CAHIERS ETHNOLOGIQUES

DE L'ACCULTURATION

N° 10 - 1989 (nouvelle série)

17e année

Diffusé par les Presses Universitaires de Bordeaux

UNIVERSITE DE BORDEAUX II

SOMMAIRE

RESUMES/ABSTRACTS ..... p. 5

CHARPENTIER Jean-Michel : Les rapports hommes-femmes au sud de l'île Malakula (Vanuatu Pacifique Sud) ..... p. 11

FANONY Fulgence et MERIOT Christian : Tradition et Modernité chez les flutistes d'Ampisôkiny (Pays Betsimisaraka, Madagascar) ..... p. 33

GOSSELIN Paul : Epistémologies culturelles et projection de catégories de pensée ..... p. 45

HOERNER Jean-Michel : La minorité indienne à Madagascar ..... p. 63

HOLTEDAHL Lisbet : De quelques attitudes positivistes et interprétatives dans le travail de terrain ..... p. 81

LATOUCHE Serge : La banque et l'antique malédiction de l'argent ..... p. 101

TRAIMOND Bernard : L'enfermement des femmes dans les Landes de Gascogne (XVIIe-XXe siècle) ..... p. 113

DE QUELQUES ATTTITUDES POSITIVISTES ET INTERPRETATIVES DANS LE TRAVAIL DE TERRAIN (1)

Lisbet HOLTEDAHL
Université de Tromsø (Norvège)

INTRODUCTION

La recherche anthropologique de notre époque a ceci de particulier qu'elle se fonde sur un long séjour de terrain. Le chercheur a besoin de beaucoup de temps pour apprendre une langue étrangère, des règles culturelles tout aussi étrangères et des systèmes de valeur, c'est-à-dire, en d'autres termes, pour s'installer dans les contextes où se déroulent les évènements. Le chercheur est lui-même son propre instrument d'évaluation dans la production de la connaissance. Comment ne pas alors se poser la question du positivisme dans l'attitude des anthropologues dans leur travail de terrain. Une si profonde implication personnelle avec d'autres hommes est-elle compatible avec les principes du positivisme concernant la compréhension objective de la société.

Si nous examinons à fond les monographies anthropologiques et les débats théoriques, les journaux intimes et les rapports, nous constatons de grandes variations dans les conceptions de la position du chercheur en tant qu'instrument de mesure, à la nature des observations, à l'objet principal du travail de terrain, bref, à la procédure anthropologique de la recherche, nous trouverons que les pratiques du travail de terrain reflètent plus ou moins les modes positivistes de pensée du chercheur. Nous montrerons aussi des exemples de ce qu'on appelle des attitudes interprétatives. L'anthropologie interprétative se présente comme une procédure de recherche qui a rompu avec la pensée fondamentale du positivisme.

Je veux d'abord préciser ce que j'entends par anthropologie positiviste et anthropologie interprétative. Ensuite, je montrerai concrètement, en les commentant, les différences et ressemblances entre ces deux traditions, principalement eu égard à la question de l'attitude à adopter dans le travail de

(1) Traduction française C. MERIOT

terrain. Je le ferai en présentant la thèse selon laquelle la différence essentielle de contextes inégaux du point de vue historique et de la politique universitaire, dans lesquels les anthropologues ont travaillé au fil du temps, peut en partie expliquer un certain développement, dans le cadre du travail de terrain, des attitudes positivistes vers des attitudes interprétatives. Je fonderai cette thèse en donnant des exemples de travaux de terrain à différentes époques. J'y ajouterai des exemples tirés de mes propres travaux de terrain.

ANTHROPOLOGIE POSITIVISTE ET INTERPRETATIVE

Le positivisme est une théorie philosophique de la connaissance. Sa position centrale consiste en ce que la nature et la société sont à la fois régies de manière fondamentale par un système de lois découvertes et traitées à travers des théories et des concepts qui se sont développés selon une voie logique. A partir d'observations et à l'aide de ces théories, on peut expliquer le développement de la nature de la société : les observations peuvent être faites selon un mode scientifique parce qu'il y a une distinction marquée entre le chercheur et ce qu'il observe, l'objet, et parce qu'il est à même de développer, pour décrire ses observations, un langage affranchi des valeurs, c'est-à-dire un langage théorique indépendant de sa propre culture. En d'autres termes, une anthropologie positiviste développe des connaissances, mais aucune théorie à partir de ses observations. L'idéal lié au savoir objectif positiviste présuppose l'élimination de tout élément subjectif. En anthropologie, le chercheur sur le terrain doit alors voir ses informateurs comme des objets. Il est possible d'observer les objets sans les influencer. Le développement de la méthode a pour but d'éliminer l'influence du chercheur de terrain sur les objets, de rendre les observations les plus "pures" possibles. En bref, les idées d'un anthropologue positiviste sur ce qu'est la société, ses théories et ses méthodes pour étudier et expliquer les phénomènes sociaux sont indépendantes de ses propres présupposés culturels. Les phénomènes sociaux sont définis comme "des faits", des choses.

L'anthropologie interprétative représente une coupure radicale avec les représentations positivistes. Les membres d'une société qu'on étudie ne sont pas des objets, mais des informateurs. Que le phénomène social soit saisi dans le système d'interprétation de l'informateur ou dans celui du chercheur ou encore à l'intérieur d'un cadre de références communes, il doit s'élaborer au travers de discussions. Il y a toujours une interprétation dans une observation. Les théories font toujours une place explicite aux valeurs. La recherche anthropologique expose une toute autre procédure que celle qui est utilisée dans la connaissance de la nature parce que les phénomènes sociaux

ne peuvent que se concevoir subjectivement. Cela donne un tout autre contenu au travail de terrain. L'anthropologue recherche un sens à ce qu'il voit. C'est pourquoi il doit, à travers un mélange d'observations et de dialogues avec des informateurs, tenter d'étudier comment ces derniers produisent des significations et conçoivent l'enchaînement des activités dont l'anthropologue est le témoin.

Ce que la société est (1), comment on l'étudie (2) et comment sont produites les données (3) sont ainsi des éléments différemment définis selon les anthropologues positivistes et interprétatifs.

LE TRAVAIL DE TERRAIN

Le travail de terrain est à la fois un mot clé pour la production des connaissances anthropologiques et une indication ambigüe de la façon dont le chercheur accède à ses matériaux. Qu'on appartienne à l'une ou à l'autre tradition, la condition pour être accepté comme anthropologue demeure l'accomplissement d'un long travail de terrain, que ce soit dans une société étrangère ou dans sa propre société. C'est en outre un "rite de passage".

Bien que des discussions théoriques et méthodologiques aient toujours été primordiales dans notre discipline, on a assez peu abordé le problème du travail de terrain, tout comme celui des attitudes régissant ce même travail. Comment le travail de terrain entre-t-il dans le processus de la recherche et pourquoi ne lui a-t-on consacré qu'une modeste attention dans les débats spécialisés : voilà la tâche que je me suis donnée dans ce qui suit.

LE TRAIT ESSENTIEL DE LA RECHERCHE ANTHROPOLOGIQUE DANS LE CONTEXTE HISTORIQUE

Ce sont des processus historiques spécifiques et complexes qui ont fait naître la recherche sociale. Je ne peux ici que schématiser à l'extrême. Je veux, dans ce qui suit, fonder une perspective sociologique de la connaissance en matière de développement des idées en anthropologie sur :

1° la thématique, la théorie des phénomènes sociaux qui lui sont propres ;

2° la vision qu'elle a d'elle-même en tant que savoir ;

3° la manière dont elle conçoit la façon dont les anthropologues "rassemblent" leur matériel d'étude.

J'insisterai sur ce dernier point mais, comme on le verra, il est impossible d'envisager les approches du travail de terrain indépendamment d' idées préconçues. J'examinerai quelques pratiques de recherches, concrètes, représentatives, en liaison avec le contexte historique où elles sont produites.

Le véritable développement de la discipline a eu lieu pendant la colonisation des autres continents par l'Europe. La transition de la colonisation à la néo-colonisation, à la fois dans les rapports entre l'Occident et le Tiers-Monde et dans le sens d'une politique régionale à l'intérieur des territoires occidentaux, a représenté des contextes fondamentalement inégaux en ce qui concerne la production des recherches anthropologiques. Ce changement en lui-même peut, pour une grande part, expliquer le développement d'une procédure de travail impliquant un fort penchant positiviste se transformant ensuite en une anthropologie plus critique envers elle même, plus soumise à l'examen et plus interprétative.

A l'époque coloniale, l'homme de terrain s'en allait au loin vivre longtemps dans une société isolée d'où il revenait pour analyser, chez lui, le matériel et communiquer son savoir anthropologique à ses collègues anthropologues.

A l'époque néo-coloniale, dans laquelle nous vivons encore, les informateurs "lointains" se rapprochent toujours plus de plusieurs manières. Les personnes de ces sociétés, qui autrefois étaient étudiées par les anthropologues, sont devenues elles-mêmes des chercheurs sociaux et des politiciens. Elles ont critiqué la recherche anthropologique en tant que reflet partiel de l'idéologie colonisatrice, du raisonnement et de la production du savoir colonisateurs. Elles ont commencé à étudier leur propre société. De plus en plus, elles ont imposé l'exigence selon laquelle la recherche sur des sociétés tant étrangères qu'occidentales se devait d'être immédiatement utile aux entreprises politiques ; de même pour les milieux académiques.

Ce processus historique est lié à un changement radical dans l'exigence de savoir ; maintenant quelles sociétés sont étudiées et qui étudie qui. Le public concerné par la communication de la connaissance anthropologique s'est très élargi : outre les politiciens et les autres utilisateurs, les informateurs eux-mêmes s'intéressent de plus en plus à la lecture des monographies anthropologiques.

La lutte des classes, la lutte des femmes, la critique de la science d'un point de vue marxiste ou féministe, les mouvements de libération régionaux ou ethniques, comme les propres analyses des autres groupes d'intérêt sur leurs propres conditions de vie, ont amené à une critique massive des représentations objectivistes des traditions scientifiques établies - y compris des traditions anthropologiques.

L'OBSERVATEUR PARTICIPANT

Malinowski a tiré son renom d'avoir "découvert" le travail de terrain. Avant lui , les anthropologues qui analysaient le développement de la société humaine avaient fondé leurs études sur des matériaux empruntés à d'autres personnes : explorateurs, missionnaires, administrateurs coloniaux. Les Argonautes du Pacifique Occidental (1922) sont considérés aujourd'hui comme un livre-pionnier parce qu'il représentait un travail de terrain mais aussi parce que son enjeu était de donner une légitimité scientifique à l'anthropologie dans le milieu académique de l' époque.

Il y avait deux types de légitimité requis pour recevoir des crédits pour la recherche et pour fonder des Instituts auprès des Universités. On devait fournir les preuves que ce qu'on faisait était scientifique et que c'était utile.

Les idéaux scientifiques de cette époque étaient encore très imprégnés de cette pensée positiviste. Dans les sciences sociales, Durkheim fut un théoricien essentiel et sa déclaration : "la vie sociale doit être expliquée non par les notions de ceux qui y participent mais par des causes plus profondes qui demeurent inconscientes" (Durkheim 1974) fut fondamentale pour le développement de toute l'anthropologie britannique.

Ce furent à la fois les idées positivistes sur la scientificité et celles selon laquelle les moeurs devaient être vues comme des fonctions en relation avec les besoins biologiques et sociaux qui ont conduit au maintien du travail de terrain comme moyen de se procurer des matériaux anthropologiques. Le travail de terrain devait être long parce qu'on désirait devenir "invisible" pour ne pas troubler la vie locale.

L'enjeu pionnier de Malinowski consiste en ce qu'il fut le premier à réunir deux activités autrefois séparées : le développement des théories sur la société comme organisme et le recueil du matériel ethnographique. En faisant de l'ethnographie, il appliquait des théories à des matériaux qu'il avait lui-même rassemblés au travers d'une **observation participante**. Ce devint spécifique du travail de terrain.

Que Malinowski portât plus attention à l'**observation** qu'à la participation se trouve reflété dans ses idées sur l'anthropologie en tant que connaissance empirique. Cela ressort du passage suivant des Argonautes : "En recherchant les règles et les régularités des coutumes des indigènes en vue d'en obtenir une formulation exacte à partir du recueil des données et des renseignements indigènes, nous trouvons que cette précision même est étrangère à la vie réelle qui n'adhère jamais rigidement à aucune règle. Cela doit être complété par

l'observation de la manière dont une règle donnée est considérée, du comportement des indigènes quant à leur soumission aux règles si exactement formulées par l'ethnographe, des exceptions mêmes qui, dans les phénomènes sociologiques, surviennent presque toujours" (Malinowski, 1926).

Comme nous l'avons vu, Malinowski était plus observateur que participant. L'analyse de son travail et la comparaison qu'on peut en faire avec son Journal, qui a été publié pour la première fois de nombreuses années après sa mort, montrent ainsi que sa théorie sur la société **n'a pas** été influencée par son travail de terrain même si cela a représenté quelque chose d'absolument nouveau (Ellen 1984). Judith Okely (1975) dit à propos de son Journal qu'il "ne lui était pas un moyen d'explorer sa propre subjectivité. Au contraire, il l'utilisa en quelque sorte pour fuir la situation de terrain en vue de maintenir un ordre intérieur sain et sûr en terre étrangère".

Je n'ai donc pas dit que la recherche de Malinowski et de ses contemporains était "objective" au sens où ils l'entendaient. L'important est ici de constater que sa **conception** de sa **propre** attitude face au terrain renvoyait à une sorte d'attitude d'espionnage, la participation à la vie des tribus étant un **moyen** nécessaire pour faire des **observations**.

Les anthropologues de cette époque, comme par exemple Radcliffe-Brown, ont construit des théories sur la société, mais cela n'a modifié en rien les attitudes face au travail de terrain conçu comme quelque chose qui exige de participer pour pouvoir **observer**. Les discussions sur le travail de terrain étaient techniques et tournaient autour de la question de savoir comment on pouvait procéder pour troubler le moins possible la situation observée. L'insistance mise sur les observations directes et sur le fait de ne pas se laisser influencer par les propres déclarations des informateurs en même temps que l'enregistrement de l'acuité scientifique dans l'intelligence des sciences naturelles, ont conduit à enregistrer la structure sociale, l'interaction et à abandonner volontairement la notion de culture. Comme l'a dit Radcliffe-Brown : "On peut avoir un savoir sur la société mais non sur la culture" (Ellen 1984).

La même vue fondamentale sur le rapport entre la théorie et la méthode objectives et le savoir ethnographique est perceptible au travers de l'institution des Human Relations Area Files de G.L. Murdock dans les années 1930 (Keesing 1976). Quand on pense que les anthropologues sur le terrain réussissaient à fonctionner comme des instruments objectifs, on pouvait aussi élaborer un système de données où le matériel de bien des cultures de la terre était catalogué selon un index standardisé. La "même" coutume dans des cultures différentes pouvait être repérée et comparée à d'autres coutumes dans

des cultures existantes. Des hypothèses sur les conséquences universelles d' institutions spécifiques pouvaient se formuler à travers l'exemple de ce système. Vingt, trente années de recherche dans cette voie statistique par le biais de l'analyse des corrélations - et à travers le travail de terrain - dans les H.R.A.F., ont donné des résultats très décevants. Les problèmes liés à la comparaison de "faits" séparés devinrent de plus en plus évidents. Les analyses de corrélations ne parvinrent pas à confirmer de manière univoque de telles liaisons. La patrilinéarité par exemple, se révéla être une chose très différente selon les contextes culturels.

Une discussion célèbre sur les types d'habitat eut lieu entre Fisher (1958) et Goodenough (1956) dans les années 1950. Ils entreprirent deux études des populations Truk en Micronésie. Ils étaient d'accord sur le fait qu'ils avaient utilisé presque les mêmes observations et de bonnes techniques statistiques. Pourtant, chez l'un on a un tableau d'une société où les couples s'installent principalement avec des personnes de la parenté de la femme du côté maternel, donc selon un système matrilocal. On ne trouve pratiquement pas de cas de résidence patrilocale. Chez l'autre, la population se divise sur ces alternatives en deux grands groupes. L'une des causes de désaccord provient de ce que les deux chercheurs ont produit des données à partir de leurs observations en constituant des contextes différents propres à leur interprétation. Goodenough avait par exemple noté un foyer où un vieil homme et sa seconde épouse habitaient ensemble avec les fils de son premier mariage et leurs épouses. Il semble clair que cela amène à une résidence patrilocale : les fils habitent chez le père, les épouses vont chez leurs époux. Mais, si nous inserrons le foyer dans une cohésion plus large, le tableau change. A la suite de son premier mariage, le père était parti s'installer chez des personnes de la lignée maternelle de son épouse et ce sont elles qui possèdaient la maison et la terre dont il jouit actuellement. En conséquence, il habite au sens propre selon un système matrilocal et c'est pourquoi ses fils n'ont pas emmené leurs propres épouses selon sa lignée paternelle mais selon la maternelle. Ce qui, à première vue, était patrilocal, simplement, renvoie à la matrilocalité à un certain niveau et à l'installation chez le frère de la mère ou avunculat à la génération suivante.

Le terrain où travaillent les anthropologues ne relève jamais d' une seule forme univoque. Même les données de recensement sont les résultats d'une interprétation avec plusieurs possibilités de solutions. Rien ne peut être simplement rassemblé (Johansen 1981).

En arrière-plan des intentions "murdockiennes" visant à affirmer les légitimités structurelles "objectives" avec le souci primordial de ne pas influencer les informateurs, les anthropologues en vinrent à opérer de

nombreuses reifications non planifiées dans leurs analyses ; ils recherchèrent le "foyer" qui fut défini qualitativement a priori par exemple comme "un groupe de personnes qui font cuire leur riz dans la même marmite".

Leach a, dans un article (1967), illustré les conséquences de telles réifications. Il se réfère à une recherche au Sri-Lanka qui concluait que, sur 500 foyers, 330 ne possédaient pas de terre. Il montrait premièrement que, dans cette société, toutes les femmes mariées avaient leur propre marmite où elles préparaient leur nourriture et qu'elles se mariaient, pour la plupart, très tôt. Deuxièmement que la propriété de la terre se transmettait aux descendants quand le propriétaire mourrait ou quand il devenait vieux. On y trouvait aussi beaucoup d'hommes qui ont une femme qui leur prépare la nourriture et ceux-ci procurent un revenu suffisant en travaillant la terre paternelle qui, plus tard, deviendra la leur. On ne peut pas les comptabiliser comme des personnes sans terre et l'expression quantitative à laquelle on parvient doit être considérée comme très décevante (Johansen, 1981).

L'idée d'une loi universelle, structurelle, a été de plus en plus sévèrement critiquée. Mais la scientificité continue à se définir comme le contraire d'une expérience subjective. Les instruments de mesure scientifiques, l'observateur et la signification de son rôle et de l'arrière-plan ne sont pas "problématisés". Des procédures impersonnelles, formulées dans le maniement de l'information sont confondues avec l'objectivité. Le manuel classique dans le travail de terrain anthropologique, Notes and Queries (1967), contient aussi des notations où le matériel se rassemble à travers des procédures impersonnelles. L'homme de terrain apprend ici que "seuls les amateurs souffrent de louvoiements. L'exercice scientifique éloigne les présupposés culturels personnels et historiques" (Okely 1978).

Durant cette période, les anthropologues académiques définissaient leurs recherches sur les peuples étrangers comme essentielles parce qu'elles étaient utiles aux contacts entre l'Occident et le Tiers-Monde et parce qu'elles décrivaient des cultures vivantes qui disparaissaient. Les représentants des sociétés étudiées n'avaient pas la possibilité de se situer par rapport au travail des anthropologues et les anthropologues ne présentaient pas leurs résultats de recherche en vue de les communiquer à un tel public. On ne pensait pas non plus que cette présentation dût être comprise et encore moins approuvée par les "objets". Ils étaient par définition incapables de regarder leur propre société d'un point de vue analytique.

LE PARTICIPANT - OBSERVATEUR

En quelques décennies, le contexte de travail des anthropologues s'est totalement modifié. Les anciennes colonies ont obtenu progressivement leur "liberté". Des changements très impressionnants du point de vue politique, économique et technologique ont eu lieu dans le Tiers-Monde : urbanisation, imigration, etc... Les étudiants du Tiers-Monde sont venus étudier l'anthropologie en Occident, des Instituts d'anthropologie eux-mêmes se sont établis dans les anciennes colonies. Les étudiants africains ne veulent plus apprendre ce qu'ils considèrent comme de l'anthropologie impérialiste. Ils ont dénoncé l'objectivisation qu'on a fait d'eux-mêmes dans les monographies ethnographiques produites sur leurs sociétés. Jusqu'à notre époque, cette confrontation a conduit les Africains à manifester une grande résistance face aux approches anthropologiques de la recherche en Afrique (Hart 1985).

Un des premiers rapports sur le travail de terrain a été publié en 1954 : Return to Laughter de Laura Bohannan. Mais c'est assez symptomatique qu'il fût écrit comme un roman et sous un pseudonyme. L'expérience subjective des aventures du travail de terrain ne devrait pas faire reculer quelqu'un qui était fonctionnaire de l'Université.

En aucune manière, on ne pouvait considérer plus longtemps "l'objectivité" des anthropologues comme pertinente. La publication de Return to Laughter peut être considérée comme le fruit d'une rencontre avec de nombreux nouveaux lecteurs qui a induit, chez les anthropologues, une reconnaissance croissante de l'importance de l'aspect subjectif dans les processus de recherche. Mais les critères de la légitimité scientifique dans le milieu universitaire rendirent officiellement problématique sa thématisation. On craignait que les idéaux d'objectivité des autres personnalités académiques puissent amener à ne pas considérer la recherche anthropologique comme de la recherche.

En 1967,la femme de Malinowski publia son Journal à titre posthume. Cela fit sensation chez beaucoup d'anthropologues de cette époque. Il y décrivait son mépris pour les indigènes de manière explicite. Beaucoup d'anthropologues sentaient en outre que ces révélations étaient en contradiction avec cette image de l'anthropologue neutre, aimable, ouvert et impartial sur son terrain, comme les monographies classiques le suggéraient. Les réactions subjectives décrites démolissaient-elles la confiance qu'on pouvait avoir dans l'anthropologie comme science ?

Cette critique, la démonstration massive de l'insuffisance des théories structuralistes et des autres grandes théories, conjointement aux frustrations personnelles des anthropologues concernant la concrétisation de leurs

expériences personnelles relevant de ce débat disciplinaire, dirigea maintenant **sérieusement** le projecteur vers ce que l'anthropologue faisait réellement sur le terrain, et sur ses résultats.

Dans son introduction au livre : Ethnographic Research, Ellen dit que, dans la plupart des milieux anthropologiques, s'est peu à peu developpé un grand scepticisme concernant la vision positiviste du processus de recherche : "plutôt que de "recueillir" les "faits" ethnographiques, de "percevoir" les réalités, de "présenter" les faits, de les "transcrire", on discerna un changement dans la représentation du processus de recherche. Il fut conçu comme quelque chose dans lequel les "expériences" de terrain étaient radicalement transformées en "données" au travers des rencontres entre le chercheur et le cherché, rencontres caractérisées comme des relations de transaction, d'échanges d'informations et d'exploitations mutuelles. Cette transformation, qui peut en même temps être perçue comme un processus de translation d'un contexte culturel à un autre et comme un processus de "construction", est hautement symbolique, intersubjective et personnelle" (Ellen 1984).

Influencés par le nouveau contexte historique, la propre relation au temps des ethnographes et leurs valeurs culturelles implicites devinrent plus faciles à découvrir.

D'un côté, on proposa davantage de théories et de modèles heuristiques pour analyser les **changements** dans la formation des institutions locales. De l'autre, on insista de manière toujours plus forte sur la signification de l'intimité du chercheur avec "le point de vue de l'indigène" et avec ce que l'anthropologue "en fait" dans un processus d'analyse toujours plus appuyé.

La recherche de Fredrick Barth en est une illustration évidente. Des phénomènes objectifs, comme la répartition des revenus, les statistiques sur la nature et le nombre des participants par exemple aux assemblées politiques pourraient constituer une solution à l'intéressante question des processus de changement dans des sociétés spécifiques. Mais pour comprendre et expliquer ces changements, on tient pour nécessaire que les anthropologues sachent non seulement comment les informateurs **eux-mêmes** conçoivent leur monde, mais aussi comment ils produisent activement des pensées et des symboles **nouveaux** dans un processus continuel. Pour y parvenir, il fallait aller au-delà de la simple considéreration "prudente" des informateurs sur le terrain. On devait en outre être socialisé à l'intérieur du milieu pour pouvoir adopter d'autres perspectives. On devait s'exposer aux éloges et aux blâmes, condition adéquate pour sembler appartenir à la société. On devenait dépendant des informateurs pour y parvenir. On devait "participer" d'une toute autre manière

active que celle de Malinowski et des autres "pères" fondateurs. C'est seulement lorsqu' on connaissait "le point de vue indigène" que l'on pouvait comprendre tous les nombreux évènements non-traditionnels survenant dans les petites sociétés isolées et conduisant à une formation continuelle d'institutions tout à fait nouvelles. Je conçois cette approche comme quelque chose de tout à fait essentiel dans le travail de terrain de l'anthropologue moderne.

Comme beaucoup d'autres, chemin faisant, le travail de terrain de Barth reçut de sévères critiques émanant des représentants des sociétés qu'il avait étudiées, entre autres celle du Swat (Pakistan) (Barth 1959,1981, Asad 1972). Il ne m'est pas paru possible ici de trancher avec impartialité dans ce débat où l'important est de circonscrire la part de désaccord qui est due à la transformation barthique de l'histoire, concernant les processus politiques au Swat, transformation commune à toutes les représentations analytiques des anthropologues. Il s'agit de l'ensemble des différents modes d'interprétation intervenant dans le processus de la recherche : dans la façon d'observer et dans la production des données, en d'autres termes le côté actif de la production du savoir (Johansen 1981). Si le lecteur "indigène" ne connait pas le cadre de référence qui a structuré la transformation (s'il n'a pas la "notion de la perspective"), l'analyse s'avère "fausse". L'indigène montre du doigt de manière automatique les présupposés culturels implicites et/ou spécifiques de la discipline et les règles de la transformation ainsi que la façon dont elles sont appliquées. La grande provocation réside alors dans le fait d'éviter une discussion sur "vrai/faux", "objectif/non-objectif". Grâce au dialogue doit s'établir une définition de la situation qui rende possible en "retour en arrière" du "film", une analyse du contenu telle que les interprétations et les intentions locales puissent être distinguées des interprétations anthropologiques -qu'elles soient culturelles ou analytiques-, nécessairement utilisées par l'anthropologue.

Dans sa réponse à la critique d'Asad (Barth 1981), Barth analyse alors son processus personnel d'apprentissage du travail de terrain. La médiation qui en résulte est une condition nécessaire d'un dialogue significatif sur l'analyse qu'il a entreprise.

De mon point de vue, il est simpliste de voir les choses ainsi, en disant que le point de vue de l'indigène est plus correct que celui de l'anthropologue, même si on peut, dans de nombreux cas, démontrer que l'anthropologue :
1° n'a pas assez bien compris les processus culturels locaux, ou bien n'en a pas vu la totalité ;
2° n'a pas utilisé les modes d'interprétations spécifiques à sa culture et les règles de transformation analytiques étrangères à la culture concernée. Face à

ce problème, nous nous trouvons être **d'accord** sur la **façon** dont on doit restituer la complexité de la vie quotidienne de la manière la plus compréhensible possible et ce en quoi nous avons à faire face à de nombreux systèmes d'interprétation. Si par exemple la question consiste à déterminer qui dirige et structure la vie quotidienne et le cours de l'existence des hommes et des femmes dans des sociétés dissemblables, est-ce aux hommes, aux femmes, aux politiciens ou aux anthropologues que l'analyse doit être compréhensible ?

Mon amie Mette Bovin a vecu l'expérience où des hommes au Niger voulaient interdire son film sur les femmes mariées et célibataires au Niger. Ils n'avaient pas nécessairement raison en disant que la description de Bovin de la vie des femmes n'était pas bonne. Leur réaction devait naturellement se comprendre en fonction du contexte politique où se trouvaient ces individus mâles.

Cela commence peut-être à devenir difficile. Qu'est-ce que cela a à voir avec les principes du travail de terrain ? Cela a précisément à voir avec le contexte universitaire et social, comme mon propre travail de terrain a pu le montrer.

Aucun savoir-faire spécifique ne peut nous élever au-dessus de notre propre conditionnement culturel. Je suis d'accord avec les marxistes, les féministes et les africains sur l'hégémonie culturelle et l'ethnocentrisme occidentalisé qu'on retrouve dans de nombreuses théories anthropologiques, dans les attitudes relatives au travail de terrain et les monographies.

Mais cela **ne** justifie **pas** à nos yeux un développement de nouvelles "grandes théories" alternatives où "les principaux ennemis" et les"grandes causes" de l'oppression seraient dénoncés et qualifiés a priori. Cela conduirait automatiquement à me comporter vis-à-vis des "travailleurs", "des femmes" des "africains" comme Malinowski se comportait à l'égard des habitants des Trobriands. Nous avons besoin d'une socio-anthropologie de **découverte** et d'une présentation du travail de terrain qui indique que nous sommes là pour apprendre quelque chose. C'est cela qui est fondamental dans ce que je conçois être l'attitude interprétative dans le travail de terrain.

IMPLICATIONS DE CES REMARQUES AU NIGER ET EN NORVEGE

Moi-même, de façon confuse, j'ai fait l'expérience de contextes historiques différents que j'ai assez décrits en long et en large. Je suis venue au Niger il y a 17 ans pour mon premier travail de terrain. Comme épouse de médecin et la seule femme blanche parcourant toute la région, j'étais dans une situation

rappelant celle de Malinowski. Tandis que j'étais "préparée" dans le cadre d'une critique et d'une problématique solides de ses **théories**, lui était, au contraire, dans une situation où ses attitudes face au travail de terrain n'avaient pas été thématisées.

J'y ai été plus comme anthropologue interprétant que comme "espionne". Je n'impute pas ce fait seulement à la critique de la monographie mais aussi aux discussions théoriques des travaux de Goffman, Barth et Bateson. Ensuite, les évènements et la critique idéologique de 1968 m'ont influencée comme la plupart des autres chercheurs en sciences sociales. Les recommandations professionnelles sur la nécessité d'un certain scepticisme et la vigilance à apporter à l'interprétation ont pourtant fait que les jugements des grandes théories sur la façon dont la répression apparaissait "restaient à la maison" et ne servaient à rien. J'ai essayé d'être attentive aux notions de pouvoir et de rapports de force en situation de terrain. Mon intérêt à ne pas **communiquer** seulement avec un public d'anthropologues quand je revins au pays doit être compris dans ce contexte. Cela me conduisit aussi à tester activement ma compréhension des expressions symboliques locales sur le terrain. Mais mon rôle fut pourtant celui d'une "étrangère", mes propres débats et actions en situation de terrain n'ont pas été non plus thématisés dans mes travaux publiés.

Quand je revins du terrain et m'installais au département d'ethnographie sâme au Musée de Tromso, je ressentis un choc culturel plus grand qu'au Niger, si cela se pouvait. Ce dernier avait sensiblement imprégné mon attitude dans le travail de terrain depuis longtemps. Je venais directement d'une époque coloniale où les Blancs avaient un grand pouvoir et à cause de cela, pouvaient avancer loin dans leur intimité avec les gens et dans le contexte spécifique du néo-colonialisme. Je fis l'expérience que la position de participant pouvait recouvrir plusieurs types de position. Mes collègues sâme (linguistes, sociologues) employaient un savoir décapant pour m'amener à comprendre l'objectivisation de mes informateurs indigènes que mes descriptions informelles du travail de terrain représentaient **à leurs yeux**. Ils discutaient entre eux, tous les jours, de la culture typique des anthropologues. Ils tenaient des propos sarcastiques sur les chercheurs de toutes nationalités qui constamment venaient visiter leurs villages, au cours de leur enfance. Ils s'identifiaient à mes informateurs nigériens : "Que penses-tu de ce que diraient les femmes si elles entendaient ce que tu nous rapportes d'elles ?" Est-ce que les anthropologues s'assoient pour discuter ainsi dans leurs réunions et séminaires ? Vu du côté de mes collègues sâme, les visites des anthropologues étaient **vécues** comme une affaire très inégalitaire et asymétrique. En somme, parler de quelqu'un qui n'est pas présent dans le cadre de la culture générale norvégienne est aussi conçu comme impoli. De telles expériences doivent

nécessairement imprégner maintenant les principes des anthropologues. Mais s'intéresser aux autres, tout comme en parler, est cependant aussi codifié culturellement - ici comme objectivisation, comme quelque chose de **négatif**. Marilyn Strathern a, dans un article récent, bien décrit ce qu'il pouvait y avoir de culturellement spécifique dans cette démarche. Dans une comparaison des différents travaux de terrain qu'elle a faits, elle montre où a conduit l'assimilation de nombreux groupes humains à la logique occidentale, tant en Europe que dans le Tiers-Monde, et qu'une culture particulière est définie à la manière occidentale comme une propriété et donc comme quelque chose qui peut être aussi pillé à travers ce qu'on en dit (Strathern, 1987). Les bonnes intentions de l'anthropologue n'aident en rien la situation concrète de communication.

Mon autre travail de terrain à Vaggefjord a été très imprégné de l' attention que j'ai portée à ces processus d'objectivisation. En quelque sorte, je me suis trouvée pendant tout mon travail de terrain dans un contexte ressemblant entièrement à celui que j'avais connu au département d'ethnographie sâme. La **participation observante** dans un milieu si proche (Norvège du Nord) ne consistait pas seulement à se trouver socialisée dans la société locale "sur les prémisces de cette même société locale". Quand on fait du terrain dans sa propre société, on est soi-même relativement engagée dans la négociation des rôles qu'on y contracte. Bien que "Veggfjordienne", je suis moi-même membre de la société nationale. Je suis en même temps représentante d'une ou deux spécificités du point de vue des informateurs : mauvaise mère, universitaire intelligente, féministe, etc. Je mettais toujours en péril quelques-uns des intérêts des Veggfjordiens. Il n'est pas simple de faire comprendre ce qu'est un anthropologue - on est évalué à partir de ce qu'on fait et non à partir de ce qu'on dit du canton, ce que l'on dit aux collègues, aux étudiants, aux politiciens ne va pas sans poser de problèmes. Je me suis brusquement aperçue de l'absence d'information dans les monographies de collègues expérimentés sur les rôles de participants qu'ils avaient eux-mêmes contractés.

Clifford Geertz, qui est un représentant important de l'anthropologie interprétative -et dont le travail m'a beaucoup inspirée- n'a pas du tout problématisé ses propres rôles. Dans Thick Description (1973), il raconte comment il regarde la vie sociale comme un discours, comme une grande et dynamique conversation symbolique. "Certes, plus on connait les acteurs et leurs cadres de références, leurs idées sur la "personnalité", mieux on peut comprendre". Pour lui "l'explication" est très très proche d'une "bonne description". "Certes, plus nous savons sur quoi les gens communiquent les uns aux autres, et comment, mieux c'est. Pour ce travail nous avons besoin de théories, mais cela ressemble plus aux théories de la traduction de texte des humanistes classiques", dit-il. Cela est lié ou provient de, comme il le dit, au

"texte" spécifique que nous rencontrons, au théâtre que nous voyons. Naturellement, nous pouvons aller chercher des "idées", des modèles chez les autres, mais notre organisation théorique n'est pas cumulative. Notre seul moyen de tester l'analyse est de faire une meilleure "description" que d'autres, une qui semble plus plausible. Mais qui sont ces autres ? C'est ce que je demande. **Comment** naissent ces idées ? Je suis attirée par une des traditions anthropologico-humanistes et interprétatives et je la perçois comme un développement naturel dans le type de contexte social sur lequel nous, anthropologues, travaillons jusqu'à ce jour. Mais que faire sur le terrain en tant qu'anthropologue interprétatif. Quelles négociations essentielles avons-nous contractées ? De quelle manière la gestion de notre **propre** rôle a-t-elle agi sur un processus de recherche ? Une telle analyse devrait, du point de vue méthodologique, être une condition de l'analyse du "théâtre" des informateurs. Pourquoi **cela** n'est-il pas pris en compte dans les travaux publiés comme Rabinow l'avait indiqué : "Geertz se trompe en employant la référence à soi-même comme quelque chose de plus qu'un simple stratagème pour établir l'autorité" (Rabinow 1986).

Rabinow analysa dans le même article extrait de Writing Culture (Clifford et Marcus 1986) la position des anthropologues face au dilemme des rôles sur le terrain et aux dilemmes ethiques qui, dans le contexte quotidien, sont centraux. Il trouve que la plupart d'entre eux - y compris les anthropologues interprétatifs jusqu'à une époque récente - ont fait tout au plus allusion à leur rencontre avec le terrain comme si c'était simplement pour établir qu'ils y avaient été.

Rabinow lui-même est un des premiers à avoir publié un rapport de terrain où précisément il parle des dilemmes, issus du travail de terrain, dans le contexte du néocolonialisme. En conclusion de Reflection on Fieldwork in Morocco (1977), il écrit : "L'anthropologue et son informateur vivent dans des univers riches, partiellement intégrés, ayant leur propre cheminement . Toutefois, Ils ne sont pas les mêmes. Il n'y a aucun moyen, mécanique et simple pour traduire une séquence d'expérience en une autre. Ce problème et les processus de traduction deviennent donc l'une des techniques centrales et l'une des tâches cruciales du travail de terrain. Il n'y a pas de position privilégiée ni de perspective absolue, ni de voie valable pour éliminer la conscience de nos activités ou de celles des autres. Ce fait essentiel ne peut être évité qu'en feignant son inexistence".

Etre voisin, universitaire, femme de médecin, mère de jeunes enfants engagée dans des combats féministes et travailler sur le terrain à Veggfjord, tout cela fut une affaire compliquée. En tant qu'observateur participant, je devais toujours négocier mon rôle dans le travail de terrain. Les femmes de

différentes générations n'avaient aucune conception commune de ce qui était le plus important concernant mon identité - et elles n'étaient pas non plus d'accord avec moi à ce sujet. Je ne pouvais me borner à "me plonger dans leurs influences" pour apprendre à connaître leur société. La loyauté développée à l'égard de certains faisait que je devais être plus réservée qu'à l'égard des autres. Il n'était pas possible d'être honnête et de prévenir quand des oppositions d'intérêts se présentaient et de ne pas participer par exemple aux luttes concernant le problème de la réalisation d'un jardin d'enfants à Veggfjord (Holtedahl 1986). La première fois, je sentis que je rompais avec les règles fondamentales du travail de terrain telles qu'elles étaient inscrites dans les autres monographies anthropologiques : mon propre engagement "troublait", j'agissais sur le milieu. Mais peu à peu, il devint clair qu'on ne peut pas, a priori, savoir à partir de quoi on apprend quelque chose. Il n'est pas évident qu'on apprenne plus sur un milieu en étant passif qu'en se faisant imputer un rôle. Quand on fait un travail de terrain dans une société occidentale, on doit nécessairement déclencher beaucoup de nouveaux processus. On est par exemple soi-même membre de la société nationale et on est totalement ou en partie porteur de cadres de références qui interfèrent. On peut cependant utiliser cette demande **activement** dans un processus de recherche ainsi que je l'ai fait quand j'étais "novice" au Niger. Pour ce faire, je devais avoir une perspective interprétative non seulement en discutant les rôles de mes informateurs mais aussi les miens propres.

En collaboration avec Inger Haugen, j'ai écrit un article comparatif sur nos rôles propres de chercheurs sexués, à travers les processus de la recherche et donc de la production des connaissances (Holtedahl et Haugen 1989). Dans cet article, Inger montre comment l'analyse de la gestion de son propre rôle dans un milieu de banlieue l'amena à découvrir l'importance de pouvoir créer des distances pour que les personnes arrivent à être à l'aise dans un tel milieu hétérogène. Elle montre aussi que l'analyse de l'aspect féminin de la gestion de son **propre** rôle était une importante condition pour découvrir des mécanismes de coopération entre les gens, mécanismes qui reposent sur le fait que ce sont les femmes et non les hommes qui ont la responsabilité de la gestion des contacts dans le milieu local au nom de la famille toute entière. Cette coopération conduisit à une importante clarification concernant la façon dont la gestion de ma propre identité avait influencé une recherche et donc une compréhension de la société de Veggfjord.

En même temps que je produisais des données sur Veggfjord, il me fut important, sur le plan méthodologique, d'exprimer aussi les traits principaux de **mes** négociations avec les populations de Veggfjord. Que cela ait pu aussi aider à communiquer l'analyse de la manière d'envisager le matériel de Veggfjord aux lecteurs norvégiens ordinaires, c'est encore à voir.

CONCLUSION

Dans l'observation participante anthropologique, il y a une plus grande réciprocité dans l'échange d'informations que dans la tradition des questionnaires formels et souvent organisés de manière hiérarchique. Ici, s'exprime le problème d'une subjectivité explicite. Il y a peu encore, les anthropologues faisaient de l'aspect subjectif de la production des connaissances un élément contrôlable par des moyens externes.

Dans les études de sciences humaines, les caractéristiques du rôle propre à l'observateur et des conditions culturelles doivent cependant toujours être présentes. Ma conclusion est donc la suivante : l'exploration des débats entre chercheur et informateur sur le partage des rôles et sur la compréhension des comportements pourrait représenter une force dans la recherche. Celle-ci doit pouvoir l' utiliser de manière créative.

Bien entendu, l'analyse des débats entre chercheurs et informateurs doit se justifier comme une partie intégrante du processus de recherche. L'action interprétative réflexive doit être fondée analytiquement. Sinon la référence du chercheur à lui-même tend à devenir affectée : on risque de passer pour un héros ou une héroïne. Et c'est bien là que réside l'essentiel des tâches qui restent à accomplir aux anthropologues.