
Une étrange familiarité

Les exigences de l'anthropologie « chez soi »

Fatoumata Ouattara



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4765>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.4765
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004
Pagination : 635-657
ISBN : 978-2-7132-2004-3
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Fatoumata Ouattara, « Une étrange familiarité », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 175 | 2004, mis en ligne le 30 septembre 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4765> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.4765

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Une étrange familiarité

Les exigences de l'anthropologie « chez soi »

Fatoumata Ouattara

« Le parcours de l'ethnologie, qui postule au départ qu'il y a du même chez l'autre, aboutit à un constat que lui imposent ses nouveaux terrains (ceux de l'ethnologie à domicile) : il y a de l'autre dans le même » (Augé 1989 : 23).

- 1 *Indigenous anthropology, insider anthropology, anthropology at home, native anthropology, ethnographie chez soi, endo-ethnologie, sont autant d'expressions utilisées dans la littérature anthropologique pour indiquer la proximité, l'implication, voire l'appartenance (culturelle, linguistique, sociale ou professionnelle) du chercheur à son terrain d'étude. Dans la mesure où j'ai effectué des enquêtes dans ma société d'origine, et même dans le village d'origine de mes parents, mes travaux recèlent ce type d'étiquette. Je suis tentée d'en ajouter une autre : « anthropologie chez soi ». Elle a l'avantage, à mon goût, de parer aux distinctions classiques que l'on établit entre l'ethnographie et l'ethnologie. Le terme « anthropologie » nous écarte du vieux débat de la discipline sur la question du Grand Partage (distinction entre un « eux » et un « nous ») et conduit à ne pas durcir l'opposition entre sociologie et anthropologie tant les modalités de production des données de terrain sont souvent analogues, et ce indépendamment des conditions de naissances des deux disciplines (Olivier de Sardan 1995). Quelle que soit la place du chercheur par rapport à son objet d'étude, la description tout comme l'interprétation des faits qu'il étudie implique de sa part vigilance méthodologique et épistémologique. Si l'altérité du chercheur peut produire des biais (*ibid.*), son implication sur un terrain, préalable à la recherche, peut également influencer sur la perception de la réalité qu'il tente de restituer. Mais, si les biais consécutifs à l'altérité font souvent l'objet d'une réflexion épistémologique, les risques interprétatifs encourus par l'implication et/ou l'appartenance au terrain sont en revanche rarement développés. Les chercheurs africanistes francophones sont plus discrets que leurs homologues de culture scientifique anglophone. En France par exemple, la tenue d'un colloque organisé sur ce thème en 1983 reste le seul témoin de l'intérêt que les chercheurs ont à l'égard d'un tel sujet. Quant aux*

productions scientifiques, l'article de l'anthropologue malien Mamadou Diawara (1985) reste la seule publication à ce jour chez les africains africanistes francophones sur un thème aussi controversé. En somme, la discrétion des chercheurs africains francophones (nombreux à effectuer des recherches dans leurs sociétés, voire dans leurs régions ou même au sein de leurs villages d'origine) sur les conditions méthodologiques et épistémologiques de production de leurs données s'explique. On y reviendra. En ce qui me concerne, au risque de faire dans le narcissisme, mon argument a donc pour objectif de contribuer au débat sur les conditions méthodologiques et épistémologiques de la description dans un contexte de proximité culturelle au milieu. Je présenterai dans un premier temps quelques situations concrètes qui mettent en évidence l'ambivalence de la position du chercheur dans une implication spécifique sur le terrain. Je discuterai ensuite les différentes positions quant à la faisabilité ou la non-faisabilité sur la question de l'appartenance du chercheur au milieu étudié. Enfin, je tenterai d'élargir le débat en introduisant un point de vue critique sur la manipulation des identités plurielles qu'induit toute situation d'enquête.

Les exigences d'un terrain¹ où proximité rime avec parenté

- 2 Les Senufo sont répartis en plusieurs sous-groupes (une trentaine environ) répartis sur trois pays de l'Afrique occidentale : le sud-ouest du Burkina Faso, le nord de la Côte-d'Ivoire et le sud du Mali. Au Burkina Faso, les Senufo sont localisés au sud-ouest du pays dans la province du Kéné Dougou caractérisée par un climat tropical de type sud-soudanien. C'est dans cette région que sont situés les Nanerge dont la population compte environ 70 000 personnes.
- 3 Actuellement environnés au nord-ouest par les Senufo du Fologa (Mali), au sud par les Tagwa (un sous-groupe Senufo) et à l'est par les Bobo, les Nanerge cohabitent avec d'autres populations non senufo : les Bolon dans la partie nord de Ndorola, les Samogo principalement localisés dans la région de Samorogouan. Depuis quelques années, on assiste à l'arrivée de migrants de culture mossi dans la zone. L'agriculture reste la principale activité économique. Outre les cultivateurs, il existe d'autres catégories sociales.
 - Les forgerons : la complémentarité entre agriculteurs et forgerons en tant que fabricants d'outils agricoles est incontestable. Cela étant, une autre complémentarité semble se manifester à l'occasion de rituels villageois notamment lors de l'initiation et des funérailles. Cette complémentarité multidimensionnelle existe entre forgerons et agriculteurs dans d'autres sous-groupes senufo (Sindzingre 1981 : 106).
 - Les Peul : à l'origine, les agriculteurs les auraient fait venir à leurs côtés pour s'occuper essentiellement du cheptel. De ce fait, ils ne cultivaient pas la terre, ils recevaient des céréales des agriculteurs en retour de l'entretien et du gardiennage des bœufs. Comme pour les forgerons, on compare leur arrivée à celle d'une nouvelle épouse, cela en raison de la démarche de sollicitation et de l'attribution de la tâche en fonction de la division sociale du travail. Mais depuis, de nombreux Peul ont abandonné cette fonction de gardiennage. En effet, ils se sont sédentarisés (contrairement au nomadisme qui caractérise les Peul) et se sont mis à la pratique de l'agriculture. Comme ailleurs², ils ont aussi adopté de nombreux traits du mode de vie des agriculteurs (langue, tatouage, habillement).
 - Les cordonniers et les potières : les hommes sont des cordonniers (tannage des peaux animales, fabrication d'objets en peau, sacs, amulettes, etc.) et les femmes pratiquent la poterie. Si, par le passé, les activités de la poterie et de la cordonnerie leur permettaient de vivre, ils reconnaissent que l'introduction des objets industriels en plastique et en émail (ustensiles de cuisine) a entraîné la

dévalorisation de leur travail artisanal. Tout rapport sexuel et toute alliance matrimoniale sont proscrits avec un membre de ce groupe. Cette endogamie est donc contrainte et forcée puisque ce sont les autres qui ne veulent pas d'eux.

- 4 La situation de départ pose comme terrain d'enquête Silorola, un village senufo-nanerge. Il s'agit du village d'origine de mes parents dans lequel j'ai eu l'occasion de passer quelques vacances scolaires dans mon enfance. À Silorola et dans les villages environnants, je suis connue et présentée d'abord comme la fille d'untel, appartenant à tel lignage, dans tel quartier, etc. Et, cette reconnaissance du lien de filiation, de la résidence facilite généralement mes premiers contacts avec mes interlocuteurs. Il est indéniable que ces contacts familiaux et immédiats ont été un avantage car, en situation de totale altérité, le chercheur met souvent des semaines sinon des mois avant d'établir les liens qui lui permettront d'entrer dans son enquête (Copans 1998a : 26-27). Mais, confrontée aux autres exigences de l'enquête, cette familiarité *a priori* trouve rapidement ses limites et le problème consiste alors à réussir à conjuguer respect des normes de sociabilité, appartenance familiale et postures d'enquête (Diawara 1985). C'est bien là que commencent les problèmes. De telles exigences contradictoires conduisent très rapidement à faire des choix afin de construire la « juste » distance.
- 5 L'une des premières difficultés à laquelle je me suis trouvée confrontée à Silorola a été celle du choix du logement. Quand j'y allais pour des raisons exclusivement familiales, j'étais hébergée chez une parente au sein de mon patrilignage ou de mon matrilignage. Et c'est ainsi que j'ai procédé, lors d'un premier séjour d'enquête effectué pour ma maîtrise en 1990. En résidant chez ma parente, je croyais, naïvement, qu'il suffisait d'expliquer clairement le but de mon séjour (c'est-à-dire expliquer ce en quoi consiste l'ethnographie), pour que tout malentendu sur ma présence soit dissipé. Mais je me rendis bien vite à l'évidence : il ne suffisait pas d'expliquer ce en quoi consistait mon travail pour parer aux éventuels malentendus et aux difficultés. Par la suite, je décidai alors de rompre avec cette habitude et la résidence solitaire m'est apparue comme une nécessité pour instaurer une certaine distance par rapport à la famille.
Construire la « bonne » distance
- 6 Dans une telle relation de proximité filiale, je fis la demande d'un lieu d'hébergement auprès du chef du quartier, en spécifiant que cette solution contribuerait au bon déroulement de mon travail. Une maison inhabitée, construite par mon père et servant de « case de passage » aux étrangers reçus par le chef du quartier me fut alors allouée. De fait, l'occupation de cette demeure me conférait un double statut : si j'étais la « propriétaire » des lieux (par mon père), j'avais aussi un statut d'étrangère puisque je ne séjournais pas continuellement au village. Et, comme on le verra plus loin, mes interlocuteurs m'ont octroyé, en fonction des circonstances, l'un ou l'autre statut. Donc, contrairement à la démarche classique de l'ethnologue « étranger » qui va loger au sein d'une famille pour réduire la distance avec les « enquêtés », j'ai dû, au contraire, choisir un logement solitaire afin d'instaurer une certaine distance. Mais d'autres choix de distanciation furent nécessaires.
- 7 Ainsi, ma participation active aux rites m'a posé non seulement un problème d'observation, mais aussi un problème d'éthique. En effet, le sacrifice annuel aux génies du village, dans le bois sacré, offre l'occasion à tout enfant du village d'offrir en sacrifice un poulet pour demander santé, protection et réussite auprès des génies. Tout natif peut prendre part à de tels rites. Mais, lors des célébrations du mois de mars 1994, je n'y participai pas activement comme une autochtone. J'avais demandé l'autorisation de

prendre des photos. L'autorisation me fut donnée, mais en contrepartie, on me demanda de sacrifier un poulet pour remercier les génies et les ancêtres. Cependant, certains membres de mon patrilignage me firent remarquer qu'en tant que « fille du village », je n'avais pas à demander une quelconque autorisation pour assister ou photographier les rites. Sans doute, mais cette démarche m'avait permise de pouvoir changer de poste d'observation afin d'observer l'ensemble de la cérémonie. Tantôt, je me suis tenue près du sacrificateur pour pouvoir enregistrer ce qu'il disait ou prendre une photographie, tantôt je prenais place au côté des chanteuses ou des enfants s'activant à griller les volailles qui venaient d'être égorgées.

- 8 J'avais fait l'expérience du problème bien connu de l'observation participante, selon lequel la participation comme acteur est un obstacle à l'observation d'ensemble. Par exemple, lors des funérailles d'une grand-mère classificatoire, alors que j'aurais dû procéder à la distribution des graines de coton et de cauris, comme tout petit-enfant d'un défunt doit le faire, je choisis de me mettre du côté des observateurs. Il est évident que s'il s'était agi d'un parent très proche, cette démarche aurait été intenable à tout point de vue. Mais je me trouvais dans un milieu où il était facile d'avoir un lien de parenté avec de nombreuses personnes. Choisir de jouer le jeu de la parenté m'aurait sans doute conduit à passer beaucoup de temps à régler des affaires de funérailles et donc à ne pas être là où il « aurait fallu » pour pouvoir observer ce qui se passait ailleurs au même moment.
- 9 L'appareil photographique a été un bon moyen pour imposer cette posture de distanciation. Il m'a parfois servi d'alibi pour ne pas avoir à participer activement comme une « parente ». D'une manière générale, ce choix d'adopter une posture d'observation « passive » n'a concerné que les rites. Dans d'autres circonstances, je m'activais, et, par exemple, après une journée de travail aux champs, je recevais mon panier d'épis de maïs comme tout autre femme ayant participé à la récolte. En revanche, certaines de mes attitudes ont incontestablement posé des problèmes à mes proches.

Conquérir son autonomie

- 10 En effet, certaines exigences familiales vont à l'encontre des exigences de l'enquête. Mes contacts avec certains informateurs ont ainsi suscité l'intervention de ma parentèle, qui me conseillait d'éviter de rendre visite à des personnes qu'elles jugeaient sorcières et susceptibles de me faire du mal. « L'étranger ne connaît pas les buissons dangereux du village », disaient-ils pour signifier le danger éventuel que je courrais à fréquenter ces personnes.
- 11 Mes visites fréquentes au groupe des cordonniers et des potières (*Cili*) ont ainsi été jugées comme un manque de prudence de ma part. Ces personnes sont considérées comme souillées et susceptibles de contaminer les autres. Les normes locales demandent donc qu'on limite les contacts avec toute personne appartenant à ce groupe. Ces conceptions relatives à la transmission de la souillure des *Cili* sont telles qu'après la visite d'une jeune potière chez moi, un adolescent refusa d'occuper le siège qu'elle venait de quitter. Il ne manqua pas de me rappeler, non sans dégoût, que les *Cili* étaient des gens « gâtés » et que je devrais éviter de pousser les contacts avec eux au point de les recevoir chez moi. De même, le doyen de mon patrilignage me recommanda plus d'une fois d'arrêter mes visites dans ce quartier. Il considérait qu'en tant que descendant direct de celui qui, autrefois, a donné l'hospitalité à ces *Cili*, il était bien placé pour me dire tout ce qui les concernait. Aussi, il disait qu'à cause de leur « infériorité », ils pouvaient m'attaquer en sorcellerie.

- 12 Bien entendu, cette mise à l'écart d'une part non négligeable de la population locale n'était pas méthodologiquement acceptable et, contrairement aux attentes de mes « parents », je continuai à travailler avec les *Cili*.
- 13 Toute enquête suppose, entre autres, le conformisme du chercheur aux exigences locales des hiérarchies et aux normes de conduites sociales relatives à son sexe (Copans 1998a : 26). Mais, dans ma situation, devais-je adopter toutes les conduites attendues d'une femme ? Les exigences de l'enquête impliquaient de passer outre certains codes de la bienséance locale à l'égard des « parents ». Par exemple, je dérogeai à la règle des visites quotidiennes et matinales, que me réclamait le doyen de mon patrilignage. De même, compte tenu de son pouvoir, je m'arrangeais pour ne pas lui communiquer le nom des personnes avec qui j'allais prendre contact, afin qu'il ne s'oppose pas à mes démarches. Le conformisme aux normes de conduite locales en matière de respect aurait évidemment limité une diversité des interlocuteurs qui est une procédure *sine qua non* à toute enquête socio-anthropologique.
- 14 Comme de nombreux anthropologues, j'étais souvent sollicitée pour fournir des médicaments. Mais il y avait plus que cela. Il semble qu'au début, mon intérêt ethnographique ait été perçu par une bonne partie des villageois comme le préalable à une opération de développement. Certains ont pensé que la fille du village allait atténuer les dures conditions de vie des paysans en faisant construire une route³ ! À leurs yeux, si je m'intéressais à mon village, ce ne pouvait être que pour contribuer à son développement. Et, selon certains, le fait que je sois installée en France semblait aller dans ce sens. Communément, « les ethnologues n'ont pas *a priori* la dépense ostentatoire mais ils ne peuvent se défaire des images attachées par la coutume à celui qui vient des villes ou plus lointainement du monde des toubabs [...] » (Copans 1998a : 52).
- 15 Les anthropologues complètement étrangers à leurs terrains n'échappent pas, eux non plus, aux attentes implicites et aux sollicitations du milieu. Mais ces attentes sont beaucoup plus nombreuses et explicites à l'égard du chercheur autochtone⁴. Et, fréquemment, je devais expliquer le but de ma mission pour esquiver un certain nombre de malentendus. Il me fallait souvent préciser que mon travail s'effectuait dans le cadre d'une formation et que je n'étais pas salariée.
- 16 On sait depuis longtemps que l'image du chercheur totalement neutre et extérieur à la réalité, qu'il tente d'observer, n'est qu'un leurre. Toute la difficulté pour le chercheur consiste à se familiariser avec les « formes du dialogue ordinaire » tout en instaurant simultanément une distance d'observation (Althabe 1990). Les stratégies de distanciation par rapport aux interlocuteurs constituent ce que Gérard Althabe a nommé « l'opération fondatrice ». « L'absence de vigilance à l'égard de la perspective engendrée par l'opération fondatrice a des effets singulièrement négatifs dans la pratique d'enquête, cela d'autant plus que chercheur et sujets vivent dans un même monde social, partagent normes et codes, un langage surtout. Dans sa rencontre avec les sujets, l'ethnologue court le risque de perdre son autonomie, de se voir imposer par ses interlocuteurs des réponses que seule la démarche d'investigation peut fournir. [...] Il lui faut donc reconquérir en permanence son autonomie ; celle-ci passe par la distance qu'il réintroduit dans chaque rencontre, les représentations que les sujets lui donnent de leur monde social ou de celui des autres étant replacées dans la problématique de l'édification du mode de communication et interprétées dans ce cadre » (Althabe 1990).

- 17 Proche de son terrain, le chercheur doit donc adopter en permanence des stratégies d'autonomie. Mais, quoi qu'il fasse, il prend part à l'univers social qu'il tente d'étudier. « Dès son arrivée, il est impliqué, le plus souvent à son insu, dans un réseau d'alliances et d'oppositions, il est placé dans une position qui se transformera dans le cours de l'enquête » (Althabe 1990).

Se dés-impliquer

- 18 Au village, le lien de parenté implique d'office l'anthropologue dans les stratégies locales et notamment en cas de conflit entre familles. Ainsi, à Silorola, un conflit entre deux grandes familles avait finalement conduit à la création d'un deuxième groupement villageois. Pendant la période de tension engendrée par cette situation, mon enquête fut considérée comme une forme « d'espionnage » destinée à soutenir mon lignage d'origine. Compte tenu de la tension, j'évitai d'aborder le sujet du conflit avec les gens au cours des entretiens et en dehors de ceux-ci. Bien que m'intéressant aux signes de richesse à travers les formes de reconnaissance sociale, j'évitai de me rendre sur les sites de vente du coton afin d'écartier toute suspicion sur ma démarche. Elles renvoient toutes deux à des éthiques différentes. Mais ma présence sur les « marchés de coton » ne pouvait qu'amplifier la suspicion sur mon éventuelle implication dans les stratégies mises en place par ma famille d'appartenance à l'occasion de ce conflit. Les différentes stratégies de distanciation que j'ai prises à l'égard de ce conflit se sont imposées comme une nécessité pour établir la coopération minimale requise pour l'enquête de terrain. À cette occasion, j'ai senti à quel point mon statut d'autochtone me faisait courir le risque d'être « prise »⁵ ou « empêtrée » dans des enjeux et des stratégies de parenté, dont je n'avais même pas connaissance. Le chercheur natif n'est pas seulement accueilli à bras ouverts parce qu'on l'attend pour apporter le développement dans le village. Bien plus qu'un étranger, il suscite la méfiance par sa connaissance des « affaires » locales et son implication possible dans les enjeux locaux.

Gérer les codes du savoir-vivre

- 19 D'emblée, je fus bien accueillie par les vieilles personnes qui se plaignent souvent du désintérêt croissant des jeunes envers les coutumes locales : « Les jeunes de maintenant ne s'asseyent plus auprès des vieux pour apprendre⁶... » Du coup, le chercheur autochtone que je suis est mis dans une position d'apprenti, d'élève, de candidat à l'initiation. « Comment enquêter selon des “normes scientifiques”, donc étrangères au terrain, dans une société qui a son propre système d'apprentissage ? Alors que le maître, en tant que “mère du savoir”, décide du contenu de son enseignement et le dispense selon des modalités déterminées, le chercheur mûrit son projet, formule ses hypothèses et se rend chez un spécialiste qu'il appelle son “informateur” » (Diawara 1985).
- 20 La disponibilité apparente de mes informateurs trouve sa limite dans la confrontation de ces formes de savoir : pendant que l'informateur cherche ou veut m'initier « à l'ancienne », je tente de contrôler l'entretien tout en cherchant à lui faire produire des énoncés.
- 21 En tant qu'élève, selon les canons de transmission du savoir local, j'aurais dû écouter les « vieux » sans trop poser de questions. Or, la position d'ethnographe conduit à mettre en question cette prémisses populaire. Souvent, j'étais amenée, par exemple, à poser des questions pour orienter un entretien dans la ligne de pensée de mon objet de recherche. Or, cette attitude jugée impertinente selon les conceptions locales de la bienséance et de la transmission du savoir surprenait mes interlocuteurs. Elle a même déplu ! C'est ainsi que D., qui était pour moi un grand-père classificatoire, s'énerma un jour et, au bout d'une

quinzaine de minutes, refusa de poursuivre l'entretien. Je venais l'interroger sur la généalogie de son lignage (le mien également) et les relations de parenté. Après m'avoir cité quelques noms d'ancêtres, il se contenta de me dire qu'un individu appartenait à son patrilignage et en dépendait totalement. Il vit, dans mes questions suivantes, une mise en question de ce qu'il venait de dire, et le bavardage prit une tournure de remontrances. Les conceptions locales veulent que la transmission du savoir ne se fasse qu'auprès d'un seul maître. Une conception locale qui ne peut se conjuguer avec une posture de questionnement scientifique.

- 22 De telles incompréhensions dépendent aussi du thème de l'entretien. En effet, certains sujets abordés antérieurement comme la question des enfants handicapés et/ou celle de la richesse des génies, bien qu'impliquant des conceptions locales, ne sont pas des sujets banals de discussion quotidienne. Certaines personnes (chasseurs, accoucheuses traditionnelles et vieilles personnes en l'occurrence) sont plus compétentes que d'autres pour pouvoir en parler. Le fait de m'intéresser à de tels thèmes m'amenaient explicitement à les aborder avec des traditionalistes⁷ nanerge. Et, quand je commençai à m'intéresser à un sujet aussi ordinaire que *siige* (les codes relatifs à la honte et au savoir-vivre) (Ouattara 1999), cela surprit plus d'un de mes interlocuteurs. À leurs yeux, je ne pouvais pas être ignorante de « ma culture » au point de ne pas savoir ce que recouvrait cette notion si importante à tout un chacun. Mais comme je persistais à recueillir l'avis de différentes personnes sur cette question, les gens et notamment certaines vieilles personnes pensèrent que je devais plutôt m'intéresser aux conceptions de naguère et aux différences avec celles qu'on professe aujourd'hui, bref au changement social. Cela n'était pas si éloigné de mes préoccupations. En effet, la dimension synchronique du phénomène de *siige* n'était pas la seule qui m'intéressait. En somme, la nature des interactions avec les informateurs est aussi fonction du thème étudié par le chercheur travaillant dans sa propre société :

« The local anthropologist may not be taken seriously by informants if he probes types of behavior that informants view as commonly shared knowledge, such as marriage customs, or he may be considered intolerably crude in broaching other topics, such as sexual practices. Recognized as a member of the society within which he conducts research, he is subject to the cultural expectations of his informants. To challenge certain norms may mean risking estrangement or ostracism. Because of his sensitivity to people's expectations, he is likely to have better relationships than the foreign anthropologist, although, as Colson stated, "the rude foreigner" may be able to crash through the barriers and ask the kinds of questions that may not be appropriate. People are willing to respond since they realize that the anthropologist, a sort of "innocent child", does not know » (Fahim *et al.* 1980).

- 23 Cela suffit-il à expliquer pourquoi de nombreux chercheurs travaillant dans leurs sociétés choisissent des sujets souvent singuliers ? J'ai moi-même fait un choix de distanciation avec la « banalité » à un moment donné avec le thème des enfants handicapés (dits « enfants génies » ou « enfants serpents ») ; un sujet tellement éloigné de la réalité quotidienne qu'il semblait même mystérieux⁸.

Manipuler des identités plurielles

- 24 Pouvais-je me contenter de tenir la place qu'une femme nanerge tient habituellement dans l'espace public ? On sait qu'il y a des espaces typiquement féminins et d'autres qui sont réservés aux hommes. Or, pour mieux appréhender la réalité sociale (Kintz 1988), la démarche ethnographique conduit à franchir ces frontières de « genre » et de ce fait, j'ai partagé, alternativement, les espaces des femmes et ceux des hommes.

- 25 De même, ma fréquentation des « cabarets » de bière de mil transgressait les normes locales de prudence à cause de ma vulnérabilité (due à mon âge) vis-à-vis des pratiques d'empoisonnement. Mais de tels lieux sont, on le sait, propices à créer des situations où l'on aborde plus librement certains sujets que l'on évite en d'autres circonstances. Il aurait été dommage de travailler sur les codes du savoir-vivre sans prendre en considération les multiples contextes sociaux de leur mise en pratique.
- 26 La traversée de tous ces espaces sociaux a donné l'occasion à mes interlocuteurs de m'imputer plusieurs identités : ainsi, tantôt j'étais considérée comme une des leurs, tantôt j'étais vue comme une étrangère.
- 27 J'aurais moi-même du mal à faire la liste des situations dans lesquelles mes interlocuteurs n'ont pas hésité à m'octroyer une identité européenne. Un exemple me revient : lors de mes premiers séjours d'enquête à Silorola, je m'efforçais de m'habiller en pagne afin de ne pas choquer mes interlocuteurs par le port de pantalon. Mais un jour, alors que je devais me rendre en brousse, je décidai de mettre un pantalon. Ce changement de style vestimentaire provoqua les remarques de mes hôtes. La réaction des hommes comme des femmes fut unanime. Ils me signalèrent que j'étais mieux en pantalon qu'en pagne et qu'ils s'étaient bien rendu compte que je n'étais pas habituée à me vêtir ainsi. Les femmes surtout trouvaient que ma démarche était trop rapide pour le port du pagne et qu'elles préféreraient que je m'habille comme j'avais coutume de le faire. Cet exemple montre comment, bien que natif de sa localité d'enquête, un anthropologue n'est pas toujours vu par ses interlocuteurs comme quelqu'un qui partage forcément les mêmes valeurs. Ce type de situation démontre bien la facilité des enquêtés à concevoir et à accepter l'altérité de l'anthropologue, que celui-ci soit un « autochtone » ou un « étranger ».
- 28 Cependant, certains événements donnent l'occasion pour l'un comme pour les autres, de manipuler les registres d'identités multiples. Prenons la délicate question de l'excision. Bien que sa pratique ne soit pas légale au Burkina, elle existe encore en milieu senufo comme dans d'autres régions du pays. Aussi, sachant l'illégalité de la pratique de l'excision et surtout les risques encourus, la vieille exciseuse me rappela qu'en tant que fille du village, je devrais approuver l'excision et de ce fait ne pas la dénoncer auprès des autorités. Elle savait par de précédentes discussions que je désapprouvais cette pratique. Par ailleurs, d'autres parentes jugeaient ma position sur l'excision comme une conséquence de mon adhésion à la culture européenne. Si je ne dissimulais pas mon opinion sur l'excision, je me gardais cependant d'en faire un motif de « sensibilisation ». Mes seuls aveux ne suffisaient pas à dissuader mes interlocuteurs de ma connivence avec les autorités. La durée et certains choix furent nécessaires à la construction de la confiance. Par exemple, choisir de ne pas fréquenter les fonctionnaires et notamment les agents de santé du village était une des conditions de l'établissement de cette confiance. Si les choix s'établissent en fonction de l'objet d'étude, ils ne sont pas sans conséquences sur les résultats d'enquête.
- 29 Les cas de figure que je viens de rappeler mettent en évidence les aléas d'une étrange proximité. Quelle que soit sa relation de départ avec les gens chez qui il travaille, le chercheur met en œuvre des stratégies marquant une dés-implication dans les jeux sociaux et les enjeux locaux même si ceux-ci l'intéressent dans la mesure où ils éclairent ou constituent son objet d'étude. Pour définir une telle position, Michel Naepels (1998) a recours à la notion d'atopie⁹ empruntée à la psychanalyse. Il voit dans cette atopie « un horizon, qui ne distingue nullement l'ethnologue du sociologue, et qui décrit la transmutation de l'exigence d'objectivation propre aux sciences sociales dans la réalité de

leur fabrique, l'enquête. Un usage habile de cette extériorité de l'enquêteur, c'est-à-dire de ce flottement [...] maîtrisé (mais en tout cas réfléchi) d'identité ». Et je conviens avec cet auteur « qu'une telle atopie ne peut jamais être tenue empiriquement pour acquise... » (*ibid.*). La notion d'atopie implique que le chercheur ne se contente pas de la case dans laquelle ses interlocuteurs le mettent. Si j'accepte de jouer tous les rôles que l'on attend d'une fille du village, je m'éloigne de fait de certaines postures méthodologiques, voire d'une éthique professionnelle. Le prix à payer d'un point de vue personnel est peut-être le sentiment d'imposture : on n'est pas là où les autres voudraient que l'on soit.

La langue et le sens commun

- 30 La pratique de la langue locale était un avantage indéniable dans la mesure où je pouvais m'adresser directement aux gens sans avoir recours à un interprète. Cela étant, mon niveau de connaissance de la langue nanerge ne me permettait pas de saisir le sens de tous les propos, en l'occurrence les proverbes et les dictons. D'ailleurs, *a posteriori*, les interprétations que j'ai pu faire de la question de l'enfant-génie et de la notion de fatigue semblent avoir souffert de cette insuffisance linguistique. À l'époque, toutes les pistes ne furent pas exploitées pour mener à terme l'interprétation des conceptions locales sur les enfants handicapés et sur une certaine forme de richesse qui serait attribuée par les génies. On pourrait sans doute, à cet égard, parler de « sur-interprétation » (Olivier de Sardan 1996). Il a fallu que je m'imprègne davantage de la réalité sociale – durée et fréquence des séjours – pour me rendre compte de ces insuffisances.
- 31 En travaillant sur le thème des enfants handicapés, j'avais entrepris – par mesure de prudence – de procéder à la traduction littérale de tous les entretiens. Or, on sait à quel point la traduction mot à mot peut abonder en faux sens ! À l'époque, je n'avais pas la compétence qui me permettait d'accéder à tous les niveaux de la langue senufo. Ainsi, il est arrivé que le sens de certains bavardages m'échappe complètement, et cela en dépit du fait que je puisse les traduire littéralement. C'est ainsi qu'une expression fut traduite par « enfant qui fatigue ». L'interprétation des matériaux de cette enquête fut axée sur la notion de fatigue jusqu'à en faire une problématique. En fait, l'enfant handicapé est désigné comme un enfant-génie ou comme un enfant qui fait souffrir ses parents. Cette souffrance est évoquée pour justifier le retard du développement psychomoteur de l'enfant, ce qui en soi est un signe de souffrance pour une mère. Je n'insinue pas ici que l'interprétation préalablement établie sur les pratiques et les représentations en rapport avec les malformations des jeunes enfants soit fausse, mais que la non-adéquation de la traduction sémiologique n'a pas permis l'accès à une compréhension totale du phénomène.
- 32 Le séjour de longue durée sur le terrain m'a permis de remédier à cette incompetence. Une anecdote aidera peut-être à saisir les progrès réalisés dans la connaissance de la langue. Vers la fin de mon long séjour, je me trouvai un soir en compagnie de jeunes gens du village. Le thème de la conversation tournait autour de la jalousie dont quelqu'un qui réussissait trop bien pouvait faire l'objet. Un des participants choisit d'abrégé son opinion par un dicton dont la traduction en français peut donner la forme suivante : « Une maison n'attache pas une autre. » Comme je ne posais aucune question sur le sens de cette phrase, alors que j'avais l'habitude de le faire auparavant, un des participants s'empressa de me demander si j'avais bien compris le sens de ce qui venait d'être dit. C'est ainsi que je lui expliquai que cela semblait signifier que les jaloux et par conséquent les sorciers sont toujours des proches sinon appartenant à la même famille que leur victime. L'avis fut unanime sur les progrès que j'avais réalisés dans la compréhension de la langue

car ce n'était pas le cas pendant mes premiers séjours. Parler une langue est une chose, mais en saisir tous ses niveaux en est une autre, que seule une longue familiarité rend possible.

- 33 Ces quelques situations concrètes illustrent la complexité des situations dans lesquelles se trouve le chercheur autochtone. Par rapport à ses interlocuteurs, il doit faire des choix en fonction de sa position relative. En somme, il s'agit là de questions qui concernent précisément le débat sur « l'anthropologie chez soi ».

État des lieux du débat sur l'ethnographie « chez soi » Quand l'implication au terrain devient une barrière au positivisme

- 34 Le débat par rapport à la proximité culturelle du chercheur – notamment quand il est originaire d'une contrée du Sud – peut être résumé en trois tendances.

- 35 Selon la première tendance, du fait de sa relation d'appartenance (ou d'un quelconque autre lien de proximité), le chercheur serait incapable d'avoir une distance nécessaire et suffisante pour accéder à la signification de la réalité sociale qu'il observe. Le célèbre ethnographe anglais E.-E. Evans-Pritchard (1969 : 16) s'élevait contre l'appartenance culturelle du chercheur à son terrain d'étude en notant que « [...] l'expérience a prouvé qu'il est plus facile d'observer les peuples dont la culture diffère totalement de la nôtre, l'étrangeté et les particularités de leur mode de vie nous étant rapidement évidentes, ce qui fait que l'interprétation bénéficiera d'une grande objectivité [...] ». De ce point de vue, les liens de familiarité du chercheur avec la population d'enquête le priverait du coup de toute capacité de distanciation permettant d'expliquer et d'interpréter les faits qu'il est amené à étudier. Selon cette position, la proximité du chercheur à son terrain serait une entrave à la rupture épistémologique. L'anthropologie chez soi se trouve déconsidérée.

L'implication au terrain en tant que garantie de la qualité des données

- 36 Aux antipodes de la position précédente, la seconde conception soutient au contraire la proximité culturelle du chercheur. La proximité devient alors un prédicat méthodologique. Dans un texte présenté au symposium « Témoignages et méthodes : le chercheur dans sa propre culture » qui s'est tenu du 12 au 14 novembre 1982 au Musée de l'Homme à Paris, un des participants (Sari 1982) proclamait que « [...] les observateurs des sciences humaines doivent être issus de leurs propres sociétés. Ils sont mieux placés pour en discerner le moindre souffle [...] ». De même, en le décrivant comme l'héritier de la situation coloniale et des rapports de domination nord/sud, le philosophe béninois Paulin Hountondji pense que l'anthropologue africain a un avantage sur son collègue issu de la société occidentale, quand tous les deux mènent des recherches dans une société proche du premier. « Il a [...] sur ses pairs occidentaux, un immense avantage : celui de connaître souvent, de l'intérieur, les peuples dont il parle, leur culture et leur langue, pour avoir grandi en leur sein et avoir lui-même appris à voir le monde comme eux, à sentir et à penser comme eux, ce qui lui rend infiniment plus aisée l'interprétation immanente des phénomènes qu'il décrit » (Hountondji 1993). Des chercheurs occidentaux soutiennent aussi cette conception. Ils pensent par exemple que les sociétés africaines seraient mieux étudiées par des Africains qui en sont issus. Ce point de vue suppose en fait que la proximité ou l'appartenance à une société posent de fait l'accessibilité à l'appréhension de l'émiqque qui s'y rapporte. Mais l'appartenance du chercheur à la société étudiée peut-elle être un gage de la qualité des données recueillies ?

Une posture critique : des avantages et des inconvénients...

Questionner les univers sociaux

- 37 Une troisième tendance se place dans une posture critique et n'opte ni pour ni contre la pratique de l'ethnographie chez soi. Suffit-il de défendre ou de stigmatiser l'anthropologie chez soi ? Il est certain que circonscrit dans ces termes, le débat sur une anthropologie chez soi devient rapidement stérile en s'encomrant d'illusions idéologiques. Car la proximité du chercheur à son terrain implique des avantages mais également des inconvénients. L'anthropologue malien Mamadou Diawara (1985) est sans doute le premier ethnologue ouest-africain à avoir abordé la question en ces termes. Après avoir exposé avec finesse les problèmes de méthode qu'il avait rencontrés en menant des enquêtes sur l'histoire orale au sein de sa société d'appartenance, ce chercheur dépasse à juste raison la « vision mécaniste » des deux tendances qui viennent d'être évoquées succinctement. Il a le mérite de rappeler que « la recherche africaniste navigue [...] entre deux écueils : celui de l'ethnologie classique, pour qui la distanciation est la source de l'objectivité, et celui de nationaux qui revendiquent le monopole de la vérité scientifique, au nom de leur appartenance culturelle même. Ces deux conceptions procèdent d'une vision mécaniste du rapport du chercheur à son objet d'étude ». Ainsi que j'en ai moi-même fait l'expérience, le degré d'appartenance à une société est une question relative. Et la dichotomie entre « ethnologie chez soi » et « ethnologie chez l'autre » est très discutable. Il ne peut s'agir d'une opposition stable et de nombreuses voix se sont élevées contre une telle classification dichotomique basée sur l'identité des chercheurs par rapport à leurs terrains (Fahim *et al.* 1980 ; Augé 1989 ; Lenclud 1992 ; Narayan 1993).
- 38 En soulignant la quasi relativité de l'appartenance à la société dans laquelle on effectue des recherches de terrain, Kirin Narayan (1993) s'élève contre la distinction entre une anthropologie qualifiée d'indigène et une autre qui serait non indigène. Après avoir montré qu'une telle distinction dichotomique était fortement liée au contexte de naissance même de la discipline (à partir du rôle d'informateurs potentiels, certains ressortissants des sociétés traditionnellement étudiées sont devenus des anthropologues), cette anthropologue métisse ironise sur le fait qu'on pourrait la considérer comme une anthropologue à moitié indigène¹⁰. Plus sérieusement, elle montre que quel que soit le lien qu'il partage avec les gens qu'il étudie, un anthropologue manipule des identités diverses dans ses textes, ne serait-ce que son engagement dans une communauté intellectuelle et cet autre dans le monde de tous les jours. Cet auteur suppose que chaque anthropologue doit être pensé comme étant pris dans une mouvance d'identification au sein d'un champ constitué par une communauté d'interpénétration et par des relations de pouvoir.
- 39 L'anthropologue français Marc Augé s'interrogeait lui aussi, à juste titre, sur une telle opposition (ethnologie chez soi et une autre effectuée en dehors de chez soi) en soulignant que, quel que soit le terrain abordé, il est toujours question d'ethnologie de soi et de celle des autres :
- « Comment penser ensemble “ethnologie chez soi, ethnologie chez l'autre” ? [...] Si l'on postule qu'elle est possible chez soi et chez l'autre, cela relativise la différence existant entre ce soi et cet autre. Employés absolument ces termes (soi et l'autre) n'ont de valeur que relationnelle et relative et semblent donc indiquer que, quel que soit le point d'observation retenu, une double approche est permise : une auto-ethnologie (dont l'objet serait l'observateur lui-même ou son entourage immédiat) et une “allo-ethnologie”, l'extériorité de l'objet étant alors appréciée en fonction de sa distance (géographique, culturelle, sociale...) au point d'observation, ou, si l'on préfère, à l'observateur » (Augé 1989).

- 40 Il ramenait donc le débat à une question de méthode :
- « Il y a une vingtaine d'années, on entendait parfois dire que lorsque les Africains, par exemple, apporteraient leur contribution à l'ethnologie de l'Afrique, notre vision de celle-ci en serait renouvelée. Il n'en a rien été et c'est heureux. Et la raison n'en est pas, comme il est dit quelquefois, que les intellectuels africains se trouvent, du fait de leur formation et de leur éloignement prolongé du milieu d'origine, dans une situation analogue aux observateurs européens. Cela peut être vrai [...]. Mais la question n'est pas là, ou pas toute là. Ce n'est qu'un point de méthode » (*ibid.*).
- 41 À mon avis, poser la faisabilité ou la non-faisabilité d'une anthropologie « chez soi » revient à considérer toute société étudiée comme un tout homogène. Cette tendance pourrait peut-être s'expliquer par le contexte même de la naissance de la discipline anthropologique et qui a considéré les sociétés « primitives » comme des homogènes. « [...] C'est parce que les ethnologues sont, par métier, des individus qui étudient d'autres sociétés que les leurs, qu'ils éprouvent la tentation de les opposer en bloc à celles dont ils proviennent et préfèrent, en revanche, utiliser le singulier pour parler de la société moderne » (Lenclud 1992).
- 42 Certes, comme le souligne Mara Viveros (1990 : 11), une anthropologue colombienne : « Un des risques auquel on est exposé quand on fait de l'anthropologie chez soi, c'est de rester aveugle à sa propre culture. Comment s'étonner de ce que nous vivons quotidiennement dans la société dans laquelle nous sommes nés ? Comment avoir le regard étonné de l'étranger quand on étudie le comportement d'une population qui participe de sa propre culture ? Le chercheur a un double statut, d'acteur et d'observateur de la société. Comment passer de l'un à l'autre sans mélanger les genres ? »
- 43 Traditionnellement, l'expérience ethnographique est perçue comme le contact avec une société autre que celle dont le chercheur est originaire. Cette distance culturelle est souvent brandie comme une garantie nécessaire à l'« objectivité » requise pour appréhender les faits sociaux. Tout se passe donc comme si la distance culturelle protégeait l'ethnologue des « illusions du savoir immédiat et de la transparence du social » (Lenclud 1992). Si l'on fait fi des conditions historiques de naissance de la sociologie et de l'anthropologie, il va de soi que certaines modalités de production de leurs données sont analogues (Olivier de Sardan 1995). La « rupture épistémologique » devient alors aussi un prédicat épistémologique recommandable aussi bien au sociologue qu'à l'anthropologue (Bourdieu *et al.* 1983). Les revers auxquels peut conduire tout aussi bien l'étonnement induit par la distance culturelle que des risques de biais de l'« enclichage » qu'implique la proximité du chercheur à son terrain sont des questions souvent abordées dans les débats de méthode socio-anthropologique (Olivier de Sardan 1995, 2000).
- 44 Cela étant, le lien d'appartenance à une société ne signifie pas nécessairement que le chercheur en partage tout l'espace culturel ou qu'il adhère au sens commun des enquêtés. Le fait de parler la langue ne suffit pas non plus à se préserver des biais auxquels est confronté le chercheur en situation d'altérité culturelle la plus totale. Autrement dit, la tendance à exotiser le « réel des autres » guette autant le chercheur étranger à la culture que celui qui en est issu. Le recours aux descriptions « exotisantes » en situation d'endo-ethnologie nous rappelle fort heureusement les biais encourus par la distance sociale. En fait, le chercheur qui travaille dans sa société d'origine cumule proximité culturelle et distance sociale. Les travers de celle-ci ont été remarquablement soulignés par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron (1989). On voit bien comment dans une telle posture

(proximité culturelle et distance sociale) il devient difficile d'avoir une position dichotomique entre la « rupture épistémologique » (Bourdieu *et al.* 1983) nécessaire dans le partage du sens commun et la vigilance par rapport à l'exotisation dans la distance culturelle. Le chercheur dans sa propre société est concerné par ces deux conditions méthodologiques.

- 45 Le point de vue culturaliste qui soutient l'homogénéité (culturelle et sociale) prétend implicitement que le chercheur ne peut se placer exclusivement que dans un rapport d'altérité ou de proximité par rapport à la société étudiée. En outre, revendiquer un lien de proximité préalable entre le chercheur et son terrain, revient aussi à poser la réalité sociale comme quelque chose qui se donne à voir. Or, la production des données est aussi conditionnée par la construction de l'objet. Pour chercher, il faut avoir une idée de ce que l'on recherche. Cette disposition requiert une formation scientifique et non une identité sociale. Le chercheur autochtone comme n'importe quel autre chercheur est soumis lui aussi à une épreuve de traduction sémiologique, qui exige de lui une posture méthodologique, donc scientifique par rapport au sens commun.
- 46 La relation d'enquête est aussi un rapport dialectique entre altérité et familiarité. Altérité au moins conceptuelle et rapport de classes qui requiert une familiarité nécessaire pour accéder à une meilleure explication de la réalité sociale des autres. La pratique ethnographique implique des choix méthodologiques par rapport à ces questions épistémologiques. Ces choix s'opèrent en fonction du degré de familiarité et/ou d'altérité qui existe dès le départ entre l'enquêteur et le milieu enquêté. J'ai, pour ma part, fait des choix ayant pour but de pallier les risques de la « surinterprétation » et les biais de l'« enclavage » induits par mon lien de départ avec le milieu enquêté. Appartenir à une société est une chose, mais être en mesure de la comprendre et de la décrire en termes anthropologiques en est une autre.
- 47 Je conclurai cet article par une citation de Clifford Geertz (1986 : 90), qui me paraît particulièrement éclairante : « [...] Le sens, exact ou demi exact, qu'on acquiert, de qui sont vraiment [...] vos informateurs, ne vient pas du fait qu'ils vous ont accepté comme tel, qui fait partie de votre propre biographie, non de la leur. Il vient de la capacité à analyser leurs modes d'expression, ce que j'appellerais leurs systèmes symboliques, qu'une telle acceptation vous permet d'arriver à développer. Comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes, [...] ressemble plus à saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie – ou, comme je l'ai suggéré, lire un poème – que cela ne ressemble à atteindre une communion. »
- 48 Certes, « Le baobab n'est pas le même arbre raconté par la souris qui trotte devant ses racines, par l'éléphant qui vient en brouter les feuilles et par l'aigle qui le survole en quête de sa proie¹¹ ». Mais il est nécessaire qu'au moment de leur rencontre, la souris, l'éléphant et l'aigle utilisent un langage commun pour se comprendre mutuellement. De la même manière, s'il est difficile de contester que le discours du chercheur dépende de sa position par rapport au terrain, ce discours doit avant tout relever du discours anthropologique. Mon rôle consiste moins à donner la preuve de mon identité senufo qu'à essayer de décrire la réalité sociale dans un discours anthropologique.
- 49 L'appartenance du chercheur à la communauté dans laquelle il effectue des enquêtes ne saurait donc être le gage d'une posture idéale pour recueillir des données de qualité (Olivier de Sardan 2000). Soit. Mais pour ce qui concerne le débat sur l'anthropologie chez soi, moins se cantonner dans des jugements de valeur que d'aborder la question sous

l'angle d'observations méthodologique. La nécessité de suspendre les jugements de valeur s'impose ici afin d'accéder à un questionnement épistémologique productif sur la relation au terrain. Autrement dit, la question réside moins dans le fait d'être en accord ou en désaccord avec la validité de l'« endo-ethnologie » – quelle que soit la dénomination qu'on adopte – que dans la lucidité du chercheur sur son positionnement méthodologique et épistémologique. Le pari consistera évidemment à ce qu'une telle interrogation n'engage le chercheur sur la voie d'un narcissisme narratif.

- 50 Mais, en définitive, il apparaît que la discrétion des chercheurs africanistes africains sur les conditions de production de données dans des sociétés d'où ils sont eux-mêmes issus est tributaire de rapports (entre eux et leurs homologues européens) consécutifs à la colonisation. Et, la balle est dans le camp des chercheurs africains pour rompre avec ces spectres des rapports coloniaux qui les cantonnent souvent dans des positions de production de données brutes (Mbembe 2000).
- 51 Dans une certaine mesure, ce rapport entre « anthropologie et colonisation » apparaît dans la réaction de Archie Mafeje (1996) au contenu de *Anthropology and Africa*, un ouvrage publié par Sally Falk Moore (1994). Il s'agit d'une critique fondée essentiellement sur la légitimité des anthropologues africains dans les productions scientifiques internationales à partir de supposés implicites de l'ouvrage. Outre la critique de « ses références dans lesquelles les Africains brillent par leur absence », Archie Mafeje reproche en somme à Sally Falk Moore d'être une partisane de la stigmatisation des anthropologues africains qui investiguent leurs sociétés. En réponse, Sally Falk Moore (1996) reconnaît que « la réflexion sur l'anthropologie a toujours été liée à la situation politique et historique du moment », mais cela étant, elle considère le débat sur le rapport « anthropologie et colonisation » dépassé et regrette de « perdre son temps dans des querelles de chiffonniers » en dépit « de problèmes sérieux à débattre sur les méthodes et les modèles... ». Pour sa part, Jean Copans (1998b) rappelle avec raison le caractère déplaisant et non scientifique de ce débat. De toute évidence, il y a lieu de dépolitiser le débat pour envisager une légitimité des chercheurs africains dans la communauté scientifique internationale. Les postures de vigilance méthodologique, épistémologique et théorique sont à tout le moins fondamentales pour la quête d'une légitimité dans le champ scientifique international.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHABE, G.

1990 « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, 14 : 126-131.

1992 « Vers une ethnologie du présent », in G. ALTHABE *et al.* (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 247-258.

AUGÉ, M.

1987 « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, 27 (3) : 7-26.

1989 « L'autre proche », in M. SÉGALEN (dir.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS : 19-33.

- BINGER, L. G.
1982 *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Paris, Hachette.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C. & PASSERON, J.-C.
1983 [1969] *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- COPANS, J.
1998a *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Éditions Nathan.
1998b « Six personnages en quête d'un africanisme », *Politique Africaine*, 69 : 89-108.
- DEMBELE, A.
1992 *Les rites funéraires Senufo. De la mort au statut d'ancêtre chez les Senufo du Folona et du Kaboila (Cercle de Kadiolo, Mali)*, Thèse de Doctorat, Nanterre, Université Paris 12.
- DIAWARA, M.
1985 « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou l'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'Études africaines*, XXV, 97 (I) : 5-19.
- EVANS-PRITCHARD, E.
1969 *Anthropologie sociale*, Paris, Payot.
- FAHIM, H., HELMER, K. et al.
1980 « Indigenous Anthropology in Non-western Countries : A Further Elaboration », *Current Anthropology*, 21 (5) : 644-662.
- FAVRET-SAADA, J.
1985 [1977] *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
2000 « Être affecté », *Gradhiva*, 8 : 3-9.
- GEERTZ, C.
1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- GRIGNON, C. & PASSERON, J.-C.
1989 *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Éditions du Seuil.
- HOUNTONDJI, P.
1993 « Situation de l'anthropologue africain : note critique sur une forme d'extraversion scientifique », in G. GOSSELIN (dir.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan : 99-108.
- JACKSON, A. (ed.)
1987 *Anthropology at Home*, Londres-New York, Tavistock Publications.
- KINTZ, D.
1988 « Hommes formels, femmes informelles ou le soutien des Peuls à leurs anthropologues », *Bulletin de l'AFA, chercheurs et informateurs*, II (34) : 59-66.
- LENCLUD, G.
1992 « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in G. ALTHABE, D. FABRE & G. LENCLUD (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 9-38.
1994 « Qu'est-ce que la tradition ? », in M. DÉTIENNE (dir.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel : 25-44.
- MAFEJE, A.
1996 « Remarques sur Anthropology and Africa », *Bulletin du CODESRIA*, 2 : 6-12.

MATHIEU, M.

1998 « L'écriture de la thèse en sciences sociales. Les affres du chercheur impliqué dans l'objet de sa recherche... », *Écriture et ethnographie*, séminaire EHESS dirigé par J. BOUJU & J. CHEYRONNAUD, Marseille, EHESS (7-10 avril), multigr.

MBEMBE, A.

2000 « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, 77 : 17-43.

MOORE, Falk S.

1994 *Anthropology and Africa*, Charlottes-Villes (Virginia) University Press.

1996 « Anthropology and Africa : La version de Archie Mafeje », *Bulletin du CODESRIA*, 3 : 23-26.

MUSÉE DE L'HOMME

1982 *Témoignages et méthodes : le chercheur dans sa propre culture*, Symposium organisé par le laboratoire d'Ethnologie du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, Musée de l'Homme, 12-14 novembre.

NAEPELS, M.

1998 « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, 148 : 185-200.

NARAYAN, K.

1993 « How Native is a "Native" Anthropologist ? », *American Anthropologist*, 95 (3) : 671-686.

OHNUKI-TIENEY, E.

1984 « "Native" Anthropologists », *American Ethnologist*, 11 : 584- 586.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1989 « Le réel des autres », *Cahiers d'Études africaines*, XXIX, 113 (1) : 127-135.

1992 « Occultism and the Ethnography "I". The Exoticizing of Magic from Durkheim to "Postmodern" Anthropology », *Critique of Anthropology*, 12 (1) : 5-25.

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

1996 « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête*, 3 : 31-59.

1998 « Émique », *L'Homme*, 147 : 151-166.

2000 « Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41 (3) : 417-445.

OUATTARA, F.

1999 *Savoir-vivre et honte chez les Senufo Nanerge (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, Marseille, EHESS.

QUENUM, M.

1999 *Au pays de fons. Us et coutumes du Dahomey*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SARI, N.

1982 « L'auto-ethnologie : un nouveau dialogue », *Témoignages et méthodes : le chercheur dans sa propre culture*, symposium (12-14 novembre), Paris, Musée de l'Homme.

SCHUTZ, A.

1987 *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

SINDZINGRE, A.

1981 *Organisation lignagère et représentations de l'infortune chez les Fodonon Senufo de Côte-d'Ivoire*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS.

TEDLOCK, B.

1991 « From Participant Observation to the Observation of Participation : The Emergence of Narrative Ethnography », *Journal of Anthropological Research*, 47 : 69-94.

VIVEROS, M.

1990 *L'herbe de l'endurance. Discours et pratiques thérapeutiques des habitants de villeta, une commune colombienne*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS.

NOTES

1. Les recherches conduites dans un tel rapport au terrain ont été faites dans le cadre d'un mémoire de maîtrise (*Conceptions sociales associées aux malformations physiques et psychiques des enfants*, 1991), d'un mémoire de DEA (*Conceptions et pratiques des formes de richesse sociale et matérielle*, 1993) et de ma thèse (OUATTARA 1999).
2. Dans le Folona, voir BINGER (1892 : 114, 210) et DEMBELE (1992 : 18).
3. Une ceinture de collines rend l'accès du village difficile aux véhicules surtout en période d'hivernage.
4. Déjà en tant qu'émigrant de retour dans son village, il doit procéder à la distribution de cadeaux. Jean COPANS (1998a : 48) cite « Man Without Pigs » (L'Homme sans cochons), un film de Chris Owen (1990, couleur, 59 minutes) dépeignant le retour d'un Papou de Nouvelle-Guinée et docteur en anthropologie dans son village. Comme il n'a pas de cochons, qui est le signe de prestige et de richesse, ce retour suscite le mépris.
5. Ce terme est emprunté à Jeanne FAVRET-SAADA (1985, 2000) qui l'utilise au sens de l'implication « choisie » par le chercheur dans les procès verbaux de la sorcellerie. Or, ce n'était nullement mon ambition.
6. Une des variantes, en milieu bambara rapportée par Mamadou DIAWARA (1985) : « Oh ! ça fait si longtemps que je ne parle plus. Il n'y a plus d'oreille pour écouter mes paroles, ces paroles sans importance ! ».
7. Pour une analyse fine et critique du concept de « tradition », je ne peux que renvoyer le lecteur intéressé à cet article de Gérard LENCLUD (1994). Mais citons au passage comment il en fait une synthèse éclairante à partir des travaux de Pascal Boyer. « Ainsi, selon Boyer, un énoncé traditionnel ne le serait-il aucunement en raison d'une qualité portée par lui (une essence), lui conférant le privilège d'être transmis et donc conservé, mais en fonction du seul contexte dans lequel il est proféré. »
8. Un philosophe béninois, Paulin Hountondji, expliquait de tels choix en termes historiques : « Fidèle à cette quête de l'exotique qui a longtemps caractérisée l'ethnographie européenne, l'anthropologue africain a eu souvent tendance à appeler l'attention sur ce qui, dans sa propre culture, pouvait apparaître aux autres comme singulier, pittoresque, bizarre. Il a appris, en somme, à se regarder lui-même avec les yeux des autres, se faisant, le plus naturellement du monde, le chantre de sa propre différence » (HOUNTONDI 1993). L'ouvrage au titre évocateur *Au pays de fons. Us et coutumes du Dahomey* de Maximilien QUENUM (1999) me paraît un exemple d'exotisme à outrance d'une société dont l'auteur est lui-même originaire.
9. Notons que Michel NAEPELS (1998) parle plutôt de désintérêt. Mais à mon avis, il s'agit plutôt de désimplication car une posture de désintérêt me semble difficilement atteignable.

10. En effet, Kirin NARAYAN (1993) a des racines germaniques par son grand-père maternel, américaines par sa grand-mère maternelle, et indiennes par son père. Vivant aux États-Unis et menant des enquêtes en Inde, elle rappelle sa diversité culturelle marquée par ses origines pour montrer comment, en situation d'enquête en Inde, elle est alternativement vue comme une étrangère ou bien comme une « fille du coin » : « I invoke these threads of a culturally tangled identity to demonstrate that a person may have many strands of identification available, strands that may be tugged into the open or stuffed out of sight. A mixed background such as mine perhaps marks one as inauthentic for the label “native” or “indigenous” anthropologist ; perhaps those who are not clearly “native” or “non-native” should be termed “haies” instead. [...] Yet, two halves cannot adequately account for the complexity of an identity in which multiple countries, regions, religions, and classes may come together. »

11. Proverbe d'un vieux Dogon à Bankass, rapporté par Marilou MATHIEU dans un exposé « L'écriture de la thèse en sciences sociales. Les affres du chercheur impliqué dans l'objet de sa recherche... » dans le cadre du séminaire *Écriture et ethnographie*, EHESS, Marseille, 8 avril 1998.

RÉSUMÉS

Dès lors que l'anthropologue mène des recherches de terrain dans sa société d'origine, voire dans son village natal, sa recherche est qualifiée d'« anthropologie chez soi ». Or, quelle que soit la place du chercheur par rapport à son objet d'étude, la description et l'interprétation des faits qu'il étudie requiert de sa part vigilance méthodologique et épistémologique. Si l'altérité du chercheur peut produire des biais, son implication sur un terrain, préalable à la recherche, peut également influencer sur la perception de la réalité qu'il tente de restituer. Cependant, si les biais consécutifs à l'altérité font souvent l'objet d'une réflexion épistémologique, les risques interprétatifs encourus par l'implication et/ou l'appartenance au terrain sont en revanche rarement développés. L'objectif de cet article consiste à contribuer au débat sur les conditions méthodologiques et épistémologiques de la description dans un contexte de proximité culturelle au milieu à partir d'une expérience personnelle. Celle-ci met en évidence l'ambivalence de la position du chercheur dans une implication spécifique sur le terrain. Le chercheur dont la proximité au terrain se définit par les liens de parenté développe diverses stratégies pour contourner les risques d'être saisi dans les rouages de la filiation et des liens de parenté. Construire la distance vis-à-vis des liens pré-établis, se dés-impliquer de certains réseaux locaux et gérer les codes du savoir-vivre local sont autant de postures à prendre en compte pour parvenir à une construction critique de l'objet d'étude en situation « d'anthropologie chez soi ».

A Strange Familiarity. Requirements for an “anthropology at home”. – “Anthropology at home” refers to the field studies that anthropologists conduct in their own societies or hometowns. Regardless of the anthropologist's place in relation to the subject, the description and interpretation of the facts being studied requires methodological and epistemological vigilance. The otherness of researchers can skew results, but their prior implication in the field can also affect how they perceive what they are trying to describe. Although the bias of the first sort has often come under an epistemological critique, few analyses have been made of the interpretative risks of the

researcher's implication or affiliation with the group under study. A personal experience among the Senufo is used to contribute to a discussion of the methodological and epistemological conditions for describing a context in close cultural proximity. Light is thus shed on the ambivalence of the anthropologist's position. The researcher whose proximity consists in family ties develops various strategies to elude the risks of being trapped in the web of kin relationships. Keeping a distance from preestablished ties, "dis-involving" oneself from certain local networks and managing codes of local social conventions are tactics for successfully constructing a critical inquiry into a subject in an "anthropology at home".

INDEX

Mots-clés : méthodologie, methodology, Senufo, anthropologie, enquête, observation participante, survey, anthropology

Keywords : participant observation

AUTEUR

FATOUMATA OUATTARA

IRD, Socio-anthropologie de la santé, SHADYC, Marseille.