

NOTE POUR UN RETOUR AUX SOURCES

✓
(Jean-François BARE
ORSTOM - PARIS

"Toute recherche ethnographique
a son principe dans des
"confessions" écrites
ou inavouées"

Claude LEVI-STRAUSS

La pensée sauvage p. 330

Remarques générales

Les quelques réflexions qui suivent me sont inspirées par l'amicale proposition de Christian Mériot, comme par la rareté des entreprises relatives à la construction même du fait en ethnographie, alors que j'apprends le thème de ce numéro. Elles ne portent pas sur le traitement des sources mais sur leur production même, notamment dans le cadre du travail dit de terrain. Vue l'ampleur du sujet elles sont donc nécessairement sommaires.

Il est vrai que l'anthropologie fait partie des disciplines à vocation scientifique qui se sont peu interrogées sur la construction même du fait. Je voudrais tout d'abord parcourir quelques questions relatives à cet étrange silence. Certes l'anthropologie, largement dépendante de sources orales, a à la fois le privilège et la difficulté de

ne se construire qu'au travers de la confrontation, en somme, de personnalités, et plus largement de sociabilités avec tout ce que cela implique d'équations personnelles : celles de l'ethnographe et celles des ethnographiés.

Dans tout travail de terrain, il y a donc des choses plus ou moins intimes d'engagées, parfois des choses douloureuses, et en tout cas une sorte de pari psychologique. Le "terrain" suppose une capacité de se mouvoir à l'intérieur d'univers étrangers au sens large du terme, de les investir de multiples désirs personnels pour avoir toujours, à un moment ou à un autre à s'en retirer. Comme l'écrivait Paul Ottino à propos du travail de Condominas chez les montagnards du Vietnam, "on ne sait quelle personnalité pourrait résister à deux ou trois Sar-Luk".

On peut comprendre de ce point de vue le silence que j'évoquais, qui peut souvent s'apparenter à de la pudeur. Je ne crois pas pour autant que l'anthropologie soit particulièrement à mettre au ban du royaume épistémologique. Il me semble plutôt que la réflexion sur la construction du fait s'y éparpille entre mille remarques souvent intéressantes, sans qu'émerge une entreprise clairement vouée au problème.

Pour être compréhensible, ce silence sur la production des sources reste également mystérieux. Il me semble être soit le résultat d'un refus ou d'un désintérêt explicite, soit d'un désir qui ne parvient pas à passer à l'acte ; mais dans les deux cas, les arguments évoqués me semblent jeter quelque lueur sur les difficultés épistémologiques de l'anthropologie. Ceci m'est clairement apparu voici quelques années

alors qu'une collection de sciences humaines qui se trouvait être prestigieuse avait accepté de tenter avec moi cette aventure : faire que des ethnographes de différents profils racontent leurs terrains, de manière à ce qu'un peu de lumière soit jeté sur cette phase de la production ethnologique qui n'est quand même pas négligeable, l'enquête. Comme l'enquête de terrain est par force un engagement personnel, cela revient un peu, comme on dit, à "raconter sa vie" ; rien n'imposait pour autant, bien sûr, que l'on outre passe les limites que tout un chacun est bien libre de fixer à sa pudeur. Il est bien certain en outre que le témoignage autobiographique ne vaut pas que ce qu'il vaut. Parmi la douzaine de collègues et/ou amis que je ne doute pas être estimables et de bonne foi et qui se déclaraient très intéressés, une seule remplit son engagement. Il est probable que je m'y sois mal pris. Les réactions ultérieures concernant ce silence forcé, de même que certains refus violents, m'ont paru néanmoins révélateurs.

Dans un cas, on rejetait l'idée que l'enquête de terrain constitue en soi un sujet intéressant ou digne d'être raconté, l'univers de la scientificité commençant, dans cette attitude, alors qu'un article s'imprime sur des presses. Le "reste" est donc plus ou moins implicitement vu comme un travail de soutier, comme une sorte de bricolage culinaire, mais non assumé. Remarquons que la production de la science associative (pour ne pas dire "dure", ce qui peut être inadéquat) s'apparente pourtant elle aussi à ce genre de bricolage comme le montrent par exemple les travaux de Bruno Latour.

Dans l'autre on semblait percevoir l'enquête comme une fresque romantique si chargée d'émotions contradictoires, de mauvaise ou de fausse conscience que l'on ne puisse y inscrire un ordre, et donc en parler ; d'un certains sens, ces deux attitudes présentaient beaucoup de points communs. En guise d'objection on me demandait récemment de "me rendre compte" que "tout ce qui est en jeu là-dedans est très complexe". Certes, mais ce qui est en jeu entre un frère aîné et un frère cadet est aussi "très complexe", et l'anthropologie ne cesse d'en parler.

Il y avait à l'évidence beaucoup de confusion dans tout ceci. Cette confusion me semble toujours porter sur ce qu'il convient ou non d'appeler la subjectivité, et sur le statut qu'il convient de lui donner. Car parler du terrain ce n'est pas parler de ce qui serait soi-même, c'est parler de soi-même, dans des conditions particulières, X ou Y. Voilà ainsi un grand mot lâché, subjectivité, pour une petite constatation, savoir que le fait ethnographique procède inéluctablement de conversations, fussent-elles orientées ; et bien sûr, qui dit conversation dit sujet. En France, dans la période récente, il n'y a guère que Jeanne Favret pour avoir directement affronté cette question (1). Dans un livre qui fit du bruit et que l'on prend donc à témoin, elle rappelait que l'enquête ethnographique procède de situations d'inter-locution et qu'il faut en tirer toutes les conséquences, ce que l'on n'avait pas fait auparavant. Le sujet -la "sorcellerie" en Mayenne- s'y prêtait particulièrement tant les échanges de mots y sont nécessairement marqués. En Mayenne, dit-elle, lorsque

l'on parle de sorcellerie, ce n'est pas que l'on est ethnographe, c'est soit que l'on est sorcier, soit que l'on est ensorcelé, soit que l'on est désensorceleur. On ne peut pas en parler à partir d'une sorte de position transcendente ou extérieure, ce que Paul Veyne appelle en histoire le "point de vue de Dieu".

(2)

Mais il faut immédiatement dissiper ce qui pourrait apparaître comme ne serait ce que l'ombre du début d'une dérive à cet égard : si l'ethnographe est comme tout le monde un sujet -donc soumis à une "subjectivité"-, cela ne signifie pas qu'il parle de n'importe quoi ou que les faits dont il parle sont évanescents. Lorsque Favret dit qu'en Mayenne on ne peut parler de sorcellerie à partir d'une position qui serait celle de l'ethnographe, le "de sorcellerie" (l'objet à quoi le sujet renvoie) est au moins aussi important que le reste. C'est bien "de sorcellerie" dont il est question, de "prendre" ou de "déprendre" dans les catégories locales, non de cravates écossaises ou de délectation morose ; il y a bien un objet à ce sujet.

C'est pourtant la question du sujet, de l'ethnographe comme sujet, ainsi brutalement ramené sur le devant de la scène, qui retint l'attention : on vit émerger un événement bien parisien à vrai dire. Car tout ceci pourrait paraître un rappel modeste et somme toute de bon sens de quelques pré-conditions de l'ethnographie, un peu cartésien, vaguement kantien. Il fallut pourtant voir l'extraordinaire agressivité de certaines réactions lors des premiers exposés - majorées peut-être par la capacité provocatrice de

l'auteur qui est grande mais n'explique pas tout. Qu'il y ait un -ou plutôt des sujet(s) à l'oeuvre dans la fabrication de l'ethnographie paraissait entraîner certains ethnographes dont le travail est certainement de grande qualité, dans des abîmes d'angoisse ou de fureur.

Cette réaction est intéressante. Il y avait là une haine -ou un trop grand amour, peut-être -de l'idée d'un sujet. On peut se demander si ~~elle~~ ^{cette réaction} n'est pas elle-même liée à une sorte de tradition de pensée française, rejetant le sujet dans la littérature et la littérature hors de la science, dans le n'importe quoi des émotions. Il est d'ailleurs possible que la question de la subjectivité ethnographique soit comme troublée par la polysémie du mot "subjectif", qu'il faut évidemment entendre au sens philosophique.

Rien, en tout cas, n'est moins scientifique que de refuser l'idée que tout rapport au réel ^{procède} d'une position donnée et qu'il n'y a de connaissance qu'à partir de cette position : le laboratoire de Leprince Ringuet au Collège de France, le four de Bernard Palissy; si l'expérimentation répétitive annule les écarts liés au "sujet" entre les conditions de l'expérience, elle ne fera jamais que Bernard Palissy s'intéresse à ce moment-là au mouvement des marées plutôt qu'aux émaux. Or pourquoi les unes plutôt que les autres ? Il y aurait une belle enquête d'anthropologie "culturelle" sur la relation réciproque entre les choix "individuels" des scientifiques et le poids relatif des disciplines académiques. Rejeter le sujet -la position particulière de l'expérimentateur- hors du champ de la

science, c'est se placer dans le cadre de "l'antinomie endémique en Occident, entre un sujet sans monde et un objet sans pensée", si magnifiquement parcourue par Marshall Sahlins (3). Il y a d'ailleurs un bel exemple d'arrangement structural dans le fait que lorsque certains esprits militent au contraire pour la subjectivité en ethnographie, on a souvent l'impression qu'ils ne parviennent pas à ne pas raconter simplement leur nombril.

Si cette note évoque la position de l'ethnographe comme sujet, je n'en suis pas moins persuadé que l'ethnographie parle de faits relativement indépendants de ce sujet, vérifiables, comparables à certains égards à ceux de la méthode expérimentale des sciences dites "dures". Si ils ne le sont "qu'à certains égards", c'est que leur nature est différente et que la métaphore expérimentale à l'égard des faits culturels ne vaut que ce que valent généralement les métaphores. A vrai dire, il y aurait beaucoup de ridicule à imaginer le contraire.

Aucune fantaisie personnelle, aucun débordement littéraire, aucun accès de folie douce n'empêchera jamais un Malgache de dire sans même y penser que ce que nous appellerions un "plat de résistance" ou du "crabe" ou "du poulet" est "ce qui va avec le riz", ou un Purum d'Indonésie d'appeler les filles des collatéraux de sa mère ses épouses" ; si ceci n'est pas un fait, alors qu'est-ce qu'un fait ? Des ethnographes sérieux qui travaillent sur des sujets analogues dans les mêmes régions racontent à peu près la même chose, mises à part les dimensions de précision et d'étendue ; mais, précisément, la

variabilité de ces dimensions ressort à l'évidence des itinéraires particuliers qui induisent l'approche du terrain. En ceci, l'enquête ethnographique se rapproche d'ailleurs beaucoup plus qu'on semble le penser des sciences expérimentales : la spécialisation s'y double quasi naturellement d'un cloisonnement inévitable, dommageable pour la compréhension de certains problèmes. Ce que l'on gagne en précision peut souvent être perdu en extension. Si je pense ainsi que l'ethnographie est toujours partielle, je n'accorde pour autant aucun crédit aux histoires, souvent d'inspiration coloniale ou liées à tel ou tel establishment local, selon lesquelles l'ethnographe serait un naïf ou un poète à bon marché.

Je voudrais maintenant aborder quelques questions plus concrètes de l'enquête de terrain, à partir de mon expérience personnelle -vu, comme on dit, que je n'en ai pas d'autre.

Comment connaître les dames quand on est un homme (ou vice versa)

Je ne doute pas qu'il y ait beaucoup de réponses à cette question. Le problème est : lesquelles sont adéquates à la position de l'ethnographe ? Je ne parle pas seulement des remarques de nos collègues féminines selon lesquelles l'ethnographie est faite généralement avec des yeux d'hommes (encore que les résultats, selon que l'ethnographe est un homme ou une femme, sont moins différents qu'on aurait pu le penser dans les grandes périodes du mouvement féministe où la

devise était "chacun pour soi"). Le problème, qui est aussi une réponse à ces remarques, est qu'il n'est guère de culture à qui la différenciation sexuelle ait échappé. Rien ne fera donc jamais que la communication entre personnes de sexe différent ne soit pas, en quelque manière, marquée de cette différence. Pénétrer ce qui, comme en Islam, peut parfois apparaître comme l'univers des femmes peut être d'une redoutable difficulté. L'entreprise pouvait voici encore quelques années être déléguée à la femme de l'ethnographe, à une époque souvent ethnographe elle-même, souvent un peu moins gradée. En se cantonnant à nos préoccupations épistémologiques de base, tout ceci n'est déjà pas évident : il faut vivre avec une femme -ce n'est pas une obligation scientifique, me semble-t-il ; il faut aussi se laisser porter par une observation qui, fût-elle conjuguale, n'en reste pas moins indirecte et sa fiabilité est à la mesure de la fiabilité des communications dans un couple (dont je ne pense nullement qu'elle soit négligeable je m'empresse de l'ajouter).

"Affronter" (si j'ose dire) le problème directement ne revient qu'à se colleter avec ce qui en est... le coeur, la communication entre hommes et femmes. Ainsi, dans les villages sakalava du Nord de Madagascar, j'étais frappé par le nombre de femmes généralement jeunes ou vieilles -mais rarement d'âge "moyen"- habitant seules. Ce point me paraissait mériter une enquête -de fait, je pourrais reconstituer plus tard que les unes comme les autres décrivaient pour ainsi dire des orbites autour de ce qu'on appelle en sakalava le "village de leur père", qui peut être

un simple groupe de maisons à l'intérieur de ce que nous appellerions un village ; alors que les jeunes sont le point de départ de ces orbes, les plus âgées en sont comme le point d'arrivée.

J'aurais sans doute été moins surpris maintenant de cette situation alors que la moitié des ménages parisiens est faite de personnes seules. Toujours est-il que la solution d'enquête "directe" était pour le moins délicate. Les dames âgées mettons, mais les jeunes ? Pénétré de l'importance trop grande (mais "trop", par rapport à quoi ?) de mes communications avec des hommes, j'allais un beau jour à la rencontre d'une jeune dame que je connaissais vaguement et lui demandai où elle habitait. C'est ainsi dans mon esprit que commençait une enquête sur les femmes. Je compris très vite que ce n'était pas la bonne façon de s'y prendre : la réponse, articulée dans un ton que je perçus intermédiaire entre la gêne et l'amusement, fut quelque chose comme "ce n'est vraiment pas convenable de demander aux jeunes filles où elles habitent". Je ne savais pas que dans le monde sakalava, -je dirais même dans une bonne partie du monde culturel du Nord Malgache- demander à une jeune femme seule où elle habite, c'est pratiquement lui proposer un rendez-vous galant. Cette difficulté est plus nette encore s'agissant d'un homme Européen, du simple fait de sa richesse relative eu égard au "niveau de vie" sakalava et de l'attention de tous les instants que les femmes sakalava consacrent à se constituer des biens personnels.

Le problème était qu'aucun style de relation directe ou privée entre un jeune homme et une jeune

du capitaine Cook, écarter toute tentation, mais pour me trouver dans une situation pour le moins embarrassante, et donc dommageable à la conversation et au-delà à la qualité de l'information : parler chez elles à de jeunes dames, de choses prodigieusement ennuyeuses (à quel âge avaient-elles eu leur maison ? qui l'avait décidé, père, mère, elles, autres etc.), sans procéder à ce qui était de toute évidence inscrit dans cette communication par elle-même sans importance, au moins pour elles ; ou sans provoquer de la part de la communauté des commentaires et des réactions dont on imagine aisément la nature. Moralité -c'est le cas de le dire- il y a là une absence de l'enquête.

Evidemment, je force un peu le trait. Je ne doute pas qu'il soit possible, et c'est heureux, de parler avec des jeunes sakalava sans se retrouver dans leur lit. Mais de parler longtemps avec elles, de faits intimes ? C'est une autre affaire. Il est absolument sûr que ceci a marqué la nature de mes matériaux statistiques sur l'organisation sociale du Nord Malgache. Ceci, c'est-à-dire le système matrimonial sakalava, pour faire court, et sa rencontre avec un sujet spécifique, jeune européen adulte, de sexe masculin. Mes statistiques sur les résidences, unions et autres événements personnels de la vie des jeunes femmes sont certainement insatisfaisantes. Il est probable qu'une ethnographe de même âge aurait eu de meilleurs résultats (mais avec d'autres difficultés).

Ainsi, je n'ai pu, comme je l'ai dit, que reconstruire à partir de témoignages indirects la

nature statistique de ces cycles qui éloignent les jeunes femmes sakalava de ce centre de leur vie qu'est leur père ou son "village" pour les ramener à son souvenir et à ses biens vers la fin de leur vie ; entre temps, c'est évidemment d'exogamie ou plutôt d'exogamies dont des hommes me parlaient, d'exogamies dont la forme faible, ou aventureuse, était parfois décrite de ce mot swahili -korombemba- proche de l'idée de prostitution ; des femmes adultes pouvaient évidemment évoquer ces questions, mais sans que la conversation puisse se poursuivre bien longtemps avant de se perdre dans des rires ou des plaisanteries.

Ce qui pour un homme était ce qu'il percevait de l'arrivée de la femme lors d'un mariage -celle d'un "Objet Volant Plus ou Moins Identifié", qui avait été expulsé du village de son père- pouvait être vu par elle comme une sorte d'escale : simple aventure, sans autre lendemain que de rejoindre "son" village et les terres de son lignage, avec des biens grapillés pour ainsi dire à l'étranger. Pour ce qui me concerne, je voyais donc l'itinéraire des femmes sakalava du point de vue des hommes, qui les voyaient eux-mêmes d'un point de vue assez lointain.

La nature de cette différenciation m'empêchait dès lors d'approcher de "l'intérieur" ce qui se passait alors que ces cycles se mettent en branle, alors que les jeunes femmes nouvellement autonomes se mettent à "chercher leur destin". (mitady anjara).

Il y avait donc bien difficulté, liée à mon existence et à celle des Sakalava comme sujets, mais cette difficulté n'impliquait nullement que tout ceci

soit "subjectif" : il y a dans tout ceci, malgré les apparences et nonobstant mon talent propre ou son absence, un bon exemple de la scientificité de l'ethnographie. Mes matériaux sakalava -la manière dont j'ai construit des faits- procèdent plus des hommes que des femmes, ou plus exactement des hommes et des femmes adultes que des jeunes femmes. Il y a une partie de ces acteurs que je connais moins bien, ou pas du tout. Mais pour peu que j'aie bien pris en compte le système de relations à l'oeuvre, je peux reconstruire ce qui y manque, ou au moins l'indiquer, comme en creux, par opposition à un fait non scientifique dont la nature est d'être indécidable. Ainsi, aucune reconstruction, ou aucune indication sur les manques de l'information ne serait possible si l'on procédait à une "ethnographie des femmes", à la manière d'un physicien spécialisé sur les électrons et indifférent aux protons. Il y a donc indéniablement un sujet qui agit sur les conditions du fait -mais il ne détermine pas le fait pour autant. On voit donc mal pourquoi, en supposant qu'il y ait quelque chose à cacher, il ne faudrait pas parler du sujet en ethnographie.

Qu'est-ce qu'être absent ?

Le fait que les réponses à cette question apparemment triviale méritent commentaire montre en soi les difficultés de l'enquête ethnographique, en l'occurrence sur les faits résidentiels. Edmund Leach dans sa monographie sur Ceylan eut à proposer une

distinction humoristique entre les "absents-présents" et les "absents-absents". La difficulté de la construction du fait tient moins ici à la confrontation de sociabilités évoquées qu'à l'adéquation des catégories dans lesquels se pense l'ethnographie : ainsi, de notions comme "habiter", "résider" etc... Or ces difficultés procèdent elles-mêmes de la manière dont les ethnographes sont socialisés et donc des moyens d'expression de l'ethnographie. Dans l'enquête ethnographique on voit non seulement beaucoup de maisons où des gens rentrent et sortent régulièrement (des maisons "habitées"), mais beaucoup de maisons que l'on pense comme "vides". Un beau matin, ces maisons sont soudainement habitées, on y balaie. Pour peu que l'on soit un peu habitué à la communauté, on se prendrait à se demander qui sont ces étrangers. Il est fréquent que ces étrangers soient "d'ici". Très particulièrement dans le monde malayo-polynésien, plus généralement sans doute dans les sociétés que C. Lévi Strauss a nommé récemment -et significativement- les sociétés "à maison", ce sont souvent des gens qui viennent chercher ou utiliser des droits fonciers restés "dormants", un peu à la manière d'un parisien habitant les week-ends la maison de sa grand mère ; ils sont donc, en quelque manière, "résidents" et donc présents.

Lorsqu'il n'y a plus de maison fût-elle vide, il y a d'autres signes de présence, non moins significatifs. Ainsi de cette belle histoire d'une vigne couvrant une tonnelle des "Hauts" de la Réunion, sans cesse coupée par les "présents" et non moins régulièrement replantée ou soignée par les "absents"

en visite, racontée dans la remarquable monographie sur Be Cabot dirigée par Claude Vogel (5). Il y a des maisons vides qui sont pleines... de sens : ainsi des maisons de famille -fare tupuna- littéralement "maisons des ancêtres" de Tahiti, dont le rôle central pour la définition de ce qui est résident ou non a été magnifiquement évoqué par Paul Ottino (6). Les maisons de famille sont les "ancres" (tutau) des familles -ce qui implique donc que le bateau ne cesserait autrement de dériver en tout sens ; lorsqu'on les partage, qui les porte, c'est que personne n'est plus membre de la même lignée résidentielle et que chacun devient donc "absent" -en tout cas de ce faisceau de relations très particulier qui détermine alors à la fois la présence et l'absence.

Ainsi, absent de quoi, et par rapport à quoi ? A partir de quand peut-on dire que certaines maisons sont habitées et que d'autres sont vides ? C'est pourtant bien le problème sous-jacent à l'enquête généalogique, lorsqu'en principe chaque individu évoqué est qualifié par son lieu de résidence. On apprend bien vite qu'un lieu de résidence est insuffisant ; il en faut plusieurs, dont disons les résidences "secondaires" (celles où l'on est "absent-présent").

On dira peut-être qu'il s'agit là d'une difficulté consubstantielle à l'enquête ethnographique en général : il suffirait de transcrire l'environnement sémantique d'une notion anthropologique comme résidence dans les catégories locales. On peut aussi demander qui n'est pas là, avec quelque espoir de succès ; s'il s'agit d'un même village, on peut aussi

faire une enquête systématique sur les maisons vides.

Cependant, rien n'indique qu'en matière de faits résidentiels un village soit une unité pertinente ; en fait, s'agissant des sociétés indifférenciées, des sociétés "à maison" et à mon sens des autres aussi, tout indiquerait plutôt le contraire. L'existence de droits de résidence "dormants" se définit très souvent dans le cadre de la parentèle bilatérale environnant effectivement un individu donné, -soit trois ou quatre générations dans toutes les lignes, comme l'a aussi noté Edmund Leach. Il n'a pas de raison particulière pour que les descendants de tous les couples-souche, après desquels des absents pourraient soudainement redevenir "présents" tels la statue du Commandeur, résident tous dans le même village.

Bad news, comme on dit en anglais. Cela voudrait dire qu'il faut aussi trouver non seulement les descendants d'un même groupe éparpillés en différents lieux, mais surtout leurs "absents-présents" et ainsi de suite ; ceci à des moments qui, pour faire sens dans la diachronie des générations, sont parfaitement imprévisibles. Il faudrait, idéalement, être partout à la fois, il faut en tout cas se déprendre de l'idée que résider quelque part est un acte centré sur soi-même, ce qui tend à donner le vertige. On comprend mieux, sans doute, pourquoi des monographies tendent souvent à être villageoises, c'est-à-dire à chausser les binocles de ceux qui, dans les percepts inconscients de l'ethnographe, sont "présents", en rejetant les absents dans un ailleurs finalement assez arbitraire ; l'ethnographe est ici prisonnier de son être-là, de son inaptitude à l'ubiquité et enfin des

résonnances qu'éveillent, quoiqu'il en aie, une locution comme habiter quelque part. C'est un cas d'espèce où le recours aux catégories en usage, pour être comme d'habitude utile, n'est pas décisif en lui-même. En tahitien on a pour habiter et/ou résider fa'aea -qui signifie aussi s'arrêter de bouger, comme dans le malgache mipetraka ; ti'a, qui rend aussi l'idée d'obligation, enfin être mau, tout à la fois "vrai" et "fixe". Pour être significatives, aucune de ces notions n'indique par elle-même la dominance d'un lieu de résidence, par rapport à d'autres lieux. Il faut d'abord se déprendre de ce que l'on peut appeler un "centrage sur soi" pour trouver les locutions qui indiquent le rapport entre un lieu de résidence "central" -Ottino a du appliquer le concept juridique de "domiciliation" en Polynésie orientale- et un simple lieu d'habitation ; ainsi en tahitien, la notion de "dérive" -painu- qui complète d'ailleurs très bien celle "d'ancre" appliquée aux Tuamotu aux maisons de famille.

Ici, c'est encore la position de l'ethnographe comme sujet qui délimite le champ du fait, et son extension possible. La difficulté de penser un univers spatial à plusieurs centres explique sans doute en partie non seulement l'option monographique, mais aussi le très faible nombre de travaux capables de décrire un ensemble social régional comme une circulation d'individus entre des centres résidentiels, et non comme une juxtaposition de groupes familiaux à un instant qui, par lui-même et par définition, ne fait pas plus de sens qu'un film

qui n'aurait qu'une image.

En guise de conclusion

Il n'y a guère d'aspect de l'ethnographie, me semble-t'il, où le sujet ne soit pas à l'oeuvre. Ne cachons pas ce sein que nous ne saurions voir. Il faut retourner à la source même du fait, autour de ces tables ou de ces nattes, sur ces vérandas ou dans ces tentes, dans ces hôpitaux, dans ces ateliers, où des ethnographes parlent à des gens, où ces gens leur parlent. De l'air.

NOTES

(1) J. FAVRET, *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard Paris 1977. Le problème est remarquablement posé dans des travaux qui font l'objet d'une moindre diffusion : ainsi le superbe article d'Andras ZEMPLÉNI sur une possédée wolof ("Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall") *L'Homme* XIV, 2, 1974.

(2) P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil Paris Collection "Points" 1971.

(3) M. SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, Chicago University Press 1976 (trad. française *Au coeur des sociétés*, Gallimard 1980).

(4) Comme le rappelle la jaquette de l'excellent et hilarant petit livre de Nigel LAWSON : *The innocent Anthropologist* "les anthropologues savent comment il faut faire une enquête de terrain. Le seul problème est que les enquêtés ne sont pas au courant".

(5) Be Cabot. *Approche ethnologique d'un éco-système*. Collection des Travaux du Centre Universitaire de la Réunion, 1980, sous la direction de Claude VOGEL.

(6) P. OTTINO, *Rangiroa, Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Cujas Paris 1972, et "les maisons de famille en Polynésie Orientale" *L'Homme*, Paris 1970.

N° ISSN : 0249-5635

UNIVERSITE DE BORDEAUX II

CAHIERS ETHNOLOGIQUES

A nos sources

N° 9 - 1988 (nouvelle série)

Diffusé par les Presses Universitaires de Bordeaux