventionnelle» (Jamin, 1985 : 16; Kilani, 1994: 49) dans laquelle les codes narratifs principaux sont l'invisibilisation de l'auteur et des situations de terrain, l'utilisation du «nous» scientifique, du présent ethnographique et du discours indirect, ce qui produit un effet de vérité atemporelle et d'exhaustivité. De l'autre côté, ils se distinguent des anthropologues «postmodernes» auxquels ils reprochent notamment de considérer qu'il n'y a pas de réalité hors des différentes expériences subjectives que font les acteurs sociaux (anthropologue et indigènes) de cette dernière.

de gaffes, de maladresses et de malentendus qu'ils ont vécus sur le terrain et qu'ils présentent comme ayant été particulièrement heuristiques parce qu'ils auraient été les déclencheurs de leur compréhension d'un aspect fondamental de la culture qu'ils étudiaient.

Jeudy-Ballini (1994), par exemple, décrit de manière à la fois drôle et quelque peu tragique différentes situations de gaffes ou de malentendus dans lesquelles elle s'est trouvée et qui lui ont permis de réaliser véritablement, à travers sa propre personne, certaines valeurs et normes des Sulka (Nouvelle-Guinée), notamment dans la construction des catégories sociales de sexe.

Kilani (1992), dans son expérience oasisienne en Tunisie, présente la manière dont il s'est fourvoyé sur le mode de construction des lignages dans l'oasis d'El Ksar, en cherchant des preuves matérielles et en allant vérifier les dires des indigènes quant à leur généalogie dans des ouvrages historiques avant de comprendre, notamment parce qu'il s'est trouvé lui-même intégré dans l'une de ces généalogies, que ces dernières se reconstruisaient de manière continue en fonction d'enjeux locaux et contemporains.

Dans mon premier écrit anthropologique (Martin, 1998) et en suivant cette conception de l'écriture monographique, je me suis mise en scène comme anthropologue un peu bornée et naïve, en racontant un malentendu entre des informateurs marocains et moi quant à mon identité d'anthropologue. Ce n'est en effet qu'à partir du moment où j'ai accepté de prendre en compte la conception que mes informateurs avaient de l'anthropologue, et donc en prenant de la distance par rapport à la conception idéaliste et décontextualisée que j'en avais⁴, que j'ai pu accéder, de l'intérieur et en tant qu'actrice prise dans des interactions et dans les enjeux qui y étaient attachés, à la notion marocaine d'«intermédiaire» (Martin, 1998 et à paraître).

Dans tous ces cas, c'est un ethnologue naïf, ignorant des codes culturels, vivant une expérience de confrontation avec l'altérité et d'apprentissage culturel qui est mis en scène dans le texte; cet anthropologue doit notamment à ses gaffes et à ses maladresses une forme d'illumination, ou du moins l'occasion d'une compréhension d'aspects importants de son objet d'étude.

Il y a de l'honnêteté dans ce procédé de mise en lumière de situations de terrain à partir desquelles l'anthropologue produit de la connaissance⁵.

Cependant, à l'instar des perspectives plus classiques où le chercheur est invisibilisé et desquelles ces anthropologues veulent se distinguer, la mise en scène, dans le texte, du chercheur sur son terrain peut être trompeuse si elle se focalise sur l'altérité entre l'anthropologue et la culture qu'il étudie au détriment de tout ce qui lui est plus familier et qui peut tout aussi bien faire l'objet d'une mise en perspective anthropologique. Pour faire le travail de mise en perspective d'un savoir local, un passage par le terrain, c'est-à-dire l'acquisition d'une connaissance approfondie d'une culture réalisée par une expérience d'implication personnelle, est nécessaire; mais elle n'est pas forcément une expérience de l'altérité ou seulement de l'altérité. Le plus souvent, elle est une expérience d'une relative altérité au sens où tout groupe élabore ses pratiques et ses conceptions particulières en fonction d'un système de références plus large dont plusieurs aspects peuvent être parfaitement familiers au chercheur. Or c'est à la fois la particularité des modes de faire et de penser d'un groupe et sa position dans un contexte plus large qui intéressent l'anthropologue⁶.

⁴ Je refusais notamment de considérer l'anthropologie au Maroc comme relevant de l'histoire coloniale.

⁵ Notons à ce propos qu'il n'y a pas de situations de terrain plus particulièrement anthropologiques que d'autres a priori. En effet, les situations-clés du terrain ne peuvent être définies à l'avance puisque, contrairement à d'autres disciplines où ces dernières sont parfois provoquées et parfois définies à l'avance, celles de l'anthropologue émergent en tant que telles, et souvent après-coup avec la réflexion qu'il mène, des diverses interactions et situations ordinaires et quotidiennes qui constituent son expérience d'observation participante. Cette absence de situations spécifiquement anthropologiques a priori, renvoyant à la méthode d'observation participante (partager les pratiques et les discours des acteurs sociaux de la culture étudiée) est, paradoxalement, une spécificité de la démarche anthropologique. Laplantine (1995: 147) note à ce sujet que cette dernière «procède d'une rupture initiale par rapport à tout mode de connaissance abstrait et spéculatif, c'est-à-dire qui ne serait pas fondé sur l'observation directe de comportements sociaux à partir d'une relation».

⁶ Ceci que le terrain soit «exotique» ou plus «proche» et qu'il concerne un groupe à sociabilité apparemment homogène ou qu'il soit plutôt constitué de réseaux, de régions ou de situations, comme c'est par exemple le cas en recherche urbaine. Voir Centlivres (1982), Gurtwirth (1982), Agier (1996) pour une présentation de l'anthropologie «urbaine» - parfois abusivement présentée par opposition à une anthropologie «classique». Voir Jamin (1985) pour une discussion critique autour des terrains dits «proches» ou «exotiques».

En effet, dans chaque terrain, aussi exotique soit-il, l'anthropologue rencontre des pratiques et des discours circulant amplement d'un espace à un autre, bien que diversement vécus et/ou réappropriés ici ou là, par exemple institutions étatiques, échanges marchands de type capitaliste, discours sur l'«identité culturelle» ou sur les «droits de l'homme», connaissances d'événements médiatisés.

Notamment, il rencontre sur le terrain, réappropriés par les acteurs eux-mêmes et utilisés de manière qu'il n'avalise pas forcément, des notions telles que «culture», «tradition», «ethnie» qui sont à la base de sa discipline. Ces notions ont en effet été amplement reprises dans le sens commun et elles ont acquis une «force de mobilisation» (Latour, 1985) qui dépasse largement l'anthropologue, force à laquelle il peut tenter de s'opposer lorsque, comme c'est le plus souvent le cas, il n'adhère pas à l'utilisation idéologique qui est faite de ces notions. Dans une telle optique, Bazin, Bourdarias, et Sélim (1999 : 13) notent qu' «à défaut d'appréhender les processus globaux dans lesquels il est inévitablement impliqué, l'ethnologue peut être amené à les renforcer. Ainsi, porter son attention sur des objets à la fixité apparente, sans penser à leur articulation à la conjoncture globale, conduit à situer les sujets observés hors du monde. Ces derniers, quelles que soient les stratégies qu'ils adoptent, sont cependant bien obligés de se positionner dans la conjoncture qu'ils vivent, à la fois locale et globale, et à laquelle ils s'efforcent de conférer un sens». Aussi, l'expérience de terrain ne se réduit pas à une expérience de l'inconnu, mais plutôt à une expérience du plus ou moins connu, et l'intérêt de l'anthropologue devrait se porter autant sur des objets apparemment exotiques que sur les modes particuliers dont une culture s'approprie et aménage plus ou moins aisément des phénomènes plus généraux, voire hégémoniques.

Par ailleurs, si la gaffe, la maladresse ou le malentendu culturel sont souvent heuristiques parce qu'ils révèlent à l'anthropologue des valeurs et des normes qu'il doit dès lors comprendre dans leur contexte, de telles expériences étonneraient plutôt par leur absence puisque n'importe quelle personne étrangère à un contexte se trouve une fois ou l'autre dans de telles situations et finit par accéder aux codes culturels du groupe qu'il fréquente. Ce n'est donc en tout cas pas d'avoir fait une gaffe ni finale-

ment de savoir en quoi c'en était une et comment agir désormais qui permet au chercheur de faire de l'anthropologie mais l'inscription, voire même l'effacement d'une telle donnée, factuelle, dans un système d'interprétation anthropologique, par exemple en termes de construction des catégories sociales de sexe ou de lignages. Et cela n'est en rien une illumination, mais un travail conscient de traduction d'une donnée dans un cadre particulier.

Or, il peut subsister un côté un peu magique dans la production de données anthropologiques si est passée sous silence toute la partie du travail de l'anthropologue qui rend l'expérience de terrain spécifiquement anthropologique et qui, en conséquence, se rapporte davantage à la relation entre le chercheur et son contexte institutionnel; cette relation au Même étant également constitutive de l'expérience de terrain, il s'agit de la mettre en évidence.

2. Le terrain «anthropologisé»

Pas plus que les gaffes ou les malentendus, la notion de «terrain» et les valeurs qui lui sont attachées ne sont une spécialité anthropologique. L'un de mes terrains a consisté à accompagner, dans une ville voisine de celle que j'habite, des infirmiers en santé communautaire «sur le terrain», ce dernier étant constitué de différents lieux d'accueil pour «exclus». Je faisais donc un terrain sur des gens dont le travail était d'aller sur le terrain et, pour eux comme pour moi, cette expérience était garante de la valeur et de la qualité de nos activités professionnelles, puisqu'il s'agissait pour chacun de nous de «connaître de l'intérieur» les groupes auxquels nous nous intéressions, d'établir des relations de proximité et de confiance avec les personnes composant ces groupes afin d'acquérir le savoir le plus précis et objectif possible sur leurs mode de vie et de penser (les «exclus» pour les infirmiers et, pour moi, les professionnels en santé publique, notamment dans leur perception de l' «exclusion»⁷).

L'expérience de terrain devient véritablement anthropologique avec la réflexion que mène le chercheur, pendant et après son terrain, c'est-à-dire avec la mise en œuvre de sa méthode de décentrement et de distanciation ou, en d'autres termes, d'allers-retours entre les données locales et leur interprétation dans un cadre de compréhension anthropolo-

⁷ Martin et Valli (2000).

gique. Sur le terrain, le chercheur se distingue en effet des autres «étrangers» moins par ce qu'il vit que par ce qu'il en pense ou essaie d'en penser. Le terrain de l'anthropologue n'est donc spécifique qu'à la condition que soit prise en compte la posture du chercheur, ou sa manière d'interroger le réel. Fabre (1995 : 46) note à ce propos que «l'ethnologie se définit d'abord par les questions qu'elle pose à toutes les sociétés - parfois même 'au social'». Et, sur le terrain, l'anthropologue pense à l'aide de ce qu'on pourrait, au risque de donner une image peu glorieuse de la discipline, mais en tout cas démystifiante, appeler des «trucs», qu'il a évidemment acquis avant de se rendre sur le terrain et qui renvoient donc à une familiarité non pas avec la culture qu'il étudie mais avec le cadre d'interprétation anthropologique dans lequel il travaille. Par exemple, dans l'étude d'un carnaval urbain marocain, j'ai d'abord cherché essentiellement des inversions, des processus de distinction identitaires entre catégories sociales (notamment ethniques et de genre) et des mises en scène de problématiques sociales. Sans ces «trucs» que j'avais en tête (chercher les inversions, chercher les dichotomies, chercher les processus de naturalisation, etc.), je n'aurais vraisemblablement pas perçu le caractère anthropologiquement intéressant du carnaval que j'observais.

En ce sens, l'anthropologue sur le terrain n'a rien d'un naïf puisque, au-delà de ses gaffes et mal-adresses, voire de ses phases de découragement, il sait en général où il va et ce qu'il cherche et, s'il peut douter de son intelligence sociale ou de ses capacités de chercheur, il ne remet que rarement en question la pertinence de la posture anthropologique, qu'il adopte du début à la fin de son terrain. Faire du terrain, c'est donc autant se familiariser avec des manières d'être et de penser particulières à un groupe que comprendre et donc déplacer ces manières d'être et de penser dans un cadre interprétatif qui leur donne un sens anthropologique.

L'anthropologue travaille donc avec deux types de savoirs: un savoir local et un savoir anthropologique, comparatiste et à vocation universaliste, dans lequel le savoir local est réinterprété. De ces deux types de savoir, Latour (1988) donne une bonne illustration avec l'exemple de Favret-Saada (1977) dans son étude sur la sorcellerie dans le Bocage. Favret-Saada agit sur le terrain comme ensorcelée, désor-

celeuse, en bref comme actrice avec les Bocains. Puis elle déplace ce terrain, à travers un texte, dans l'espace de la Sorbonne, en tant qu'anthropologue s'adressant à ses pairs. Les faits que propose le discours scientifique ont en effet ceci de particulier qu'ils sont décontextualisés et réorganisés dans ce que Latour (1985 : 13) appelle une «cohérence optique», qui «permet à des éléments à première vue éloignés d'échanger leurs caractéristiques»⁸. Cela est possible dès lors que des énoncés appartenant à des cultures particulières sont traduits par des notions anthropologiques. Les notions de «rite», «catégories sociales de sexe», «prohibition de l'inceste», etc., offrent une telle cohérence optique puisqu'elles permettent de déplacer, de rassembler et donc de comparer et de superposer des éléments issus de divers contextes. Dans le même sens, Kilani (1994 : 35-36) note que le savoir anthropologique «extrait les données de leur temporalité pour les rapporter au présent de la science [...] le propre du savoir anthropologique [étant] de décontextualiser le sujet observé pour l'approprier à l'histoire du sujet qui le perçoit».

Ainsi, l'expérience de terrain permet autant à l'anthropologue de se familiariser avec une culture que de mettre en œuvre ses compétences d'anthropologue, qu'il soumettra à ses pairs par le biais de la monographie. C'est en effet par l'écriture qu'il constitue son expérience de terrain en données lisibles pour ses pairs ou, en d'autres termes, qu'il la transporte et la reconfigure dans un texte qui sera reconnu comme anthropologique s'il correspond aux normes et aux canons du discours anthropologique -du moins tel que le considèrent ceux de ses pairs qui le jugent.

L'expérience de terrain ne prend donc son sens anthropologique que dans un processus plus large; c'est en effet l'institution académique qui, selon l'adhésion d'une communauté à un certain nombre de principes (nécessité d'une phase de terrain, manière d'en rendre compte, pertinence d'un type d'analyse et familiarité avec un vocabulaire spécifique à l'anthropologie), définit un texte comme une monographie, donne la valeur de terrain à l'expérience de l'anthropologue dans un groupe culturel particulier et consacre ou confirme l'anthropologue comme tel.

⁸ La science permet donc d'agir à distance (penser, superposer, recombinaison, comparer, etc., les données décontextualisées).

En cela, la définition du terrain en tant qu'expérience d'ignorance et d'apprentissage culturels (Jenkins, 1994) est très réductrice puisqu'elle est focalisée sur la relation entre le chercheur et les acteurs de la culture qu'il étudie. Si le terrain est bien une expérience d'apprentissage culturel, il est tout autant le lieu de l'exercice d'un savoir préalablement acquis. En d'autres termes, l'expérience de terrain en tant qu'implication personnelle dans une culture est une étape de la démarche anthropologique mais elle est aussi, en regard de son caractère inéluctable, un rite institutionnel constitutif de l'anthropologie.

3. La fonction rituelle du terrain

L'expérience de terrain est donc elle-même un rite culturel instituant une réalité sociale particulière. Or mettre exclusivement l'accent sur la familiarisation avec l'altérité que permet l'expérience de terrain peut empêcher de réfléchir sur l'inscription de cette dernière dans son contexte institutionnel, c'est-à-dire sur la fonction rituelle de l'expérience de terrain. Cette invisibilisation de la fonction rituelle du terrain renvoie peut-être à ce que dénonce Bourdieu (1988) dans sa remise en question du concept de «rite de passage».

La notion de *rite de passage* a été élaborée par Van Gennep (1909) pour décrire diverses pratiques culturelles auxquelles il trouvait un air de famille, notamment dans leur réalisation où il percevait une structure ternaire. Les trois phases du rite de passage que propose Van Gennep (1909) sont la phase préliminaire ou de séparation, la phase liminaire ou de marge et enfin la phase post-liminaire ou de réagrégation. La notion de *rite de passage* est ensuite devenue une sorte de lieu commun de l'anthropologie, utilisée par un grand nombre d'auteurs comme instrument théorique déjà élaboré pour lire et traduire des réalités sociales et culturelles, dont celles relevant du contexte occidental contemporain. Avec la notion de «rite d'institution», Bourdieu (1988) reconsidère de manière critique la notion de «rite de passage». Il montre que cette notion, en se focalisant sur le passage temporel (d'un stade à un autre⁹) occulte la fonction sociale du rite: pour l'auteur, le rite marque moins le changement qu'il ne sépare ceux que le rite concerne de ceux qu'il ne concerne nullement¹⁰. Ainsi, la fonction sociale du rite est d'instituer ou de consacrer et de légitimer

une différence d'ordre social, c'est-à-dire de faire d'une différence peu marquée naturellement ou relevant de l'arbitraire culturel une grande différence. Dans son mode de réalisation et dans la manière dont il marque physiquement et symboliquement l'individu qui le subit, le rite naturalise une différence d'ordre social (statut, rôle, qualités attribuées, etc.)¹¹.

Le terrain, envisagé dans son contexte institutionnel, peut être compris comme un tel rite d'institution, puisqu'il est une condition de consécration et de reconnaissance institutionnelle de l'anthropologue et de l'anthropologie¹². Or, l'institution évalue moins l'expérience de terrain proprement dite que la manière dont le chercheur rend compte de la culture étudiée, c'est-à-dire le fait qu'il se distingue clairement des non-anthropologues en reconstruisant et

⁹ Par exemple, pour le rite de la circoncision, le passage du monde l'enfance et de l'identité sexuelle imparfaite au monde des hommes (vir) et de l'âge adulte.

¹⁰ Par exemple, les garçons et les hommes sont concernés par le rite de la circoncision alors que les filles et les femmes ne le sont nullement.

¹¹ Par exemple, alors que le rite de la circoncision, généralement public et festif, marque le corps de l'homme à travers une opération qui met en évidence la tête du pénis, à savoir, symboliquement, l'autorité, l'extériorité, la projection, celui de l'excision, souvent privé et discret et qui renvoie à une conception du clitoris comme d'un organe masculin, marque le corps féminin dans une symbolique de l'intériorité, de la réceptivité et de la subordination.

¹² Le fait que le terrain soit un rite d'institution s'exprime d'ailleurs dans le fait très probable que le terrain qui consacre un anthropologue, et qui est souvent celui de la thèse, est sans doute le plus contrôlé par les pairs, ou plutôt les futurs pairs, ainsi que le plus intensément pratiqué: recherche de longue haleine, le cas échéant apprentissage de la langue du groupe étudié, comptes rendus aux professeurs du déroulement de la recherche, etc. L'anthropologue confirmé peut quant à lui se permettre, me semble-t-il, bien davantage de liberté dans la manière dont il pratique son terrain: bien qu'une telle expérience doive toujours être évoquée, ce qui constitue cette expérience peut demeurer en grande partie ou même totalement le secret de l'anthropologue (en tout cas à l'égard de ses pairs). De ce fait, il est difficile de dire en quoi a consisté la pratique de terrain autrement qu'en regard de la manière dont, le cas échéant, elle est décrite dans le texte. Ainsi, rendre compte ou non, et dans quelle mesure, des situations qu'a vécues le chercheur sur le terrain est laissé à l'appréciation de l'anthropologue et est relatif au type d'épistémologie dans laquelle il veut ou doit (lorsqu'il prétend être consacré) s'inscrire.

en présentant son terrain dans son texte d'une manière anthropologique. En d'autres termes, c'est la qualité anthropologique des «données» et de leur agencement dans un cadre spécifique qui identifie l'anthropologue et la monographie comme tels et non pas la qualité de l'observation participante ni l'adéquation entre ce qui s'est passé sur le terrain et ce qui est rapporté dans le discours, même dans les cas où l'anthropologue rend compte dans son texte d'une partie (reconstruite et dirigée vers l'établissement de faits) des situations qu'il a vécues sur le terrain. Lors de la réception d'un texte à prétention anthropologique, les pairs se prononcent en effet sur des énoncés délocalisés, c'est-à-dire sur la conformité de ces énoncés aux normes de l'anthropologie. Les données devant être suffisamment convaincantes, anthropologiquement, pour être avalisées par les pairs, on peut d'ailleurs les rapprocher des objets *yapéré* que décrit Colley (1985 : 247) : «Le statut du détenteur de *yapéré* s'explique par les qualités (force, clairvoyance) d'un objet qui n'existe et ne se maintient que grâce à l'allégeance de ceux qui lui ajoutent foi».

Bourdieu montre que le rite d'institution est d'autant plus convaincant qu'il a occasionné pour le ritualisé une souffrance reconnue comme telle. Les initiations rituelles des jeunes garçons sont, dans plusieurs sociétés, assez violentes ou spectaculaires. Dans le cas d'un diplômé par exemple, plus la difficulté à l'obtention du papier est pensée comme grande, plus la personne consacrée est considérée comme valeureuse et légitimée à devenir une personne différente. La souffrance fait ainsi de l'individu consacré une «personne hors du commun» (Bourdieu, 1988) et contribue, avec l'incorporation d'un nouvel habitus, à la naturalisation de la différence. L'idée selon laquelle l'anthropologue vit sur son terrain une expérience d'ignorance et d'apprentissage culturel, y compris les gaffes et les malentendus, peut être comprise comme une mise en discours et en scène, lorsque cette expérience apparaît dans le texte, d'une souffrance justifiant en partie la consécration de l'anthropologue en tant que personne hors du commun, bien que, comme nous l'avons vu, sa souffrance n'est pas forcément extraordinaire. Une autre souffrance qui est généralement mise en avant, et qui montre bien comment le terrain et le texte sont liés dans le cadre de réalisation d'anthro-

pologie, est celle du processus de l'écriture, qui est exprimée dans les remerciements que l'auteur adresse notamment à ses collègues «pour leurs lectures du manuscrit, les discussions que nous avons eues» et «sans qui cet ouvrage n'aurait jamais vu le jour» ainsi qu'à son partenaire «pour sa patience durant les longs mois d'écriture».

Selon Bourdieu (1988), la personne consacrée change sa propre représentation d'elle-même, adopte les comportements propres à son nouveau statut et, réciproquement, les autres acteurs changent leurs comportements à son égard, réaffirmant ainsi continuellement ce statut. Le rite n'est donc efficace que tant que les acteurs y adhèrent suffisamment pour adopter les comportements attendus. Bourdieu parle de «magie performative», le rite agissant sur la réalité à travers une transformation des conceptions, catégorisations, pratiques et comportements des acteurs sociaux. De ce fait, l'expérience de terrain de l'anthropologue ne remplit sa fonction rituelle et d'institution que parce que les anthropologues adhèrent et se conforment à cette pratique.

4. La mise en scène du terrain dans le texte ou la construction de la différence entre anthropologie et sens commun

Ce qui distingue l'anthropologue des non-anthropologues (voyageurs, indigènes, etc.), c'est donc la reconfiguration qu'il réalise à partir de son expérience de terrain, c'est-à-dire le fait qu'il propose un niveau et un type de discours particuliers, auxquels il s'identifie, permettant notamment d'analyser le sens commun de la culture étudiée. Dans le texte en effet, l'anthropologue décrit à la fois le contexte culturel qui a fait l'objet de son «apprentissage culturel» (pratiques et discours) et propose une interprétation de ce contexte. Zonabend (1994 : 9) note à ce propos qu'il s'agit de «restituer à la fois le sensible et le sens; montrer en même temps que démontrer; décrire autant qu'interpréter». En ce sens, la culture mise en scène dans le texte permet de marquer une distinction entre pratiques et discours indigènes et anthropologie.

Une distinction entre discours anthropologique et discours du sens commun mise en œuvre par les anthropologues constructivistes dont j'ai donné quelques exemples plus haut est la différence entre énoncés apparemment construits dans des situa-

tions particulières (les leurs) et énoncés naturalisés, c'est-à-dire passant pour des évidences, des énoncés allant de soi, voire des faits naturels. Ces énoncés du sens commun ont un caractère de fétiches au sens qu'en donne Marx (1965), à savoir au sens où un produit paraît indépendant des rapports sociaux dans lesquels il a été produit. Au contraire, les tenants d'une anthropologie constructiviste décrivent des situations dans lesquelles ils ont été impliqués qui ont contribué à fonder leurs analyses¹³. En rendant compte, dans leur monographie, des conditions de production du savoir anthropologique, ces auteurs rendent plus ou moins apparent et justifient le processus de production des faits scientifiques, au contraire des faits sociaux naturalisés - ou des faits scientifiques dans une perspective positiviste (production sociale de ces derniers cachée, produisant une impression d'indépendance contextuelle, donc de vérité et d'évidence). Il est évident toutefois que, dans le cadre de la reconstruction textuelle, tout ce qui a contribué à l'élaboration de connaissances de la part de l'anthropologue n'est pas décrit, et ne peut pas d'ailleurs être dit ou amené à la conscience.

La mise en scène constructiviste de l'anthropologue en travail d'apprentissage culturel tend à opérer une distinction, au sens de Bourdieu, entre, d'un côté, énoncés conscients de leur caractère construit et construits en raison (des «bons» énoncés) et, de l'autre côté, énoncés naïfs, locaux ou du sens commun (des «mauvais» énoncés ou des énoncés trompeurs car masquant leur caractère construit). En faisant apparaître le terrain dans le texte anthropologique, ces deux types d'énoncés sont mis en évidence dans leurs qualités et dans leurs différences et ils contribuent à distinguer le discours l'anthropologique des «autres» discours.

Conclusion

L'étrangeté du terrain pour l'anthropologue n'a pas de valeur heuristique et ne garantit pas la pertinence de la recherche. En effet, il est parfaitement possible de faire de l'anthropologie avec ce qui paraît très familier. Par exemple, les infirmiers dont j'ai suivi le travail dans des lieux pour exclus ne m'étaient pas très étrangers, la ville où ils travaillaient ne m'était pas inconnue et nous avions en commun une majorité de codes culturels ordinaires par lesquels nous interagissions. Cette proximité que j'avais avec mon objet d'étude ne m'a évidemment pas dispensée d'une analyse de la culture de ces infirmiers dans ce qu'elle avait de particulier puisque mon travail, qui est celui de tout anthropologue, consistait à acquérir une connaissance approfondie des modes d'être, de faire et de penser des acteurs sociaux que j'étudiais, c'est-à-dire de leur manière de se positionner, de s'approprier, de rejeter et de reproduire des normes et des valeurs plus générales. En effet, ce que faisaient ces infirmiers consistait à se définir par rapport à différents «autres», en s'appropriant et en transformant plus ou moins des valeurs, des possibilités d'actions et des catégorisations émanant du système culturel plus large. Ces infirmiers définissaient notamment diverses catégories d'«exclus» et adoptaient différentes attitudes avec elles; ils se situaient par rapport à d'autres groupes professionnels, notamment les assistants sociaux, les infirmiers des hôpitaux et les médecins qu'ils rangeaient aussi dans différentes catégories et qualifiaient, etc. Ils se positionnaient également dans le système de santé de la ville dans laquelle ils travaillaient en étant plus ou moins critiques par rapport à l'idéologie libérale dominante, et reprenaient donc à leur compte ou transformaient comme ils le pouvaient les principes d'actions et les valeurs qui leur étaient plus ou moins imposés. Par leurs procédés de réappropriations d'énoncés et de modes d'action plus généraux, par leurs (re)définitions du réel et par leurs positionnements dans un contexte plus large, ils concouraient à la construction de la réalité, et notamment à celle de l'exclusion.

Or, l'activité de réappropriation et de domestication d'énoncés émanant d'une extériorité relative ainsi

¹³ A ce propos, Kilani (1994 : 33) parle de «rendre à la vérité sa part construite.»

que celle de se positionner d'une certaine manière, et avec une liberté relative, dans un contexte déterminant, sont communes aussi bien aux acteurs sociaux qu'étudie l'anthropologue qu'à l'anthropologue. Lui-même ne fait en effet pas autre chose que de jouer entre le local et une certaine forme de globalité (ici le discours anthropologique à vocation universaliste, renvoyant évidemment à un contexte historique et culturel plus vaste) et de s'appropriier des énoncés lorsqu'il fait de l'anthropologie, sur son terrain et par son écriture. Ce qu'il fait de différent, par contre, et qu'il peut mettre en évidence dans son texte, c'est de montrer comment son savoir est le produit d'une négociation entre les situations qu'il vit sur son terrain et le cadre d'interprétation anthropologique. L'activité de production de sens de l'anthropologue et l'activité de production de sens des acteurs sociaux qui sont l'objet de son analyse sont toutes deux déterminées par des structures plus larges et déterminantes. Et elles consistent toutes deux à se donner une identité dans un processus de distinction avec une altérité.

L'expérience de terrain réduite à une expérience de l'altérité, entendue comme une expérience d'ignorance et d'apprentissage culturel (Jenkins 1994), comporte donc deux risques. Le premier est celui de privilégier ce qui, sur le terrain, paraît le plus étrange à l'anthropologue au détriment de ce qui lui est plus familier, le conduisant ainsi à dispenser d'analyse toute une partie du contexte plus général et souvent déterminant dans lequel s'élabore une culture locale. Le second risque est celui de mystifier une partie du travail anthropologique (sa familiarisation avec le «terrain») en en masquant une autre, pourtant beaucoup plus importante et spécifique, qui est la traduction de données locales en données anthropologiques à laquelle il se livre.

Dans l'un comme dans l'autre des cas, ce qui est masqué est l'activité, tout à fait commune aux acteurs sociaux et à l'anthropologue, de domestication d'une réalité extérieure par la réappropriation d'énoncés dans un cadre d'actions et de pensées particulier. En d'autres termes, lorsque le terrain est renvoyé exclusivement à de l'altérité ou lorsque l'anthropologue masque son procédé de construction de données anthropologiques, ce qui risque d'échapper à l'analyse est le dynamisme des constructions identitaires, qui s'établissent toujours dans une relation et dans une redéfinition circonstanciée d'un «même» et d'un «autre». Il est d'ailleurs beaucoup moins intéressant de savoir ce qu'est l'anthropologie ou ce qu'est telle culture, que de comprendre comment l'anthropologie ou telle culture se construit, se définit, se distingue et se positionne par rapport à des «autres». Le travail de l'anthropologue, dans son jeu d'identification et de distanciation, est un travail de construction d'une différence entre discours du sens commun et discours anthropologique; cette différence n'a rien de donné, n'a rien de naturel ou d'absolu et elle n'a rien à voir avec une altérité sociale ou culturelle entre l'anthropologue en tant que personne sur le terrain et les acteurs sociaux qu'il étudie. Cette différence est élaborée grâce à une méthode et elle existe en tant que pratique particulière parce qu'elle est soutenue par la croyance dont les anthropologues investissent leur propre pratique et discours, reproduisent ou réajustent leurs normes de vérité en consacrant des pairs conformes à leur idéaux scientifiques.

Hélène Martin
Helene.MartinAchmame@ias.unil.ch

Références

- Adam, J.-M., Borel, M.-J., Calame C. et Kilani, M., 1990, *Le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.
- Agier, M., 1996, «*Les savoirs de l'anthropologie urbaine*», in *Enquête* no 6, 35-58.
- Bazin, L., F. Bourdarias & M. Sélim, 1999, «*Hégémonie du marché et expansion capitaliste. Occultation et problématisation*», in *Journal des Anthropologues* 77-78, 9-18.
- Bourdieu, P., 1982, «*Les rites comme actes d'institution*», in *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, 58-63.
- Centlivres, P., 1982, «*Un nouveau regard sur la ville : contributions à l'ethnologie urbaine*», in *Ethnologica Helvetica* 6, 3-21.
- Clifford, J., 1983, «*De l'autorité en ethnographie*», in *L'ethnographie* 2, 87-118.
- Colleyn, J.-P., 1985, «*Objets forts et rapports sociaux. Le cas des Yapéré Minyanka*», in de Surgy, A. (éd.), *Fétiches. Objets enchantés, mots réalisés*, Paris: E.H.E.S.S., 263-303.
- Fabre, D., 1995 (1ère éd. 1992), «*L'ethnologie et ses sources*», in Althabe, G., Fabre D. et Lenclud G., *Vers une ethnologie du présent*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 39-55.
- Favret-Saada, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard.
- Favret-Saada, J., 1990, «*Etre affecté*», in *Gradhiva* 8, 3-9.
- Jamin, J., 1985, «*Le texte ethnographique. Argument*», in *Etudes rurales* 97-98, 13-24.
- Jenkins, T., 1994, «*Fieldwork and the Perception of Everyday Life*», in *Man* 29, 433-455.
- Judy-Ballini, M., 1994, «*Voir et regarder*», in *Gradhiva* no 15, 59-74.
- Gurtwirth, J., 1982, «*Jalons pour l'anthropologie urbaine*», in *L'Homme* 22(4), 5-23.
- Kilani, M., 1992, *La construction de la mémoire: lignage et sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève: Labor et Fides.
- Kilani, M., 1994, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne: Payot.
- Latour, B., 1985, «*Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et techniques*», in *Cultures et techniques* 14, 4-30.
- Latour, B., 1988, «*Le grand partage*», in *Revue du Mauss* 1, 27-64.
- Malinowski, B., 1963 (éd. orig. : 1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris: Gallimard.
- Martin, H. et Valli, M., 2000, «*La construction de l'exclu*», in *Tsantsa* 5, 139-143.
- Martin, H., (à paraître), «*Lieux de passage et personnages intermédiaires. Une anthropologie d'espaces urbains marocains*», in *Archivio Anthropologico Mediterraneo*.
- Martin, H., 1998, *Quelques espaces de vie quotidienne et d'interactions verbales comme lieux d'ouverture. Une expérience ethnologique au Maroc*, Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie, collection «*Recherches et travaux en anthropologie*», n° 10.
- Marx, K., 1965 (1867), «*Le caractère fétiche de la marchandise et son secret*», in: *Le Capital* (livre premier), Paris: Editions de la Pléiade, Œuvres Economie 1, 604-619.
- Van Gennep, A., 1909, *Rites de passages*. Paris: Nourry.
- Zonabend, F., 1994, «*De l'objet et de sa restitution en anthropologie*», in *Gradhiva* 16, 3-14.