Enquête

Archives de la revue Enquête

1 | 1995

Les terrains de l'enquête

Le terrain de la vérité

In the field of truth

Jocelyne Dakhli

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/270>

DOI : 10.4000/enquete.270

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 1995

Pagination : 141-152

Référence électronique

Jocelyne Dakhli, « Le terrain de la vérité », *Enquête* [En ligne], 1 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/270> ; DOI : 10.4000/enquete.270

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Le terrain de la vérité

In the field of truth

Jocelyne Dakhli

- 1 Depuis que la légitimité anthropologique se fonde sur la pratique du « terrain », l'idée du terrain est indissociable du dévoilement d'une vérité, même et surtout si le sens de cette vérité s'est progressivement déplacé. Du terrain comme lieu où se révèle à l'ethnologue la vérité d'un système culturel, modèle dont l'initiation de Griaule par Ogotemméli pourrait être l'archétype¹, s'est opéré un glissement vers un modèle où, à l'inverse, c'est l'anthropologue qui est le détenteur de la vérité du terrain. Certes, dans le premier cas de figure, celui de l'initiation, il s'opérait déjà une forme d'inversion, puisque l'ethnologue devait être jugé digne de la vérité par ses informateurs, et qu'ainsi le savoir qu'il recueillait justifiait d'une forme d'élection, transmuait sa position de demandeur en position d'élus. À un autre pôle, cependant, la notion d'une vérité enclose s'est presque totalement déplacée vers le jeu de sa propre intrusion sur le terrain, son rôle d'acteur, et non plus de simple catalyseur, dans la production de récits indigènes dont il se découvre le coauteur, voire, à l'extrême de cette position, l'auteur².
- 2 La puissance de vérité du terrain s'est ainsi déportée vers une conception de l'anthropologue, ou plus largement de l'« enquêteur », comme seul détenteur d'un savoir sur l'enquête proprement dite, seul maître d'une vérité du terrain, car initiateur de ce moment unique, c'est-à-dire toujours déjà passé, appartenant à l'histoire, où il a suscité et recueilli un récit indigène. Par opposition à une vérité des archives, qui sont assez rarement produites à destination de l'historien et moins encore à l'intention d'un seul historien, le terrain surinvestit donc non seulement de légitimité mais de vérité celui-là même qui le fait exister comme terrain. L'idée d'un lieu de vérité, d'une vérité immanente n'est donc pas remise en question.
- 3 Or à ces trois positions de l'enquêteur sur le terrain – initié, coauteur, auteur – correspondent trois formes au moins d'illusion de la vérité du terrain, qui d'ailleurs ne sont en rien exclusives l'une de l'autre. En premier lieu, il s'avère fréquemment que cette vérité immanente est en réalité importée, que l'« on prend un terrain pour un autre », ou, plus trivialement, qu'« un terrain peut en cacher un autre ». L'anthropologue, par

ailleurs, s'il renonce à la vérité d'un système – culturel, religieux... – se raccroche de manière partiellement utopique à une vérité du contexte. Enfin, le découpage même d'un « terrain », soit l'idée d'une vérité *locale* qui fonde au premier chef cette démarche d'enquête, se révèle bien souvent postiche ou « forcée », au point d'être démentie par les informateurs eux-mêmes. Même si ce point d'approche n'est que partiel, c'est donc sur le « terrain » de la vérité ethnologique, et non sur ceux de la légitimité et de l'autorité, plus fréquemment explorés, que l'on souhaite se situer, même si l'enjeu de toute enquête ressortit à ces deux exigences.

Autorités croisées

- 4 Pour qu'un terrain soit vrai, sans doute faut-il qu'il soit vrai comme un texte, qu'il prenne la forme d'un texte, mais d'un texte dont l'ethnologue est déjà porteur. C'est aussi parce qu'il l'a investi de réminiscences de sa propre histoire et de sa propre culture qu'un anthropologue s'intéresse à un terrain et lui confère une réalité scientifique. En beaucoup de cas une telle opération relève purement et simplement de l'ethnocentrisme et s'identifie assez aisément, surtout avec quelques décennies de recul. Ainsi, H. Kuklick a montré à quel point la fascination d'Evans-Pritchard pour l'égalitarisme des Nuer était à mettre directement en relation avec la prégnance d'un modèle de la « démocratie naturelle » des Saxons dans l'histoire britannique ; les relations entre les Nuer et les Dinka, leurs voisins, reproduiraient dans sa vision la tradition « Whig » de la Conquête de l'Angleterre³. Dans la même filiation et au sein d'une problématique similaire, mais avec une forte dose d'humour, E. Gellner transpose le choix hobbesien et le contrat social parmi les Berbères marocains du Haut-Atlas⁴. Conscient ou inconscient, ce type d'ethnocentrisme « historien » contribue à expliquer les tropismes personnels de tel ou tel ethnologue : en soi, il ne rend le terrain ni plus ni moins vrai, démentant toutefois au passage l'idée que le terrain est exotique⁵.
- 5 Il est en revanche des formes de projection, plus subtiles sans doute, qui affectent plus directement non seulement la valeur ou la noblesse d'un terrain, mais sa vérité même. Il ne s'agit plus de lire un terrain « exotique » à la lumière d'une problématique étrangère : c'est une véritable substitution qui est en cause. Ainsi, dans un contexte maghrébin, les ethnologues s'intéressent de plus en plus à la prégnance d'un modèle de la cité grecque dans l'étude des sociétés maghrébines – et notamment berbères – mais en exagérant probablement la spécificité maghrébine de cette transposition. L'usage de la Grèce antique ou de l'Antiquité gréco-romaine en général qu'établit un ethnologue tel que Griaule, en pays dogon, éclairerait utilement cette tradition de l'ethnographie nord-africaine. Dans les écrits de Griaule la référence à la Grèce est constante, moins comme une comparaison que comme une *équivalence*, et sur des points essentiels comme sur des questions plus anecdotiques ; Hésiode, Pausanias, Strabon... sont dans son écriture des références courantes⁶.
- 6 C'est à le lire que l'on peut affirmer que de telles transpositions dépassent l'essence de la comparaison et ne sont pas non plus purement ethnocentriques. Elles révèlent le besoin d'une légitimation institutionnelle de son terrain⁷, signifient son travail à l'égal d'une étude sur l'Antiquité grecque et fondent le plaidoyer par lequel il défend l'« homme noir » comme étant l'égal du « Blanc », voire supérieur à lui⁸. Sa recherche des signes du Zodiaque dans la « cosmologie » dogon est ainsi exemplaire de cette démonstration par laquelle l'informateur africain, en se révélant supérieur aux « Méditerranéens », confère

à son ethnologue une légitimité au moins égale à celle des spécialistes de la Grèce⁹. En d'autres termes, non seulement l'informateur est censé parler comme un livre mais comme un livre d'histoire grecque. Hésiode constitue la vérité du terrain.

- 7 Inversement, les spécialistes de l'Antiquité méditerranéenne ont quelquefois fait appel, en retour, à l'autorité du terrain et à sa puissance de vérité. Contemporain de Griaule, H. Jeanmaire développait longuement, dans *Couroi et courètes* et dans *Dionysos*, des exemples empruntés à l'ethnographie africaine et, par un paradoxe qui paraît aujourd'hui savoureux, il faisait de larges références, dans cet esprit, à *L'Afrique fantôme*¹⁰. Des études sur le Maroc contemporain lui étaient également familières, qui authentifiaient son analyse du ménadisme grec par la contemporanéité de pratiques similaires, mais dont il soulignait dans le même temps la différence : la vérité du terrain était dans son actualité¹¹. De même M. Finley recourt-il, dans *Le Monde d'Ulysse*, à des exemples kabyles pour illustrer sa définition de la catégorie des « demioergoi¹² », esquissant également, à diverses reprises, des rapprochements avec les Trobriandais de Malinowski, mais là encore en réfutant toute assimilation des Grecs à des primitifs : aussitôt convoquée, la vérité tangible, observable du terrain, est écartée et paraît ainsi toujours subordonnée¹³.
- 8 Cela justifierait que la société locale, pour qu'elle devienne un « terrain », soit ainsi paradoxalement assimilée à la propre société de l'ethnologue, dans une démarche qui peut être imputative aussi bien que privative. L'enjeu de ce dernier cas de figure pourrait être la constitution du terrain comme « local ». L'aveuglement à l'islam d'une ethnologie qui continue de rechercher la « vérité » des sociétés, leur identité « traditionnelle », en constitue un exemple récurrent.

Localiser le terrain

- 9 Dans un article déjà ancien consacré à l'influence des textes islamiques sur la tradition orale, J. Goody avait mis en évidence à quel point les spécialistes de la région avaient pu méconnaître l'influence de l'islam qui s'exerçait sur le pays dogon, à travers l'itinérance de populations musulmanes et la circulation de livres musulmans¹⁴. Marcel Griaule notamment aurait totalement méconnu l'influence de livres d'astrologie musulmane sur le Zodiaque des Dogons, alors qu'il s'agissait d'une des régions les plus fortement influencées par l'islam de l'Afrique de l'Ouest¹⁵. Le nom même de « Nazaréen », utilisé par Griaule en équivalence avec l'« Européen » ou le « Blanc », revêt ici une connotation islamique : il renvoie en effet à l'un des termes qui, au sein de l'islam, désignent communément les « chrétiens ».
- 10 On a fréquemment interprété cette cécité de l'ethnologie face à l'influence de l'islam, sur ses marges, par l'incapacité plus globale de la discipline à restituer aux sociétés leur pleine dynamique historique et leur mobilité, par un souci proprement ethnographique de figer le mouvement et d'ignorer le changement. Lorsqu'elle est reconnue malgré tout, cette influence est en effet le plus souvent décrite comme un élément destructurant, comme une atteinte à l'authenticité locale et à la tradition¹⁶.
- 11 Plus récemment, on a mis en évidence l'importance, dans le texte ethnologique, de la description des bouleversements en cours de la société étudiée sur le terrain : cette sorte de paratexte, en apparence contradictoire, ne servirait qu'à mieux restituer et justifier l'intemporalité d'un état de tradition saisi au cœur par l'anthropologue alors qu'il est censé être menacé¹⁷. C'est ainsi que l'on a récemment interprété la fameuse introduction

d'Evans-Pritchard aux *Nuer*, qui n'aurait si longuement exposé les vicissitudes de son arrivée sur le terrain, véritable terrain d'opérations militaires, la tourmente des révoltes locales, réprimées dans le sang par le gouvernement anglo-soudanais, que pour mieux mettre en valeur la virtuosité de sa propre étude, accomplie dans des conditions aussi difficiles¹⁸. Une autre « mise entre parenthèses », rarement soulignée, peut aussi se déduire de la lecture de ce texte : l'Islam en est absent, jamais *nommé*¹⁹. Sans que ses effets politiques soient de fait ignorés, il n'est jamais pris en compte comme tel : ainsi Evans-Pritchard affirme, contre l'évidence, l'absence d'influences réciproques entre les *Nuer* et les populations musulmanes environnantes, l'isolement et l'autarcie des *Nuer*²⁰, alors qu'il évoque assez longuement, et à plusieurs reprises, l'existence de « prophètes », et va jusqu'à montrer qu'ils se calquent sur le modèle du Mahdi dont la nature islamique n'est toutefois indiquée qu'en note²¹. De la même façon, Evans-Pritchard informe son lecteur que le titre de « chef à peau de léopard » a été substitué par les Européens à celui de « sheikh », sans relever que, pour une société sans contact avec le monde extérieur, ce titre connote fortement arabité ou islam²². La « paganisation » de cette fonction par les ethnologues ou par l'administration britannique confirme d'ailleurs une difficulté plus globale et collective à admettre la prégnance de l'islam, la vérité de son influence.

- 12 L'exemple des *Nuer* témoigne donc que cette difficulté à voir l'Islam n'est pas le simple effet d'un aveuglement à l'histoire ; elle relève d'un oubli spécifique comme le confirme un exemple plus proche de nous, le « terrain » kabyle de Pierre Bourdieu. Dans son introduction au *Sens pratique*, Bourdieu évoque longuement ce qu'il pouvait y avoir d'insolite à faire de l'ethnographie en pleine guerre d'Algérie : il se souvient par exemple que la clarté de certaines photos de jarres maçonnées, prises à l'intérieur de maisons kabyles, n'était due qu'à la destruction des toits de ces maisons après l'expulsion de leurs habitants par l'armée française²³. Ce choix est toutefois justifié par le fait que d'autres enquêtes, qu'il a dirigées, étaient au contraire directement consacrées aux transformations de la société colonisée²⁴.
- 13 On conçoit mal, pourtant, tout au moins aujourd'hui, qu'analysées avec une telle finesse, les représentations du monde qui étaient au centre des études kabyles de Pierre Bourdieu, aient fait une aussi faible place à l'islam, là encore jamais nommé ou presque²⁵. Chaque terrain assurément est unique, mais il apparaît bien une difficulté récurrente pour les ethnologues à prendre en compte, au-delà de l'islam proprement dit, tout système religieux susceptible d'ébranler la pertinence *locale* du terrain. La religion musulmane suscite à cet égard une difficulté particulière, et certains courants de l'ethnologie observent à son endroit une profonde défiance²⁶. Il n'en demeure pas moins que l'islam, soit parce qu'il est transculturel, soit parce qu'il est censé combattre la tradition et uniformiser la culture, est aussi et d'abord ce qui interdit le plus visiblement de rabattre le terrain sur une réalité strictement locale.
- 14 Que la constitution du terrain comme tel postule la cohérence locale d'une société, cela n'exclut d'ailleurs pas que la légitimité anthropologique repose aussi sur l'idée que le terrain « vaut » pour la culture globale, comme la partie vaut pour le tout, et dans ce cadre la généralisation est tenue pour licite. La « métaphysique » des Dogons de Griaule reflétait « la mentalité noire en général » et sur ce point, l'islam est également propice aux généralisations – selon qu'elles servent ou non la démonstration, on admet ou l'on ignore sa présence ou son influence.
- 15 Sans doute la présence au fil des siècles des mêmes textes normatifs a-t-elle uniformisé la pratique de manière beaucoup plus importante qu'on ne le considère généralement, le

nez collé sur son terrain. Dans une société musulmane, les rites de la toilette mortuaire et de l'ensevelissement des morts, par exemple, ressortissent généralement pour une plus large part à une tradition centrale de l'islam qu'à la coutume locale. Cette homogénéité, d'ailleurs variable et discontinue, soulève donc au premier chef le problème du rapport entre la culture et le terrain : si l'on renonce à l'idée que le terrain exprime la vérité d'une culture, on admet *a fortiori* que la culture ne résume pas la vérité du terrain.

- 16 Telle est bien la question que soulève C. Geertz dans *Observer l'Islam*²⁷, ouvrage dans lequel l'auteur démontre que l'islam, en soi, n'apporte aucune réponse à la question de l'identité culturelle, qu'il est toujours réélaboré, réinterprété dans le tissu de la société locale. Cette démarche, toutefois, suscite un certain scepticisme car on imagine difficilement que la présence des mêmes textes normatifs, de la même tradition scripturaire, n'ait pas dû établir, entre le Maroc et l'Indonésie musulmane, des lignes de continuité plus nettes que ne l'admet C. Geertz, sans pour autant postuler, au nom de l'islam, leur identité culturelle²⁸. Il est d'ailleurs révélateur que le seul lien que Geertz affirme avoir trouvé entre ces deux nations renvoie précisément à la revendication d'une identité islamique commune : en 1930, l'administration du Protectorat français au Maroc prétend soustraire les Berbères à la juridiction musulmane et déclenche un tollé de protestations dans l'ensemble du monde musulman et notamment à Java²⁹.
- 17 En d'autres termes, on saisit mal où passe la frontière entre le Maroc et Java, et où s'arrête le champ d'application des modèles valables pour le Maroc, par exemple. Sans nier un degré de spécificité du cas marocain – la royauté notamment – on peut aisément démontrer une relative ubiquité de la « structure maraboutique » décrite par C. Geertz, par exemple. Une même légende hagiographique parcourt d'une extrémité à l'autre le monde musulman – et s'incarne parfois au-delà –, tantôt appliquée au même saint tantôt générique ; dans le même temps qu'elle définit son « terrain » – l'aire de sainteté d'un personnage – elle articule cet espace à une culture englobante.
- 18 Le piège auquel est alors soumis l'ethnologue est qu'il est constamment renvoyé par son informateur à une réalité et à une échelle des définitions infiniment plus large que celle du terrain qu'il investit. Ainsi que le montrent différentes enquêtes en Afrique du Nord, une véritable *Topographie légendaire des Évangiles*³⁰ peut être mise en œuvre dans le discours indigène de l'histoire locale, en vertu de laquelle l'ethnologue est appelé à visiter une grotte ayant abrité Moïse ou un rivage ayant recueilli Jonas³¹. De même une enquête sur un santon local peut-elle se décomposer en deux heures de récit sur la vie du Prophète et dix minutes sur le saint du cru. C'est alors l'informateur lui-même qui prive de son terrain l'ethnologue, en dénie la finitude, récuse, au risque de n'être pas entendu, ce procès d'assignation locale. La vérité que l'on continue – et sans doute avec quelque raison – d'imputer au terrain, se révèle pourtant de plus en plus strictement confinée dans des formes locales, réduites à l'événement de l'enquête.

Une vérité du contexte

- 19 La focalisation croissante des anthropologues sur la question de l'écrit ethnographique et de l'écriture du terrain a eu pour effet d'instaurer l'ethnologue comme le maître de la production du récit indigène, au sens où il en connaîtrait seul le contexte et les conditions de production ; d'une vérité de la parole indigène on s'est acheminé vers une vérité du dialogue ou de l'invention de la vérité. Or à mettre l'accent sur les modes de l'énonciation d'un récit, sur la « performance » de l'informateur, pour reprendre un anglicisme

consacré, et sur le contexte de l'enquête, on renforce ou l'on crée l'illusion que la vérité du récit est toujours accessible, disponible, parce qu'elle procède non plus du mystère d'un système culturel, mais de faits d'interaction et de dialogue, dans des contextes déterminés. L'enquêteur, dans ce cadre, et lui seul, parce qu'il l'a vécue et l'a suscitée, serait apte à restituer la vérité d'une situation d'enquête, événement unique, qui jamais ne se reproduira à l'identique³². D'une vérité de la société locale, ou de la culture à travers elle, on est bien passé à une vérité de l'enquête, traitée comme un dialogue ou un monologue.

- 20 Il est désormais banal de le rappeler, chaque récit recueilli sur le terrain est à tenir pour un énoncé et un texte singuliers, la narration d'un même fait ou d'une même légende par différents informateurs justifiant l'étude de variantes et de variations et non plus la quête de la version la plus « juste » ou la plus riche. Plus que légitimes, ces approches du terrain supposent une connaissance personnelle des informateurs et des enjeux qui peuvent les opposer ou les rassembler et donc, par là même, une plus forte implication personnelle de l'enquêteur³³,
- 21 Pour saine et heuristique qu'elle soit, cette démarche connaît aussi des limites. Elle tend à entraîner l'ethnologue dans une quête sans fin, car la définition d'un contexte suppose la production de critères interprétatifs, de catégories sociologiques, de classements que continue de fonder une part d'arbitraire, alors que le rôle de l'enquêteur dans la production du récit encourage l'illusion d'un savoir accessible. La multiplication des informations qui feraient sens pourrait en réalité s'avérer quasi infinie, pour qui, à la différence de l'historien d'archives, est « présent » à l'enquête. Qu'un récit émane d'un métayer, par exemple, n'est pas en soi un critère d'interprétation suffisant du sens de ce récit, même si cela constitue une information majeure ; ce serait supposer qu'un métayer parle nécessairement comme un métayer, tient le discours de sa condition, ce qui peut ne pas se vérifier si, par exemple, il s'identifie à des membres de sa famille qui ont connu une ascension sociale ; de même une femme ne parle-t-elle pas nécessairement comme une femme, pour en rester aux critères les plus simples. Que l'on affine la grille, en vertu d'une connaissance plus fine du terrain, d'une relation plus personnelle avec les informateurs, que l'on croise les critères, l'effet d'imputation sociologique demeure, d'autant plus systématique que l'on tend à trouver du sens derrière chaque mot et à faire de toute prise de parole un acte politique.
- 22 Quant à prendre en compte dans le texte ethnologique la subjectivité propre de l'enquêteur et son interrelation avec l'informateur, non seulement cette démarche est plus imputative encore – au moins l'assume-t-elle – mais elle se fonde plus fortement encore sur l'idée que tout fait sens dans un récit, que rien n'est gratuit³⁴. Or dans toute société on parle aussi de la pluie et du beau temps : il faut des lieux consensuels et neutres.
- 23 Assurément, toute nouvelle version d'une histoire révèle des variations et des inflexions qu'il faut être attentif à déceler et à interpréter. Autant la problématique des « archives orales » paraît aujourd'hui candide et désuète, autant il est justifié de traiter chaque récit recueilli ou produit sur le terrain comme un texte d'archives, fini et passé, situé, sans illusion démiurgique, dans son contexte de production. Mais on hésite à soutenir que tout récit défend par principe un intérêt et même, à la limite, un simple point de vue. Par ailleurs, s'il est bon d'adopter comme règle que toutes les versions d'un même récit constituent autant de récits – de textes – différents, on tend souvent désormais à oublier qu'à une certaine échelle d'analyse, ils constituent malgré tout une même histoire, qu'il

est un point où ils se rejoignent : à mettre ainsi l'accent sur leurs différences, on risque aussi d'oublier leur unité.

- 24 Il n'est pas d'informateur type, pas de récit moyen et moins encore de culture moyenne³⁵, mais à démultiplier les contextes, on perd aussi de vue leur cohérence globale, et à traquer la vérité d'un événement ethnographique – d'une enquête –, on perd un peu de la vérité du terrain. Celle-ci ne se réduit ni à la culture ni à l'enquête. Elle gît dans un entre-deux, qui est le propre même du terrain : l'expérience de la mise en forme et en mots d'une société, avec sa part de projection mais aussi de résistances indigènes et d'interaction.

NOTES

1. Voir les pages de M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Le Chêne, 1948, dans lesquelles Griaule évoque la révélation progressive du Zodiaque en pays Dogon : « Le Blanc pensa au Zodiaque. Mais il garda cette idée à part lui : il voulait que le système apparaisse sans heurt, de lui-même, dans les entretiens du seuil où le maître s'asseyait. Chaque jour il se demandait quelles révélations allaient sortir de ce vieillard ployé dans l'embrasement, nettement détaché sur le fond noir. » (p. 249). Voir J. Clifford, « Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation », in *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 55-91.
2. Voir J. Clifford & G.E. Marcus, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986 ; dossier « Le texte ethnographique », *Études rurales*, 1986 ; C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as an Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
3. H. Kuklick, « Tribal Exemplars. Images of Political Authority in British Anthropology, 1885-1945 », in G.W. Stocking, ed., *Functionalism Historicised. Essays on British Social Anthropology*, Madison-Londres, University of Wisconsin Press, 1984, p. 59-82.
4. E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969, p. 1 sq.
5. Cf. M. Douglas, « If the Dogon », *Cahiers d'Études africaines*, 28, 1967, p. 659-672.
6. Griaule évoque par exemple, à propos des Dogons, « une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode », « une cosmogonie, une métaphysique, une religion, qui les met à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit » (M. Griaule, *op. cit.*, p. 10 et p. 2) ; le sérieux des Dogons dans leurs jeux « dépasse », selon lui, « celui des coureurs qui s'affrontaient aux illustres jeux d'Olympie » (M. Griaule, *Jeux Dogons*, Paris, 1988, p. 20-21) ; pour ce dernier ouvrage, voir également p. 16. V. Monteil a férocelement moqué « les rapprochements aventurés » qu'établit Griaule entre « les bords du Niger moyen et Athènes du cypriote Zenon [...], au III^e siècle avant J.-C. [...] ». Voir son introduction à C. Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, p. XI ; Griaule aurait également défini les Dogons comme des « Chinois », c'est-à-dire des « géomètres », par opposition aux « Hindous » que seraient les « Bambaras » (M. Griaule, *ibid.*).
7. « Le Blanc ne se faisait aucune illusion sur l'accueil que recevrait une telle argumentation de la part de certains spécialistes accrédités dans les milieux choisis de l'érudition. Certes, il y avait de consolantes exceptions : de brillants esprits, voués pourtant aux études classiques, s'ouvraient avec étonnement et sympathie aux civilisations lointaines [...] », « Encore faut-il s'estimer

heureux de n'essayer qu'un mépris souverain englobant le chercheur et l'objet de son étude. » (M. Griaule, *Dieu d'eau*, op. cit., p. 258-259).

8. Cf. J. Clifford, op. cit.

9. « Les Noirs avaient-ils leur explication cohérente du symbole du Zodiaque alors que les Méditerranéens ne tenaient sur son compte que des propos enfantins ? » (M. Griaule, *Dieu d'eau*, op. cit., p. 250).

10. H. Jeanmaire, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation Spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Paris, Payot, 1939, p. 257 sq ; *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, notamment p. 119-127.

11. *Ibid.*, p. 243 sq, 259 sq.

12. M. Finley, *Le Monde d'Ulysse* [1954], Paris, Maspéro, 1978, p. 66-67.

13. *Ibid.*, p. 24 et 77. A. R. Radcliffe-Brown est également cité (p. 129) mais sur le même mode : sa définition de la société primitive fondée sur la parenté ne serait pas pertinente dans le « monde d'Ulysse ».

14. J. Goody, « The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa », *Cahiers d'Études africaines*, 1967, p. 455-456.

15. J. Goody y insiste dans son compte rendu de la traduction anglaise de *Dieu d'eau*, dans *American Anthropologist*, 69, 1967, p. 239-241.

16. Ainsi C. Tardits, « L'invitation au comparatisme. Marc Bloch et les anthropologues », in H. Atsma & A. Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, p. 139, évoque les études consacrées aux royautes africaines dans les années trente, qui portaient, pour certaines, sur des sociétés « islamisées et parfois même fortement touchées par la christianisation » : « Dans tous les cas ces études sont intervenues alors que des facteurs extérieurs aux sociétés agissaient de manière négative sur leur tradition. » E. Terray, à l'inverse, réfute cette position lorsqu'il montre qu'y compris dans des royaumes païens, l'islam, via les commerçants musulmans diffusant des ouvrages de jurisprudence ou des textes canoniques, avait été utilisé par des gouvernants qui y trouvaient le cadre d'une expérience politique, des modèles de légitimité et d'action. Cf. « Un anthropologue africaniste devant la cité grecque », in J. Andreau & F. Hartog, eds, « La cité antique ? À partir de l'œuvre de M. I. Finley », *International Journal for Social and Economic History of Antiquity*, VI-VIII, 1987-1989, p. 20.

17. Voir M. L. Pratt, « Fieldwork in Common Places », in J. Clifford & G. E. Marcus, op. cit., p. 27-50.

18. Une année en tout de séjours entrecoupés d'interruptions : « Je n'estime pas que ce soit suffisant pour faire l'étude sociologique d'un peuple, et surtout d'un peuple difficile, et dans des conditions défavorables. Il y a bien des choses que je n'ai pas vues et dont je ne me suis même pas enquis. » (*Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* [1937], Paris, Gallimard, 1968, p. 29). Cf. R. Rosaldo, « From the Door of his Tent : the Fieldworker and the Inquisitor », in J. Clifford & G. E. Marcus, eds, op. cit., p. 77-97.

19. Sur ce que n'a pas « vu » Evans-Pritchard, la littérature est considérable. Voir notamment Southall, « Nuer and Dinka are people : Ecology, Ethnicity and Logical Possibility », *Man*, 11, 1976, p. 463-491 ; K. Gough, « Nuer Kinship : a Re-examination », in T. O. Beideman, ed., *The Translation of Culture*, Londres, 1971, p. 79-122 ; J. Burton, *An Introduction to Evans-Pritchard*, Fribourg, 1992 ; C. Geertz, « Slide Show : Evans-Pritchard's African Transparencies », in *Works...*, op. cit., p. 49-72.

20. « Je ne crois pas qu'en aucun lieu les Nuer se soient profondément ressentis du contact arabe. Le gouvernement égyptien et plus tard le gouvernement mahdiste, censés dominer le Soudan de 1821 jusqu'à la fin du siècle, n'exercèrent ni administration ni autorité sur les Nuer à partir des postes qu'ils établiraient au bord des fleuves, sur les confins de leur pays. Il arrivait aux Nuer de piller ces postes, et aux gens de ces postes de piller les Nuer, mais dans l'ensemble on peut dire que les Nuer continuèrent à vivre sans leur prêter grande attention. » (E. Evans-Pritchard, op. cit., p. 159).

21. « Certains indices donnent à penser que l'essor du prophétisme se relie à la propagation du mahdisme, venu du Soudan septentrional. Quoiqu'il en soit il est bien évident que les prophètes atteignirent à la puissance au plus fort de l'intrusion arabe, et qu'une fois le Soudan reconquis, on les respecta et les écouta plus que toutes autres personnalités du pays Nuer. » (*ibid.*, p. 217). « Mahdi était attendu comme l'envoyé d'Allah, qui serait l'exterminateur des infidèles [...] » (*ibid.*, p. 217, note 3).

22. « Les premiers officiers britanniques qui pénétrèrent chez eux exposent en termes très nets cette absence de personnalités investies d'une autorité suffisante pour qu'on pût appuyer sur elles un système administratif. Ces tout premiers rapports nous décrivent des « sheikhs » sans grand ascendant, en qui nous pouvons sans doute reconnaître les chefs à peau de léopard, comme les Européens les appelèrent par la suite. » (*ibid.*, p. 201).

23. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 10-11 ; voir également du même auteur *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

24. P. Bourdieu, *Le déracinement*, Paris, Éd. de Minuit, 1964 et *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1964.

25. Sa présence est dans le meilleur des cas évoquée de manière allusive – l'école coranique (voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 128), un « saint » (*ibid.*, p. 169) – et sans réelle évidence pour le non initié, qui ne se voit pas expliquer ce qu'est un « t'aleb » (*ibid.*, p. 169). Le temps quotidien « intègre très naturellement les cinq prières musulmanes », dont l'auteur précise le nom canonique (« eddohor », « elâasar »...), mais sans plus d'informations quant à la pratique (*ibid.*, p. 415 sq, p. 421). L'étude de la maison kabyle, enfin, met en évidence une orientation vers l'est, dont on ne mentionne en aucun endroit qu'elle est aussi une orientation vers La Mecque (*qibla*) (« La maison ou le monde renversé », *ibid.*, p. 441-461).

26. Claude Lévi-Strauss, notamment, explique dans les dernières pages de *Tristes Tropiques* (Paris, Plon, 1955) que l'Islam ne lui apparaît que comme une autre image de lui-même et de l'Occident (voir les deux derniers chapitres). Cette même attitude projective était d'ailleurs très clairement incarnée par Griaule, par exemple : « En bref, les Dogons représenteraient l'un des plus beaux exemples de primitivité farouche et cette opinion est partagée par certains Noirs musulmans qui, intellectuellement, ne sont pas mieux outillés que les Blancs pour apprécier ceux de leurs frères fidèles aux traditions ancestrales. » (*Dieu d'eau*, *op. cit.*, p. 1). Dans le cas de la Kabylie de Pierre Bourdieu, l'explication est d'un tout autre ordre et c'est par une défiance en général à l'égard de l'institution religieuse, peut-être héritée de l'anticléricalisme français, que s'expliquerait son absence d'intérêt et de regard pour l'islam à l'époque de l'enquête (explication donnée par l'auteur à l'occasion d'une soutenance de thèse sur l'Algérie). De manière générale, les travaux de sciences sociales n'ont fait qu'une faible place aux faits religieux dans les années qui ont suivi les indépendances maghrébines, reflétant à cet égard une idéologie laïque des transformations sociales et politiques en cours et même l'idée d'une « déprise » du religieux.

27. C. Geertz, *Observer l'Islam* [1968], Paris, La Découverte, 1992.

28. Il est vrai que ce livre a été écrit dans le contexte de l'indépendance politique nouvelle de ces deux pays qui justifie une sorte de téléologie rétrospective et durcit la pertinence d'une échelle d'observation « nationale ». Voir sur ces questions B. Lepetit, « Architecture, géographie, histoire : usages de l'échelle », *Genèses*, 13, 1993, p. 118-138.

29. C. Geertz, *Observer l'Islam*, *op. cit.*, p. 95.

30. M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* [1941], Paris, Presses universitaires de France, 1971.

31. Voir par exemple les légendes rassemblées par H. Basset dans son *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920. On se permettra de renvoyer aussi à J. Dakhli, *L'oubli de la cité*, Paris, La Découverte, 1990, chap. 1.

32. Cf. J. Honigsmann, « The personal Approach in Cultural Anthropological Research », *Current Anthropology*, vol. 17, 2, 1976, p. 243-261. Voir aussi, par exemple, K. Dwyer, « On the Dialogic of

Fieldwork », *Dialectical Anthropology*, 2, 1977, p. 143-151. Le livre de G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspéro, 1969, est dans ce domaine un livre précurseur.

33. Voir A. Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel, ed., *La construction du social*, Paris, Le Seuil-Gallimard, 1996.

34. Pour le cas maghrébin, voir notamment V. Crapanzano, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 ; K. Dwyer, *Moroccan Dialogues*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 1982 ; P. Rabinow, *Un ethnologue au Maroc. Réflexion et enquête de terrain* [1977], Paris, Hachette, 1988.

35. Voir A. Bensa, *op. cit.*

RÉSUMÉS

L'idée du « terrain » anthropologique est indissociable du dévoilement d'une vérité, qu'il s'agisse de la vérité d'un système symbolique ou plus modestement de la vérité du contexte de l'observation. Mais comment garantir la vérité du terrain ? Les exemples d'illusions abondent, à commencer par celle qui affecte le découpage même d'un espace de recherche qui est souvent le résultat de forçages ou de mésinterprétations. Les projections ethnocentriques qui confèrent fréquemment au terrain sa dignité scientifique font l'objet de l'analyse, de même que le jeu des légitimations croisées qui permettent de dignifier un terrain par la référence à une tradition lettrée, et réciproquement. L'aveuglement à l'islam, répandu parmi les anthropologues, illustre bien les effets de méconnaissance qu'engendre l'illusion d'une vérité « locale » du terrain. C'est que la vérité du terrain ne se réduit ni à la culture ni à l'enquête : elle gît dans un entre-deux, l'expérience de la mise en forme d'une société, avec sa part de projection, mais aussi de résistances indigènes et d'interaction.

The idea of an anthropological "field" or area of research is closely associated with the revelation of some truth, whether it be the truth about a symbolic system or, in rather more humble terms, the truth about the context in which the observation has taken place. But how can the veracity of the actual field be guaranteed ? There are many different examples of illusory fields starting with the one which affects the way an area of research is divided up – it is often the result of forced manipulations misinterpretations. The ethnocentric projections which often confer scientific worth to a particular area of research are the subject of analysis, as indeed are the interacting legitimisations which enable a chosen field to assume a certain worth by virtue of reference to a literate tradition, and vice versa. The blindness to Islam so common amongst anthropologists is a good illustration of the effects of erroneous recognition which the illusion of an "on-site" truth belonging to the chosen area can engender. For the truth of the field or area under observation cannot be reduced either to the culture or to the study being carried out : it lies somewhere between the two, the experience of how a particular society is formed with a certain proportion of projection but also of native resistances and interaction between the two.