

Mamadou Diawara

## L'osmose des regards

Anthropologues et historiens au prisme du terrain<sup>1</sup>

« The natives' *ipsissima verba* represent an ultimate datum of reality without the blurring screen of a free translation, which should be used only as a supplement to the interlinear rendering. Of course, an intelligent non professional observer familiar with the language and collaborating by correspondence with an ethnologist may learn to interpret native life "from within" while simultaneously answering the specialist's queries. Boas early recognized this possibility, and his encouragement of James Teit, a squaw man settled in British Columbia, led to a series of splendid monographs on Slaish tribes » (Lowie 1937 : 132-133).

Comme tout étudiant en doctorat, en particulier celui qui fait des recherches sur les traditions orales, j'ai dû collecter une masse de données. Les règles de l'art exigeaient, exigent encore une réflexion méthodologique sur l'ensemble du travail. À l'époque, j'avais choisi d'analyser le rapport du chercheur soninke que je suis à l'objet de sa quête en pays soninke, les traditionnistes. C'était comme observer mes propres conditions de travail avec la distance critique requise. Une fois la thèse soutenue, Emmanuel Terray m'encouragea vivement à reprendre mon texte dans le cadre d'un article. Les *Cahiers d'Études africaines* l'ont publié en 1985, ainsi naissait « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru », ma première incursion dans l'arène universitaire.

---

1. Je sais gré à Ute Rösenthaler, à Matthias Gruber, à Odile Goerg, à Birgit Müller, à Justin Kwalulu Bisanswa, à Catherine Santeff et à mon lecteur anonyme de leur lecture attentive et de leurs suggestions. Cet article a bénéficié du soutien du projet de recherche multidisciplinaire intitulé *l'Émergence des ordres normatifs* de l'Université Johann Wolfgang Goethe de Francfort sur le Main, financé par le Conseil allemand de la recherche (DfG, Exzellenzcluster).

En faisant des recherches au Kingi, mon pays d'origine, dans le Cercle de Nioro du Sahel, au Mali, j'avais caractérisé mon expérience comme suit. J'ajoute quelques observations similaires, notamment de Dida Badi (2007) et de Fatoumata Ouattara (2004) :

Je bénéficiai *a priori* de « l'avantage d'être chez soi », très vite monnayé en « choix obligés ». Je fus automatiquement adopté par ma famille d'origine, celle de mon père, mais elle avait forcément des attentes, celles de la communauté. Ces « attentes culturelles » des informateurs (*the cultural expectation of the informants* [Fahim & Helmer 1980]) soumettent le chercheur à une pression quotidienne qui le conduit à devoir trancher. Comme la réussite de la mission de recherche et du plongeon dans ma société rime avec la satisfaction de ces attentes, rude était l'épreuve quotidienne qui consistait à conduire des enquêtes d'après la norme scientifique différente de la méthode locale (Diawara 1985). F. Ouattara confirme parfaitement cette confusion des genres à laquelle invitent constamment nos hôtes. Être notamment la fille ou le fils classificatoire ou véritable de l'interlocuteur fausse en partie les termes de l'échange que le chercheur veut instaurer selon ses normes (Faizang 2004 : 70). C'est ce qui obligea par exemple F. Ouattara (2004) à choisir une autre résidence que celle affectée d'office par la communauté qui l'avait accueillie. D. Badi (2007) appelle cette tendance de nos hôtes d'imposer leur façon de faire « la captation ». Charge à nous de conduire l'opération qui consiste à se dés-impliquer au quotidien (Ouattara 2004 : 641).

La difficulté d'apprendre sur le terrain s'aggrave lorsqu'on a affaire comme moi à un ordre normatif d'acquisition du savoir qui génère son système d'écoles de traditions orales, et que les seuils du savoir se trouvent hiérarchisés et surveillés. Comment concilier alors le cursus universitaire — qui d'ailleurs connaît ce type de hiérarchie en son propre sein — avec celui des traditionnistes dans un contexte où le chercheur pressé par les délais d'exécution de son projet compte les mois, voire les jours (Diawara 1985, 1990 : 163 *sq.*) ? Dans mon cas je m'efforçais de collecter des traditions orales de toutes sortes, ce qui ne saurait plaire aux maîtres. Qui a idée d'apprendre simultanément des traditions orales serviles et des traditions aristocratiques ? Des textes de femmes et des textes d'hommes ? Ces intrusions dans les domaines de toutes les couches sociales font gonfler la suspicion. Comme ces traditions, surtout lorsqu'elles sont codifiées, sont réservées à des groupes précis, le chercheur, comme un caméléon, qu'il en soit conscient ou pas, épouse ces différentes identités, ou feint de le faire (*ibid.* : 1985). Selon F. Ouattara (2004 : 644), il fallait en tant que femme fréquenter des lieux réservés aux seuls hommes. Elle franchissait, non sans critiques, les « frontières du genre » et fréquentait des espaces sociaux qui n'étaient pas *a priori* les siens. Ces écarts sont d'autant plus difficiles à négocier que le chercheur autochtone, plus que quiconque, dès son arrivée est soigneusement identifié en tant que tel par les futurs interlocuteurs qui, sur cette base,

se prononcent ou pas. D. Badi (2007) en donne de bons exemples qui recourent les nôtres (Diawara 1985, 1990 : 154 *sq.*). Ses interlocuteurs touareg de l'Aghad des Ifughas, pays à cheval entre le Mali, l'Algérie et la Libye, le soumettaient constamment aux questions préalables suivantes : Qui es-tu ? Que fais-tu ? Qu'est-ce qu'on t'a dit (à ce sujet) ? Qu'en penses-tu ?

La modestie de reconnaître ses limites dans le domaine des langues s'impose ici plus que jamais. Quoi de honteux pour un Allemand moyen qui ne comprend pas la poésie de Goethe ? Pourquoi faire des complexes quand le Soninke que je suis ne comprends pas toujours les textes des *geseru*<sup>2</sup> ? On s'en rend compte une fois qu'on apprend à distinguer les catégories du savant et du populaire, dans le sens de Grignon et de Passeron (1989). La langue savante, *xaran xanne*, et la langue quotidienne, *xanne*, relèvent de deux domaines distincts. Elles communiquent évidemment entre elles, mais il faut du temps pour passer de l'une à l'autre. F. Ouattara (2004 : 646-647) mettait ce problème sur le compte d'une incompétence linguistique qui se dissipe avec le temps, certes, mais elle est plus profonde. Elle relève du processus même de l'acquisition du savoir qui est par essence lent et complexe.

Les mêmes recherches, tantôt dans mon pays, tantôt ailleurs se sont poursuivies. Depuis, nombre de collègues et d'étudiants ont réagi à cet écrit. Avec le temps, un autre facteur de distanciation critique s'est constitué pendant que je conduisais mes recherches. Travaillant sur les traditions orales codifiées ou pas, en effectuant des interviews banales sur des sujets qui soulèvent moins de passion que ceux directement liés aux sources du pouvoir et qui fondent l'économie locale, il m'a été loisible de passer les réflexions d'il y a deux décennies au crible de l'analyse. J'ai voulu remettre mon ouvrage sur le métier, compte tenu des nouveaux terrains parcourus, et des modes scientifiques en vigueur.

Le discours scientifique, plus que tout autre, est soumis aux effets de mode, aux écoles et aux courants de pensée. L'article évoqué naquit entre la France et le Mali dans le lit du marxisme finissant. Déjà avec Georges Balandier (1951) et Michel Leiris (1950), qui ont critiqué la situation coloniale à partir des années 1950, l'histoire s'infiltrait dans les objets ethnologiques (Copans 2000 : 27-28). L'école des *Annales* avait parachevé son emprise sur les historiens, mais aussi sur les anthropologues d'autant plus que ceux-ci se rapprochèrent de plus en plus de l'histoire (Augé 2001 : 10, 22-23). Des travaux de qualité en ont résulté en études africaines (Amselle 1990 ; Amselle & M'Bokolo 1985 ; Bazin 1979 ; Bazin & Terray 1982 ; Izard 1985, 2003 ; Meillassoux 1986 ; Terray 1995). Par ailleurs, Claude-Hélène Perrot (1982) montra tout le profit que l'historien pouvait tirer de l'observation critique de la société, compte tenu de la dynamique temporelle.

2. Les *geseru* sont des traditionnistes officiels de l'aristocratie de l'empire du Wagadu (Ghana V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) et du royaume de Jaara (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Voir DIAWARA (1990 : 40 *sq.*).

Les deux années qui suivirent la publication de l'article, j'ai habité le Mali, c'est-à-dire dans l'orbite francophone, ce qui se ressent dans ma réception des modes académiques. Les études postcoloniales de plus en plus importantes en Grande-Bretagne et aux États-Unis n'ont guère pris dans les milieux français (Subrahmanyam 2000 : 88). Jean Copans (2000 : 34) en donne des raisons convaincantes. Le débat houleux sur l'ethnicité lancé par l'ouvrage collectif d'Amselle et de M'Bokolo (1985) et poursuivi en France par Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier (1989) et d'autres a certes posé le problème de l'ethnie sur le continent, sans toutefois mettre cette appartenance ethnique en relation avec les conditions de travail des chercheurs autochtones. Les brillants travaux des anglo-saxons non plus (Jenkins 1997 ; Peel 1989, 2000 ; Lentz 1998 ; Lentz & Nugent 2000). L'impact du post-structuralisme est parvenu tard en pays francophones par littérature interposée, *via* l'Amérique et la Grande-Bretagne. La mode des *subaltern studies*, quoique faible en France et en Afrique francophone, ne nous a pas entièrement épargnés (Diouf 1998). Jean-Loup Amselle, dans une critique acerbe à l'attention notamment d'une certaine *intelligentsia* française, retrace leur recours tardif à un courant de pensée, d'origine française, célébré aux États-Unis dans les années 1980 et 1990, puis passé de mode aux États-Unis. L'auteur reproche aux thuriféraires le recours à la *French theory* comme rempart aux assauts de la nouvelle droite. Il ironise sur la *French theory* en parlant de *French paradox*, voire de la *fresh theory* (Amselle 2008 : 10-11, 260). Amselle insiste sur la dette des subalternistes indiens vis-à-vis de philosophes français et de ceux-là à l'égard de penseurs allemands que les subalternistes ne prennent guère la peine de contextualiser (Diawara 2009). La critique de la littérature coloniale, de l'histoire faite et dite par les coloniaux et le débat de la fracture coloniale continuent de faire rage en France, d'abord chez les historiens avant de devenir un débat de société (Bernus *et al.* 1993 ; Amselle & Sibeud 1998 ; Fauvelle-Aymar *et al.* 2000 ; Sibeud 2002 ; Simonis 2005a, 2005b, 2007). Les travaux publiés par Sophie Dulucq et Colette Zytnicki (2006) ont bien thématiqué la contribution et le rôle des auxiliaires africains de l'administration coloniale, un débat déjà vieux de plusieurs décennies en Inde (Srinivas 1966, 1976). Au long de ce débat tumultueux, Jean Copans (1995, 2000) s'adonne à une analyse approfondie et sans concession de l'anthropologie en France et ailleurs.

L'intervention de plus en plus vigoureuse de chercheurs du Sud dans un champ jadis réservé aux spécialistes des ex-puissances coloniales se fit sentir nettement à partir des années 1980, lorsque le champ des sciences sociales et des sciences humaines fut systématiquement grignoté dans les universités nord-américaines et britanniques par des intellectuels venus d'Asie du Sud (Anderson 1992 ; Narayan 1993 ; Subrahmanyam 2000). Émigrés en Occident, qu'ils soient de la première ou de la seconde génération, ou travaillant chez eux sur leur propre société, ils se sont appliqués à thématiquer la question de l'avantage ou du désavantage de la recherche conduite dans sa propre société. Leur analyse de la situation était d'autant plus bienvenue

que ce problème ne fut pas adéquatement posé par leurs maîtres, les ethnologues occidentaux (Srinivas 1966, 1976).

Que dire donc d'un article vieux de vingt-quatre ans dont la naissance et la réception sont marquées par tant de courants de pensée ? Quel parallèle peut-on faire entre ce débat centré sur l'Afrique et celui qui a cours en Asie du Sud et en Amérique ? La cité grecque ayant désigné tout ce qui lui était étranger sous le vocable d'*ethnè*, la discipline se fondant sur cette opposition se base sur cet essentialisme initial (Amselle 1990). Dès lors, le discours ethnologique est nécessairement le discours de l'homme de la cité, de l'Occidental sur l'Autre, du sujet par excellence sur l'objet par essence. Comment une science fondée sur cet *a priori* se transforme-t-elle ? Comment le rapport de l'un à l'autre se renouvelle-t-il une fois que *l'ethnè* plante sa tente sur le territoire et dans la société des sujets (Mbembe 2005 : 140) ? De même, urge l'interrogation dès que le sujet devient l'objet dans une société où l'anthropologue occidental choisit l'Occident comme son terrain. Que se passe-t-il lorsque cette dichotomie confortable s'évanouit ?

### Les débats du jour

Dans ce qui suit, nous étudierons successivement les thèses tranchées de nos prédécesseurs ethnologues, adeptes du dogme de la distance et de l'exotisme (Lowie par exemple), et celles de collègues anthropologues et historiens contemporains. Chez ces derniers, comme l'écrit Augé (2001 : 26), demeure ancrée l'altérité, une fois évanouis les prestiges de l'exotisme. Nous considérerons les prises de positions sans ambages des administrateurs coloniaux (voir la *Revue de l'Histoire de Colonies françaises*) pour établir la discrétion gênante des chercheurs locaux que nous sommes. Depuis la parution de mon article en 1985, à ma connaissance seule l'excellente publication de l'anthropologue burkinabè Fatoumata Ouattara (2004 : 652) dans les *Cahiers d'Études africaines* fut entièrement consacrée à ce sujet épineux. L'anthropologue algérien Dida Badi achève un texte à ce sujet<sup>3</sup>.

Ils sont rares ceux d'entre nous qui s'aventurent sur ce chemin ingrat de l'introspection qui consiste à réfléchir sur soi-même, sur sa propre position en tant que chercheur opérant chez soi, d'après les méthodes empruntées à une science d'ailleurs. Cette interrogation rare rejoint celle toute aussi partielle que tardive des collègues occidentaux sur leur itinéraire, leur méthode et leur terrain (Leservoisier 2005b : 5). La dimension réflexive de ma démarche va au-delà de la simple introspection, car il importe de se prémunir de tout excès narcissique (Bouillon *et al.* 2005 : 26 ; Leservoisier 2005b : 22-23 ; Leservoisier & Vidal 2007b : 5). La difficulté d'écrire sur le rapport entre historiens/anthropologues du cru et le « terrain » s'explique par la dispersion

3. Ibrahimia THIOUB (2002) dans un autre registre rapporte l'appartenance politique et sociale des historiens de l'Université de Dakar à leurs écrits.

notoire des observations à ce sujet. Rares sont les candidats au doctorat qui ne se félicitent ou ne se lamentent — ou les deux en même temps — lorsqu'ils glanent sur leur propre société les informations, les transcrivent et les analysent. Alors, comment trouver ces informations si éparses, perdues dans l'épaisse gangue des manuscrits non publiés ? Leservoisier (2005b : 12-13), qui analyse l'« expérience empirique dans la production scientifique », évoque justement Jeanne Favret-Saada (1977 : 52). Celle-ci constate avec raison que les témoignages sur l'expérience de terrain sont relégués dans le « hors-texte » : les avant-propos, les introductions, les annexes, les romans autobiographiques. Au-delà de cette difficulté objective, reconnaître ses propres ennuis sur le terrain et les analyser scientifiquement relève de l'exception. De plus, du moins pour ma génération qui est allée à l'école après les indépendances à partir des années 1960, reconnaître ce type de difficulté signifiait un aveu d'impuissance face à son devoir : écrire sa propre histoire, qui conteste celle due au colonisateur (Sari 1982). Le point de vue de Sari, que je citais déjà en 1985, était tranché : « [...] les observateurs des sciences humaines doivent être issus de leurs propres sociétés. Ils sont mieux placés pour en discerner le moindre souffle. » Cet anthropologue algérien rappelle bien sûr la notion de « proximité naturelle » avec le passé africain évoquée ironiquement par Dulucq (2006 : 23). Cette exigence s'inspirait de la domination des chercheurs français qui travaillent en Afrique francophone. Si ceux s'exprimant publiquement en ces termes sont rares, ceux qui n'en pensent pas moins sont nombreux.

Ce faisant, quels sont en Afrique les arguments implicites et explicites de ceux qui, intellectuels et gens du commun confondus, revendiquent le monopole de la recherche anthropologique et historique de leur pays ? Leurs arguments, fondés sur le passé, bien présentés par Achille Mbembe (2002), sont toutefois biaisés lorsqu'on tient compte du poids du présent et qu'on emprunte l'analyse de l'excellent François Hartog (2003). Commençons par le premier.

À en croire Mbembe (2002 : 240-241), l'« historicisme » est la raison essentielle parmi toutes celles qui grèvent l'explication du passé et du présent de l'Afrique en référence à son futur. Cet historicisme particulier des courants intellectuels, écrit Achille Mbembe, prend deux formes : l'« afro-radicalisme » et sa tare instrumentaliste marquée d'opportunisme politique, et le « nativisme ». Pour la première, seules l'autonomie, la résistance et l'émancipation légitiment un authentique discours africain. Quant à la seconde, elle renvoie à l'unicité de l'identité africaine fondée sur la race. Dès lors, sont construits trois moments canoniques de l'Histoire : l'esclavage, la colonisation et l'apartheid. Ces deux travers, l'afro-radicalisme et le nativisme, font rage dans certains milieux africains-américains, notamment chez les afro-centristes<sup>4</sup>. Inutile de revenir sur *Black Atlantic* et sur le débat afro-centriste

4. Mathole Motshekga, directeur de *Kara Heritage Institute* en Afrique du Sud, est l'un des plus vibrants porte-parole de l'afrocentrisme. Il croit fermement que la

aux États-Unis (Reinhardt 2007 : 263 *sq.*). Se recroqueviller sur hier génère une attitude passéiste chez ces gens qui veulent tout expliquer par le passé. Ce passé, race et historicisme obligent, ne pourrait être écrit que par les Africains eux-mêmes.

Un intérêt particulier pour l'histoire et son écriture est perceptible en Afrique du Sud depuis la fin de l'apartheid et l'expérience de *La Commission Vérité et Réconciliation*. La Commission a inspiré d'innombrables manières d'envisager le passé et l'histoire que Jean Comaroff (2003) relate avec force détails. En marge du récit héroïque de la résistance à l'apartheid, due notamment aux combattants de la liberté, une soif d'histoire s'est emparée de milieux populaires sud-africains qui réclament le droit au passé. Ils mettent ce passé au service d'identités diverses : nouvelles et anciennes, majestueuses aussi bien qu'ordinaires. Nombre d'institutions de la société se font le relais de cette nouvelle histoire : les journalistes de la presse populaire, les *talk-shows*. Des églises pentecôtistes et des ONG se font les porte-parole de la mémoire curative, des récits de vie, voire des confessions narratives. Des intellectuels organiques offrent des « tours de combat » (*struggle tours*) au point d'envahir la vie publique par une cacophonie faite de voix express qui racontent une « contre-histoire » inspirant la question pertinente de Comaroff : Y-a-t-il quelqu'un qui écoute<sup>5</sup> ? Simon Schama, auteur du concept de l'« l'histoire performative » (*performative history*), célèbre l'histoire télévisuelle, contribution à la démocratisation du savoir. Il croit aux vertus de l'histoire comme la liberté, l'empathie et la constitution de communauté (Schama 2002, cité dans Comaroff 2003 : 4-5). Le contraste est poignant entre l'« histoire avec un grand H », dans le sens de Mbembe (2001 : 15), ce « langage de la vie », cette brocante généralisée de la mémoire. Voilà l'histoire qui risque d'être privatisée et réduite à un bien individuel<sup>6</sup>. Une histoire délocalisée, médiatisée se déroule au quotidien. Où en est l'autochtone dans ce brouhaha ? Il est pour le moins aussi désorienté que son homologue allochtone. Et pourtant, ces « Noirs », ténors de l'historicisme et de l'afrocentrisme, continuent de revendiquer le monopole sur le récit du passé.

Des gens du cru, intellectuels compris, s'enlisent dans le marais d'un « historicisme » désuet. Au lieu d'en faire usage comme terreau pour le futur,

---

Renaissance européenne fut fondée sur le « savoir africain ». Deux principes-clés de la cosmologie de Maphungubwe furent appropriés par l'Europe pour servir de base à la métaphysique de Newton et de Einstein. Pour ces raisons notamment, l'Afrique n'a point besoin d'importer des systèmes de valeur morale et sociale comme les droits humains (MOTSHEKGA 2006 : 4, 8).

5. À propos des intellectuels organiques italiens de la province de Basilicate, dans la montagne entre Bari et Naples, qui font face aux anthropologues sur le terrain, voir l'expérience de Thomas HAUSCHILD (2005 : 5).
6. COMAROFF (2003) écrit : « Is History being privatized, dissolved into "his story" and "her story", disappearing under the weight of his own success ? » (mes italiques).

ils transforment l'histoire en boulet. On ne peut qu'accepter le schéma explicatif de Mbembe qui prouve comment nombre d'Africains et d'Américains se fient, voire se confient au passé ; en fait, s'y morfondent. En connaissance de cause ou pas, ils s'inspirent de cette vision manichéiste et croient détenir la science infuse sur leur société de par leur naissance même.

Venons-en au deuxième aspect de mon raisonnement qui se donne comme un revers de la médaille à l'historicisme. Le syndrome apparemment contradictoire qui sévit, et sert de contexte indéniable à l'écriture de l'histoire et à l'historicisme est le « présentisme » (Hartog 2003). « Le temps presse [...] le présent commande [!] » ; cette « expérience contemporaine du temps » (*ibid.* : 14, 28) est bien celle qui domine certains citadins africains. Ce pas pressé, typique des citadins occidentaux, se retrouve dans la ville et dans le « nouveau » village africain. En ville, on ne peut pas élever ses enfants à la manière du village. L'école moderne, en langue européenne ou en arabe, se substitue aux cours dispensés dans les écoles de traditions orales ou à l'éducation familiale (Camara 1986, 1990 ; Diawara 1990 ; Motshekga 2006). Les citadins des villes modernes sont pour l'essentiel des migrants. Pour ceux qui ont sous la contrainte ou volontairement abandonné le village pour améliorer leur chance d'ascension sociale dans la cité anonyme, la ville offre les meilleures conditions pour se forger un présent, peut-être un futur, mais surtout pour oublier leur condition de dominés (Bouche 1964 ; Diawara 1996). Les migrants, quels qu'ils soient, interrompent leur formation. Ils renoncent à l'option de rester au village pour apprendre les traditions orales toute une vie durant. Leur départ est synonyme d'une certaine rupture que ne compense aucune commande de cassettes-souvenirs, encore moins les visites irrégulières au village d'origine (Diawara 1996). Un autre type de rapport se tisse avec le village et force est de reconnaître que l'image bucolique de l'Afrique relève du passé. Plus de 400 millions, c'est-à-dire au-delà de la moitié des Africains, habitent dans les villes dont le rythme de croissance est le plus élevé du monde (De Boeck 2007 : 36).

De plus, le village, faut-il le rappeler, n'est plus ce qu'il fût, si jamais il eût été ce qu'on veut bien nous faire croire qu'il fût. Le village, du moins au Sahel, est un creuset de migrants. Chacun à sa façon l'a quitté ou souhaite le faire un jour. Certaines contrées du Cercle de Yélémané, une des régions les plus enclavées du Mali au cœur du pays soninke, sont aujourd'hui bien plus au fait des nouvelles du monde que des quartiers de Bamako. Les migrants de Yélémané ont investi en technologie de l'information pour être en contact avec leur famille restée sur place (Bredeloup 1994 ; Schmitz 2005). En ville, les néo-citadins ne font pas table rase du passé, mais l'histoire qu'on se raconte n'est plus comme au village. On n'en a pas les moyens intellectuels, le temps non plus. Le milieu d'ailleurs s'y prête si peu. On transforme le passé, comme toujours, et on désapprend tranquillement ce que la génération précédente aurait bien voulu transmettre. Ici, on n'arguement pas directement à coup d'histoire comme dans un livre ou dans un



amphithéâtre, mais de récits oraux pour se trouver une alternative ou encore une « consolation » (de Moraes Farias 1992), lorsque l'impuissance devant le présent devient évidente. Cette omniprésence du présent pourrait aussi s'appeler un « présentisme ».

Le poids du passé vaut sûrement ici, mais il faut s'habituer à prendre au sérieux la véritable dimension du présent qui dicte sa loi. Le présentisme influence la transmission de tout ce qui a trait à l'histoire et à l'anthropologie. Cette influence concerne directement les descendants de ces citadins qui, un jour tentent de jeter un regard sur ce qu'ils considèrent comme leur propre passé. L'exemple de Narayan (1993) est bien celui des migrants de la seconde génération ou plus, qui quittent leur pays de naissance (les États-Unis d'Amérique) pour venir s'instruire dans celui de leurs parents ou grands-parents (l'Inde). Autant la pesanteur de l'« historicisme » nous rapproche d'une manière nostalgique du passé, autant le poids du présentisme nous en éloigne, du moins forge une autre image du passé. Bien sûr, chaque génération produit sa propre vision des faits réels ou pas, mais rarement le tableau aura été aussi heurté que celui peint par les acteurs contemporains !

L'analyse de la proximité du terrain et de ses conséquences est une histoire à long souffle thématisée indirectement par deux historiennes françaises. L'introspection de l'auteur africain n'est certes pas au centre de leur interrogation, mais leur réflexion pose incidemment la question de la relation de « l'autochtone » et du « terrain », vue par l'autorité coloniale. Sophie Dulucq et Colette Zytnicki (2006 : 8, 23-24) ont signé une importante contribution qui évalue la place des « autochtones » dans la mise en récit du temps colonial. Elles ont posé la question des « visions vernaculaires » de l'histoire et passé au peigne fin le rapport entre la vérité historique et la proximité du terrain. À en croire certains courants coloniaux de l'époque, la proximité « naturelle » avec le passé du continent était un « gage d'authenticité historique ». Une littérature ethnographique coloniale dont les règles se fixent entre 1920 et 1930 se nourrit de la plume des « évolués » que la *Revue de l'Histoire des Colonies françaises* rameute pour remplir ses colonnes (Piriou & Sibeud 1997). En résulte une version officielle de l'histoire. La liste des auteurs est bien connue ; je m'en tiens aux précieuses indications de Dulucq et Zytnicki (2006 : 23-27) sur Yoro Dyâo, Cheick Moussa Kamara, Biram Ciré Bâ (Chrétien 1988). Dulucq et Zytnicki (2006 : 23-24) citent des exemples éloquentes de la *Revue de l'Histoire des Colonies françaises* dont on ne saurait se priver de citer au moins un, Dim Delobsom. Ce dernier consacre aux royaumes mossi un ouvrage qui lui vaut en 1933 ce dithyrambe de la *Revue* :

« L'intérêt capital de ce livre est qu'il est l'œuvre d'un représentant qualifié de cette civilisation : M. Dim Delobsom est en effet lui-même un Naba, un noble mossi, élevé à Ouagadougou et à Kayes, et devenu fonctionnaire français. [...] Aucune observation européenne ne pouvait valoir comme certitude de vue qui nous est ainsi ouverte sur la vie intérieure de ce peuple [...] »<sup>7</sup>.

7. Mes italiques. L'auteur cite deux villes qui ont valeur de symbole dans la carrière de Delobsom. Ouagadougou, capitale de la colonie de la Haute-Volta, et capitale

On croirait lire Lowie (1937 : 132-133)... En définitive, notent les deux historiennes, ces « indigènes » au service de la métropole s'avéraient certes indispensables, mais ils demeuraient toujours « subalternes ». « Traducteurs culturels » au service de la France, ils ne se privaient pas de manipuler ceux qui croyaient les instrumentaliser (Dulucq & Zytnicki 2006 : 28 ; Diawara 1996 ; Mbembe 1992 ; Ouattara 2004). Celui qu'on ne prend que pour un piètre informateur se révèle une voix à part entière dans la « grande narration » (Ricœur 1983-1985) du passé colonial et précolonial. L'histoire dite et consignée par écrit par les scientifiques de l'Occident est piégée plus que jamais. L'« informateur » — concept suranné et injuste que Hastrup (1993) et bien d'autres comme Ghasarian (Erikson & Ghasarian 2004 : 139) nous conseillent d'abandonner — n'appartient certes pas à la gent des historiens universitaires, mais il est bien au centre de leurs écrits et de leurs réflexions. Le savoir autochtone et le savoir colonial constituent un tout hybride manipulé par les deux partenaires (Dulucq 2006 : 32 ; de Suremain 2006 : 40).

Ce qui lie nécessairement ces historiens positivistes et les savants autochtones rappelle à première vue le rapport entre l'anthropologue, qui cherche et rédige d'après les « normes de l'érudition occidentale », et l'érudit africain qui parle et/ou écrit d'après une « approche locale du passé ». Ce rapport si ancien semble s'être si peu modifié, en dépit d'un contexte profondément transformé par les indépendances, la modernisation et la scolarisation. Le développement de l'enseignement universitaire et en particulier celui des sciences sociales et des sciences humaines est remarquable en Afrique subsaharienne, malgré des structures universitaires qui endurent de multiples contraintes économiques et politiques. Le nombre des chercheurs locaux en quête de savoir à la mode occidentale ou arabo-musulmane s'accroît<sup>8</sup>. Ces érudits, férus de savoir local, étaient et demeurent largement ouverts sur d'autres traditions telles que celles issues des explorations coloniales, du *jihad*, du colonialisme, des alliances ou des confrontations avec les voisins proches ou lointains. La « bibliothèque coloniale » a connu et connaît encore ses adeptes et fait encore des émules. Le changement est à tous les niveaux, y compris au niveau des savants.

De plus, ce que l'on considère comme les gens du cru sont eux-mêmes plus que jamais divers. Ils sont légion les historiens et anthropologues qui, comme leurs compatriotes du village sont devenus citadins. À la deuxième, voire à la troisième génération, que savent-ils encore des villages ou des érudits qui y séjournent ? Dans ces cas s'érousse la proximité culturelle tandis que s'accroît la distance sociale pour reprendre les termes de Ouattara (2004 : 651). Évidemment, si ces connaisseurs locaux eux-mêmes habitent

---

du royaume du Yatenga, partie intégrante du Moogo, c'est-à-dire le pays mossi (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, voir IZARD [2003 : 10, 276, 310]), confère au prince ses lettres de noblesse. Quant à Kayes, première capitale de la colonie du Haut-Sénégal Niger, plus tard transférée à Bamako, elle assure au prince, s'il en faut, l'aura de la colonie.

8. David COHEN (1985) soulignait cet aspect déjà en 1985.

la ville, la distance spatiale se réduit, mais rien n'assure que la distance qui sépare l'intellectuel occidentalisé néo-citadin de ce savant s'amenuise. Nombreux sont ces intellectuels de nos villes en croissance débridée qui ont pour toujours tourné le dos à ce type de savoir local. Règne plus que jamais le dictat de la loi du marché. Un élève ou un étudiant doué s'investit, la pression bienveillante des siens aidant, dans des domaines économiquement porteurs, pas dans nos disciplines.

Ils sont de plus en plus nombreux ceux qui, de par leur naissance et leur socialisation en ville (dans leur propre pays) ou tout simplement à l'étranger, entretiennent un tout autre rapport avec le savoir local que les leurs encore restés sur place. Les descendants des migrants africains en Europe qui reviennent pour des travaux de terrain se multiplient, renforçant d'autant le « retournement des altérités » et l'« indigénisation » des hommes et des femmes de terrain, pour parler comme Copans (2000 : 23). Parfois, pour eux, parler la langue du pays, connaître/reconnaître les siens, connaître les relations sociales et savoir se comporter en société, savoir se lancer dans une conversation badine avec des cousins, des parents à plaisanterie se transforme en défi<sup>9</sup>.

Le regard de l'anthropologue et de l'historien autochtone sur son terrain se révèle un regard multicentré. La trajectoire du chercheur, sa formation à l'étranger et son recours à des méthodes universitaires l'expliquent largement. De même, la trajectoire du migrant et des néo-citadins sont autant de facteurs explicatifs de leur regard qui s'est largement transformé. L'incursion dans l'arène universitaire de ces intellectuels, et les problèmes qui en résultent, trouve un écho fertile en Inde et aux États-Unis.

Benedict R. Anderson (1992, cité dans Baud 2003 : 61) note avec justesse au sujet du développement des études sur le sud-est asiatique entre 1950 et 1990 aux États-Unis que la floraison d'une *intelligentsia* universitaire et non universitaire contribua à un changement de taille dans toute la sous-région. Partant de ce constat, M. Baud réalise à son tour que l'Amérique latine est bien la seule région du monde qui, depuis au moins le XIX<sup>e</sup> siècle, est engagée dans un dialogue intellectuel continu, complexe et conflictuel avec la tradition intellectuelle occidentale. Ce dialogue engage un groupe d'intellectuels transnationaux parfois originaires de l'Amérique latine, mais qui vivent aux États-Unis d'Amérique. Ces chercheurs étudient évidemment leurs pays d'origine. Bien que la dichotomie chercheurs du Nord et ceux du Sud ne soit guère satisfaisante, une opposition se dessine bien entre les deux.

Daniel Mato, un des ténors de la critique des relations inégales entre les deux mondes, consacre une série d'articles à ce déséquilibre que Walter Mignolo n'hésite pas à qualifier de subalternisation des chercheurs sud-américains (Baud 2003 : 58). D. Mato regrette que les collègues du sud du continent soient réduits au rang de piètres informateurs par les collègues

9. FAHIM (1980) et NARAYAN (1993) s'en font l'écho, comme DIAWARA (1985), OUATTARA (2004) et BADI (2007).

du Nord qui leur réservent les remerciements usuels dans les notes infrapaginales<sup>10</sup>. Le mépris à l'égard des travaux du Sud est mis en lumière par les critiques de soi-disant historiens post et anti-coloniaux américains comme l'éminent Van Young (1999). Celui-ci, non sans arrogance, relève qu'avec un peu d'indulgence les œuvres des collègues latino-américains, en dépit de leur relent d'ethnographie traditionnelle, peuvent s'avérer éclairants. Le discours scientifique nord-américain au goût du jour intègre les données des collègues du Sud et y trouvent une inspiration irremplaçable. Martín Barbero et bien d'autres s'insurgent contre cette perception des collègues du Nord et insistent sur le fait que leurs idées préexistaient bien avant leur découverte dans le Nord par les *cultural studies* (Gupta & Ferguson 1997 : 29). Pendant ce temps perdure la tendance avérée qu'une théorie qui se développe n'intéresse le public que lorsqu'elle est reprise par les journaux et éditeurs reconnus du Nord (Baud 2003 : 57, 58). Sanjay Subrahmanyam (2000 : 95), citant R. Eaton (2000), parle justement à ce sujet de la nécessaire conformité avec « la problématique imposée par la nouvelle hégémonie », celle des presses universitaires américaines. Même si je trouve l'analyse hégémoniste de R. Eaton parfois simpliste, j'accepte volontiers cette remarque d'autant plus pertinente qu'elle concerne l'essentiel des grandes maisons d'édition. La tradition intellectuelle africaine liée à l'Occident est certes moins ancienne et moins articulée que celle de l'Amérique latine, mais nombre de travers critiqués en Amérique se retrouvent bien ici en Afrique.

L'intérêt de ce débat américain rapporté à celui de l'Afrique renvoie constamment à la problématique de la distance du chercheur par rapport à l'objet de sa quête, et à l'altérité que je prétends relationnelle, mais non pas nationale ou ethnique. Prenons le temps du recul en histoire et en anthropologie par rapport à un dogme bien établi.

### Le dogme de la distance

Pour Marc Augé (2001 : 13) « [...] l'anthropologie se définit d'abord comme l'étude du présent des sociétés éloignées : *la différence* qu'elle va chercher et étudier *se situe, originellement dans l'espace*, non dans le temps [...] »<sup>11</sup>. Ainsi se fonde et se renforce le dogme de la distance, qu'on érige en dogme, qui différencie et hiérarchise, fidèle à cette dichotomie confortable que nos ancêtres ethnographes et ethnologues se sont efforcés de préciser. Rappelons seulement la tradition américaine, représentée par Herskovits, consistant à décourager ses étudiants africains-américains de conduire des recherches en Afrique subsaharienne, au motif d'être subjectif, faute de distance suffisante

10. Le rapport des chercheurs africains avec leurs collègues français fait l'objet d'un vif débat qui tourne à la polémique. Voir les travaux de Charles Didier GONDOLA (1997, 2007 : 16 *sq.*) et de ses contradicteurs, notamment dans les articles consacrés à la question par *Politique africaine* (CAHEN 1997 ; CHRÉTIEN 1997 ; COPANS 1998).

11. Mes italiques.

(Amory 1997 : 109-110 ; Gupta & Ferguson 1997 : 17). À l'époque, évidemment, les enquêtes de terrain consacrées aux « indigènes » se trouvaient réservées aux mâles blancs de classe moyenne.

Qu'est-ce donc l'« indigène » dans le contexte d'aujourd'hui ? Narayan, qui invoque Appadurai (1988), définit bien le concept d'autochtonie aux relents d'authenticité, de pureté. L'autochtone est lié à un lieu géographique, à une place. Il est sensé être indemne de toute souillure, immobile et pur, par nature à la disposition de l'étranger, son contraire. La société dont l'autochtone est issu est un tout homogène, comme le remarque pertinemment Ouattara (2004 : 650). Narayan (1993 : 676-78) applique cette caractéristique générale de l'autochtone à l'anthropologue du cru<sup>12</sup>. L'indigène signifie tous ceux de l'intérieur, qu'importent leur identité, leur itinéraire. Se retrouve exclu tout autre anthropologue, y compris celui qui a passé sa vie à naviguer entre les deux mondes et qui est en fait plus à l'aise dans son pays d'adoption que dans le monde qui l'a vu naître. Copans (2000 : 35) a ces mots justes au sujet de cette gent, du fait du *dédoublément*, du *détriplement* de l'ethnologue qui, parfois, cumule plusieurs identités « étranger occidental », « "étranger" national (sociologiquement parlant) » et « animateur indigène ».

Lorsqu'on ignore cette évidence se crée l'illusion de la distance ; en résultent deux mondes irréductibles. Bien des anthropologues se sont élevés contre cette vision binaire en thématissant systématiquement le rapport de l'enquêteur et de l'enquêté. Michael Jackson (1989 : 3, 5) place la complicité des deux personnages au cœur de son analyse, au point de suggérer dans sa méthode qu'il qualifie d'« empirisme radical » la rupture avec l'« empirisme traditionnel » qui trace une frontière définie entre l'« observé » et l'« observateur ». Spittler (1998 : 27) approuve la méthode de Jackson, mais insiste sur sa propre identité d'anthropologue qui interroge, note, enregistre et classe. Gupta et Ferguson (1997 : 37) proposent à ce propos une acception souple de l'identité de l'enquêteur qui, loin d'être acquise une fois pour toutes (Blanc de classe moyenne par exemple), est sujette à une évolution stratégique résultant du travail du chercheur lui-même.

Il ne s'agit pas de reprendre toutes ces analyses (Jackson 1989 ; Narayan 1993 ; Gupta & Ferguson 1997 ; Spittler 1998), différent est mon centre d'intérêt, autre est mon propos. Quelles attitudes affichèrent et affichent les chercheurs occidentaux qui, avec les instruments de l'anthropologie et/ou de l'histoire orale, travaillent sur leur propre société ? Que font-ils du thème de la distance érigé en idéologie à la naissance de l'ethnologie ?

Karl-Heinz Kohl (1993 : 95-97) pose bien le problème en évoquant le concept d'altérité relationnelle (*die relationale Fremdheit*). L'œil exercé sur et à l'étranger de l'anthropologue, se dirige de plus en plus sur les sociétés occidentales. L'anthropologue se distancie vis-à-vis de sa propre culture qu'il croyait jusque-là familière. Cette altérité relationnelle prend la valeur

12. Voir DULUCQ & ZYTNICKI (2006 : 23-24) au sujet de Dim Delobson et de la vision vernaculaire de l'histoire.

d'un principe méthodologique. Tel est le grand mérite de la discipline. À l'aide de l'analyse de réseaux, l'anthropologie conquiert un champ nouveau, celui des institutions en Occident (Augé 1986 ; Abélès 1997 ; Schweizer 1989). Les anthropologues s'emparent d'autres objets empiriques : l'entreprise, l'hôpital, le métro, les quartiers urbains et périurbains qui s'inscrivent dans le même espace que celui des sociologues de l'Europe moderne (Althabe *et al.* 1992 ; Augé 2001 : 25). L'objet de la discipline en même temps qu'elle évolue se transforme<sup>13</sup>. L'anthropologie se donne d'abord comme objet « l'idée que les autres se font de la relation entre les uns et les autres : la première altérité (celle de ceux que l'anthropologue étudie) commence au plus près de l'anthropologue ; elle n'est pas nécessairement ethnique ou nationale ; elle peut être sociale, professionnelle, résidentielle » (Augé 2001 : 25).

On en vient à l'approche d'Abélès (1989 : 335-361) qui écrit que « [...] la distance de l'anthropologie est moins une qualité de l'objet qu'une qualité de l'approche, qu'il s'agisse de la réduire en terrain lointain, ou bien de l'introduire en terrain proche [...] ». Je me demande pourquoi donc la mise à distance doit-elle fonder la capacité d'analyse de l'anthropologie et constituer l'essence de sa distinction à l'égard de ses collègues de sciences sociales, pour interroger la formule de Bellier (2004 : 48) ? Grande est, en effet, la distance sociale entre le sociologue et son objet de recherche, que ce dernier soit le milieu ouvrier ou financier. Pourquoi, telle une macule, réserver la distance à l'anthropologie ?

Roland Girtler (2001 : 19 *sq.*) conseille vivement à ses collègues sociologues européens d'aller à l'école de l'ethnologie s'ils veulent se faire surprendre chez eux, dans leur propre société. D'après lui l'altérité, principe fondateur de l'anthropologie, est tout aussi valable en sociologie dès lors qu'aujourd'hui les migrants ne sont plus un épiphénomène. Il conseille au sociologue de partir du postulat de l'altérité du monde qui l'entoure pour en arriver à être surpris comme face à l'étranger. L'émotion (*Ergriffenheit*), le terme cher à Leo Frobenius, sera sa récompense (König 1984 : 22 *sq.*, cité dans Girtler 2001 : 20). Ajoutons que la sociologie étudie les migrants qui intéressent particulièrement l'anthropologie culturelle (*Kulturanthropologie*) dont, en Allemagne notamment, les méthodes s'apparentent à celles de l'anthropologie en général ou de l'ethnologie<sup>14</sup>.

13. L'incursion des anthropologues français sur les terrains classiques des sociologues appelle le commentaire avisé de Jean COPANS (2005 : 119) qui constate que ces derniers sont gênés. La raison, ironise l'auteur, est que « les ethnologues qui œuvrent sur les terrains français sont souvent moins bons que les sociologues qui sont là depuis bien longtemps [...] ».

14. Voir l'Institut fondé à Francfort sous l'égide d'Ina Maria Greverus ainsi que la floraison des instituts d'ethnologie poussiéreux (*Volkskunde*) transformés pour la plupart en institut d'anthropologie sociale et culturelle moderne où la culture matérielle joue un certain rôle. Les travaux de l'Université de Tübingen le prouvent à volonté, notamment Utz JEGGLE et Freddy RAPHAËL (1997), Thomas HAUSCHILD (2005). Au sujet de sociologues qui étudient les migrants, voir l'ouvrage remarquable que Nicolas JOUNIN (2007) consacre entre autres aux Maliens sur les chantiers

Pionnier dans le domaine de l'inversion du regard ethnologique, l'anthropologue américain Lloyd Warner (1937, 1949), après un long séjour de terrain en Australie, apprit à exercer son regard sur l'Autre avant de venir le poser sur la communauté d'une petite ville du Midwest (Kohl 1993 : 95). Ainsi naquit la sociologie urbaine pratiquée par un des fondateurs de l'École de Chicago, un converti par excellence (Clifford & Marcus 1986 : 23). Par ailleurs, des chercheurs en sciences sociales américains, et plus tard provenant d'autres nations, se sont interrogés sur leurs recherches sur leur propre société. Le constat éloquent qu'en fit James Clifford mérite d'être conté. Il note l'explicité et la vigueur nouvelles avec lesquelles la critique culturelle (*cultural criticism*) re-émerge dans la discipline. Clifford compare les travaux de terrain des anthropologues à ceux de Henri Mayhew (pionnier de la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle) et, bien plus, aux maîtres de la sociologie urbaine. Les méthodes de la sociologie se perfectionnent par des démarches qui relèvent de l'« ethno-méthodologie ». Mieux, note Clifford, les chercheurs américains tournent leurs regards vers les laboratoires de biologistes et de physiciens (Latour & Woolgar 1979), les nouvelles communautés urbaines et vers les identités traditionnelles problématiques. Il conclut que l'ethnographie est en train de se mouvoir vers des terrains restés longtemps aux mains de la sociologie, redécouvrant l'altérité et la différence au sein même des cultures de l'Occident (Clifford 1986 : 23-24). James Spradley (1970, 1980) est certainement l'un des plus connus en matière d'inversion du regard grâce notamment à son manuel classique sur la méthodologie du travail de terrain, mais aussi et surtout à la suite de ses nombreux travaux sur les employés et les clients de bar. Certains anthropologues et sociologues se sont orientés vers leur propre société en bénéficiant d'une longue expérience de terrain à l'étranger, notamment en Afrique (Augé 1986 ; Althabe *et al.* 1992 ; Abélès 1997 ; Faizang 2004)<sup>15</sup>.

C'est dans ce contexte que naquit l'Institut international Transcultural, un réseau universitaire international qui réunit des institutions européennes (Universités de Paris VII, Bologne et de Madrid), chinoises (l'Université Tsinghua de Pékin, l'Académie des Sciences sociales), indiennes (Indian Institute of Technology à Bombay, Université Nehru à Dehli), iranienne (Université de Téhéran) et africaine (Institut des Sciences humaines à Bamako au Mali). Transcultural fut créé en 1988 à l'occasion du neuvième centenaire de l'Université de Bologne. Cependant, depuis 1982, Alain Le Pichon, le co-fondateur français, avait initié, à la suite du colloque international de Brest sur les cultures de tradition orale, le « Programme d'ethnologie de la France par des chercheurs du Tiers-Monde »<sup>16</sup> avec des chercheurs

---

de travaux publics de la région parisienne. À propos des traditions anthropologiques nationales, notamment allemande, voir COPANS (2000 : 55).

15. Marc Augé, un des ténors de l'anthropologie française, avant de prendre d'assaut le métro parisien, était chercheur à l'Office de la Recherche scientifique et technique Outre-Mer en Côte-d'Ivoire.

16. L'École des hautes études en sciences sociales de Paris avait également lancé déjà dans les années 1970 le programme de « Formation pour la recherche en

africains (N'Djehoya & Diallo 1984 : 125 ; Daiyun & Le Pichon 2003 : 25). Les vœux émis par N'Djehoya et Diallo sont lents à être exhaussés, car peu de chercheurs africains ont en fait pratiqué « l'ethnologie inverse » dans le sens défini par ces deux auteurs (N'Djehoya & Diallo 1984 : 126, 128)<sup>17</sup>. Les chercheurs invités à l'époque à effectuer des enquêtes en milieu rural français le faisaient ponctuellement et sur commande. Pour ce qui est de l'inversion du regard anthropologique à la manière de Transcultura, on n'est pas loin des expériences louables de Diallo et de N'Djehoya. Certes, de grandes conférences furent organisées en France, en Italie, au Mali en Chine et ailleurs, mais les étudiants africains qui effectuent volontiers des travaux sur l'Occident, notamment la France, ne sont pas si nombreux. Jean-Loup Amselle (2001 : 26) note justement que ces projets sont condamnés à l'échec puisque les chercheurs qu'ils réunissent, recourent au même schème de pensée que l'on veut artificiellement différencier.

Quelle perspective pour Transcultura dans un contexte où les anthropologues français se caractérisent par leur parti pris d'ignorer la contribution d'autres traditions nationales à l'ethnologie française ? Telle est la conclusion alarmante mais logique tirée par Jean Copans (2000 : 24-25) qui se demandait, suite à la lecture de plusieurs ouvrages d'anthropologues français (Abélès 1989 ; Augé 1994 ; Agier 1997 ; Bromberger 1997) : « Pourquoi l'ethnologie de la France devrait-elle se réduire à une ethnologie *française* de la France ? »

L'Institut Transcultura interroge une certaine pratique de l'anthropologie que remettent vivement en cause les chantres de l'anthropologie post-moderne. Pour Clifford, Gupta et Ferguson (1997 : 16, 35, 37, 38), le temps est venu de passer de l'anthropologie de terrain conduite par un Blanc de sexe masculin en terrain exotique préservé à une « anthropologie décolonisée » qui épouse au mieux les contours divers d'un « monde déterritorialisé » et « interconnecté », au-delà de l'exotisation du terrain anthropologique conventionnel. Ainsi ouvrira-t-on le terrain aux membres des communautés traditionnellement objet des anthropologues. Amselle (2001 : 25) relève à ce sujet deux contradictions essentielles que je fais miennes. 1. Cette vision universaliste de l'anthropologie feint d'oublier que les anthropologues, tous autant qu'ils sont, recourent aux mêmes catégories et mobilisent un « corpus de connaissances » commun. 2. Les anthropologues postmodernes nourrissent le

---

Afrique Noire » (FRAN) qui consistait à conduire sur le terrain en France des étudiants du Centre d'études africaines de l'École des hautes études en sciences sociales, français, africains ou pas pour apprendre le métier sur place (BAGAYOGO 1977). Mon stage eut lieu au printemps 1981 dans le Massif Central en compagnie de collègues notamment malien, français, allemand, sud américain. La graine semée en France n'y aura pas poussé longtemps, *a fortiori* fait école en Europe.

17. « L'ethnologie à rebours », n'est ni un stage, ni une entreprise individuelle ou éphémère, son objet est un « Ailleurs » nommé la France, partie de l'Occident. Voir à ce sujet les réflexions de Moussa Sow (2003).



généreux projet de donner la parole aux autochtones au nom d'une philosophie du politiquement correct. Ils tentent de déconstruire l'anthropologie de terrain en tant que mécanisme qui participe de la domination de l'Occident sur le reste du monde. Ce dessein est irréconciliable avec la théorie de la globalisation qui distingue implicitement des sociétés primitives de sociétés modernes censées submerger les premières. Telle est la seconde contradiction fondamentale au cœur du projet postmoderne (*ibid.* : 25-27). Comment donc prévoir une parcelle d'autonomie aux chercheurs autochtones sur le terrain ?

Le temps aidant, ce ne sont plus les seuls Occidentaux qui cherchent, mais aussi l'Autre qui effectue sur soi des recherches universitaires. De plus, la société du « chercheur » subit la curiosité de l'Autre. Évidemment partout reste posée la question lancinante de la distance puisque l'anthropologue réalise qu'il n'est ni le clochard (Girtler 1996), ni le *trader* (Godechot 2001) et encore moins l'ouvrier du bâtiment (Jounin 2007) qu'il étudie. L'abus de la distance est loin d'être le fait des seuls chercheurs. À l'œuvre sont aussi bien ceux qui sont l'objet des recherches. Penser que la proximité est source d'objectivité procède à terme de la même argumentation que celle des ancêtres de la discipline.

À propos de la distance qui me paraît donc un vain mot, Jean Copans (2000) propose une perspective plus féconde et plus complexe que je fais mienne. Copans (*ibid.* : 22) pose cette question au sujet de l'anthropologie en tant que discipline. Voyons dans un premier temps les acteurs en cause. Les migrants, les néo-citadins développent avec le temps et en raison même de leur parcours identitaire un regard pluriel, multicentré à la différence de la relative « univocité du regard » de celui qui est resté chez lui, relativement à l'abri des grands bouleversements subis par les autres. Le vigoureux « retournement des altérités » qu'appelle la situation des premiers enrichit l'expérience du sujet et féconde d'autant plus la discipline. L'auteur cite l'étude que Neveu (1993) consacre aux Bangladeshis d'un quartier de Londres. Neveu les étudie sur place « chez eux » au Bangladesh, mais les étudie aussi depuis là-bas, depuis Londres. Copans souligne avec raison combien « cet aller et retour, ces retournements et décentrement, ces distanciations au pluriel ou au contraire ces rapprochements de l'anthropologue avec son "objet" permettent de mondialiser, mais aussi de localiser [...] les immigrés originaires d'une ville précise du Bangladesh ». Ici le phénomène de la distance est vécu autrement ; il n'est qu'un aspect parmi tant d'autres. Ainsi s'évanouit la fixation autour de la distance en soi.

Le *dédoublément*, le *détriplemt* de l'ethnologue qui cumule les identités d'« étranger occidental », d'« "étranger" national » et d'« animateur indigène », qui se succèdent et s'observent (Copans 2000 : 35), revêtent toute leur importance. L'auteur y voit comme des spirales se transformant en sortes de sphères qui, dans une cosmographie, tournent les unes au sein des autres. J'adhère volontiers à cette merveilleuse métaphore de la spirale avec toutefois une précision. C'est un fait indéniable que les regards des différents

acteurs du terrain se succèdent, voire s'« observent », mais de surcroît, ces regards s'entremêlent avec ceux des gens du cru qu'on interviewe<sup>18</sup>, en même temps qu'ils se conditionnent mutuellement. D'eux dépendent intimement ces identités plurielles et symplectiques des universitaires qui renaissent sur le terrain.

La dimension multicentrée qu'introduisent les acteurs — qu'il s'agisse des Bangladeshis ou des immigrants devenus eux-mêmes chercheurs — est majeure et il convient de la prendre au sérieux. Je pense par exemple à la motivation profonde qui pousse le chercheur vers le lointain, vers l'Autre et qui, au-delà du phénomène de la distance dit bien plus sur la manière dont celle-ci est vaincue ou au contraire renforcée. Jean-Loup Amselle (2008 : 58) dans son dernier livre donne un exemple fort à ce sujet lorsqu'il explique comment il se retrouve au Mali sur les traces des négociants de la savane. Il faudra davantage considérer ces raisons qui se tissent entre l'objet et nous pour déterminer les conditions d'intervention sur l'objet de recherche. Il importe, soit dit en passant, que notre « infirmité langagière » (Copans 2000 : 33) ne nous fasse pas réduire cet « objet » à de piètres objets, car il s'agit justement de nos interlocuteurs, de nos informateurs.

### La métaphore cynégétique

Malinowski (1961 : 8) précisait ainsi l'attitude de l'ethnographe face à son objet de recherche : « But the *ethnographer* has not only to *spread his nets* at the right place, and wait for what will fall into it. He must *be an active huntsman* and drive his quarry into them and follow it up to its most inaccessible lairs »<sup>19</sup>. L'hallali est sonné. Ainsi définit Malinowski ce qu'est l'ethnologue : l'homme d'action qui ne doit pas seulement être à l'affût, mais qui se doit de poursuivre les « indigènes » qu'on appelle volontiers aujourd'hui les autochtones ou l'informateur, jusque dans leurs derniers retranchements.

Le rapport de l'objet au sujet se pose d'autant plus cruellement lorsqu'on se réfère au concept de « l'informateur » forgé par l'anthropologie. L'« informateur » est la source, parce qu'il s'agit de désaltérer la soif de l'« acteur » qu'est le chercheur. Son nom, même si à coup de guillemets on cherche à le charger d'un autre sens, renvoie à celui qui raconte à l'Autre, son interrogateur, qui piaffe d'envie de savoir. Il livre ou ne livre pas le produit attendu. Il est bon ou mauvais. Dans le premier cas on en fait son interlocuteur, son maître, voire son gourou<sup>20</sup>. À tous égards, il demeure le savant à disposition

18. Moussa Sow (DAIYUN & LE PICHON 2003 : 26), au sujet du regard inégal de l'Afrique et des « cultures non européennes » sur l'Europe, parle de « regard furtif ».

19. Mes italiques.

20. L'anthropologie donne quelques bons exemples comme celui du français Marcel Griaule et de Ogotemméli, vieux chasseur dogon du Soudan français. Suite à sa conversation avec le maître, Griaule publia en 1948 *Dieu d'eau* qui est devenu un classique de la discipline. Ivo Strecker du côté allemand et son « compagnon

qui étanche notre soif de connaissance. Dans le cas contraire, il reste l'informateur, celui dont on interroge certes la véracité des déclarations, mais dont on ne remet pas en cause l'appellation délibérément contrôlée par la gent universitaire. En résulte un statut de subalterne à vie, synonyme d'incapacité de se qualifier à ce que Narayan appelle justement les jamais gagnants, *the never qualified* (Dulucq & Zytnicki 2006 ; Narayan 1993).

Par exemple, le rapport entre cet auxiliaire et son interlocuteur mobilise nombre de plumes. Karl-Heinz Kohl (1998) dans un article consacré à l'anthropologie dialogique (Crapanzano 1990 ; Dwyer 1982) critique les anthropologues prêts à se donner bonne conscience face à leurs informateurs qu'ils exploitent. La gent dont l'idéal est une « fusion herméneutique d'horizons », (celui de l'anthropologue et celui de l'informateur), à la Gadamer se berce d'illusion. Le concept de dialogue fictif, tente de rendre compte d'un véritable processus multivocal que l'on veut simplifier à outrance, réduire à une seule voix. C'est justement ce que commet sans ambages Ivo Strecker en parlant de Baldambe, son collaborateur éthiopien. Strecker mentionne que Baldambe et lui s'appelaient *misso*, les compagnons de chasse. Leur gibier n'était point les animaux à abattre, mais bien les « mensonges » d'autrui. Baldambe, au vu d'interlocuteurs potentiels, avait coutume de dire à son complice anthropologue : « [...] camarade de chasse, les aînés viennent d'arriver, saisissons leurs mensonges. » L'hallali est sonné ! La métaphore cynégétique garde toute sa force.

Karl-Heinz Kohl (2002) insiste justement sur ce rapport inégal à l'exemple de son informateur devenu son ami. Lui aussi discute avec cet ami dans le quotidien de tout et de rien. Cependant, dès qu'il s'agit d'enregistrer une interview et que le magnétophone est placé sur la table, l'ami se mue en informateur. Il se redresse, s'adapte au contexte qu'il désigne spontanément : « This is science ! » C'est bien cette asymétrie de la relation qui amène Sylvie Faizang (2004 : 70-71) à préférer le terme d'« informateur » à celui d'« interlocuteur », convaincue que l'inverse est pure hypocrisie. Et Copans (2005 : 35) d'insister sur la complexité du dialogue, car d'après lui, si la discipline doit être dialogique entre l'anthropologue et l'informateur, elle doit l'être pour les anthropologues entre eux. Autant qu'on puisse le dire, cet élément de la conversation est tout simplement érudé.

Malinowski a bien insisté sur la fonction de chasseur de l'ethnologue qui traque l'informateur dans les coins les plus reculés. Strecker tente le tour de force de transformer le gibier (son informateur) en co-chasseur qui poursuit un objet tiers en toute harmonie à l'aide d'un piège nommé magnétophone.

---

de chasse » (« *hunting friend* ») Baldambe correspondraient à une image similaire avec la différence du contexte colonial et du rapport de gourou à adepte qui liait l'Allemand et l'Éthiopien. Strecker un jour, montra à Baldambe la photo de Ogotemméli sur la couverture de *Dieu d'eau*, le compara au vieux dogon. Baldambe accepta la comparaison en rigolant et adopta l'attitude du vieillard assis les mains croisées sur son front (STRECKER 1998 : 61).

Il ne convainc point. Strecker a beau jeu de dire qu'ils chassaient ensemble, l'anthropologue allemand était bien celui qui rédigeait dans sa langue ou en anglais le protocole de la conversation. Il était bien celui qui en choisissait le ton, la langue. Il choisissait le médium adéquat : film, appareil photographique, magnétophone ou simple carnet de notes. Nous sommes bien dans le cas de figure où l'ethnographe, dans un acte de « charité épistémologique », pour reprendre l'expression de Ghasarian (2004b : 24), donne la parole à l'Autre, mais garde jalousement le dernier mot, car c'est bien lui qui rédige et signe l'œuvre. Qu'importe qu'il y ait, par charité, un co-auteur<sup>21</sup>. De plus, comme le souligne Johannes Fabian (1991 : 217), est-il possible de représenter ce dialogue de terrain par une quelconque transcription ou transposition ? Que reste-t-il de l'œuvre commune ? Pour Hastrup (1993) le recours aux voix des autochtones n'est pas non plus une solution à la crise épistémologique de l'anthropologie. Le chercheur criblé de remords garde sur ses bras deux problèmes : le problème de celui dont il dépend, parfois et le problème du terrain. Encore ici, comme l'écrit Kohl, la tradition cynégétique qui marque ce terme montre son origine coloniale. Comment passer du gibier qu'on veut abattre à l'homme dont on n'est parfois que l'humble élève dans la plus pure tradition socratique (Tyler 1990) ?

L'informateur correspond bien à un statut. Il est un auxiliaire dans la police, notre ancêtre non éponyme. Il n'est pas du corps, il est en marge de la profession, il la sert avec tout ce que cela comporte comme risque. Rédacteur de rapports périodiques écrits, envoyés par lettre ou remis en mains propres. Ces informateurs ont fait la gloire des pionniers de la discipline. Franz Boas (cité dans Narayan 1993 : 672) disait bien que le matériau collecté par un autochtone revêt « l'avantage incommensurable de la véacité, révélant authentiquement, précisément, les pensées équivoques et les sentiments de l'indigène »<sup>22</sup>. Ce sont justement les acteurs locaux capables de révéler en exclusivité les secrets des autochtones qui étaient admis dans le cercle des professionnels, parce qu'ils pouvaient servir d'instruments aux chercheurs européens d'alors (Narayan 1993 : 672).

Ces informateurs continuent de nos jours par lettres, par téléphone, voire par courriers électroniques à faire le bonheur d'une nouvelle génération de chercheurs plus enclins à rester au bureau, en ville qu'à se hasarder sur les sentiers de plus en plus dangereux du « terrain ». Cette tendance est proportionnelle au grade et à l'âge du chercheur. Au sommet de sa carrière, les « obligations » d'encadrement, d'enseignement et d'administration le coupent

21. Anne DOQUET (1999 : 90, 94) explique bien comment Marcel Griaule réorganise le discours décousu de son maître Ogotemméli et comment l'ethnologue aiguillait le vieil homme lors des conversations, avant d'élaborer lui-même la structure finale de son texte. Michel AGIER (2005 : 181) a ces termes justes au sujet du sort réservé à la collaboration entre l'anthropologue et son interlocuteur. Pour Agier, les tentatives de co-écriture ne sont jamais suffisantes, car ces auteurs sont « soumis au triple risque de *disparaître*, *fusionner*, ou *dominer* » (mes italiques).

22. Ma traduction.

lentement et sûrement du terrain. Tout chercheur soigne la tradition des éboueurs, qui collectent, mais nous collectionnons systématiquement. À mesure que le temps passe, chacun accumule un « trésor de guerre » plus ou moins suffisant sur lequel il réfléchit, voire duquel on extrait « la philosophie des choses ». D'ici là, s'il en a la chance, ledit chercheur s'est formé un assistant fidèle sur place, susceptible de travailler à distance sous les ordres de son supérieur. Ainsi, j'espère avoir fait comprendre la complexité de l'identité du chercheur autochtone qui est *per se* un homme ou une femme de la ville au regard multacentré. Qui qu'il soit, il a dû, à la manière de Diawara (1985) ou de Ouattara (2004), quitter les siens pour se former. Ce faisant, il épouse une autre tranche de vie et se pare d'une identité qui devient dominante et rend l'ensemble de plus en plus complexe. La différence fondamentale que j'ai voulu relever est la méthode scientifique, synonyme de distanciation, que le chercheur introduit sur le terrain. Chacun de ces deux auteurs a dû se plier au principe de la conversation anodine avec les « vieux », profitant du contexte d'abandon de ces derniers. Siliman Tunkara, un octogénaire, ne me disait-il pas ceci en 1982 lorsque je lui ai demandé de me raconter l'histoire des serviteurs royaux de Jaara : « Oh ! Ça fait si longtemps que je n'en parle plus. Il n'y a plus d'oreille pour écouter mes paroles, ces paroles sans importance ! » (Diawara 1990 : 157). Quand bien même Siliman m'aurait tout raconté, son point de vue aurait différé de celui du chercheur. Il ne serait pas non plus synonyme de la « vision autochtone du passé », d'autant plus illusoire que le monde se rétrécit et que le chercheur autochtone lui-même est constamment renvoyé par les siens à sa propre altérité : « Qui es-tu ? » D'autres chercheurs sous d'autres latitudes s'en font l'écho, notamment en Amérique du Sud.

Aguilar (1981) et Messerschmidt (1982) établissent avec raison l'hétérogénéité des cultures, la diversité des sociétés humaines. Comme la fonction du chercheur autochtone comme tout autre professionnel consiste à problématiser des réalités vécues, la distance devient son attribut premier, ce qui met en question toute authenticité de l'autochtonie.

Dans la même veine, Narayan (1993 : 673 *sq.*) thématise ce qu'elle appelle son « identité multiple ». Elle est fille d'un Indien qui partit faire ses études aux États-Unis où il épousa la future mère de Narayan. La mère descendait d'une Allemande mariée avec un Américain. Narayan se retrouve donc germano-américano-indienne. Narayan était déjà marquée par Nasik, la petite ville où naquit son père. Sa naissance déterminait donc son identité une fois qu'elle arriva dans cette localité pour y effectuer ses recherches sur les traditions orales. Ses travaux sur les chants des femmes la conduisirent régulièrement à Kangra, un village aux pieds de l'Himalaya, où sa mère avait élu domicile. Les interlocuteurs locaux attendaient de la jeune célibataire, venue des États-Unis *via* Bombay un comportement digne, c'est-à-dire conforme aux coutumes des gens du cru. Dans ce pays, elle était tantôt considérée comme autochtone à cause du village où habitait sa mère, tantôt

comme une Indienne de Bombay. Une vieille dame la considéra purement et simplement comme une étrangère dès lors qu'elle reconnut ne pas appartenir à l'ethnie des pasteurs locaux, appelés Gabbi. L'historienne indienne Nita Kumar (1992) relate de nombreux constats similaires. Kirin Narayan (1993 : 675) fait état d'un cas encore plus passionnant, celui du vieux sociologue Mysore N. Srinivas sujet à la même ambivalence, assailli de questions dans son village où il choisit de retourner après ses études à Oxford dans les années 1940.

Néanmoins, je mettrai deux bémols en guise de réserve aux observations pertinentes de Narayan. Premièrement, l'auteure s'occupe exclusivement de l'anthropologie dans sa quête ; j'élargis, quant à moi, le propos à l'historien, car c'est aussi en tant que tel que j'ai parcouru le Sahel. Le nombre des historiens de l'Afrique cités ici témoigne de cette nécessité d'ouverture. Deuxièmement, le constat de complexité établi par Narayan est réel, et d'autant plus difficile que le chercheur est pris dans un écheveau qui va de la différence ethnique (l'Indienne, l'Américaine et l'Allemande), à la différence culturelle et religieuse<sup>23</sup>. Il me semble cependant qu'elle n'apprécie pas à sa juste valeur son propre rôle d'actrice et celui des intellectuels cités face à leurs interlocuteurs respectifs. La perception du changement d'identité en question est le fruit de son action, de leur action. Narayan est bien l'actrice qui s'identifie à l'aide de trois paramètres qu'elle tente d'assumer au quotidien avec tous les avantages et les inconvénients. Nous faisons face à une identité fluide, certes, mais une fluidité dont nous actionnons le levier. Dès lors, à se satisfaire d'une flexibilité débridée de l'identité sans en discerner les leviers et les acteurs, on se construit un monde fait de flux et de reflux identitaire, en oubliant que la force de la marée et la volonté de la déclencher sont nôtres. Si tout autochtone en Inde ou en Afrique peut se sentir comme Narayan ou moi, il n'est pas dit qu'il ou qu'elle réagisse comme nous. Il conviendrait de prendre au sérieux cette capacité à agir et à réagir de façon autonome, afin de ne pas croire à l'illusion d'un hyperrelativisme où toutes les possibilités seraient valides en même temps. Avec cet hyper-relativisme, il convient de prendre ses distances.

Nous sommes le produit d'un processus historique : être né quelque part, être issu de telle ou telle famille, c'est-à-dire toute condition que nous ne saurons influencer *a priori*. Cependant l'interaction et la vie avec les partenaires du terrain, l'entretien ou pas de relations plus ou moins approfondies avec eux est le résultat d'initiatives des uns (nous) et des autres (partenaires). Autres que des produits, nous sommes en même temps le moteur d'un processus historique construit ensemble au quotidien. Lorsque l'acteur est sous-estimé, l'arbre cache la forêt, il ne reste que des flux et des reflux.

23. NARAYAN (1993 : 676) livre une intéressante bibliographie à ce sujet.

## Pour une histoire intellectuelle de l'Afrique

L'analyse des visions autochtones du passé et de leur rapport avec le colonisateur relève de « l'histoire culturelle de la colonisation » et de « l'histoire des sciences » (Dulucq & Zytnicki 2006 : 14). Dans la même veine, thématiser le rapport des intellectuels locaux de notre propre époque relève de l'histoire de l'histoire et de celle de l'anthropologie ; elle relève de l'histoire des sciences. Lynette Schumaker (1996 : 237) parle d'histoire des sciences du terrain, *history of the field sciences*. Copans (2000 : 34) le note de façon topique quand il appelle « à conduire une anthropologie historique de nos théories et une ethnoscience de nos pratiques ». Il souligne la nécessité de restaurer la dimension anthropologique de la production des connaissances. De même Jean-Loup Amselle (2008) nous en montre toute l'utilité en mettant en perspective historique et épistémologique la production intellectuelle postcoloniale et notamment subalterniste à travers le monde.

J'ai tenté à ma façon un retour sur les formes diverses et variées de l'« inconvénient d'être du cru ». Vingt-quatre ans sont certes insignifiants pour le passé de tout un peuple, voire d'un continent qui fait face à l'Occident et à sa propre histoire. Cependant, au rythme où défilent les événements s'impose une pause pour interroger la nature du discours scientifique. Ce faisant, j'ai affronté l'ingratitude du retour sur soi et aussi la peur de ce retour. La peur de ce retour est également une peur de s'observer soi-même. Elle est due à au moins deux facteurs. Le premier en est la difficulté méthodologique, la suivante est la crainte de se découvrir dans tous les sens du terme. D'abord dans le sens de nudité en mettant le doigt sur nos propres faiblesses, ensuite dans le sens de la frayeur que produit le fait de réaliser brusquement quelque faiblesse et enfin la crainte de prêter le flanc à la critique d'autres disciplines.

L'anthropologie et l'histoire orale qui ont forcément trait au monde non occidental se sont bâties sur le dogme de la distance. Celui-ci est soigneusement entretenu par les autochtones de ces civilisations aussi bien que par les allochtones. L'ethnologue d'antan fondait son objectivité scientifique sur sa capacité de se tenir à distance de ceux qu'il observe. La tâche se complique désormais pour tous les deux, allochtones aussi bien qu'autochtones, lorsque la même science qui faisait des étrangers son objet se pratique chez ces derniers eux-mêmes. L'« étranger » étant partout « à domicile », mondialisation oblige, de nouvelles conditions sont réunies pour l'altérité. Le dogme de l'altérité ne saurait fonder une discipline. De même, la proximité, qui n'est que l'envers de la même médaille et qui renvoie au même dogme, cesse de valoir.

Il me paraît impérieux de mûrir nos méthodes d'investigation. Loin de moi la tentation de développer des instruments quantifiables, mais louable est de se concentrer dans nos enseignements sur comment traiter le matériau collecté pour en extraire le texte scientifique. Pour ce faire, évidemment qu'il faut se rendre sur le terrain, qu'il soit en Allemagne ou au Mali. Et

ce temps du terrain doit être pris, si on ne veut pas lentement et définitivement enterrer ces disciplines.

À l'origine de l'ethnologie était le regard singulier de l'ethnologue, le seul qui comptait, du moins le seul thématiqué. J'ai montré la relativité de l'autochtonie et l'aptitude à faire de la recherche parce qu'on est justement allochtone. À l'œuvre sont plusieurs regards, plusieurs compétences. De cette diversité résultent nombre de biais sur la même réalité observée et parfois vécue. Le regard multicentré et singulier de chacun des deux observateurs étant par définition insuffisant pour rendre compte de cette complexité, s'imposent plusieurs regards, plusieurs points de vue. L'osmose des regards permettra de cerner au mieux l'objet de l'analyse. Le regard n'est pas seulement ce coup d'œil sur l'autre, aussi vif soit-il. Il est l'expression d'un effort axé sur la méthode d'investigation qui sous-tend la triple exigence de l'anthropologue (Augé 2001 : 9 ; Copans 2000 : 23), que j'étends volontiers aux historiens qui font du terrain : le choix du terrain, l'application d'une méthode et la construction de l'objet.

*Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt sur le Main ; Point Sud, Bamako.*

## BIBLIOGRAPHIE

ABÉLÈS, M.

1989 « Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes », *Anthropologie et Sociétés*, 13 (3) : 13-24.

1997 *La vie quotidienne au Parlement Européen*, Paris, Hachette.

2004 « Le terrain et le sous-terrain », in C. GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin : 35-43.

AGIER, M. (dir.)

1997 « Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain », *Cahiers de Gradiva*, 30, Paris, Jean-Michel Place.

2005 « Ce qui rend les terrains sensibles... et l'anthropologie inquiète », in F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALLIO (dir.), *Terrains sensibles : expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, EHESS, Centre d'Études africaines (« Dossiers Africains ») : 175-184.

AGUILAR, J.

1981 *Insider Research : An Ethnography of a Debate*, in D. MESSERSCHMIDT (ed.), *Anthropologists at Home in North America*, Cambridge, Cambridge University Press : 15-26.



ALTHABE, G., FABRE, D. & LENCLUD, G. (dir.)

1992 *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

AMORY, D.

1997 « African Studies as American Institution », in A. GUPTA & J. FERGUSON (eds.), *Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press : 102-116.

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

2008 *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E. (dir.)

1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

AMSELLE, J.-L. & SIBEUD, E.

1998 *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1870-1926*, Paris, Maisonneuve et Larose (« Raisons ethnologiques »).

ANDERSON, B. R.

1992 « The Changing Ecology of Southeast Asian Studies in the United States, 1950-1990 », in C. HIRSCHMAN, C. F. KEYES & K. HUTTERER (with the assistance of G. C. BENTLEY) (eds.), *Southeast Asian Studies in the Balance. Reflections from America*, Ann Arbor, Mich., The Association for Asian Studies : 25-40.

APPADURAI, A.

1988 « Putting Hierarchy in its Place », *Cultural Anthropology*, 3 : 36-49.

AUGÉ, M.

1986 *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.

1994 *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place.

2001 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Manhecourt, Flammarion.

BADI, D.

2007 *Distanciation et captation tribale. Un chercheur touareg au sein de sa communauté*, manuscrit.

BAGAYOGO, S.

1977 « Un Africain aux champs : leçons d'un stage. Jouy-le-Moutier, Val d'Oise, mars et mai 1975 », *Cahiers d'Études africaines*, XVII (2-3), 66-67 : 365-368.

BALANDIER, G.

1951 « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XI : 44-79.

BAUD, M.

2003 « History, Morality, and Politics : Latin American Intellectuals in a Global Context », *International Review of Social History*, 48 : 55-78.

BAZIN, J.

1979 « La production d'un récit historique », *Cahiers d'Études africaines*, XIX (1-4), 73-76 : 435-483.

BAZIN, J. & TERRAY, E. (dir.)

1982 *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

BELLIER, I.

2004 « Du lointain au proche. Réflexions sur le passage d'un terrain exotique au terrain des institutions politiques », in C. GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin : 45-62.

BERNUS, E., BOILLEY, P., CLAUZEL, J. & TRIAUD, J.-L. (dir.)

1993 *Nomades et commandants, administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala.

BLANCHARD, P., BANCEL, N. & LEMAIRE, S. (dir.)

2005 *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte.

BOUCHE, D.

1964 *Les villages de liberté en Afrique noire française, 1887-1910*, Paris, Mouton.

BOUILLON, F., FRESIA, M. & TALLIO, V. (dir.)

2005a *Terrains sensibles : expériences actuelles de l'anthropologie*, Paris, Centre d'Études africaines (« Dossiers Africains »), EHESS.

BOUILLON, F., FRESIA M. & TALLIO, V.

2005b « Les terrains sensibles à l'aune de la réflexivité », in F. BOUILLON, M. FRESIA, & V. TALLIO, (dir.), *op. cit.* : 13-28.

BREDELOUP, S.

1994 « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », *Politique africaine*, 56 : 77-93.

BROMBERGER, C.

1997 « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII (3) : 294-313.

CAHEN, M.

- 1997 « Africains et africanistes : à propos de l'article de Didier Gondola », *Politique africaine*, 68 : 149-155.

CAMARA, S.

- 1986 *Conservation et transmission des traditions orales au Manden : le centre de Kela et sa place dans la reconstruction de l'histoire ancienne des Mandenka*, Mémoire de DEA, Paris, EHESS.
- 1990 *La tradition orale en question (conservation et transmission des traditions historiques au Mandé : Le centre de Kéla et l'histoire du Mininjan)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

CHRÉTIEN, J.-P.

- 1988 « Les traditionnistes lettrés du Burundi à l'école des bibliothèques missionnaires (1940-1960) », *History in Africa*, 15 : 407-430.
- 1997 « Une crise de l'histoire de l'Afrique en langue française ? », *Politique africaine*, 68 : 141-148.

CHRÉTIEN, J.-P. & PRUNIER, G. (dir.)

- 1989 *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.

CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.)

- 1986 *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

COHEN, D. W.

- 1985 « Doing Social History from Pim's Doorway », in O. ZUNZ (ed.), *Reliving the Past : The Words of Social History*, Chapel Hill, University of North Carolina Press : 191-232.

COMAROFF, J.

- 2003 « The End of History, Again ? Pursuing the Past in the Postcolony », *Basler Afrika Bibliographien Working Paper*, 1.

COPANS, J.

- 1995 « L'anthropologie et ses doubles. À qui la parole ? », *Les composantes politiques et éthiques de la recherche*, Atelier thématique de la sous-commission de sociologie et d'anthropologie sociale, Paris, ORSTOM : 37-47.
- 1998 « Six personnages en quête d'un africanisme », *Politique africaine*, 69 : 89-108.
- 2000 « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1) : 21-42.
- 2005 « La Culture anthropologique : un bagage nécessaire, un terrain sensible », in F. BOUILLON, M. FRESIA & V. TALLIO (dir.), *op. cit.* : 107-123.

CRAPANZANO, V.

- 1990 « On Dialogue », in T. MARANHAO (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago-London, University of Chicago Press.

DAIYUN, Y. & LE PICHON, A.

- 2003 *Le Dragon et la Licorne*, Paris, Charles Léopold Mayer. Voir également <[http://www.pasteur.fr/recherche/unites/REG/bibliography/PDF\\_files/Licorne.pdf](http://www.pasteur.fr/recherche/unites/REG/bibliography/PDF_files/Licorne.pdf)>.

DE BOECK, F.

- 2007 « Das Lachen Kinshasa. Eine Postkoloniale Stadt und ihre Architektur aus Worten und Körpern », *Lettre internationale*, 76 : 38-46.

DIAWARA, M.

- 1985 « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'Études africaines*, XXV (I), 97 : 5-19.
- 1990 *La graine de la parole*, Stuttgart, Steiner Verlag.
- 1996 « Le griot mande à l'heure de la globalisation », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVI (4), 144 : 591-612.
- 2003 *L'empire du verbe, l'éloquence du silence. Vers une anthropologie du discours dans les groupes dits dominés au Sahel*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- 2009 « De la fabrique des savoirs et des normes intellectuelles. À propos de "L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes" » de Jean-Loup Amselle, *Politique africaine*, 116, décembre : 185-191.

DIOUF, M.

- 1998 *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala.

DOQUET, A.

- 1999 *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala.

DULUCQ, S.

- 2006 « Des yeux africains derrière des lunettes européennes ? Historiographie coloniale et logiques autochtones en AOF (c. 1900-c. 1930) », *Outre-Mers*, 352-353 : 15-32.

DULUCQ, S. & ZYTNICKI, C.

- 2006 « Présentation. Savoirs autochtones et écriture de l'histoire en situation coloniale (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) : "Informateurs indigènes", érudits et lettrés en Afrique (nord et sud du Sahara) », *Outre-Mers*, 352-353 : 7-14.

DWYER, K.

- 1982 *Moroccan Dialogues : Anthropology in Question*, Prospect Heights IL, Waveland Press.

EATON, R. M.

- 2000 « (Re)imag(in)ing Otherness : A Postmortem for the Postmodern in India », *Journal of World History*, 11 (1) : 57-78.

ERIKSON, P. & GHASARIAN, C.

- 2004 « Un terrain de 35 heures... Réflexions dialogiques sur les recherches d'anthropologie finalisée en entreprise », in C. GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin : 117-141.

FABIAN, J.

1991 « Presence and Representation », in J. FABIAN (ed.), *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Amsterdam, Harwood : 207-223.

FAHIM, H. & HELMER, K.

1980 « Indigenous Anthropology in Non-Western Countries : A Further Elaboration », *Current Anthropology*, 21 (5) : 644-663.

FAIZANG, S.

2004 « De l'autre côté du miroir. Réflexions sur l'ethnologie des anciens alcooliques », in C. GHASARIAN (dir.), *op. cit.* : 63-71.

FAUVELLE-AYMAR, F.-X., CHRÉTIEN, J.-P. & PERROT, C.-H. (dir.)

2000 *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.

FAVRET-SAADA, J.

1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

GHASARIAN, C. (dir.)

2004a *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

2004b « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in C. GHASARIAN (dir.), *op. cit.* : 5-33.

GIRTLE, R.

1996 *Randkulturen : Theorie der Unanständigkeit* [mit einem Beitrag zur Gaunersprache], Wien, Böhlau.

2001 *Methoden der Feldforschung*, Weimar, Böhlau.

GODECHOT, O.

2001 *Les traders : essai de sociologie des marchés financiers*, Paris, La Découverte.

GONDOLA, C. D.

1997 « La crise de la formation en histoire africaine en France, vue par les étudiants africains », *Politique africaine*, 65 : 132-139.

2007 *Africanisme : La crise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan.

GRIGNON, C. & PASSERON, J.-C.

1989 *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Éditions du Seuil.

GUPTA, A. & FERGUSON, J. (eds.)

1997a *Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

GUPTA, A. & FERGUSON, J.

1997b « Discipline and Practice : "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology », in A. GUPTA, & J. FERGUSON (eds), *op. cit.* : 1-46.

HARTOG, F.

2003 *Les régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil.

HASTRUP, K.

1993 « The Native Voice and the Anthropological Vision », *Social Anthropology*, 1-2 : 173-183.

HAUSCHILD, T.

2005 « Le maître, l'indigène et moi. Anthropologie réciproque en Italie du Sud », in D. ALBERA & M. TOZY (dir.), *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguïtés*, Paris, Maisonneuve & Larose : 313-334.

HIRSCHMAN, C., KEYES, C. F. & HUTTERER, K. (eds.)

1992 *Southeast Asian Studies in the Balance : Reflections from America*, Ann Arbor, Michigan, The Association for Asian Studies.

IZARD, M.

1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

2003 *Moogo : l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI<sup>e</sup> siècle : étude d'anthropologie historique*, Paris, Karthala.

JACKSON, M.

1989 *Paths Towards a Clearing : Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*, Bloomington, Indiana University Press.

JEGGLE, U. & RAPHAËL, F. (eds.)

1997 *D'une rive à l'autre/Kleiner Grenzverkehr, Rencontres ethnologiques franco-allemandes/Deutsche-französische Kulturanalysen*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

JENKINS, R.

1997 *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Publications.

JOUNIN, N.

2007 *Chantier interdit au public. Enquête parmi les travailleurs du bâtiment*, Paris, La Découverte.

KOHL, K.-H.

1993 *Ethnologie : Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München, Beck.

1998 « Against Dialogue », *Paideuma*, 44 : 51-58.

2002 « Dialogische Anthropologie, eine Illusion », in I. DÄRMANN & C. JAMME (eds.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft : 209-225.

KÖNIG, R. (ed.)

1984 « Soziologie und Ethnologie », in E. W. MÜLLER & R. KÖNIG (eds.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft* (Sonderheft 26 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*) : 17-35.

KUMAR, N.

1992 *Friends, Brothers and Informants : Fieldwork Memoirs of Banaras*, Berkeley, University of California Press.

LATOUR, B. & WOOLGAR, S.

1979 *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills-London, Sage Publications.

LEIRIS, M.

1950 « L'ethnologue devant le colonialisme », *Les Temps Modernes*, 58 : 357-374.

LENTZ, C.

1998 *Die Konstruktion von Ethnizität. Eine politische Geschichte Nord-West Ghanas 1870-1990*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

LENTZ, C. & NUGENT, P. (eds.)

2000 *Ethnicity in Ghana. The Limits of Invention*, Houndmills, Macmillan.

LESERVOISIER, O. (dir.)

2005a *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : Retour réflexif sur la situation d'enquête*, Paris, Kathala.

2005b « L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique », in O. LESERVOISIER (dir.), *op. cit.* : 5-32.

LESERVOISIER, O. & VIDAL, L. (dir.)

2007a *L'anthropologie face à ses objets : Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

2007b « Introduction. L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique », in O. LESERVOISIER & L. VIDAL (dir.), *op. cit.* : 1-15.

LOWIE, R. H.

1937 *A History of Ethnological Theory*, New York, Farrar & Rinhart.

MALINOWSKI, B.

1961 [1922] *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E. P. Dutton & Co.

MBEMBE, A.

1992 « Prosaics of Servitude and Authoritarian Civilities », *Public Culture*, 5 (1) : 123-145.

2001 *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

2002 « African Modes of Self-Writing », *Public Culture*, 14 (1) : 239-273.

2005 « La République et l'impensé de la "race" », in P. BLANCHARD, N. BANCEL & S. LEMAIRE (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte.

MEILLASSOUX, C.

1986 *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France.

MESSERSCHMIDT, D. (ed.)

1982 *Anthropologists at Home in North America*, Cambridge, Cambridge University Press.

DE MORAES FARIAS, P. F.

1992 « History and Consolation », *History in Africa*, 19 : 263-297.

MOTSHEKGA, M.

2006 « Indigenous Knowledge's Systems in the African Century », Paper presented at the *Black Management Forum 30<sup>th</sup> Anniversary Annual Conference*, Durban, 12-13 October.

NARAYAN, K.

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

N'DJEHOYA, B. & DIALLO, M.

1984 *Un regard Noir*, Paris, Éditions Autrement.

NEVEU, C.

1993 *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir : les Bangladeshis de Londres*, Paris, Karthala.

OUATTARA, F.

2004 « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie "chez soi" », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (3), 175 : 635-657.

PEEL, J. D. Y.

1989 « The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis », in E. TONKIN, M. McDONALD & M. CHAPMAN (eds.), *History and Ethnicity*, London, Routledge : 198-200.

2000 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press.

PERROT, C.-H.

1982 *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne.

PIRIOU, A. & SIBEUD, E.

1997 *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'études africaines (« Dossiers africains »), École des Hautes études en Sciences sociales.

REINHARDT, T.

2007 *Geschichte des Afrozentrismus. Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*, Stuttgart, Kohlhammer.



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.

SCHAMA, S.

- 2002 « Television and the Trouble with History », *Guardian*, 18 June, Inside Story : 6-7.

SCHMITZ, J.

- 2005 « Le rôle des zones transnationales. Migration et négoce aux frontières de la Mauritanie, du Sénégal et du Mali », *Esprit, Vues d'Afrique*, août-septembre : 177-187.

SCHUMAKER, L.

- 1996 « A Tent with a View : Colonial Officers, Anthropologists and the Making of the Field in Northern Rhodesia, 1937-1960 », *Osiris. Science in the Field*, II : 237-258.

SCHWEIZER, T. (ed.)

- 1989 *Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

SIBEUD, E.

- 2002 *Une science impériale pour l'Afrique ? : la construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Paris, Éditions de l'EHESS.

SIMONIS, F.

- 2005a *Le commandant en tournée. Une administration au contact des populations en Afrique Noire coloniale*, Paris, Seli Arslan.
- 2005b *Le crépuscule des commandants. Les administrateurs de la France d'Outre-Mer en Afrique Noire et à Madagascar de la conférence de Brazzaville aux Indépendances*, CRESOI-IUFM, Île de la Réunion.
- 2007 « Le commandant, ses compagnes, son épouse », in O. GOERG (dir.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

SOW, M.

- 2003 « L'outsider africain en terrain européen, réflexions rétrospectives sur l'anthropologie réciproque », *Études Maliennes*, 57 : 5-24.

SPITTLER, G.

- 1998 *Hirtenarbeit. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- 2001 « Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme », *Zeitschrift für Ethnologie*, 126 : 1-25.

SPRADLEY, J. P.

- 1970 *You Owe Yourself a Drink : Ethnography of Urban Nomads*, Boston, Little, Brown & Co.
- 1980 *Participant Observation*, New York, Holt, Rinhart and Winston.

SRINIVAS, M. N.

1966 *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press.

1976 *The Remembered Village*, Berkeley, University of California Press.

STRECKER, I.

1998 « "Our Good Fortune Brought Us Together", Obituary for Baldambe », *Paideuma*, 44 : 59-68.

SUBRAHMANYAM, S.

2000 « Parler pour autrui », *L'Homme*, 156 : 87-98.

DE SUREMAIN, M.-A.

2006 « Ambitions positivistes et savoirs autochtones : Sources et traditions orales dans le Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF Institut Français d'Afrique Noire », *Outre-Mers*, (94), 352-353 : 33-46.

TERRAY, E.

1995 *Une histoire du royaume abron du Gyaman : des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala.

THIOUB, I.

2002 « L'historiographie de "l'École de Dakar" et la production d'une écriture académique de l'histoire », in M. C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala : 109-153.

TYLER, S.

1990 « Ode to Dialogue and the Occasion of the Un-for-seen », in T. MARANHAO (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago-London, University of Chicago Press.

VAN YOUNG, E.

1999 « The New Cultural History Comes to Old Mexico », in Special Issue : « Mexico's New Cultural History : Una Lucha Libre », *Hispanic American Historical Review*, 79 : 211-247.

WARNER, W. L.

1937 *A Black Civilization ; A Social Study of an Australian Tribe*, New York-London, Harper & Brothers.

WARNER, W. L. (with the collaboration of W. C. Bailey [and others])

1949 *Democracy in Jonesville ; A Study of Quality and Inequality*, New York-London, Harper.

## RÉSUMÉ

L'article vise à montrer que toute recherche universitaire sur le terrain place son sujet face aux réalités concrètes qui transcendent, sinon diffèrent des données livresques. Il interroge l'actualité d'une question qui suscite un certain inconfort chez les anthropologues et les historiens. Ces spécialistes, même du cru, proviennent d'horizons très divers. Dans la plupart des cas, ils vivent en Occident, ou bien ils deviennent étrangers dans leur propre pays, une fois devenus ou nés citoyens, aux prises avec « l'ordre du discours » (Foucault) occidental, coupés de la vie du village ou de celle du quartier. L'ordre universitaire d'acquisition du savoir qu'intériorise le chercheur est confronté aux normes locales. Suivant une perspective diachronique, le texte s'efforce de montrer et d'analyser la problématique de la proximité du terrain en comparant le phénomène observé en Afrique à celui qui a cours en Asie du Sud et dans les Amériques. À cet effet, l'article décrypte deux perspectives dont les tenants s'enferment dans « l'historicisme » et parfois le « présentisme », deux syndromes apparemment contradictoires. Il scrute attentivement quelques thèmes récurrents du domaine, à savoir le dogme de la distance, le regard singulier de l'ethnologue, la réflexivité. Il apparaît que le regard de l'anthropologue et de l'historien autochtone sur son terrain se révèle un regard multicentré. Sont à l'œuvre plusieurs regards, plusieurs compétences. Le regard singulier et multicentré de chacun des deux observateurs étant par définition insuffisant pour rendre compte de cette complexité, plusieurs points de vue sont en concurrence. L'osmose des regards permet de cerner au mieux l'objet de l'analyse.

## ABSTRACT

*The "Osmosis of the Gazes". Anthropologists and Historians with the Prism of the Field Research.* — The aim of the article is to show that academic field research, once it situates its subject within the concrete realities of the field, will transcend, if not challenge, theoretical findings of scholarly books. The article tackles an ongoing debate that gives rise to a certain discomfort among anthropologists and historians. These specialists, even the local ones/those who have studied in their own country, have different scholarly backgrounds. In most cases, they have come to live in the West, or they became foreigners in their own country when they began to live in an urban environment or were born there battling with the western "orders of discourse" (Foucault), cut off from life in the village or neighbourhood. The academic order of knowledge which the researcher has internalized will then in the field be confronted with the local norms. Applying a diachronic perspective, the text analyzes the problem of proximity on the ground by comparing this confrontation observed by the author in Africa with similar experiences in South East Asia and the Americas. It attempts to decode two perspectives in which the supporters close themselves off into apparently two contradictory syndromes: "historicism" and "presentism". It also examines closely other current themes in the field: the dogma of distance, reflexivity, and the specific perspective of the anthropologist. Both, the anthropologist and local historian appear to apply a multicentered perspective, and a range of viewpoints and competences. The specific gaze of each of these observers alone is by definition insufficient to describe this complexity, because several competing viewpoints are needed in the process. The article suggests that the "osmosis of the gazes" permits a better understanding of the subject in question.

Mots-clés/Keywords : afrocentrisme, anthropologie, autochtone, distance, ethnologie, fabrique des savoirs, histoire, méthode, réflexivité, regard, « subaltern studies », terrain, théorie/afrocentrism, anthropology, native, distance, ethnology, fabric of knowledge, history, method, reflexivity, view/gaze, subaltern studies, field, theory.

