
L'apport de l'haïtianiste André Marcel d'Ans à l'anthropologie en général et à l'anthropologie des mondes créoles en particulier

Laurence Pourchez



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudescreoles/419>
DOI : [10.4000/etudescreoles.419](https://doi.org/10.4000/etudescreoles.419)
ISSN : 2607-8988

Éditeur

Laboratoire Parole et Langage

Référence électronique

Laurence Pourchez, « L'apport de l'haïtianiste André Marcel d'Ans à l'anthropologie en général et à l'anthropologie des mondes créoles en particulier », *Études créoles* [En ligne], 35 | 1-2 | 2018, mis en ligne le 24 octobre 2018, consulté le 01 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/etudescreoles/419> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescreoles.419>

L'apport de l'haïtianiste André Marcel d'Ans à l'anthropologie en général et à l'anthropologie des mondes créoles en particulier¹

Laurence Pourchez

INALCO, Université Sorbonne Paris Cité, Paris
laurencepourchez@yahoo.fr

L'anthropologie des sociétés créoles est un sport dangereux (le surréalisme n'est pas mort – sur le mode *no comment*-)

*Carnet de terrain : Paris, début des années 2000, audition pour un
prestigieux organisme de recherche*

« - Ma thématique de recherche est la petite enfance et je mène
mes travaux dans l'océan indien, à l'île de La Réunion.

- (un membre du jury) Bien, mais à part cela, avez vous des
thématiques de recherche?

- (un autre membre du jury) Quelle *ethnie* étudiez vous? Mais
finalement, La Réunion, c'est l'Afrique, ou Madagascar ? »

Résumé

André Marcel d'Ans ne s'est jamais positionné comme un spécialiste de l'anthropologie réflexive. Pour autant, son apport à l'épistémologie de la discipline, peu, voire non reconnu, mérite d'être développé. A la suite de Roger Bastide, qui, dès la fin des années 1940, a mis en évidence l'intérêt anthropologique de l'étude des sociétés créoles, en interrogeant tant la notion de culture que l'anthropologie elle-même, André Marcel d'Ans questionne non seulement les structures de la société haïtienne mais aussi, et c'est le point qui nous intéresse ici, l'interprétation que peut en faire le chercheur. Ses réflexions sur les préjugés susceptibles d'être véhiculés par les chercheurs interrogent chaque aspect de la recherche, tant pour les sociétés créoles que pour les autres sociétés étudiées. Elles questionnent tant la manière dont sont conduites les enquêtes de terrain (la méthodologie employée), que l'interprétation des données ou la réécriture du réel qui s'opère lors de la phase de rédaction de la recherche.

Mots-clés : Anthropologie, réflexivité, épistémologie, sociétés créoles, André Marcel d'Ans

Abstract

André Marcel d'Ans has never been a specialist in reflexive anthropology. However, his contribution to the epistemology of the discipline, not enough recognized, deserves to be developed. Following Roger Bastide, who, from the late 1940s, highlighted the anthropological interest of the study of Creole societies, by exploring both the notion of culture and anthropology itself, André Marcel d'Ans studies not only the structures of Haitian society but also, and this is our focus point

¹ Pour des raisons que l'on comprendra à la lecture de cet article, il est dédié à Pierre Vernet, prématurément disparu lors du tremblement de terre de janvier 2010.

here, the interpretation that the researcher can make. His questions on prejudices that can be conveyed by researchers question every aspect of the research, both for Creole societies and for the other societies studied. They question both the way the fieldwork is conducted (the methodology used), the interpretation of the data, and the rewriting of reality that occurs during the research writing phase.

Keywords: Anthropology, reflexivity, epistemology, creole societies, André Marcel d'Ans

D'une île... au monde... ou l'influence du battement d'aile d'un papillon ...

Il n'est pas question de faire, dans cet article, un historique de l'anthropologie des sociétés créoles² ni de mettre en évidence (quand bien même ce fait soit une réalité mais je le développe dans d'autres publications) la non prise en compte des points de vue émiques des acteurs des recherches conduites dans les sociétés créoles.

Le propos de cet article est plus modeste.

Il s'agit ici pour moi, dans un contexte de quasi négation de l'existence de l'anthropologie des sociétés créoles au sein de la discipline, de montrer comment certaines études publiées sur les sociétés créoles préfigurent le champ de l'anthropologie réflexive ; d'expliquer comment et en quelques mots, la réflexion d'un chercheur quelque peu agacé par les interprétations rapides de certains de ses collègues, interrogé, finalement, la discipline elle-même.

Je tenterai d'ouvrir le champ en m'appuyant d'une part sur la réflexion conduite par Christian Ghasarian sur les *Désarrois de l'ethnographe* (1997) ainsi que sur l'apport essentiel et la portée de certains travaux, peu connus des anthropologues (car leur auteur était surtout linguiste), qui ont été menés à Haïti par André Marcel d'Ans (quand bien même il ne se soit jamais positionné lui-même comme réflexif). Il y va tant de la compréhension anthropologique de la société haïtienne (car ce sont là les préjugés des chercheurs et les interprétations rapides ou idéologiquement marquées qui sont pointées du doigt) que de celle des autres sociétés créoles ; l'importance des travaux de ce chercheur s'étendant également à l'anthropologie des sociétés créoles, à son évolution, ainsi qu'à une nécessaire réflexivité peu développée en ce qui concerne les recherches conduites sur les sociétés créoles³.

En effet, si, les études créoles sont, il faut le dire, dominées par la linguistique, la créolistique en étant une branche ancienne, reconnue et prestigieuse, en anthropologie, les

² Voir à ce sujet, Pourchez, 2013 (éd.) et Pourchez et Hidair (éds.), 2013. L'histoire de l'anthropologie des sociétés créoles ne constituant pas le cœur de cet article, je renvoie le lecteur qui aimerait en savoir plus à ces deux publications.

³ Un ouvrage commun, actuellement co-dirigé avec Christian Ghasarian et Philippe Vitale viendra, d'ici quelques mois, combler ce manque.

études consacrées aux sociétés créoles peinent (et c'est peu de le dire) à être pleinement reconnues au sein de la discipline.

A la suite de Roger Bastide, qui, dès la fin des années 1940, a mis en évidence l'intérêt anthropologique de l'étude des sociétés créoles⁴ en interrogeant tant la notion de culture que l'anthropologie elle-même⁵, André Marcel d'Ans questionne non seulement les structures de la société haïtienne mais aussi, et c'est le point qui nous intéressera ici, le chercheur, ses préjugés, la manière dont ceux-ci peuvent impacter l'interprétation des données collectées sur le terrain.

Dès lors, la portée des travaux d'André Marcel d'Ans dépasse très largement les frontières d'Haïti, voire le cadre des études créoles dans lequel ils sont généralement situés. Les recherches et hypothèses de d'Ans préfigurent certaines réflexions, très actuelles dans l'anthropologie française (même si elles sont un peu plus anciennes Outre-Atlantique) sur l'anthropologie critique ou la réflexivité (Ghasarian, 2004, De Robillard, 2009, Pourchez, 2013, 2014). L'hypothèse formulée ici à la suite des travaux de d'Ans (qui n'a, bien qu'ayant été, à mon sens, l'un des précurseurs de la réflexivité pour l'anthropologie des sociétés créoles, jamais été reconnu comme tel) est que l'évolution de l'anthropologie ne peut se faire que par une prise en compte réelle tant du chercheur que de ses interlocuteurs dans le processus de recherche. Une telle avancée (et ce terme suppose que la recherche progresse, et que ce fait puisse être démontré, notamment par l'évolution des publications scientifiques) nécessite de s'interroger sur la manière dont une approche qui se voudrait réflexive pourrait transformer les paradigmes de la discipline, en inscrivant la recherche dans une histoire de vie et de recherche et dans une histoire tout court, en l'intégrant dans un vécu, par rapport à l'affiliation (ou à la non-affiliation) à une société donnée, en fonction de relations interindividuelles.

Cette approche suppose également qu'il pourrait y avoir, pour le chercheur comme pour son interlocuteur (son informateur disait-on autrefois), plusieurs manières, qualitativement différentes, de participer à une société, de s'y affilier ou non (et pas d'y « appartenir »), ce qui postule également, non un rapport chercheur / informateur, le chercheur se situant en surplomb, mais une co-construction faisant de l'anthropologie une science nécessairement constructiviste.

Car la réflexivité va t-elle de soi dans la recherche ? Jean Copans la qualifiait, dans le numéro intitulé « terrains d'avenir » de la revue *Anthropologie et sociétés*, « d'interdit ultime de l'anthropologie », l'auteur écrivant que cette « anthropologie de l'anthropologie, de plus en plus souvent évoquée, est en fait à peine plus pratiquée qu'aux origines de la

⁴ Voir notamment à ce propos, l'article de Roger Bastide intitulé « Le folklore brésilien », *Revue de psychologie des peuples*, 1951.

⁵ Ce qui débouchera sur toutes les théories de l'acculturation, issues des travaux d'un créoliste, ce qu'était Roger Bastide, et toujours présentées comme des concepts anthropologiques fondamentaux.

discipline, il y a tout juste un siècle » (2000 : 22). Et si, en 2018, chaque chercheur ou apprenti anthropologue se réclame de cette réflexion épistémologique, dans les faits, il est toujours, dans les séminaires, question des *informateurs* (avec le surplomb du chercheur qui sait face à l'Autre) et du *terrain* (comme si nous parlions de géologie et non d'humains).

Fragments

Club Indigo, Haïti, décembre 2008 :

Contrastes entre le dedans et le dehors : entre cet hôtel - gardé par des hommes en armes - qui fut jadis luxueux, la propreté impeccable du lieu, l'abondance de nourriture et la misère extérieure, celle de la population, celle des paysages pelés, celle de ces enfants entraperçus dans une école lors d'une unique sortie (ou plus précisément le bâtiment de béton délabré qui est supposé en être une), les petits uniformes impeccables, les petits nœuds dans les cheveux des fillettes... Dignité dans la misère... et la poussière... la poussière omniprésente qui colle et recouvre tout.

En cette fin d'après-midi, j'attends, sous la varangue immaculée qui jouxte la piscine de l'hôtel, les résultats du vote du Comité International des Etudes Créoles.

J'ai posé le pied sur la terre Haïtienne dix jours auparavant, avec l'impression étrange d'arriver en un lieu familier, abreuvée tant de la lecture des travaux d'André Marcel d'Ans que d'histoires familiales.

Je fais la connaissance de Pierre Vernet, lui aussi candidat à un siège de membre du CIEC (mais dans son cas il s'agit d'une ré-élection). Nous évoquons les travaux de d'Ans, envisageons la possibilité de collaborations futures entre Haïti et La Réunion...

Janvier 2010 : j'apprends le décès de Pierre Vernet.

Emission Thalassa, France 3, 6 avril 2010 :

« Jean Wilson Tabuteau est sorti indemne des ruines de sa maison à Port au Prince mais il a tout perdu.

Dans ce qui reste du port, le bateau est surchargé d'hommes, de femmes, d'enfants, d'animaux, du peu de choses que chacun a pu sauver des décombres. Il part vers les Abricots. Tout est à refaire, à reconstruire ».

Ayiti

Dès les années 1960, alors que l'anthropologie française vit les grandes heures de l'anthropologie africaniste et demeure fortement marquée par les traces de l'époque coloniale, d'une anthropologie dont le but était, en quelque sorte, de justifier l'œuvre civilisatrice de la France (Copans, 2000), que le chercheur, évidemment Blanc, était considéré et se positionnait comme celui-qui-sait, André Marcel d'Ans interroge, par l'interprétation des données qu'il a recueillies à Haïti, quelques certitudes d'alors : « ce

n'est pas parce que l'on est d'origine africaine que l'on parle une langue africaine » (1968 : 19), « ce n'est pas parce que l'on a la peau noire que l'on est africain ».

Jusqu'ici, chaque fois qu'il s'est agi de tenter de justifier rationnellement ce vif sentiment d'altérité culturelle donné par Haïti, on a régulièrement fait appel à l'Afrique. Apparemment non sans raison, d'ailleurs. L'aspect physique des Haïtiens favorisant à coup sûr ce type de rapprochement : deux Noirs faisant des choses différentes ne se ressemblent-ils pas suffisamment *en tant que Noirs* pour que des esprits imprécis ou chimériques puissent être amenés à transférer sur *ce qu'ils font* la similitude de *ce qu'ils sont*, au point d'en conclure de bonne foi qu'ils font des choses identiques ?

De plus, poursuit d'Ans

...le rapprochement entre Haïti et l'Afrique n'est pas que simplement visuel : nul n'ignore en effet que les ancêtres des Haïtiens ont réellement été amenés d'Afrique. Il s'ensuit que si l'on est pas trop scrupuleux sur l'utilisation de l'argumentation historique, et si, de surcroît l'on entretient de la culture une conception essentiellement conservatrice et défensive [...], nombreux sont ainsi ceux qui se sont laissé entraîner à soutenir qu'au terme d'une histoire qui ne fut pas particulièrement tendre à leur égard, les Haïtiens se caractériseraient par le fait qu'ils seraient parvenus à conserver - envers et contre tous - un certain nombre d'éléments de cette culture africaine à laquelle s'accrocherait leur « identité » (1987 : 237, 238).

Scandale chez les anthropologues...car non seulement, les travaux de d'Ans remettent en cause les interprétations parfois quelque peu hâtives de certains de ses collègues, mais ils mettent au jour un fait sans doute encore plus grave : les anthropologues auraient des préjugés ! Or, chacun le sait, de la même manière que certains chirurgiens pensent ne pas avoir à se désinfecter lors de leur entrée dans les blocs opératoires⁶, les anthropologues, spécialistes d'une science supposée être humaine, naissent (scientifiquement parlant) vierges de tout préjugé !

L'anthropologue qui sait...

Pour autant, les anthropologues africanistes héritiers de la colonisation, forts de leurs certitudes et certains de leur savoir ont-ils disparus ?

Une petite observation ethnographique effectuée, non à Haïti mais dans un prestigieux séminaire parisien au début des années 2000 en dit long :

Un jeune conférencier, venant de soutenir sa thèse de doctorat dans un laboratoire lui aussi prestigieux, venait assez brillamment, de montrer, que, dans la société d'Afrique de l'Ouest où il mène ses recherches, où il pratique une *observation participante*, les

⁶ Voir à ce sujet, les travaux de Marie-Christine Pouchelle et notamment l'article « Infections nosocomiales et pratiques hospitalières » (2005).

rites d'initiation liées aux classes d'âge sont inexistantes, ce qui constituait, disait-il, une découverte d'importance pour l'anthropologie africaniste. Dans la salle, un auditeur, seul individu au phénotype⁷ africain de l'assistance, avait semblé être particulièrement touché par la prestation du conférencier. Aux premiers instants du débat suivant la présentation, il prit la parole, s'excusant⁸ tout d'abord de se manifester devant un auditoire aussi savant, pour ensuite, expliquer que la société présentée était la sienne, qu'il y avait grandi et que les *données* présentées par l'orateur étaient fausses. Les initiations associées aux classes d'âge existaient bien dans son village, il les avait vécues... Malaise dans la salle, fureur immédiate de l'orateur qui rétorque qu'un tel discours remet également en cause les travaux de L., chercheur africaniste célèbre ayant fait son *terrain* dans la même population. A nouveau, réponse timide mais ferme de l'auditeur qui affirme qu'il n'a tout de même pas inventé sa propre initiation et qu'il pourrait se faire accompagner de tous les garçons de son village ayant vécu le même rite de passage et les mêmes initiations... fureur redoublée du conférencier qui accuse pratiquement l'auditeur de mentir. Ce dernier, souhaitant sans doute mettre fin à un débat stérile finit par dire dans un souffle : « si vous pensez que nous débballons, comme ça, toute notre vie et des choses qui doivent être cachées à tous les Blancs qui débarquent chez nous...

Un questionnement de la discipline

Alors que, depuis la fin des années 1960, et dans un contexte marqué par la recherche des origines africaines de la culture haïtienne, les recherches haïtiennes d'André-Marcel d'Ans commençaient à poser un certain nombre de problèmes (en raison, notamment de ses hypothèses sur les origines européennes d'un certain nombre de formes linguistiques et de traits culturels), il a fallu attendre les années 1980 pour qu'en Amérique du nord émerge une réflexion de fond sur l'anthropologie, son discours, ses méthodes. Cette réflexion comprenait également une remise en cause du terrain tel qu'il était jadis présenté aux étudiants ou aux lecteurs des publications scientifiques : figé dans le temps, dans l'espace et dans un contexte culturel supposé être clos, non influencé par les apports exogènes, par la globalisation sociale et culturelle.

« L'anthropologie a-t-elle besoin de traditions propres pour vivre, pour fabriquer son projet et ses terrains, sa langue ? ». Pour Jean Copans un danger est présent :

Au-delà du caractère pléonastique de cette question ne faudrait-il pas craindre le contraire, à savoir que l'anthropologie reste prisonnière de ses traditions, même si elle dit ouvertement les critiquer et les déconstruire de manière permanente ? (2000 : 21).

⁷ L'emploi du terme phénotype est délibéré. Il correspond pour moi à divers jugements de valeurs portés, y compris dans les milieux universitaires, en raison de la couleur de la peau.

⁸ Prendre la parole tout en s'excusant de la prendre, attitude fréquente dans de nombreuses cultures de l'Océan Indien y compris dans la culture créole de La Réunion, n'est pas, je l'ai appris à mes dépens il y a une vingtaine d'années, forcément bien perçue dans les milieux académiques qui y voient, au mieux, une faiblesse de l'orateur et non une précaution oratoire ou une marque de déférence à l'égard des auditeurs.

Que l'anthropologue, comme le suggère d'Ans, soit capable d'aller au-delà de ses préjugés pour analyser les phénomènes présents dans la société haïtienne (mais également, dans les autres sociétés créoles et dans tous les contextes de la planète) suppose qu'il en ait déjà pris conscience. Se pose alors la nécessité d'une approche réflexive du chercheur, d'un retour sur lui-même, son passé, sur ce qui l'a fait comme scientifique (De Robillard, 2009, Pourchez, 2009, 2014).

La réflexivité est issue de la critique de l'anthropologie. Selon Weber et Lambelet, elle se définit comme « méthode d'enquête et d'analyse qui repose sur l'attention que porte l'enquêteur à sa position dans les univers indigènes et à la traduction qu'il opère lorsqu'il intervient comme chercheur dans les univers académiques ou politiques » (2006 : 1).

Réflexivité, épistémologie réflexive, ethnométhodologie

Aux Etats-Unis, les prémices de ce courant sont apparues à l'entour des années 1950, issus du courant dit de la modernité et sans doute, influencés par les travers identifiés et critiqués de l'approche culturaliste. Il est à noter que, bien que de nombreux travaux français (africanistes pour beaucoup) aient été inspirés par le culturalisme, au moins dans les interprétations effectuées par les chercheurs, avec une nette tendance à la généralisation abusive (du type : « chez les M... on observe, ou chez les S... les rituels se font de telle manière...) cette remise en cause tarde à avoir des effets réels sur les travaux français. De manière assez paradoxale, il est fréquent, dans les rumeurs qui, en France, font et défont (à tort le plus souvent) les réputations des chercheurs, d'entendre de telle étude qu'elle est culturaliste (honte suprême), alors que sans doute, peu de traditions anthropologiques sont, du fait de l'héritage colonial et des étiquettes que cet héritage a collé sur les peuples, aussi culturalistes que l'anthropologie française.

L'épistémologie réflexive s'est surtout développée à la suite de l'anthropologie post-moderne (Giddens, 1994), située au cœur des débats de l'anthropologie nord-américaine. Elle a, de manière paradoxale, été largement nourrie de travaux français : ceux de Pierre Bourdieu (2001 ; 2004), qui est fréquemment, tant il est reconnu Outre-Atlantique, considéré par les étudiants nord-américains comme un chercheur anglophone, ceux de Michel Foucault auquel des chercheurs comme Paul Rabinow (1986) font fréquemment référence et qui alimente leur réflexion. Leurs travaux, revisités au regard de la pensée nord-américaine, ont largement contribué, depuis la fin des années 1970, au renouvellement de la discipline par une réflexion de fond sur ses objectifs et ses méthodes :

Un de mes buts est de fournir des instruments de connaissance qui peuvent se retourner contre le sujet de la connaissance, non pour détruire ou discréditer la connaissance (scientifique), mais au contraire, pour la contrôler et la renforcer. La sociologie, qui pose aux autres sciences la question de leurs fondements sociaux ne peut s'exempter de cette mise en question. [...] Dans une intention qui n'est pas de détruire la sociologie,

mais au contraire de la servir, de se servir de la sociologie de la sociologie pour faire une meilleure sociologie (Bourdieu, 2001 : 15, 16).

Dans les pays anglophones, la fin des années 1960, les années 1970, voient le questionnement de l'ensemble de la discipline et de ses méthodes. Avec le courant dit de l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967), c'est le contexte d'élocution des sujets d'étude qui est reconnu et pris en compte. Des chercheurs comme Clifford Geertz –notamment 1973- (qui rejoint en cela les préoccupations de Pierre Bourdieu) interrogent la méthodologie mise en œuvre lors des enquêtes, le lien à établir entre ce que cherche l'anthropologue, ses objectifs, et la manière dont il s'y prend pour parvenir à ses fins. Geertz remet également en question le texte anthropologique lui-même en posant la question de sa spécificité, des conditions de sa production. Pour cet auteur, le texte anthropologique relève d'une "traduction" qui implique l'intégration, dans la production textuelle, de la subjectivité du chercheur (1988). Pour Paul Rabinow, ce sont les conditions de production du savoir anthropologique qui sont à reconsidérer et à interroger (1977). Comme le souligne Christian Ghasarian, « Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n'est pas le reflet d'une réalité mais plutôt celui d'une sensibilité » (2004 : 13). Certains auteurs proposent donc une anthropologie à plusieurs voix, celle de l'anthropologue, mais aussi celles des témoins de la recherche « Voice is a struggle to figure out how to present the author's self while simultaneously writing the respondents' accounts and representing their selves » (Hertz, 1997 : xi).

« Est-ce grave docteur ? » le formatage est-il irréversible ?

Pour autant, la plupart des anthropologues ont su adapter leur méthodologie et leurs analyses anthropologiques à la complexité des sociétés dans lesquelles ils travaillent.

Pour preuve, l'analyse effectuée par Suzanne Lallemand, africaniste célèbre qui a choisi, comme nombre de ses collègues du fait de l'impossibilité actuelle de mener des recherches dans un certain nombre d'état d'Afrique de l'ouest, de conduire à présent ses recherches en Asie⁹ :

2007, séquence de toilette filmée chez les Bataks Toba de Sumatra

Nous sommes sur les pentes d'un volcan à Sumatra centre. Il est presque midi et la température avoisine les 45°. La toilette du bébé, à laquelle la grand-mère paternelle était étroitement associée - la société des Bataks Toba étant patrilinéaire et patrilocale - vient de s'achever. L'habillage commence. La mère place d'abord, sur le torse de la petite, une brassière en coton pourvue d'une dizaine de petits cordons qu'elle noue un par un. Puis, c'est le tour de la longue brassière en laine d'être enfilée. Les longues manches recouvrent les mains du bébé et la capuche de laine est ajustée et nouée par la mère.

⁹ Quand d'autres, dans la même situation, se « rabattent » sur d'autres « terrains » au sein desquels, la population présentant une couleur de peau « adéquate », ils espèrent trouver une Africanité de substitution.

Dans un troisième temps, le bébé est étroitement emmaillotté dans trois langes successifs... (description effectuée à partir du film de Suzanne Lallemand, 2007)

La toilette est présentée par les mères comme une toilette traditionnelle et Suzanne Lallemand aurait pu en conclure qu'il s'agit là d'une conduite domestique traditionnelle des Bataks Toba de Sumatra. Cependant, et c'est là que la différence de qualité s'opère entre une analyse anthropologique et un discours idéologique ou pseudo-scientifique « peu scrupuleux » (pour reprendre le terme de d'Ans), Suzanne Lallemand ne vient pas prouver une thèse ou tenter de montrer quelque chose. Ses recherches bibliographiques étendues (car un anthropologue est aussi supposé se documenter de manière large et non uniquement afin de prouver quelque chose) lui montrent que cette toilette présentée comme traditionnelle est en fait le résidu post-colonial d'une puériculture hollandaise du début du XX^e siècle (les Bataks ayant été sujets hollandais jusqu'aux années 1960) qui a elle-même disparue, en Hollande, à l'entour des années 1940.

Plusieurs écritures possibles ?

Au-delà des raccourcis, des réécritures “anthropologiques” du réel et des généralisations abusives telles que celles dénoncées par d'Ans, certains auteurs rappellent qu'il n'y a, dans une certaine mesure, pas une mais des lectures du réel. Comme le rappelle François Laplantine :

Du même phénomène social, il n'y a pas une seule, mais une pluralité de descriptions possibles - l'ethnographie pouvant alors être qualifiée de polygraphie-, et de la même description, il y a encore toute une série de lectures possibles. Jamais trois ethnologues confrontés au même « terrain » (par exemple Korn, Bateson et Geertz à Bali) ne donneront une description identique, et jamais les lecteurs potentiels de ces trois ethnologues ne feront tout à fait la même lecture. (1996 : 105).

D'autres chercheurs analysent le processus d'écriture, la restitution de la recherche et la production du discours anthropologique. C'est le cas de James Clifford et Georges Marcus (1984), ou Georges Marcus et Mickaël Fischer (1986) ainsi que de Mondher Kilani (1990).

James Clifford, qui fait fréquemment référence à Michel Foucault ou Michel de Certeau pour leurs réflexions sur la littérature, remarque que (1984 : 2), pendant longtemps, les représentations associées au processus d'écriture en anthropologie le réduisaient à des méthodes : la prise de notes sur le terrain, faire des cartes, rédiger la version finale, le résultat des recherches menées, comme s'il n'y avait, dans l'écriture de la recherche anthropologique, qu'une rhétorique froide. Or, il y a, pour lui comme pour les chercheurs qui participent à sa réflexion, dans l'écriture anthropologique, interpénétration de la subjectivité du chercheur, de la poétique et du politique, d'aspects académiques autant que de procédés littéraires.

Il est tout à fait intéressant de noter à quel point la pensée française a nourri la réflexivité et si j'affirme dans un premier temps de cet article que ce courant est né Outre-Atlantique (mais Haïti est Outre-Atlantique...), Clifford pour sa part, oublie d'Ans et attribue la paternité de la réflexion à des chercheurs comme Leiris (1950)¹⁰, Balandier (1951), Aimé Césaire ou Léopold Sédar Senghor (1984 : 9) pour leurs écrits sur les conséquences de la période coloniale française.

En France, les travaux de Rabinow, Clifford, Marcus ou des autres chercheurs qui interrogent la discipline ne sont connus que depuis une vingtaine d'années, alors, rappelons-le, que les premières mises en garde de d'Ans sur le danger que représentent les préjugés du chercheur datent de 1968.

Il ne s'agit pas pour moi, dans cet article, de provoquer ou d'effectuer une critique gratuite de la discipline. Je ne fais, par quelques éléments de réflexion issue des travaux d'un collègue dont la portée n'a pas été, à mon sens, suffisamment mise en évidence, qu'annoncer l'une de mes postures épistémologiques. J'emprunte une voie ouverte, depuis le début des années 1980 et dans des domaines variés, par les travaux des chercheurs cités plus haut, de Clifford et Marcus (1984), Marcus et Fischer (1986) à propos de l'écriture de l'anthropologie, ou, concernant la manière dont l'enquête de terrain (donc l'Autre) est présentée et théorisée, par Rabinow (1988), Kilani (1990), Ghasarian (1997, 2004), Caratini (1997, 2004) ou De Robillard (2009).

Il ne s'agit pas de critiquer pour déconstruire de manière systématique, mais peut-être davantage, avec l'espoir, pour reprendre un Oxymoron présent dans la législation canadienne, de rechercher un « *Accommodement raisonnable* » expression juridique canadienne qui désigne différentes mesures destinées à minimiser la discrimination dont pourrait être victime un individu issu d'une minorité (souvent religieuse)¹¹, la minorité concernée par cet accommodement me semblant être, pour l'heure (en France, tout au moins), celle constituée des anthropologues qui tentent de faire avancer les choses en adoptant une position critique vis-à-vis de certaines "traditions" associées à la discipline.

¹⁰ Ce qui est, comme je l'ai noté ailleurs, assez discutable (Pourchez, 2005).

¹¹ Cette norme, issue du droit du travail est décrite dès 1985, par la Cour suprême du Canada : « L'obligation dans le cas de la discrimination par suite d'un effet préjudiciable, fondée sur la religion ou la croyance, consiste à prendre des mesures raisonnables pour s'entendre avec le plaignant, à moins que cela ne cause une contrainte excessive : en d'autres mots, il s'agit de prendre les mesures qui peuvent être raisonnables pour s'entendre sans que cela n'entrave indûment l'exploitation de l'entreprise de l'employeur et ne lui impose des frais excessifs » (Comm. Ont. des Droits de la Personne c. Simpsons-Sears, 1985 IJCan 18). Pour savoir s'il y a une contrainte excessive on doit examiner :

- les limites des ressources financières et matérielles
- les atteintes aux droits des autres personnes ou du public
- le bon fonctionnement de l'entreprise ou de l'institution

Le concept d'accommodement raisonnable sans contrainte excessive est inhérent au droit à l'égalité. Il s'applique à plusieurs motifs de discrimination, dont le sexe, la grossesse, l'âge, le handicap et la religion. En pratique, ce sont les femmes et les personnes handicapées qui ont particulièrement profité de la notion dans le monde du travail.

Une théorie et une méthodologie parfois obsolètes

Tentons à présent de pousser un peu plus avant la réflexion de d'Ans. Pour quelle raison un chercheur peut-il être amené à ne voir que ce qu'il veut bien voir ? J'ai ici choisi d'aborder les choses au travers de deux exemples :

Un point méthodologique : la distance par rapport au terrain, mais j'aurais pu aussi parler de la nécessité présentée aux étudiants comme indispensable de pratiquer une observation-participante.

Un point théorique qui découle des diverses implications associées au premier point : la définition de la notion de culture (mais j'aurais aussi pu questionner la notion de métissage – qui fut très à la mode il y a une vingtaine d'années et l'est moins ces temps-ci).

Cette fameuse distance...

Comment envisager la distance alors que l'insertion sur le terrain (et ce dernier terme mériterait à lui seul un développement) dépend d'un parcours individuel, fait de dits et de non-dits. Dans mon cas, de dits, ma propre histoire, telle qu'elle m'a été contée par mes parents et par l'histoire avec un grand H aussi, telle que je la raconte à un moment donné de mon existence, de ma propre construction (de non-dits aussi, à moi-même tout d'abord, sur un mode ironique certains jours : Que suis-je donc allée faire dans cette "galère" ? Et pourquoi y suis-je allée ?), non-dits des autres (l'institution universitaire, ce qu'on ne dit pas aux étudiants), non-dits aux autres (mon rapport à ceux que je nommais mes informateurs au début de mon parcours, ce que j'attendais d'eux, ce qu'ils m'ont appris). Le détour biographique y est important car il se situe au cœur des choix effectués : par la manière dont se construit la démarche scientifique, dont va s'installer la relation à celui qui est supposé être Autre. Il éclaire également diverses interrogations quant à la relation qui s'établit entre le chercheur et son terrain, le chercheur et ses informateurs, le chercheur et ses données. Il éclaire les choix théoriques effectués.

Distance encore : comment envisager une distance quand les choses ont été vécues sans doute presque comme un parcours initiatique, certainement comme une co-construction alors que pour d'autres chercheurs, il s'agit davantage, comme l'écrit Sophie Caratini, d'un traumatisme (2004) ? Et l'on comprend mieux ici, que certains chercheurs africanistes, « formatés » par leur histoire, les traditions nationales de leur discipline, leurs propres préjugés, cherchent absolument de l'africanité (ou de la "malgachitude" dans le cas des études conduites sur La Réunion) là où elle ne figure pas nécessairement... (car je ne peux me résoudre à penser qu'il s'agit, comme l'écrit d'Ans d'un « manque de scrupules » - à moins que d'Ans soit plus réaliste que moi...)

Des mues domestiques¹² : l'anthropologue change-t-il de peau quand il rentre chez lui à l'issue de sa journée de travail ?

¹² L'artiste Olivier Goulet a exploré cette question et construit sa problématique artistique autour de la peau humaine. Voir <http://goulet.free.fr/>

J'ai souvent moi-même été objet d'étude soumis au questionnement de mes interlocutrices et parfois, lors de cérémonies auxquelles je participais, mon comportement a été étudié, disséqué. Qui est le chercheur, qui est le "terrain" ? En aucun cas (sans doute là encore pour des raisons biographiques) ma première expérience de terrain, ni les terrains qui l'ont suivi, n'ont été vécus en termes de traumatisme (Caratini, 2004), comme cela arrive, semble-t-il à un nombre relativement important de chercheurs du fait de leur extériorité à la société choisie comme "objet" d'étude, traumatisme qui relève pour eux, de la découverte de l'Autre. Je n'ai pas découvert l'Autre, une altérité extérieure, imaginée, rêvée pour certains. J'étais l'autre (d'où la minuscule), déjà, en partie. Chercheuse autre allant étudier non un Autre, mais un autre (je ne revendique néanmoins pas pour des raisons que je n'ai malheureusement pas le temps d'exposer ici, une anthropologie « chez soi », assimilable à mon sens à une réinterprétation, dans un cadre autre, celui de l'autochtonie, de l'anthropologie du passé avec toutes ses dérives).

Dans mon cas, le traumatisme a sans doute résulté de la confrontation à la réalité d'un contexte scientifique, de la violence des relations humaines qui y sont présentes, de la découverte de la réalité de certains spécialistes de ces sciences que l'on dit humaines.

Conséquences

Rompant, sans doute, avec une tradition anthropologique (plutôt implicite) qui veut que le chercheur disparaisse derrière son parcours de chercheur ou derrière ses publications, résultat de ce parcours, soit inexistant dans la présentation de son objet de recherche, j'ai choisi au contraire, à la suite d'André Marcel D'Ans, qui m'a ouvert la voie par son anthropologie de Haïti, de montrer que la recherche est inséparable de celui qui la produit faisant, dans une certaine mesure, de chaque recherche un objet unique. Ce constat a, bien évidemment, un impact sur la notion de généralisation en anthropologie, sur la manière dont cette généralisation peut être envisageable (car si chaque recherche est unique, elle est non généralisable).

Ce type de recherche montre toute la relativité de l'interprétation du terrain, l'importance d'une reconnaissance de la voix du chercheur. Cependant, dans la majeure partie des publications, le chercheur n'apparaît pas, il est supposé transparent, sans effet sur la recherche, sur les résultats obtenus sur *le terrain*, espace mythique de rencontre. Il est même parfois jugé inconvenant qu'il apparaisse. Or, si, comme l'écrit fort justement Sophie Caratini (1997), « l'expérience du terrain » détermine la « construction du savoir », l'une comme l'autre sont également et peut-être avant tout, influencées par la personnalité du chercheur, son histoire de vie. Il n'est en effet pas concevable d'imaginer une science si naïve qu'elle puisse postuler une " objectivité " qui serait fondée sur un double non-dit : non-dit à l'autre, fausse relation non basée sur la réciprocité mais sur le recueil de *données* (**Je** n'existe pas, seules importent, pour l'analyse, les *données* fournies par mon ou mes *informateur(s)*) ; non-dit à soi-même (pourquoi ai-je choisi cette discipline et pas une autre, ce sujet et pas un autre, ce *terrain*...).

Accepter ce double non-dit, c'est valider une double contrainte, une double négation de l'individu - exclure l'autre en tant qu'individu, ne le considérer que comme *objet* de recherche et s'exclure soi-, c'est instaurer une relation à l'autre, fautive (mais que serait une "vraie" relation au "terrain" ?), tronquée, non basée sur la réciprocité ou sur la co-construction, c'est accepter de ne pas exister comme individu porteur d'une histoire. Et cette relation à l'autre, quelle est-elle ? Si le principe selon lequel l'aspect socialement déterminé de la relation est, de nos jours, couramment admis chez les chercheurs Outre-Atlantique (Ghasarian, 1997 : 190), dans les enseignements conduits en France, comme dans de nombreuses publications, les modalités de la relation entre enquêteur et enquêté sont rarement explicitées, elles relèvent généralement d'un non-dit, semblent évidentes parfois pour le chercheur, rarement pour la personne interrogée. Le plus souvent, cette relation est asymétrique : d'un côté le chercheur, qui pense posséder un savoir et en recherche davantage (tout en étant généralement persuadé que son interlocuteur n'a pas conscience de ce rapport inégalitaire), de l'autre celui qui est supposé être un *informateur*. Or, non seulement ce dernier est généralement largement conscient de ce qu'on attend de lui, mais, comme Gilbert, le *devineur*¹³ qui m'a, lors de ma recherche doctorale, demandé de vérifier mes sources bibliographiques, à propos des utilisations thérapeutiques d'un végétal, il se met parfois en position de surplomb par rapport au chercheur, réutilise les travaux déjà publiés, quand il ne décide pas de retourner le rapport en étudiant le chercheur, comme cela m'est arrivé et ainsi que je le raconte brièvement dans le récit de ces mêmes recherches doctorales (Pourchez, 2002 : 48-56).

Il est clair que de l'insertion du chercheur sur son *terrain*, de la manière dont vont se nouer les relations, vont dépendre les matériaux obtenus et par conséquent c'est la définition de la culture elle-même telle que cette catégorie est construite par le chercheur qui devient non seulement soumise à l'influence des faits culturels relevés, mais aussi sa construction va nécessairement varier en fonction du chercheur.

La culture

Si la définition donnée au terme *culture* est influencée par le chercheur, sa personnalité, son parcours, le regard qui sera porté sur une société donnée, cette définition doit aussi tenir compte de l'évolution des sociétés elles-mêmes, d'un contexte planétaire qui se veut de plus en plus global, et je suis tout à fait d'accord avec André Mary, lorsqu'il écrit que « ...l'ethnologue doit élargir son "terrain" à l'espace de circulation et d'interconnaissance des sujets sur lesquels il enquête [...] » (Mary, 2000 : 122). L'étude d'une société, d'un groupe social donné, ne peut en effet plus se concevoir dans le cadre d'une localisation géographique stricte et restrictive en raison, notamment, de la circulation des personnes et des idées qui caractérisent notre début de XXI^e siècle.

Les cultures créoles, et il me semble que le fait est valable aussi à un niveau planétaire, sont en mouvement perpétuel. Aussi, ne devrions-nous pas envisager les choses autrement, cesser de considérer le contenu sémantique du terme culture comme un objet figé « chez les

¹³ Devin-guérisseur.

untels, on fait comme ça... » ? La caractéristique essentielle des cultures en mouvement, n'est-elle pas la variation culturelle ? Variations culturelles qui, regroupées, en montrent toute la richesse, déterminent la manière dont, à partir de ses racines multiples, chaque culture vit et évolue ?

Il devient alors, afin de développer cette hypothèse, nécessaire de revisiter le concept de culture. La variation culturelle, loin de remettre en cause la culture créole telle que je l'étudie, en est constitutive. Comprendre la manière dont cette culture évolue c'est faire l'inventaire et l'analyse des variations culturelles. Aussi, comprendre la société réunionnaise, comprendre les sociétés créoles mais aussi, tenter de définir la notion de culture de manière plus large, implique de renoncer aux modèles anthropologiques classiques pour élaborer une anthropologie qui tienne compte de la traduction qui sera opérée par chaque chercheur, du caractère unique de chaque recherche.

Finalement, à y regarder de plus près, il ne s'agit pas uniquement ici des cultures créoles. Les phénomènes constants d'évolution, d'apports exogènes, de reformulation, les variations culturelles, s'observent à un niveau qui ne se limite pas aux sociétés créoles mais sont présents sur l'ensemble de la planète. De plus, le chercheur concourt à l'élaboration de la manière dont la culture est définie, puisque c'est lui, souvent, qui en "fixe" le contenu. Or, sa description d'une culture donnée, si elle fait suite à des recherches, comprend nécessairement une reconstruction. La culture, qui serait alors à envisager sous une forme non pas fermée mais ouverte, non pas figée, comme de nombreuses définitions le laissent supposer, mais en constante évolution, serait donc composée de l'ensemble des variations culturelles présentes dans une société donnée. Cependant, considérer, comme le fait Claude Lévi-Strauss, que la culture n'est constituée que des écarts significatifs dont les frontières coïncident globalement, revient à évacuer la notion de pluralité ou de multiappartenance de l'individu si fréquente, tant dans les sociétés créoles que dans le monde d'aujourd'hui.

Il y aurait donc, en premier lieu, la nécessité de reconnaître que la définition d'une culture et de ses contenus n'est jamais "finie", qu'elle peut varier selon la reconstruction opérée par le chercheur. En second lieu, la culture se définirait par les variations culturelles dont les frontières coïncident globalement et par l'ensemble des variations culturelles, non reliées à ce tronc commun, qui seraient produites par des individus porteurs de traits culturels communs aux autres membres de la société (donc porteurs d'une partie de ce tronc culturel commun). Il n'y aurait pas de centre ou de périphérie à cet ensemble dynamique et ouvert qui serait composé des conduites culturelles issues des interrelations entre les personnes car qui dit centre dit culture de référence. Or, dans les sociétés créoles, comme dans le monde contemporain, les cultures de référence sont multiples.

A ce niveau, macroanthropologie et microanthropologie s'éclairent mutuellement.

Si diverses hypothèses globales de fonctionnement des sociétés peuvent être formulées à un niveau macroanthropologique, les enquêtes que j'ai pu mener depuis près de vingt-cinq années, que ce soit à La Réunion, à Maurice ou à Rodrigues, tendent à montrer qu'à un

niveau microanthropologique, c'est, avec la présence des variations culturelles propres à chaque société, la complexité culturelle qui prime. Or, les mathématiques et la physique nous apprennent que plus un système est complexe, plus il est difficile de le connaître avec précision et a fortiori de le modéliser. Par exemple, le nombre des variations culturelles possibles pose problème. En effet, au niveau macroanthropologique, que l'on se situe du point de vue de l'hypothèse du « cultural continuum of intersystems » de Lee Drummond (1980) ou du « global ecumene » d'Ulf Hannerz (1992), et comme les parties du système envisagé par ces deux auteurs (sous-systèmes pour Drummond, périphéries du système pour Hannerz) sont supposées être indépendantes les unes des autres (même si elles sont susceptibles de communiquer), les variations culturelles envisageables a priori sont toutes soit incluses dans les sous-systèmes, soit sont des combinaisons, des créations culturelles issues de ces sous-systèmes ou de leurs intersections. Le nombre de variations culturelles possibles devient alors gigantesque et impossible à modéliser. Enfin, *last but not least*, il convient de mesurer l'impact du chercheur lui-même sur les résultats de ses recherches.

Conclusion

Soulignant, dans son analyse de la société haïtienne, le risque d'une analyse anthropologique qui serait marquée par les préjugés du chercheur, André Marcel d'Ans préfigure les travaux sur la réflexivité.

Cette démarche, comme le soulignent les coordinateurs du dossier sur l'ethnographie réflexive, publié dans la revue *ethnographiques.org*, « repose sur l'attention que porte l'enquêteur à sa position dans les univers indigènes et à la traduction qu'il opère lorsqu'il intervient comme chercheur » (Weber, Lambelet, 2006).

Les écrits de d'Ans m'enseignent que les études que j'ai menées, les orientations prises par mes recherches, les relations qui se sont établies avec mes interlocuteurs et interlocutrices, sont le résultat d'une histoire tant personnelle que familiale. Mon histoire personnelle a influencé et pèse toujours sans doute, sur la teneur des entretiens, sur le contenu de mes publications, comme sur les hypothèses qu'elles contiennent. Mon histoire familiale, la pluralité de mes origines, orientent nécessairement, que je le veuille ou non, mon regard sur les sociétés créoles.

Chaque chercheur, même si ses référents culturels sont pluriels, est unique. Aussi, le résultat de ses recherches ne peut être que le produit de la traduction d'une culture opérée par un individu porteur d'une subjectivité¹⁴ elle aussi unique. Cette hypothèse aurait pour conséquence la remise en cause de toute généralisation qui serait, à un niveau microanthropologique, opérée à partir d'une seule recherche. Il n'y aurait pas une réalité scientifique, mais des réalités qui seraient, les unes et les autres, valables, pour un projet

¹⁴ Outre le fait que le terme "subjectivité" se définit comme étant le propre du sujet, il renvoie également pour moi à l'affectivité, donc à la relation sociale qui est toujours présente. Même si l'individu est unique, il y a toujours en lui du social, du culturel partagé.

scientifique donné, en un temps donné, dans un contexte donné, pour un chercheur donné (si tant est, que le chercheur soit honnête et conscient de ses préjugés personnels). Chaque recherche serait donc le reflet, légèrement déformé par la subjectivité du chercheur, de la réalité qui est celle du témoin de la recherche. Car il existe un grand nombre de réalités en présence : celles¹⁵ des témoins et celle(s ?) du chercheur. Et le travail du chercheur est, justement, de traduire les réalités des témoins de la recherche...

La crise actuelle de l'anthropologie est sans doute la conséquence de son passé, de ses dérives. Dire la fragmentation, la fracture, l'incomplétude, la division, ne peut se faire qu'en prenant en compte l'évolution des sociétés, les variations culturelles présentes au sein d'une même société, la traduction opérée par le chercheur lui-même. La reconnaissance de ces différents facteurs, leur prise en compte est le préalable indispensable à une reconnaissance de l'Autre qui ne se fasse pas de manière hâtive, qui ne corresponde pas à une traduction basée sur une généralisation abusive.

Dans ce cadre, la co-construction, le rôle des témoins de la recherche apparaît capital. L'anthropologie peut, dans ce contexte, répondre aux défis qui lui sont proposés, être amenée « à faire la différence » dans un monde scientifique et social qui la met tous les jours au défi.

L'anthropologie aura alors pour objectif de fournir des outils d'analyse et de compréhension des sociétés, en retour du temps passé lors des entretiens, de cette co-construction qui s'opère entre le chercheur et le témoin de la recherche.

Il y a là, comme l'affirme François Laplantine un choix tant scientifique, qu'épistémologique et politique :

Notre discipline se doit, non pas de fournir des réponses à la place des intéressés, mais de formuler des questions avec eux, d'élaborer avec eux une réflexion raisonnée (et non plus incantatoire) sur les problèmes posés par la crise mondiale – qui est aussi une crise d'identité – ou encore sur le pluralisme culturel, c'est-à-dire la rencontre des langues, des techniques, des mentalités. Bref, la recherche anthropologique [...] a aujourd'hui pour vocation majeure de proposer non pas des solutions, mais des instruments d'investigation qui pourront être utilisés notamment pour réagir au choc de l'acculturation [...]. (Laplantine 1987 : 30)

En fait, ça n'est pas la (ou les) culture(s) en mouvement qu'il s'agit de réécrire ici, qu'il s'agisse de la culture haïtienne ou des autres cultures créoles, voire des cultures de manière bien plus générale, mais les paradigmes d'une discipline, qui, si elle ne se questionne pas, risque bien de disparaître ou, comme le disait Hellen Hertz en conclusion de son intervention lors d'un colloque qui s'est tenu à Québec en 2007¹⁶, de sombrer dans le ridicule.

¹⁵ Le pluriel se justifie ici car rien ne dit qu'à un individu correspond une et une seule réalité.

¹⁶ Colloque de la revue *Anthropologie et Sociétés*, Québec, novembre 2007.

Références

- Balandier G. (1951) « La situation coloniale », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XI.
- Bastide R. (1951) « Le folklore brésilien », *Revue de psychologie des Peuples*, p. 377-412.
- Bonte P., Izard, M. (1991) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF.
- Bourdieu, P. (2001) *Science de la science et réflexivité*, Paris : Raisons d'agir Editions.
- (2004) *Esquisse pour une auto-analyse ou ceci n'est pas une autobiographie*, Paris : Editions Raisons d'agir.
- Caratini S. (1997) « Expérience du terrain, construction du savoir », *L'Homme*, 143, juillet-septembre 1997, p. 179-187.
- (2004) *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris : PUF.
- Copans J. (2000) « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires », *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, 1, p. 21-42.
- Clifford J. (1984) « Preface », in Clifford, J. & G. E. Marcus (éds.) *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press, p. VII-IX.
- Clifford J. & G. E. Marcus. (éds.) (1984) *Writing Culture*, Berkeley : University of California Press.
- D'Ans A. M. (1968) *Le créole français d'Haïti*, La Hague / Paris : Mouton.
- (1987) *Haïti, Paysage et Société*, Paris : Karthala.
- De Robillard D. (2009) « Réflexivité : sémiotique ou herméneutique, comprendre ou donner signification ? Une approche profondément anthropolinguistique », in de Robillard, Didier (éd.) *Réflexivité, herméneutique, Vers un paradigme de recherche ?*, *Cahiers de sociolinguistique*, n°14, p. 153- 175.
- Drummond L. (1980) « The cultural continuum, a theory of intersystems », *Man*, 15 (2), 1980, p. 352-374.
- Garfinkel H. (1967) *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall.
- Geertz C. (1973) *The interpretation of cultures. Selected essays*, New-York : Basic books.
- (1988) *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford : Stanford University Press.
- Ghasarian C. (1997) « Les désarrois de l'ethnographe », *L'Homme*, n°143, juillet-sept., p. 189-198.
- (2004) « Sur les chemins de l'anthropologie réflexive », in Ghasarian, C. (éd.) *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris : Armand Colin, p. 5-33.
- Giddens A. (1994), *Les conséquences de la modernité*, Paris : L'Harmattan.
- Hannerz U. (1992) *Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New-York : Columbia University Press.
- Hertz R. (1997) « Introduction: Reflexivity and voice », in Hertz, R. (éd.) *Reflexivity and voice*, Thousand Oaks, California : Sage Publications, p. VII- XVIII.
- Kilani M. (1990) *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne : Editions Payot.

- Laplantine F. (1987) *L'anthropologie*, Paris : Seghers.
- (1996) *La description ethnographique*, Paris : Nathan.
- Leiris M. (1950) « L'ethnographe devant le colonialisme », *Les Temps modernes*, n°58, 1950, p. 357-374.
- Marcus G. & M. Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Mary A. (2000) « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, n°1, p. 117-135.
- Pouchelle M.C. (2005) « Infections nosocomiales et pratiques hospitalières », *Praticien hospitalier, anesthésiste, réanimateur*, n°33, p. 26-29.
- Pourchez L. (2002) *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris : Karthala.
- (2004) « Construction du regard anthropologique et nouvelles technologies », *Anthropologies et Sociétés*, vol. 28, n° 2, p. 83-100.
- (2005) « Métissages à la Réunion : entre souillure et complexité culturelle », *Africultures*,
- (2009) « Traditions disciplinaires nationales et réflexivité », in De Robillard, D. (éd.) *Réflexivité, herméneutique, Vers un paradigme de recherche ?*, *Cahiers de sociolinguistique*, n°14, p. 67-84.
- (2013) « Créolisation et complexité culturelle : Quel est l'apport de l'anthropologie des sociétés créoles à la théorie anthropologique ? (exemples réunionnais) », in Pourchez, L. (éd.) *Créolité, créolisation : regards croisés*, Paris : Editions des Archives Contemporaines, p. 143-157.
- (2014) « Descriptions du "terrain", construction d'un chercheur anthropologue », in Razafimandimbimananana, E. & V. Castellotti (éds) *Chercheur-e-s et écritures qualitatives de la recherche*, Bruxelles : Proximités EME, p. 173-200.
- Pourchez L. & I. Hidair (éds.) (2013) *Rites et constructions identitaires créoles*, Paris : Editions des Archives Contemporaines.
- Rabinow P. (1977) *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley / Los Angeles : University of California Press.
- (1986) « Representations are social facts: modernity and post-modernity in ethnography », in Clifford, J. & G.E. Marcus (éds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press, p. 234-261.
- (1988) *Un ethnologue au Maroc, réflexion sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette.
- Reinharz, S. (1997) « Who Am I? The Need for a Variety of Selves in the Field », in Hertz, R. (éd.) *Reflexivity and voice*, Thousand Oaks, California : Sage Publications, p. 3-20.
- Weber F. & A. Lambelet (2006) « Introduction : ethnographie réflexive, nouveaux enjeux », *ethnographiques.org*, Numéro 11 - octobre 2006 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2006/Weber,Lambelet.html>

Filmographie :

Lallemand S. (2007) « Soins aux nourrissons chez les Bataks Toba », DVD *Du soin au rite dans l'enfance*, Doris Bonnet, Laurence Pourchez, (éds.), Paris : ERES.
