

"ÉTUDIER DES ÉTATS DE CONSCIENCE"

La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939

Vincent Debaene

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

2006/3 - n° 179

pages 7 à 7

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2006-3-page-7.htm>

Pour citer cet article :

Debaene Vincent, « "Étudier des états de conscience" » La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939, *L'Homme*, 2006/3 n° 179, p. 7-7.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

“Étudier des états de conscience”

La réinvention du terrain par l’ethnologie, 1925-1939

Vincent Debaene

Je souhaiterais, par exemple, que les ethnographes, au lieu de simplement étiqueter, classer et monographier ces masques cérémoniels des représentations mythiques dont parle M. Lévy-Bruhl, les mettent sur leurs têtes et marchent en s’observant du dedans; ils apprendraient quelque chose, comme on se renseigne sur une trompette en soufflant dedans, même mal.

René Daumal, compte rendu de *La Mythologie primitive* pour la *Nouvelle Revue française*, 1935.

LE BUT de cette étude est de comprendre et d’évaluer le tournant que connaît l’ethnologie française au cours des années 1925-1939¹. On peut schématiquement opposer deux lectures de l’histoire de la discipline. La première – la plus ancienne – est discontinuiste; c’est celle des pères fondateurs, et elle prévalut longtemps: la naissance du savoir anthropologique coïnciderait avec la naissance institutionnelle de l’ethnologie. En 1925 est créé l’Institut d’ethnologie de l’Université de Paris par Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss et Paul Rivet. Sous l’impulsion particulièrement des deux derniers est formée la première génération d’ethnographes professionnels. À la différence de leurs maîtres qui n’ont pas mené d’enquêtes ethnographiques, ces derniers non seulement connaîtront l’expérience de terrain, mais commenceront par elle, et ils feront paraître, à leur retour, les résultats de leurs recherches dans des publications spécialisées qui, pour la plupart, viennent d’être créées telles que la collection des « Travaux et Mémoires de l’Institut d’ethnologie » inaugurée en 1926, ou le *Journal de la Société des africanistes* dont le premier numéro date de 1931. Ce processus de fondation se poursuit et s’achève avec la réorganisation du Musée d’ethnographie du Trocadéro (1929-1930), avant que celui-ci ne soit démoli pour laisser place au Musée de l’homme ouvert fin 1937 et inauguré en juin 1938.

1. Je remercie vivement Laurent Jeanpierre pour sa relecture à la fois bienveillante et exigeante, et pour ses suggestions éclairées.

La seconde lecture est continuiste. Elle est beaucoup plus tardive et de toute évidence solidaire d'une crise de la discipline qui s'ouvre à la fin des années 1960 et qu'on peut symboliquement dater de la publication du journal de Bronislaw Malinowski (1985 [1967]). Contre le discours des ethnologues – avant Mauss, le chaos ; après lui, la science à l'œuvre –, elle vise à rétablir des continuités, à montrer que ni leur pratique (l'enquête de terrain), ni leur savoir (la connaissance ethnographique) ne sont des nouveautés radicales ; l'une comme l'autre héritent de différentes traditions, au premier rang desquelles celle du voyage d'exploration scientifique tel qu'il a été défini dès le début du XIX^e siècle, en particulier autour du Muséum national d'Histoire naturelle, et celle d'une érudition coloniale qui, dès la création du Musée d'ethnographie du Trocadéro en 1878, avait tâché de s'organiser autour de différentes revues et sociétés savantes. Les qualificatifs de *niggers* et *brutes* employés par Malinowski dans son *Journal* pour désigner les Trobriandais (et empruntés à Joseph Conrad) avaient fait l'effet d'un brutal retour du refoulé colonial de la discipline, et de la même façon, l'histoire *pro domo* des ethnologues apparaît soudain entachée de non-dits et d'un déni d'héritage : non, l'ethnologie n'a pas brusquement émergé du néant en 1925 ; le domaine de savoir qu'elle isole comme le sien était loin d'être vierge au moment où elle s'en empare ; sa méthodologie – pendant longtemps embryonnaire en France – perpétue une tradition ancienne : celle des *arts de voyager*, et elle s'inscrit dans le prolongement des *Instructions aux voyageurs* publiées par le Muséum et les sociétés savantes au cours du XIX^e siècle ; enfin, sa pratique même est déterminée par la situation de domination coloniale et les représentations qui lui sont associées, cette détermination étant d'autant plus prégnante qu'elle est passée sous silence alors qu'elle joue un rôle crucial dans l'obtention de l'information. On le voit, au cœur de cette discussion, la question centrale est celle du statut qu'il faut accorder à l'enquête de terrain, qui, pendant longtemps, fut considérée comme le marqueur distinctif essentiel définissant la discipline et qui apparaît, à présent, au mieux comme une fausse innovation et au pire comme un simple alibi permettant aux ethnographes de se constituer en profession et de s'arroger une autorité.

L'hypothèse qui sera défendue ici est la suivante : contrairement au discours longtemps tenu par les anthropologues eux-mêmes, l'innovation de l'ethnologie universitaire ne tient pas à l'invention du terrain ; l'enquête ethnographique est une réalité ancienne, pensée comme telle, c'est-à-dire comme observation empirique de l'homme dans ses œuvres, dès (1799) les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* de Joseph-Marie de Gérando (voir Copans & Jamin 1994, et *infra*) ; elle est *a fortiori* pratiquée par les ethnographes coloniaux et certains

missionnaires au cours du XIX^e et du début du XX^e siècle. En revanche, dans les années 1930, une nouvelle conception du terrain se fait jour ; celui-ci n'est plus défini comme le lieu de l'observation, mais comme une expérience subjective de dépaysement. Ce tournant est difficile à percevoir, car il ne se traduit par aucune rupture véritable dans les discours, et il n'est pas ressaisi dans une épistémologie rigoureuse avant les années 1950 ; il s'agira donc ici de repérer l'apparition de nouvelles inflexions, la diffusion insensible de nouvelles métaphores, et de comprendre comment des lignes de fracture d'abord ténues se dessinent entre la pratique de l'ethnologie et celle des autres « sciences voyageuses ».

La fondation de l'ethnologie universitaire : ruptures et continuités

La plupart des anthropologues ont, pendant longtemps, considéré que la naissance de leur discipline tenait, en France, à la double fondation de l'Institut d'ethnologie et du Musée de l'homme. Ce discours est d'abord celui des fondateurs. Dans une tribune de la *Revue de Paris*, en 1913, Marcel Mauss compare la situation de l'ethnographie « en France et à l'étranger », et distingue trois ordres de réalité : l'enseignement, les musées et les services de recherche ethnographique. À propos du premier, il ne s'embarrasse pas de précautions et déplore : « Chez nous, c'est le néant » ; il n'est guère plus indulgent à l'égard du musée du Trocadéro : « Musée sans lumière, sans vitrine de fer, sans gardiens, sans catalogue et même sans inventaire continu » ; enfin, concernant les services de recherche, il écrit (voir Mauss 1969b : 420, 421, 425) :

« L'archéologie a ses Écoles de Rome, d'Athènes, du Caire, d'Extrême-Orient ; elle a ses délégations de Perse, de Tello, et nous n'énumérons que les institutions permanentes et publiques. L'ethnographie n'a rien. »

Ces considérations sont agrémentées de comparaisons avec l'étranger (les musées de New York, Washington ou Berlin, le *Bureau of American Ethnology*, « les nombreuses chaires qui existent aux États-Unis, en Angleterre, en Allemagne et en Autriche, en Argentine, en Hollande, en Suisse et ailleurs », etc.), et qui, toutes, visent à mettre en lumière « la misère de l'ethnographie française ». En fait, ce discours – et la comparaison avec l'étranger qui l'accompagne – est une antienne de la sociologie depuis le début du siècle ; dès 1905, Arnold van Gennep (qui n'était pas durkheimien) dressait un semblable bilan dans sa première chronique « d'ethnographie et de folklore » pour le *Mercure de France* : « L'ethnographie est discréditée aujourd'hui dans le pays même qui, au XVIII^e siècle, la vit naître » (Van Gennep 2001 : 42). Dans sa *Notice de titres et travaux scientifiques* de 1911, il déplorera encore le retard de la France

qui a pourtant « inauguré, il y a plus de cent ans, l'étude des "mœurs et coutumes, arts et industries des divers peuples" » (Van Gennep 1911 : 7). En 1907, Mauss avait déjà rédigé un essai « L'ethnographie en France : une science négligée, un musée à former », soumis sans succès à la *Revue de Paris*, et ses conclusions seront plus amères encore en 1920, lorsqu'il prononcera une communication sur l'« État actuel des sciences anthropologiques en France », et que la guerre, en fauchant la génération des Henri Hubert, André Durkheim, Robert Hertz, Antoine Bianconi, etc., aura considérablement assombri le tableau (Mauss 1969b : 434-435).

Dès lors, il n'est pas surprenant que Lucien Lévy-Bruhl ou Paul Rivet saluent la fondation de l'Institut d'ethnologie comme une véritable rupture et que, quinze ans plus tard, le second fasse des développements récents de la discipline un modèle pour la « science française » :

« Cette œuvre n'a pu être menée à bien que grâce au rassemblement de toutes les forces éparées qui se dépensaient en ordre dispersé, pour l'étude de l'homme. Leur rendement, leur efficacité ont été décuplés par cette association. J'ai la conviction que le même résultat pourrait être atteint pour toutes les sciences, si la mise en commun des ressources d'enseignement, de documentation, de recherche était étendue à chacune d'entre elles, autrement dit, si les savants de chaque discipline acceptaient de se grouper en une série d'Instituts spécialisés [...] » (Rivet 1940 : 52).

On retrouve ensuite ce discours chez Marcel Griaule qui occupe, à la Sorbonne à partir de 1943, la première chaire d'ethnologie générale, et, plus généralement, chez la plupart des élèves de Mauss ; pour eux, la fondation de l'Institut d'ethnologie en 1925 constitue donc l'acte de naissance d'une discipline auparavant laissée à l'amateurisme d'érudits locaux et sans véritable formation. Cette version de l'histoire est d'ailleurs favorisée par la composition du « triumvirat » à la tête du nouvel Institut qui semble réunir les trois branches de l'anthropologie entendue au sens le plus large : la sociologie (Mauss), la philosophie (Lévy-Bruhl) et l'anthropologie physique (Rivet). Cette conjonction heureuse est aussi celle de trois institutions distinctes, chacune dotant le nouvel Institut des compétences mais surtout de la part de prestige et de légitimité qui lui est propre : la Sorbonne pour Lévy-Bruhl, le Muséum d'histoire naturelle pour Rivet, l'École pratique des hautes études, en attendant le Collège de France, pour Mauss. Au niveau théorique, cette naissance serait marquée par une double rupture à la fois avec une anthropologie de cabinet peu soucieuse de validation empirique et avec une ethnographie sans méthode, voire franchement partielle lorsqu'elle est pratiquée par les missionnaires. Même si son analyse est plus modérée et plus attentive aux échecs, cette lecture discontinuiste sera encore celle de Victor Karady, éditeur des *Œuvres* de Mauss et historien spécialiste de la sociologie durkheimienne (1972 : 33) :

« L'œuvre de Mauss [...] apparaîtra dans sa signification première : une tentative révolutionnaire partiellement réussie de briser la relégation à la fois intellectuelle et institutionnelle dont souffrait l'ancienne ethnologie, tentative qui est parvenue à donner, presque à elle seule et grâce à son échec relatif même, une seconde vie à la discipline menacée de désintégration. »

Cette construction historique est ainsi devenue la *doxa* de la discipline, et on en trouve maints témoignages, surtout après la guerre. Citons simplement un texte d'André Leroi-Gourhan (1948 : 15) :

« Son unité réelle [celle de l'ethnologie] n'est apparue que le jour où un centre lui a été donné, lorsque Paul Rivet a marqué le confluent en groupant en un seul organisme tous les courants de l'étude des hommes. [...] L'ethnologie n'a pu prendre conscience d'elle-même que dans cet effort de groupement, au cours de ces vingt ans de lutte réelle et de recherche où Rivet créait un foyer auquel Mauss ajoutait les traditions de son école. »

Dans un article séduisant inspiré de l'« historicisme » de George W. Stocking², Claude Blanckaert revient sur cette opposition tranchée entre un *avant* et un *après* comme si « l'ethnologie [avait accédé] brutalement à sa "maturité" par simple génération spontanée des hommes et des idées » ; il y lit « une « élaboration mythique » et la « fable d'une origine ». Il voit là un signe de l'attrait exercé par la notion de « révolution épistémologique », « synonyme d'avant-garde et d'absence d'héritage », et dénonce les « annales sélectives de la profession » qui, en célébrant la fondation de l'Institut d'ethnologie comme un acte de naissance, aurait refoulé dans les limbes ce qu'elle doit, d'une part, à l'ethnographie coloniale, d'autre part, à la tradition des « arts de voyager » depuis le XVII^e siècle (Blanckaert 1996 : 16-18). Ce sera aussi le propos de Daniel Defert, dans une perspective moins continuiste toutefois, de montrer qu'« avant l'anthropologie, il n'existait pas rien » (1982 : 19). Claude Blanckaert cite abondamment des

2. Les premiers essais de George W. Stocking datent de la fin des années 1960 et il fondera, en 1983, la collection « History of Anthropology » aux presses de l'Université du Wisconsin. Sa démarche consiste, très généralement, à refuser les représentations simplifiées du devenir des sciences sociales, en particulier le modèle téléologique selon lequel l'évolution de ces disciplines serait orientée par l'acquisition d'une objectivité et d'une rationalité croissantes. Une telle histoire, que Stocking qualifie de « présentiste », projette sur le passé les problématiques d'un présent conçu non seulement comme fin historique, mais aussi comme norme pour l'évaluation de ce passé ; à l'opposé, l'historien américain insiste sur les nécessités de la contextualisation pour comprendre le passé « dans ses propres termes », en même temps qu'il s'interdit toute conception cumulative du savoir, préférant considérer comme variable déterminante les enjeux intellectuels propres à l'époque et au domaine étudiés. Voir en particulier, outre les recueils d'articles *Race, Culture and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, (1968 ; rééd. : Chicago, University of Chicago Press, 1982) et surtout *Observers Observed : Essays on Ethnographic Fieldwork* (Madison, University of Wisconsin Press, 1983), son texte « Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom ? », in Britta Rupp-Eisenreich, ed., *Histoires de l'anthropologie : XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1984 : 421-431. Voir aussi Beatrice di Brizio, « Présentisme et historicisme dans l'œuvre de G. W. Stocking », *Gradhiva*, 1995, 18 : 76-89.

instructions aux voyageurs antérieures au XX^e siècle, et montre que la « pragmatique du comportement adapté » qui fait du terrain « indistinctement une configuration physique et un *sol* d'expérience morale », et qu'on trouvera ensuite dans le *Manuel d'ethnographie* de Mauss ou dans celui de Griaule, n'est pas une invention de l'ethnologie universitaire, ni même de l'ethnologie ; on la repère bien plus tôt, dans les recommandations des sociétés de géographie du XIX^e siècle et même dans les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* de Gérando, publiées pour la première fois en 1799 dans le cadre de la Société des observateurs de l'homme (voir Copans & Jamin 1994). Refusant la reconstruction linéaire de leur propre histoire par les acteurs, Claude Blanckaert s'attache à comprendre la logique propre de ce discours, en particulier la nécessité pour les ethnologues de se constituer en profession (par différence avec d'abord les missionnaires, puis surtout les coloniaux), et invite à démonter ce qu'il nomme « une *idéologie* du terrain », ainsi que les postulats de cette science de l'homme qui repose sur « l'observation objectivante, c'est-à-dire sur le paradigme propre aux sciences de la nature » et pour laquelle, « à travers les rubriques réifiées des questionnaires [...], le sauvage ethnographié, réduit à des stéréotypes identitaires, est enfermé dans le regard du Blanc, fût-il le plus ouvert » (1996 : 39, 42, 46).

Sans pour l'instant trancher sur le fond (rupture ou continuité ?), on peut commencer par ressaisir la fondation de l'Institut d'ethnologie sur le temps long. C'est ce à quoi s'est attachée Emmanuelle Sibeud qui, dans une étude novatrice et documentée, montre que cette fondation est moins un début que le terme d'une évolution entamée beaucoup plus tôt (Sibeud 2002). À travers une analyse fine des différents réseaux (celui des érudits coloniaux, des sociétés savantes, de l'université, etc.), elle met en évidence les processus complexes de négociation qui ont présidé, entre 1870 et 1930, à la naissance de l'africanisme, cette « science impériale » qui « ajout[era] à l'aliénation politique et économique une aliénation intellectuelle plus difficile encore à contester » (*Ibid.* : 273). On pourrait dire, en schématisant, que ces négociations ont mis en présence trois instances principales : l'État, les savants de métropole et les enquêteurs coloniaux. À l'exception peut-être du troisième, chacun de ces pôles connaît des divisions internes souvent profondes (en particulier le deuxième très nettement partagé entre l'anthropologie physique et une ethnologie balbutiante), de sorte que l'émergence de l'africanisme comme unité disciplinaire est le résultat d'une évolution longue, difficile, faite de méfiances réciproques et d'alliances éphémères, de pas en avant et de retours en arrière. En fait, la

fondation de l'Institut d'ethnologie est sans doute le résultat d'un double mouvement : d'abord, il est la conséquence de l'autonomisation et de la promotion des sciences sociales depuis la fin du XIX^e siècle (la revue *L'Anthropologie* est créée en 1890, les *Annales de géographie* en 1891, *L'Année sociologique* en 1895) ; ensuite, il correspond à la reconnaissance par l'université d'une érudition coloniale qui s'est progressivement structurée entre les années 1890 et les années 1920, en particulier sous l'impulsion de ce personnage essentiel que fut Maurice Delafosse (voir Amselle & Sibeud 1998). Cette érudition coloniale s'est heurtée à des résistances à la fois du côté de l'administration, de ses « bureaucrates » et de ses tentatives de « sociologie coloniale », et du côté des « anthropologistes » et craniologistes qui dominent le champ de l'anthropologie depuis la fin du siècle précédent. Mais ce sont surtout les réticences de la sociologie durkheimienne qu'elle a dû vaincre, les auteurs de *L'Année sociologique* regardant avec condescendance ces enquêteurs non professionnels alors que ceux-ci constituaient pourtant des alliés naturels dans le conflit de légitimité qui les opposaient aux « anthropologistes ». Il faudra ainsi plus de deux décennies d'ajustements avant que les deux « mondes » ne se rencontrent, les coloniaux s'engageant résolument dans la voie de la spécialisation et les théoriciens acceptant de se soumettre à l'épreuve des faits.

Cette renaissance institutionnelle de l'ethnographie – renaissance si on considère l'échec des tentatives de Ernest-Théodore Hamy autour du Musée d'ethnographie du Trocadéro (voir Dias 1991) et de la *Revue d'ethnographie*, fondée en 1882 et qui s'éteint en 1895 – commence autour de 1905, lorsque la revue *L'Anthropologie* ouvre, sous l'impulsion de ses fondateurs, Hamy, René Verneau et Marcelin Boule, et avec la collaboration de plus jeunes anthropologues comme Rivet, Léon Poutrin ou Charles Maclaud, ses colonnes aux ethnographes coloniaux et aux progrès de la recherche étrangère ; ainsi est entamée « une recomposition d'une science de l'homme reliant la préhistoire, l'anthropométrie, la linguistique et l'ethnographie dans une perspective culturaliste implicite, héritée du monogénisme » (Sibeud 2002 : 141). Les années qui suivent voient fleurir différentes entreprises, sociétés savantes et périodiques, qui toutes témoignent de cette renaissance de la discipline sous de nouveaux auspices, dans une continuelle négociation avec les structures existantes. Ces initiatives d'une érudition coloniale qui reste en marge de l'Université visent à « sortir de l'aporie imposée par la division rigide du travail scientifique entre les “savants” qui interprètent et les “amateurs” qui rassembleraient obligeamment des matériaux bruts à leur intention » (*Ibid.* : 178). Elles mettent fin, très progressivement, à ce « dialogue de sourds » entre des ethnographes

coloniaux qui « se laissent tenter par des interprétations téméraires, ou bien rallient des théories sociologiques parfaitement désuètes » et les nouveaux spécialistes de l'école durkheimienne qui « refusent absolument de tenir compte de la logique de l'enquête » (*Ibid.* : 200), mais qui, d'un autre côté, doivent faire face à la montée du diffusionnisme, modèle venu de l'histoire et qui risque de rallier ces enquêteurs coloniaux en mal de reconnaissance. La dernière phase de ce rapprochement a lieu après une guerre qui « a creusé d'énormes brèches dans les réseaux de la science de l'homme, [...] partagés entre le découragement et le recueillement » (*Ibid.* : 259) ; elle se traduit par la création de la Société française d'ethnographie en 1920, née de la fusion de l'Institut ethnographique et de la Société des traditions populaires, fusion elle-même préparée par Delafosse et soutenue par Mauss et Rivet. La Société qui compte parmi ses membres René Verneau, Marcel Cohen ou Lucien Lévy-Bruhl fonctionne « comme un lieu d'intégration pour les ethnographes coloniaux qui lui soumettent leurs travaux, [...] mais aussi pour les élèves de Mauss », Alfred Métraux ou Marcel Griaule ; « ainsi, la dissidence devient une autonomie négociée avec les patrons académiques et avec les mécènes coloniaux » (*Ibid.* : 261).

Au terme de cet « apprivoisement réciproque », la fondation de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, en 1925, apparaît ainsi plus comme le dénouement logique d'une longue évolution que comme une création *sui generis* et la soudaine inauguration d'une nouvelle ère, même si la portée symbolique de « cette brusque percée qui emmène d'un seul trait l'ethnologie à la Sorbonne » (*Ibid.* : 265) prédispose à la considérer rétrospectivement comme un événement fondateur. Emmanuelle Sibeud rappelle ainsi que la création de l'Institut est aussi et d'abord le produit d'une « puissante détermination politique » et qu'elle est le résultat des démarches de Lévy-Bruhl et Mauss auprès du nouveau ministre des Colonies, Édouard Daladier, après la victoire du Cartel des gauches en 1924. L'Institut est ainsi « lié à une fonctionnalité coloniale pleinement assumée » : « l'ethnologue [c'est le terme utilisé à l'époque] doit devenir un technicien de l'indigène participant à la mise en valeur de l'Empire » (*Ibid.*). Que Delafosse, expert colonial entre tous et premier « africaniste », n'appartienne pas au directoire de l'Institut (où, avant sa mort, il était censé enseigner) ne doit pas faire oublier le poids qui a été le sien dans l'intégration de l'ethnologie à l'université. Cette intrication des logiques de savoir et de pouvoir sera plus nette encore, quoique déniée, avec la création de la Société des africanistes en 1930 et l'autoproclamation de l'africanisme comme « science » séparée, construite sur un « objet » lui-même élaboré pour les besoins de la cause coloniale : « l'Afrique », c'est-à-dire l'Afrique française (voir Sibeud 1997 ; de Suremain 1999 : 146-156 ; Sibeud 2002 : 267-276).

Que retenir de tout cela ? D'abord, sans doute, qu'il faut renoncer à l'histoire interne, parfois teintée d'hagiographie, de l'ethnologie : ni la fondation de l'Institut d'ethnologie, ni celle du Musée de l'homme ne constituent une « naissance » pour la discipline. Cela dit, on aurait grand-peine à trouver aujourd'hui des tenants d'un tel récit des origines, et il ne faut pas s'exagérer la portée subversive d'un historicisme toujours prompt à se présenter comme démystificateur et pourfendeur des illusions d'une profession aveuglée par une logique disciplinaire et la nécessité constante de s'autojustifier³. Il reste qu'une étude historique un peu fouillée montre que les cris d'alarme de Mauss ou Van Gennep entre 1905 et 1914 ne doivent pas abuser ; contrairement à ce que dit Mauss, ce n'est pas en 1913 « le néant » dans le domaine des études ethnographiques et ce n'est donc pas sur le néant que s'élèvera soudain le bel édifice de l'ethnologie scientifique. Il y a là, à n'en pas douter, une stratégie de la nouvelle discipline pour s'imposer à la fois aux yeux du public et de l'État ; c'est, par ailleurs et pour des raisons évidentes, un discours récurrent chez les premiers professionnels de l'anthropologie, sommés de distinguer leurs études des travaux antérieurs des missionnaires et administrateurs. Comme la dénonciation du récit de voyage « littéraire », « à la Loti », la condamnation de l'amateurisme des missionnaires et autres érudits coloniaux est un *topos* fondateur de la discipline, et on la retrouve dans quantités de textes de la période. Mais il importe également de comprendre ce que produisent ces stratégies distinctives. À cet égard, l'institutionnalisation de l'ethnologie a, on va le voir, deux conséquences très différentes : la professionnalisation des enquêteurs entraîne une modification des rapports entre théorie et pratique ; l'intégration de la discipline à l'université sous la coupe de la sociologie durkheimienne ou postdurkheimienne conduit à concevoir le fait ethnographique comme un fait d'ordre *moral*, non réductible au document ou à la pièce muséographique. C'est la conjonction de ces deux éléments qui va donner lieu à une réinvention de la notion de terrain dans les années 1930, de sorte que celui-ci ne sera plus pensé seulement comme le lieu de l'observation, mais comme une épreuve que l'ethnographe fait en lui-même et sur lui-même. Les permanences qu'on peut observer tout au long du XIX^e et jusqu'au milieu du XX^e siècle dans la rhétorique des instructions aux voyageurs ne signifient pas la permanence des pratiques, et il n'est pas exclu que, parfois, les prénotions qui inspirent l'enquête soient décalées par rapport au discours de la méthode. La difficulté

3. Voir par exemple Claude Blanckaert (1988 : 451) : « Juges et parties dans la reconstruction d'un domaine d'expertise mal connu, [les ethnologues professionnels] ont souvent finalisé la recherche historiographique pour lui conférer l'allure d'un "progrès", d'une émergence lente, graduée, parfois entravée mais irréversible, de la Vérité scientifique. Il y a là une manière d'auto-affirmation professionnelle qui qualifie suffisamment l'"amateurisme" de l'historien présumé. »

pour mesurer cette évolution tient à deux éléments : d'une part, à l'éclatement des publications et à l'instabilité de cette discipline en gestation qui en rend les orientations difficilement lisibles ; d'autre part, au fait que cette nouvelle conception du terrain ne correspond pas à une rupture épistémologique, mais plutôt à l'émergence d'une conviction diffuse, sans véritable fondement théorique, et qui semble à la fois partout et nulle part.

Visages de l'ethnologie, 1925-1939

Quelles sont les publications savantes qui relèvent de la nouvelle discipline au tournant des années 1920 et 1930 ? Il est possible, grossièrement, de les classer sous trois rubriques : les travaux proprement ethnographiques, essentiellement sous forme d'articles et de monographies ; les instructions et consignes aux « voyageurs », en un mot, tout ce qui a trait à la méthodologie ; la sociologie comparée et les constructions anthropologiques larges. Or ces trois ordres de discours ne se croisent quasiment pas et semblent obéir à des histoires et des logiques disjointes.

Commençons par le dernier, le plus théorique et le plus général. Rétrospectivement, on pourrait croire que les écrits de Mauss constituent, après ceux de Durkheim et de Lévy-Bruhl, les travaux principaux dans ce domaine, mais ils restent difficiles, voire « ésotériques » selon le mot de Claude Lévi-Strauss, et sont relativement peu diffusés (l'« Essai sur le don », par exemple, paraît dans le premier tome de la nouvelle série de *L'Année sociologique* dont la publication a été difficilement relancée en 1923-1924, avant de s'interrompre à nouveau un an plus tard). Il faudra attendre 1950 pour que les textes essentiels soient recueillis et publiés dans le volume *Sociologie et Anthropologie*, précédés de la célèbre introduction de Lévi-Strauss. Les écrits de Lévy-Bruhl sont en revanche beaucoup plus connus et fréquemment cités, non seulement par les ethnographes, mais surtout par de nombreux voyageurs et « explorateurs », sans doute parce qu'ils sont plus accessibles et aussi parce qu'on a eu tôt fait de les réduire à quelques propositions, dont certaines contribuent d'ailleurs au sensationnalisme des récits d'aventures chez les « sauvages », en particulier l'incommensurabilité des « mentalités » et la prétendue « absence de principe de non-contradiction ». Dans les récits ethnographiques eux-mêmes, le nom de Lévy-Bruhl apparaît plus fréquemment que celui de Mauss, même si les auteurs ne le mentionnent en général qu'avec une forme de circonspection⁴. En dehors

4. Voir par exemple Jacques Soustelle (1995 : 119) : « En vérité, il ne faudrait pas se mettre en grands frais d'analyse pour voir là un beau cas de "mentalité prélogique", comme dirait Lévy-Bruhl ». Cette circonspection est aussi celle de Mauss, voir « Mentalité primitive et participation » (1923) (Mauss 1969a : 125-131).

même de l'auteur de *La Mentalité primitive*, il demeure de très nombreuses entreprises d'anthropologie générale et de sociologie comparée, aujourd'hui largement oubliées, mais qu'il faut avoir à l'esprit pour se faire une idée juste de ce qu'est l'ethnologie en ce début des années 1930. On ne compte pas, dans l'Entre-deux-guerres, les « mœurs et coutumes des peuples sauvages », les considérations sur « l'état social des peuples sauvages » (Paul Descamps, 1930), les descriptions comme *L'Enfer des Noirs : cannibalisme et fétichisme dans la brousse* (Jean Perrigault, 1932) ou les réflexions plus franchement interrogatives comme *Les Non-civilisés et nous : différence irréductible ou identité foncière ?* (Raoul Allier, 1927) – ouvrages dont la « Bibliothèque scientifique » des éditions Payot, qui publie également les traductions de Freud et Jung, s'est fait une spécialité. Qu'elles prennent pour objet un thème (de préférence le cannibalisme, le fétichisme ou le totémisme) ou avouent des ambitions sociologiques plus larges, la plupart de ces vastes synthèses – jamais, ou peu s'en faut, fondées sur un travail de terrain – accordent une grande part à l'anthropologie physique, sont souvent très vagues dans leurs fondements et s'inscrivent presque toujours dans une perspective évolutionniste sans nuance, ce qui ne les empêche pas (bien au contraire) de connaître une large diffusion.

À côté de ces études généralistes, on trouve donc de nombreuses monographies qui fournissent le matériau de la réflexion « anthropologique ». Si on lit la section bibliographique du *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro* (1988 [1931-1935]), on est frappé toutefois de la variété des contributions considérées. Au début des années 1930, se retrouve sous la coupe de l'ethnologie un éventail très large de travaux qui vont de la numismatique à la réédition d'anciennes relations de voyage. Pour qui considère les 122 titres de cette bibliographie, il semble possible de distinguer cinq catégories d'ouvrages : ceux qui relèvent de l'archéologie (en particulier américaniste, et on devine ici l'influence de Rivet) ; quelques recueils à visée esthétique sur les masques « nègres » ou l'art malgache ; les synthèses déjà mentionnées d'anthropologie sociale (par exemple, le totémisme) ou physique (par exemple, la notion de race) ; les nombreux récits de voyage (carnets de route contemporains comme le *Voyage au Congo* d'André Gide [1928] ou les récits d'Alexandra David-Neel, et rééditions de textes anciens, en particulier du temps de la conquête coloniale) ; et, enfin, la catégorie malgré tout la plus nombreuse, celle des monographies dont l'objet est circonscrit par une réalité géographique, *Les Tribus du rameau lobi* d'Henri Labouret (1931), les *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* de Maurice Leenhardt (1930) ou *La Pensée chinoise* de Marcel Granet (1934). Même si l'éclatement est moindre, la collection des « Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie » (ci-dessous abrégée en TMIE) connaît elle aussi,

dans ses premières années en tout cas, une grande variété, avant que, progressivement et difficilement, ne s'impose un modèle, celui de l'étude intensive de terrain. On y trouve en particulier de nombreux travaux de « linguistique coloniale » et de folklore : René Trautmann, « médecin major de première classe des troupes coloniales », recueillera *La Littérature populaire à la Côte des Esclaves : contes, proverbes, devinettes* (TMIE, 4, 1927) ; le gouverneur Henri Gaden rédigera l'un des premiers dictionnaires peul-français puis publiera *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs traduits, expliqués et annotés* (TMIE, 16, 1931), etc. Outre la linguistique, un autre domaine de savoir se retrouve donc sous la coupe de l'ethnologie : l'archéologie des civilisations sans écriture. Cette proximité fondamentale entre ethnologie et archéologie est une constante de la période qui tient en particulier à la combinaison entre un modèle évolutionniste, d'autant plus prégnant qu'il est souvent tacite, et un imaginaire du voyage qui, depuis le XIX^e siècle, superpose déplacement dans l'espace et déplacement dans le temps, de sorte que les ethnologues considèrent presque toujours leur objet comme un vestige et que l'ethnologie est pensée comme une *archéologie par anticipation* (voir Laurière 1995 : 57-63 ; Debaene 2004 : 295-324). Ainsi la collection accueille-t-elle le travail de Théodore Monod, *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien* (TMIE, 19, 1932), quoique l'ouvrage n'ait rien d'ethnologique et se donne comme un simple recueil de données (gravures rupestres, outillages lithiques, etc.), destiné à verser « un certain nombre de documents [...] au dossier des études sahariennes » (Monod 1932 : 2).

Cette intégration à l'ethnologie de travaux qui, rétrospectivement, apparaissent aussi dispersés a plusieurs causes. D'abord, l'ethnologie est prête à « faire flèche de tout bois ». Il y a là un trait tout à fait caractéristique des débuts de la discipline et en particulier de la façon dont Paul Rivet, politique autant que savant, en concevait l'émergence (voir Jamin 1989). Pour le dire d'un mot, les fondements de l'ethnologie sont d'abord institutionnels avant d'être épistémologiques. La discipline s'impose par la diffusion et la mise en spectacle de ses résultats avant de s'enraciner dans une théorie du fait social, ce dont témoigne en particulier la place centrale accordée au musée. Paul Rivet et Georges Henri Rivière, respectivement directeur et sous-directeur du Musée d'ethnographie du Trocadéro, sont avant tout d'excellents prosélytes, et ils sont prêts à s'attacher les collaborations les plus inattendues pourvu que « cela fasse nombre » et accrédite l'image d'« une petite armée de chercheurs » partis « sauver des épaves de ce grand naufrage où sombre le passé de l'humanité » (Rivet 1936 : 7'08-4 – 7'08-5). Ainsi, Rivet (*Ibid.*) n'hésite-t-il pas à compter parmi les expéditions qui ont contribué à l'essor récent de la discipline « la Mission Centre-Asie dirigée

par Haardt » qui n'est autre que la Croisière jaune organisée par Citroën ou la « mission » au Canada de Paul Coze, dirigeant scout qui reviendra avec le récit *Cinq scouts chez les Peaux-Rouges* (Librairie des Champs-Élysées, 1932)... On retrouvera cette habileté de publiciste lors de la levée de fonds pour la Mission Dakar-Djibouti ou lors du gala d'inauguration du Musée de l'homme, en juin 1938, où le « tout-Paris » se pressera pour écouter une solennelle *Cantate pour l'inauguration du Musée de l'homme* composée par Darius Milhaud sur des paroles de Robert Desnos (elle ne sera diffusée que par haut-parleurs à partir d'un enregistrement dans les studios de Radio Tour-Eiffel). À cette occasion, sera présenté au public le « butin » de *La Korrigane* dont le voyage (très médiatisé) entre croisière de luxe et expédition savante est caractéristique de ce mélange de pseudo-scientificité, d'aventures, de spectacle et de mondanité dans lequel baigne l'ethnologie d'avant-guerre, en tout cas celle qui s'élabore autour du Musée de l'homme⁵. Ensuite, cette dispersion est la conséquence du paradigme dominant – il vaudrait mieux dire paradigme par défaut : celui de la collecte. Puisqu'il y a urgence et que la variété des mœurs est menacée, tout document, tout témoignage, toute pièce à verser au dossier des « archives de l'humanité » est bon à prendre, la position des mains dans les jeux de ficelles des Eskimos comme les différents tours à travailler la corne en Abyssinie septentrionale, pour ne pas évoquer les carnets de route du général Reibell à la tête de la mission saharienne Foureau-Lamy (1898-1900) ou la correspondance de Mgr Bataillon, premier vicaire apostolique de l'Océanie centrale (1810-1877). Au sein de cet ensemble, les observations recueillies au cours d'enquêtes intensives et de séjours prolongés sont bienvenues, mais n'ont pas de statut privilégié ; l'idée que la vie sociale constitue un niveau de réalité spécifique, exigeant une approche particulière et dont la culture matérielle comme la religion ne sont que des manifestations, est présente chez Mauss, mais ne se diffuse pas dans les travaux ethnographiques qui continuent à se régler sur le modèle de l'inventaire et où, au prétexte de l'urgence de la documentation, le principe de la liste écrase toute tentative d'interprétation. C'est un lieu commun de la période ; il n'est pas encore temps pour l'anthropologie :

« L'Afrique n'est pas encore mûre pour les grandes synthèses, parce qu'il nous manque pour les construire trop d'éléments [...] trop d'inconnues restent dans les problèmes pour que nous prétendions à des solutions irrévocables [...]. Un autre grave motif encore doit nous pousser aux analyses monographiques plutôt qu'aux grandioses

5. Une partie des 2500 pièces rapportées par *La Korrigane* a fait l'objet d'une exposition au Musée de l'homme en 2002. Le catalogue édité à cette occasion éclaire quelque peu le visage de cette ethnologie naissante entre chronique mondaine, aventure personnelle, balbutiements scientifiques, mais aussi pillages et stéréotypes racistes (voir Coiffier 2001 et de L'Estoire 2004).

théories, au rassemblement documentaire plutôt qu'à son exploitation philosophique, c'est l'urgence qu'il y a à recueillir, au plus vite, les restes d'un passé qui s'enfuit, emporté par l'évolution vertigineuse de l'Afrique. On peut même se demander s'il n'est pas déjà trop tard en maintes régions et s'il y est encore possible d'atteindre la vie africaine d'il y a cent ou même cinquante ans. Sans doute actuellement, grâce aux développements d'une administration désormais présente partout, [...] nous sommes plus sûrement garantis contre les erreurs vis-à-vis du présent, mais, par contre, comme il devient plus difficile de reconstituer la vraie figure du passé qui s'efface ou se dénature avec une facilité déconcertante ! » (Dubois 1938 : IX-X).

Griaule (1935 : 5) l'avait signalé dès l'introduction à *Jeux et divertissements abyssins* :

« J'estime que l'ethnologue, même après la plus ample moisson, peut s'abstenir de systématiser. [...] Il est d'ailleurs juste temps que des ethnographes se consacrent entièrement à l'observation pure et simple des faits et laissent à d'autres spécialistes le soin d'utiliser leurs documents. »

Il le redira en ouverture de sa *Méthode de l'ethnographie* (1957 : 5) :

« Il s'agit d'établir les archives totales de l'humanité en procédant par monographies, et non d'édifier un monument d'illustrations. Alors seulement la sociologie pourra procéder à des généralisations et à l'établissement de lois. »

Enfin, dernier ordre de publication et dernier type de discours qui relèvent de l'ethnologie en ce tournant des années 1920 et 1930 : les méthodes et instructions aux voyageurs. On a souvent noté (voir, par exemple, Cohen 1962) que la France accusait, dans ce domaine, un retard général en particulier par rapport à la Grande-Bretagne où les célèbres *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* de la British Association for the Advancement of Science existent depuis 1874 et sont régulièrement revues et corrigées lors des rééditions (établies ensuite sous la direction du Royal Anthropological Institute, elles verront leur titre simplifié en *Notes and Queries on Anthropology*). Le premier *Manuel d'ethnographie*, celui de Marcel Mauss, n'est édité en France qu'en 1947 par l'une de ses élèves, Denise Paulme. Le second texte important de cet ordre est plus tardif encore ; il s'agit de la *Méthode d'ethnographie* de Marcel Griaule publiée en 1957 par les soins de sa fille, Geneviève Calame-Griaule. Ces dates ne doivent toutefois pas induire en erreur, car il s'agit dans les deux cas de publications posthumes, correspondant à l'édition de notes de cours délivrés avant ou pendant la guerre : les « Instructions d'ethnographie descriptive à l'usage des voyageurs, administrateurs et missionnaires » de Mauss à l'Institut d'ethnologie entre 1926 et 1940 (Mauss 1967) ; le cours de « méthode ethnographique » de Griaule à la Sorbonne à partir de 1943 (Griaule 1957)⁶. Il reste que le retard français pour ce qui

concerne la méthodologie est évident, aux yeux mêmes des ethnologues. Ainsi, à la fin de la brochure (au titre mérité) *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, les rédacteurs (Marcel Griaule & Michel Leiris) reconnaissent qu'« en français, il n'existe pas actuellement de bon ouvrage sur l'ensemble de la question » ; ils évoquent des *Instructions d'enquête ethnographique* « en préparation à l'Institut d'ethnologie » qui ne verront pas le jour et renvoient au manuel américain *Anthropology* de Alfred-Louis Kroeber et aux *Notes and Queries* britanniques (*Instructions sommaires...* 1931 : 31).

On peut considérer que le discours méthodologique de l'ethnographie émerge en France au milieu des années 1920. Le premier texte publié d'Alfred Métraux s'intitule « De la méthode dans les recherches ethnographiques », et paraît en 1925 dans la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* (Métraux 1988⁷) ; Marcel Cohen publie en 1928 des *Instructions d'enquête linguistique* en marge de la collection des « Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie » ; Leiris et Griaule rédigent, donc, sous la direction de Mauss, des *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques* ; le deuxième numéro de *Minotaure* consacré à la Mission Dakar-Djibouti s'ouvre sur une « Introduction méthodologique » de Griaule ; Henri Labouret propose un *Plan de monographie régionale* dans un fascicule du *Bulletin du comité des études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, et surtout, les cours de l'Institut d'ethnologie portent essentiellement sur les problèmes de méthode : sur les trente-sept leçons qu'annonce le programme de la première année, vingt-deux sont consacrées aux « Instructions d'ethnographie descriptive » de Mauss et cinq aux « Instructions de linguistique descriptive » de Cohen – à quoi il faudra ajouter ensuite les cours de Griaule à la Sorbonne. Plus généralement, les articles qui traitent de la discipline dans son ensemble, comme ceux de Rivet ou Griaule, consacrent souvent un développement aux méthodes de collecte et d'enquête. Cela dit, autant que le décalage chronologique, ce qui frappe malgré tout, quand on compare ces textes aux *Notes and Queries* britanniques, est leur brièveté, leur absence de systémativité (à l'exclusion du *Manuel d'ethnographie* de Mauss dont l'organisation

6. À partir de l'année universitaire 1943-1944, Griaule délivre trois cours à la Sorbonne : le premier porte sur la « Mentalité des peuples sans machinisme », le deuxième sur « L'organisation sociale des peuples sans machinisme », le troisième est consacré, au premier semestre, à « La méthode ethnographique » et, au second semestre, à la « Technologie ». L'intitulé des deux premiers variera légèrement au cours des années suivantes, mais non ceux du troisième.

7. « Il s'agit », écrit Jean Jamin dans la présentation qui précède la réédition de ce texte dans *Gradhiva*, « d'un travail de "jeunesse" ou plus exactement d'apprentissage », rédigé « vraisemblablement à partir d'un mémoire de fin d'études [que Métraux] présenta, sous la direction de Maurice Delafosse, dans le cadre de l'École des langues orientales vivantes » (Métraux 1988 : 57).

reprend en grande partie celle des *Notes and Queries*) et surtout le flou relatif qui continue à entourer la pratique du terrain et qui contraste avec le pragmatisme du manuel britannique. Dans l'édition de 1929, la deuxième partie consacrée à l'anthropologie culturelle et à la sociologie, après une introduction générale sur l'attitude à adopter face aux indigènes (qui, dans les éditions précédentes, concluait la partie méthodologique sous le titre « Sympathy and tact »), propose un développement de plus de trente pages, rédigé par William Halse Rivers (1864-1922) et consacré à la méthode. On y trouve plusieurs sections qui traitent successivement des problèmes posés par l'apprentissage de la langue, de la nécessité de la prise de notes, des malentendus que peut engendrer une question mal posée, de la tentation de se laisser séduire par les aspects les plus spectaculaires d'une institution, du choix des informateurs, des difficultés que soulèvent la rémunération comme la gratuité de l'information, de la différence entre le travail avec ou sans interprète, etc. En France en revanche, à l'exception du modèle judiciaire de l'interrogatoire développé par Griaule qui, de façon délibérément provocatrice, fait de l'ethnographe un enquêteur chargé de faire « rendre gorge » à des informateurs considérés comme des dissimulateurs ou des menteurs, c'est-à-dire comme des « suspects » (voir Jamin 1982 ; Clifford 1996), les injonctions restent, dans l'ensemble, assez peu précises : le terrain est un impératif indiscuté, mais sa légitimité reste en grande partie inexplicquée, et la pratique elle-même peu décrite. Mauss évoquait en 1913 « ce sens indispensable et incommunicable des faits qui fait le bon ethnographe » (Mauss 1969b : 431), mais quinze ou vingt ans plus tard, le discours n'est pas beaucoup plus explicite, et si le manuel publié en 1947 détaille avec une extrême minutie les domaines de l'observation distinguant les différents types de jeux, de maquillages, de vannerie, et aussi de mariages, de chefferies ou de rites, il dit toujours *ce à quoi* l'enquêteur doit porter son attention mais non *comment* il doit le faire, et la section consacrée aux « difficultés de l'enquête ethnographique », même si les premières phrases en sont célèbres, ne compte qu'une demi-page (Mauss 1967 : 9) :

« Difficultés subjectives. Danger de l'observation superficielle. Ne pas “croire”. Ne pas croire qu'on sait parce qu'on a vu ; ne porter aucun jugement moral. Ne pas s'étonner. Ne pas s'empporter. Chercher à vivre dans et de la société indigène. Bien choisir les témoignages. Se méfier des langues franque, petit-nègre, anglais, pidgin, etc. (inconvenients de l'emploi de mots tels que fétiche, tam-tam, etc.). Beaucoup de termes spéciaux demeurent intraduisibles. [...] Restent les difficultés matérielles qu'on surmontera :

- 1) en faisant appel à des informateurs conscients, ayant la mémoire des événements ; ils peuvent se rencontrer parmi les fonctionnaires juridiques ou religieux, prêtres, féticheurs, hérauts...
- 2) en collectionnant et en cataloguant les objets. L'objet est dans bien des cas la preuve du fait social ».

En 1925, l'article de Métraux (1988 : 71) s'achevait déjà sur ces mots :

« À proprement parler, il n'y a pas de méthode en ethnographie ; à part certains principes de prudence et d'impartialité, la liberté d'action du chercheur doit être entière. Aucune directive préconçue, aucun système, aucun questionnaire même ne doivent l'entraver. Tout son art se réduit à une perpétuelle adaptation aux hommes et aux circonstances. »

Griaule lui-même (1957 : 13), qui pourtant s'attache à donner de la pratique une image de cohérence collective et en propose un découpage analytique très rigoureux (constitution de l'équipe, détection des faits, observation, enregistrement, critique), écrit :

« Il faut [...] prévoir dans la quête, même méthodique, mille démarches humaines qu'aucune règle ne saurait codifier. Elle est une manipulation délicate d'individus, de groupes, de monuments muets, de vocabulaires, de phénomènes solidement constitués mais fuyant la prospection et l'analyse. À l'égal de la technique doit intervenir une grande ténacité et un non moins grand tact. »

Plus loin, à la rubrique « Questionnaire », l'auteur des *Flambeurs d'hommes* (1991 [1934]) reconnaît que les « questionnaires passe-partout que l'on trouve dans le commerce et qui prétendent être utiles à tous les chercheurs, être applicables à toutes les sociétés » peuvent, effectivement, rendre quelques services, mais il observe que les plus efficaces sont ceux qui « s'établi[ssent] à la mesure des sociétés considérées » et que « le seul questionnaire viable est donc celui que l'utilisateur créera et perfectionnera lui-même » (Griaule 1957 : 39-41).

Ainsi donc a-t-on trois ordres de discours – la sociologie comparée, les travaux monographiques, les instructions aux voyageurs – qui tous relèvent de l'ethnologie dans son acception institutionnelle ; mais d'une part, ils sont intrinsèquement assez éclatés (en particulier le second), d'autre part et surtout, ils ne sont pas articulés entre eux. Même au-delà des années 1920, les sociologues durkheimiens demeurent méfiants devant le modèle de la collecte qui inspire la plupart des notes ethnographiques, et, plus généralement, réticents devant les élaborations muséographiques, étant entendu que l'objet scientifique doit être, selon eux, construit et qu'il ne s'identifie pas avec l'objet matériel abrité derrière la vitrine (Sibeud 2002 : 219). Les vastes synthèses sur le fétichisme ou le totémisme restent, quant à elles, radicalement coupées des réalités de l'enquête (et pour cause), alors que les rares textes théoriques qui pourraient guider cette dernière sont peu diffusés et apparaissent rarement dans les monographies qui préfèrent s'abriter derrière l'urgence de la collecte et reportent toujours à plus tard l'interprétation des faits. On peut penser en particulier à la notion de « fait social total » qu'on ne trouve guère dans les travaux ethnographiques de l'époque,

même chez les élèves de Mauss, alors qu'on aurait pu la croire d'une certaine fécondité heuristique pour le travail de terrain puisque la totalité du fait social n'a rien d'un postulat, c'est au contraire une réalité qui ne se manifeste que dans l'expérience⁸. Quant aux instructions pour l'enquête, elles laissent fréquemment la pratique proprement dite dans une sorte de flou, et ne sortent guère des appels, souvent un peu contournés, à la prudence, au tact, ou au « sens des faits ». De là un des traits les plus frappants de l'ethnologie de cette période : le contraste entre la réaffirmation constante de l'exigence de terrain et le défaut d'explicitation épistémologique qui l'accompagne. Les assertions des promoteurs de l'ethnographie, d'abord Mauss, ensuite et surtout Rivet, plus tard Griaule, témoignent de la confiance accordée à l'expérience de terrain, mais pour ainsi dire sans jamais que la façon dont elle produit de la connaissance ne soit explicitée. L'articulation entre l'expérience et le savoir est postulée, mais elle demeure en grande partie impensée.

La collecte et l'expérience

Ce flou est la conséquence d'une concurrence entre deux modèles qui sont aussi deux manières de justifier l'impératif de terrain. Le premier d'entre eux, déjà évoqué, est celui de la collecte ; c'est celui qui est mobilisé par Rivet lorsqu'il fait la promotion de l'ethnologie et tente de l'imposer comme nouvelle science, populaire et édifiante, « placée au centre de la cité, dans le même cercle en tout cas que les bibliothèques et les établissements d'enseignement, si ce n'est dans le même cercle que les églises ou les temples » (Jamin 1988 : XVI). Il s'accorde bien avec l'image « grand public » du savant explorateur, quadrillant la terre, comblant les lacunes, et revenant avec des pièces qui, parce qu'elles font progresser la connaissance, contribuent à l'évolution générale d'une humanité dont il constitue la pointe avancée. C'est la version scolaire (c'est-à-dire retardataire), dégradée et affaiblie, du positivisme qui dominait à la fin du siècle précédent et au tout début du vingtième : connaître, cela consiste d'abord à recenser et classer, et souvent aussi, à « rapatrier » dans les musées, de sorte que de très nombreuses expéditions, même les « raids » les plus « médiatiques », pourront se parer de motifs scientifiques dès lors qu'elles constitueront des collections et reviendront avec une « moisson de documents inconnus » qu'il sera toujours temps de livrer ensuite à la perspicacité des savants de cabinet. Dans cette

8. Une exception notable toutefois : dans la première version de *L'Île de Pâques*, Alfred Métraux consacre plusieurs développements aux « règles du jeu [qui] imposent la fiction d'un don librement consenti » (Métraux 1941 : 24), mais ces considérations disparaîtront de la réédition de 1951 (sur la mission Île de Pâques, voir notamment Laurière 2005).

perspective, le terrain est une « épreuve des faits » ; celui-ci est une étape indispensable au progrès de la science parce qu'il permet d'éviter les abstractions et les généralisations excessives qui menacent toujours la « science de cabinet ». D'où la fréquence des références aux sciences de l'observation :

« Ce serait singulièrement simplifier le problème que d'essayer de comprendre l'âme de ce grand peuple [l'Éthiopie] autrement qu'au travers d'enquêtes superficielles de littérateurs ou de dilettantes. Il serait grand temps qu'on prenne au sérieux les faits sociaux où se révèle cette âme, et qu'on leur fasse l'honneur de les étudier comme une réaction chimique ou un problème de résistance des matériaux » (Griaule 1930 : 454).

« Il faudra autant de persévérance et de sagacité naturelle pour saisir le détail d'une institution que pour découvrir un aspect nouveau de l'instinct des insectes » (Métraux 1988 : 60).

« Il ne viendrait à l'idée d'aucun biologiste ou zoologiste de négliger les plus humbles formes de la vie sous prétexte qu'elles sont qualifiées d'inférieures [...]. On doit mettre dans la recherche du fait social quel qu'il soit et dans la connaissance de toutes les sociétés humaines la même ardeur que font les naturalistes à établir une liste exhaustive des insectes et des plantes » (Griaule 1957 : 4).

Le modèle de la collecte est commun à l'archéologie et aux sciences naturelles, comme la botanique ou l'entomologie, et ces disciplines sont tour à tour mobilisées comme élément de comparaison quand il faut démontrer le caractère scientifique de l'ethnographie : entomologie et insectes lorsqu'il s'agit de l'observation ; archéologie et documents lorsqu'il s'agit de la collecte. Outre qu'il présuppose une coupure entre le savant et son objet, ce modèle n'est pas propre à l'ethnologie et la place sous la coupe d'une histoire naturelle de l'humanité à laquelle elle participe, mais sans véritable autonomie. Enfin et surtout, il est indexé sur une conception anthropologique *déjà constituée* : une substantialisation des cultures, presque toujours évolutionniste, qui fait de la pièce de collection un « objet-témoin », une manifestation concrète et métonymique de « l'esprit » dogon ou bambara, conçu le plus souvent comme un stade de l'humanité qui a été dépassé (voir Jamin 1985 : 60-65). Ce n'est pas tant le préjugé ethnocentriste qui fait ici difficulté que le fait que, dans cette perspective, l'expérience de terrain ne peut avoir valeur de contre-épreuve. Contrairement à ce que pourraient laisser croire les allusions aux sciences naturelles ou à l'archéologie, l'expérience ici ne peut démentir la théorie ; c'est au contraire la théorie qui lui donne sens. En dépit de la métaphore du laboratoire, l'ethnographie n'a rien dans ce cas d'une confrontation empirique avec les faits qui pourrait en retour modifier et faire progresser l'anthropologie par ajustements successifs ; pensée sur le mode de la collecte, elle reste étroitement dépendante d'une anthropologie *postulée* qu'elle ne peut dès lors que confirmer et qu'elle n'a aucune chance de remettre en cause.

À côté de ce modèle et en même temps, il existe pourtant une autre façon de justifier l'exigence de terrain, c'est la plus diffuse, la moins explicite, mais aussi la plus prégnante : il faut aller sur place pour s'immerger, s'imprégner, « vivre de l'intérieur » l'expérience de l'indigène, « pénétrer sa mentalité », « adopter son point de vue », etc. Mais dès lors que l'essentiel du travail savant est constitué de fiches et d'inventaires, cet impératif ne transparait pas en tant que tel dans les monographies, d'abord parce qu'il n'est pas une condition nécessaire à la constitution rigoureuse de collections, ensuite parce qu'une telle référence à l'expérience intime, concrète, psychologique entrerait en contradiction avec le positivisme latent inhérent au succès public de l'ethnologie et témoignerait d'un subjectivisme peu compatible avec le projet d'une science fondée sur l'établissement et l'enregistrement des « faits ». En revanche, on le trouve ailleurs, non certes dans les travaux savants, mais dans quantités de textes périphériques : rapports de mission, préfaces, articles pour la presse grand public, etc. L'un des traits les plus frappants de l'ethnologie universitaire des premières années est en effet l'éclatement à la fois éditorial et générique des publications. Les ethnographes contribuent bien sûr au *Journal de la Société des africanistes*, à celui de la *Société des américanistes* ou au *Bulletin du Musée d'ethnologie du Trocadéro*, mais ils ne dédaignent pas *Paris-Soir* ou *Vu* ; ils peuvent donner un article à *La Revue de Paris* ou quelques contes indigènes à *La Nouvelle Revue française*, participer à *Documents*, voire se charger d'un numéro entier de *Minotaure*, et dans la liste de leurs écrits, les revues savantes voisinent avec la presse quotidienne et hebdomadaire, les périodiques scientifiques avec les revues consacrées à l'actualité littéraire et culturelle. Surtout, nombre de ces savants voyageurs donnent un récit « littéraire » de leur expérience, en sus de leur travail scientifique : cinq ans après sa première mission en Éthiopie, Marcel Griaule la relate dans *Les Flambeurs d'hommes* (1991 [1934]) ; l'année où il soutient sa thèse sur *La Famille Otomi-Pame du Mexique central* (TMIE, 26, 1937), Jacques Soustelle publie chez Grasset *Mexique, terre indienne* ; quatre ans après sa monographie sur *Les Indiens Guayaki* (1935), Jehan Vellard écrit *Une civilisation du miel* ; en même temps qu'il fait paraître sa volumineuse monographie *Ethnology of Easter Island* (1940) au Bishop Museum d'Honolulu, Alfred Métraux donne à Gallimard *L'Île de Pâques*, etc. (voir Debaene 2004).

Or dans ces textes périphériques, l'enquête ethnographique, loin de se réduire à un travail de détection et de collection, est bien souvent présentée comme une immersion : non seulement un repérage des différences, mais une tentative plus radicale pour s'imprégner de façons de vivre et de penser – en un mot, tout autant qu'une entreprise d'exploration et de collecte, une expérience mentale. Ainsi peut-on lire dans le *Rapport préliminaire de la*

Mission Paul-Émile Victor sur la côte Est du Groenland 1936-1937 que « l'hivernage de 1936-1937 se fit dans une hutte eskimo isolée, le chargé de mission vivant la vie d'un homme de la famille, réalisant ainsi les conditions les plus favorables pour une étude ethnographique » (Victor 1997 : 448). Dans un autre texte intitulé « Raisons d'un hivernage solitaire », Paul-Émile Victor (qui, avant de devenir directeur des Expéditions polaires françaises, avait été étudiant de Mauss et diplômé de l'Institut d'ethnologie) tente une synthèse des « causes d'erreur dans l'observation ethnographique » et note que pour corriger celles qui proviennent « des relations entre observateur et observé », « l'observateur devra arriver à un tel point d'assimilation que les observés le considèrent comme un *nous* et non plus comme un *autre* » :

« Et c'est pour me faire oublier comme Blanc parmi mes amis esquimaux, c'est pour pouvoir les observer tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils voudraient qu'on croit qu'ils sont, c'est pour ne plus les gêner par ma présence, c'est donc pour me mettre dans les conditions les plus favorables possibles pour ramener des observations ethnographiques les plus exactes possibles que je viens de faire cet hivernage d'août 1936 à août 1937 au cours duquel [...], j'ai vécu comme un Esquimau parmi les Esquimaux, loin de tout contact blanc ou même de toute ambiance blanche. Et cette expérience, qui m'a montré que c'est la seule solution rationnelle du problème des erreurs d'observations ethnographiques, m'a rendu farouchement partisan, pour l'ethnographe, du travail seul, isolé, assimilé dans la population qu'il désire étudier » (*Ibid.* : 479-480)⁹.

Dans *Boréal et Banquise*, cette rupture complète avec l'Europe est abondamment mise en scène ; les douze mois d'enquête auprès des Eskimos d'Angmagssalik sont isolés dans un univers autonome, doté d'un espace, d'un mode d'organisation et même d'une temporalité propres comme l'atteste une déperdition dans le décompte des jours telle que, à la fin du voyage, l'ethnographe et les Européens qu'il retrouve sur le navire en partance pour la France ne s'accordent pas sur la date, comme si, littéralement, ils n'avaient pas habité le même temps. Cette expérience d'assimilation est aussi celle que revendique Jacques Soustelle dans *Mexique, terre indienne* (1995 : 17) :

« [...] nous avons parcouru tant de lieues, avec tant de lenteur, couché sous tant de toits différents, vu se lever tant de journées sur les Sierras, que nous sommes imprégnés de ce pays ; et nous nous sommes sentis semblables au peuple parmi lequel nous avons mangé, bu et dormi. »

9. Comme tous les textes officiels ayant trait à cette mission, ces deux textes sont repris en appendice à la fin de *Boréal et Banquise*, dès les premières éditions de 1938 et 1939 ; je n'ai malheureusement pas pu retrouver le lieu de publication initial de ces rapports.

Dans les chapitres consacrés aux Lacandons, on retrouve le même thème, Soustelle osant même un curieux néologisme (*Ibid.* : 182) :

« Nous, on était chez les Lacandons, alors on se lacandonisait le plus possible, on était là dans la fumée, on se faisait raconter des histoires. »

Griaule lui-même (1991 : 28), lorsqu'il relate son retour au Godjam quatre ans après sa première mission, se présente comme un Éthiopien de cœur et d'esprit :

« [J'arrivai] dans une terre amie, parente, dont je connaissais la langue et l'esprit, dont je connaissais par leurs noms les arbres, les rivières et les démons, où je pouvais prendre les petits enfants dans mes bras et déclarer à la cantonade pour les faire rire : "Voilà les gaillards qui ont tué mon père !" »

Bien sûr, on peut douter de l'efficacité d'un tel modèle et s'interroger sur ses fondements. Quantité d'ouvrages, à commencer par *L'Afrique fantôme*, disent la difficulté voire l'impossibilité d'une telle « adoption » de l'ethnologue par l'indigène. Il reste que cette description de l'expérience comme une immersion conduisant à une sorte de révolution mentale est nouvelle, non pas sans doute en tant que telle, mais parce qu'elle devient, avec l'ethnologie universitaire, une condition d'obtention de l'information. Emmanuelle Sibeud cite ainsi quelques textes des années 1909-1910 où se lit déjà un discours de l'imprégnation¹⁰, mais un obstacle essentiel demeure (2002 : 168) :

« L'empathie indispensable à l'observation ethnographique est contraire à la logique de la situation coloniale qui ne tolère aucune acculturation à rebours. Ainsi, les enquêteurs coloniaux sont pris entre la hantise coloniale de "tourner indigène" et l'acculturation personnelle que suppose la conduite de leurs enquêtes. Ils commentent peu cette expérience discordante mais leur engagement parle pour eux. »

Une autorité qui non seulement accepte, mais recommande – quoique confusément et de façon contradictoire – cette « acculturation à rebours » pour les voyageurs qu'elle mandate : telle est la nouveauté qu'apporte l'ethnologie universitaire – et cela même si, entre les clichés de 1900 où l'administrateur en tournée pose avec ses indigènes et les photographies de 1930 où l'ethnologue en bottes et casque colonial pose avec ses informateurs, ce sont plus les ressemblances que les différences qui sautent aux yeux.

10. « Trouver les principes [des coutumes], donner ainsi une explication véritable des rites, c'est la tâche suprême de l'ethnologue : tâche délicate au premier chef, car il est impossible de s'en acquitter si l'on ne fait abstraction de ses idées personnelles pour s'imprégner de celles des primitifs » (Henri Junod, 1910) ; « Je n'ai pas fait que traverser le Baoulé : j'y ai séjourné [...] ; j'ai vécu [...] la vie des indigènes, mangeant avec eux leur nourriture et leur boisson, dormant dans leurs cases, assistant à leurs palabres et à leurs scènes de famille, [...] prenant part à leurs réjouissances, à leurs deuils, à leurs cérémonies religieuses ou funèbres... » (Maurice Delafosse, 1909 ; cité in Sibeud 2002 : 167, 182).

Lisant les écrits des élèves de l’Institut d’ethnologie, on observe ainsi une singulière distribution de l’information entre des textes savants qui prétendent s’en tenir aux « faits » en dehors de toute interprétation, des rapports de mission où l’immersion est assumée et fonctionne comme une garantie du sérieux du travail effectué par ailleurs, et quantité de textes annexes où l’enquête apparaît comme une expérience de dépaysement radical. Ce dernier motif connaît d’ailleurs de multiples inflexions, depuis la déploration de l’incommensurabilité des mentalités jusqu’à l’héroïsation la plus plate de celui qui est parvenu à franchir les limites de sa propre culture, en passant par toutes sortes de montages visant à restituer les « façons de sentir » et « l’atmosphère morale dans laquelle une société se meut » (Métraux 1941 : 96). Par ailleurs, ce thème permet de circonscrire l’activité de l’ethnographe par un double jeu de différences, à la fois vis-à-vis du voyageur non professionnel (l’explorateur, le reporter ou le touriste) et vis-à-vis de l’anthropologue de cabinet. Au second l’ethnographe oppose une connaissance enracinée dans les faits, loin de l’érudition suspecte de celui qui ne quitte pas la bibliothèque ; aux premiers il oppose son expérience d’initié, car il a fait plus que traverser les contrées éloignées dont il parle : il a vécu la vie même de l’indigène. Marcel Griaule sera le promoteur le plus fervent de cette double distinction, maniant sans cesse l’ironie tour à tour contre les « intellectuels », qui ne connaissent que le « Nègre des manuels, [celui qui] mesure 1 m73 et vit dans une hutte à pignon » (1943 : 151) et contre « les touristes professionnels, les chasseurs, les diplomates, les commerçants “qui ont habité là pendant vingt-cinq ans”, les “Pensez si je les connais”, les “J’en ai eu comme boy pendant quatre ans”, les “Je suis même décoré de l’Étoile de l’Éthiopie !” » (Griaule 1936 : 75). Paul Rivet (1936 : 708-6) résume cette double opposition en une phrase :

« Si l’heure est passée du “curieux de la nature” qui s’intitule ethnologue, elle l’est également du savant qui médite dans son laboratoire face-à-face avec des choses mortes ou avec des livres. L’un et l’autre risquent de se tromper ou de faire une œuvre incomplète, le premier parce qu’il ne sait pas assez, le second parce qu’il n’a pas vu. À l’un, il faut l’initiation scientifique ; à l’autre, le contact avec la réalité vivante. »

À y regarder de plus près, on peut saisir dans les textes méthodologiques eux-mêmes cette tension entre les deux modèles, car bien souvent les références aux sciences de l’observation voisinent avec une description plus floue, plus allusive, d’une expérience dont on pressent qu’elle est d’un autre ordre que l’expérimentation en laboratoire¹¹. Par exemple, Rivet

11. On peut noter que l’équivocité du terme, propre à la langue française, favorise les glissements de sens, surtout s’il est associé à une métaphore comme celle du laboratoire ou à une formule .../...

qualifie l'enquête d'« épreuve du feu » – une formule sur laquelle, depuis, on a beaucoup glosé. Certes, la métaphore est militaire (elle est d'ailleurs conforme en cela à l'histoire du mot *terrain* [voir Pulman 1988]) et dénote que la relation au terrain est conçue dans le cadre d'un rapport de force, mais on ne peut ignorer la charge existentielle qu'elle manifeste également, en particulier pour un homme de la génération de Rivet (né en 1876, il fut chirurgien militaire au front, dans la Marne et à Verdun ; il en revint ardent pacifiste et milita activement pour un rapprochement avec les savants allemands). L'expression (on la trouve à plusieurs reprises chez lui ; voir Rivet 1935) apparaît dans « Ce qu'est l'ethnologie » (1936 : 7'08-6) à propos de la « liaison permanente » qu'il désire instaurer entre « les ethnologues de la métropole et les ethnologues de la colonie » :

« S'il est certain qu'un bon colonial doit avoir des notions d'ethnologie, il est non moins certain que l'on ne peut être un bon ethnologue sans avoir vécu au milieu des indigènes. L'organisation que nous envisageons aurait l'immense avantage [...] de donner aux futurs maîtres de l'ethnologie l'occasion de compléter leur apprentissage théorique par une initiation pratique qui serait pour eux une épreuve aussi décisive que l'est l'épreuve du feu pour le soldat. L'air de la brousse, en pénétrant largement par cette voie dans nos laboratoires, dans nos musées, dans notre enseignement, ne peut qu'en renouveler l'atmosphère et la rendre plus vivifiante. »

Il est vrai que l'*initiation* dont il est ici question est moins conçue comme une immersion que comme un apprentissage, dans un cadre pédagogique vaguement vitaliste qu'on retrouve aussi dans l'opposition entre « science vivante » et « science morte », lieu commun de la période, présent également chez Griaule ou Van Gennep. Mais ce n'est pas toujours le cas, et plus loin dans le même texte, ce n'est plus pour vivifier l'air des laboratoires que le même Rivet réclame « un contact prolongé » des ethnographes avec la population qu'ils étudient, mais bien parce que « même servi par une connaissance approfondie d'une langue, on ne pénètre pas la mentalité du peuple qui la parle aussi aisément que l'on procède à l'inventaire de son mobilier » (Rivet 1936 : 7'08-13-14). Dans son article de 1925, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », en dépit des comparaisons convenues avec l'entomologie, Alfred Métraux fait déjà de cette « pénétration de la mentalité » l'objet de l'ethnographie. Il commence par noter que « pour mieux comprendre [l']attitude des indigènes [le mutisme face aux interrogations de l'ethnologue], il faut *se mettre à*

[*Suite de la note 11*] comme celle de « science vivante ». Ainsi, lorsque Rivet réclame des jeunes ethnographes qu'ils manient les outils qu'ils recueillent parce que « la meilleure description d'une race, d'une civilisation, ne laissera pas un souvenir aussi durable, aussi sûr que la vue ou le manquement des objets eux-mêmes », on ne sait trop le statut de l'expérience convoquée : simple vérification empirique ou véritable appropriation en vue de saisir par le geste une disposition singulière, une « technique du corps » ?

leur place et s'efforcer de se rendre compte du désarroi que provoquent chez eux les questions relatives à leurs croyances et à leurs rites ». Plus loin, il ajoute que « pour saisir le sens et la signification [des mythes], il faudrait *se constituer une mentalité analogue à la leur* et faire abstraction de toutes nos habitudes intellectuelles ». Le plus curieux est que, à cette date, Métraux qui n'a pas encore connu d'expérience de terrain est manifestement nourri des thèses de Lévy-Bruhl postulant l'incommensurabilité des mentalités « primitive » et « civilisée », de sorte que le recueil de données devient progressivement sous sa plume une sorte d'expérience mentale radicale, à la fois éminemment désirable pour la science et quasiment inaccessible dans les faits : « L'étendue du changement qui doit s'opérer dans nos conceptions de la nature et du monde extérieur » est telle que « *c'est notre propre cerveau qui doit être transformé* », si l'on veut pouvoir se « flatter de *penser* et de *sentir* comme l'homme des sociétés inférieures », et il conclut en réclamant « *un déplacement de perspective qui détermine une transformation radicale de notre cerveau* » [sic] (voir Métraux 1988 : 61, 67, 71 ; je souligne).

Le cas le plus intéressant demeure celui de Marcel Griaule, car, au nom d'une « ethnographie muséale [qui] exige des séries exhaustives dont les éléments doivent être recueillis sur de vastes aires », il se fit pendant longtemps l'apôtre d'une « méthode extensive », « sûre et rapide », et « indispensable au travailleur qui constitue des collections » (Griaule 1934 : 8). Or malgré ce discours (Griaule ne s'en départira jamais tout à fait) qui figure l'ethnologue comme un explorateur, voire comme un aventurier un peu corsaire, la définition du terrain comme expérience subjective trouve une expression particulièrement explicite dans sa *Méthode de l'ethnographie*, mais à travers une description tout à fait singulière qui ne fait pas de l'intégration à la population observée le but de l'enquête. Griaule est prêt pourtant à reconnaître la supériorité théorique de cette option par laquelle l'ethnologue « s'enfonce entièrement dans la vie indigène » et « pour la rigueur de ses observations, pour une meilleure compréhension d'une psychologie, consacre sa vie à l'étude d'un seul peuple, et en devie[nt] partie intégrante » (*Ibid.*). Cette assimilation inversée demeure un idéal « inégalable », incarné, selon un exemple que Griaule reprend à Mauss et à Lévy-Bruhl, par l'ethnologue américain Frank Hamilton Cushing (1857-1900) qui vécut quinze ans auprès des Zuñi d'Arizona. Mais un tel procédé se heurte à une difficulté de fait, car il exige, sinon une « vie entière, du moins de nombreuses années » ; qui plus est, il est souvent bon « de reprendre haleine, de laisser décanter l'information, d'atténuer les enthousiasmes, de reposer les sens constamment tendus par mille faits » (Griaule 1957 : 14, 28). Mais Griaule ne se replie pas pour autant sur une ethnographie

strictement documentaire. Dès le premier chapitre de sa *Méthode de l'ethnographie* (*Ibid.* : 10), on trouve ces mots :

« Ainsi les difficultés auxquelles se heurte l'ethnographe résident autant en lui-même que dans la matière de son travail. Il semble donc qu'il conviendrait de se dépouiller de soi, d'atteindre à un réel ascétisme intellectuel, à un arrachement des préférences, à un anéantissement des opinions, qui réduiraient les effets des inévitables réactions devant des cultures d'une autre marque. »

La dramatisation et l'insistance montrent bien ici que l'on sort d'un discours du « tact » ou du « sens du contact humain », ce que Van Gennep résumait par l'allégorie de la bouteille de vin blanc ou du bock de bière au café du village (voir *infra*). Il ne s'agit plus ici seulement de prudence et de retenue ou de suspension du jugement, toutes attitudes nécessaires quand se rencontrent différents systèmes de valeurs, mais bien de « dépouillement », d'« arrachement », d'« anéantissement ». C'est donc aussi un infléchissement assez net de la tradition des arts de voyager et du voyage d'éducation (voir Doiron 1995). Certes, comme le rappelle Claude Blancaert, on trouvait déjà, dans de tels textes, l'idée du voyage comme expérience morale, mais le séjour sur place n'exposait pas à de telles contradictions, ni à un tel risque de dissolution du moi ; au contraire, ce dernier était censé en sortir raffermi : la perte des préjugés devait mener à la révélation d'un noyau de certitudes sur quoi fonder la suite de l'existence, non à un « dépouillement de soi ». Surtout, pas plus dans la tradition des *ars apodemica* que dans les instructions aux géographes et aux naturalistes, le terrain n'était conçu comme cette procédure particulière par laquelle le voyageur se dédouble, ou entre celui qu'il était et celui qu'il doit devenir, ou, plus douloureusement encore, entre celui qui éprouve et celui qui observe, devenant ainsi en quelque sorte à lui-même son propre terrain d'investigation. Un peu plus loin, Griaule (1957 : 11) poursuit :

« [...] si le chercheur doit se tenir en garde contre ses habitudes de pensée, il lui faut également – *et ceci est contradictoire* – profiter des avantages qu'elles pourraient lui apporter, et *se créer une mentalité* faite à la fois d'acquisitions et de dépouillements. C'est ainsi qu'un musicien se débarrassera, devant le rythme noir, de ses habitudes européennes mélodiques et symphoniques pour l'entendre avec le maximum de liberté. Il sera cependant capable, au cours du travail d'élaboration et en s'appuyant sur sa propre technique, de retrouver des lois dans ces constructions inhabituelles. » [Je souligne.]¹²

12. Cet exemple du musicien qui « se débarrasse de ses habitudes européennes » est très probablement inspiré du cas d'André Schaeffner qui avait accompagné Griaule lors des Missions Dakar-Djibouti (1931-1933) et Sahara-Soudan (1935). Pendant plus de trente ans, celui-ci travailla à un projet de livre, *Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sangha*, dont *L'Homme* a récemment publié le long manuscrit inédit de l'*Introduction* (voir Schaeffner 2006). On y trouve plusieurs descriptions saisissantes de son travail de terrain et le récit de son passage à – et par – la pratique : d'abord préoccupé d'inventorier les instruments dogons, il s'attache ensuite à noter .../...

C'est une première figure du dédoublement, sous la forme de l'aller-retour, entre le dépouillement des « habitudes de pensée » qui rend sensible à une harmonie ou un rythme inconnus et un second mouvement qui permet de référer cette perception nouvelle à une rationalité plus large. Griaule poursuit ensuite (*Ibid.*) par d'autres considérations :

« On peut aller plus loin, et dire que le chercheur présentant certains défauts ou même certains cas pathologiques n'aura pas intérêt à faire un effort tel qu'il s'en libère durant ses travaux. Il pourra, en diverses occasions, puiser dans son propre comportement une force, une habileté dans la découverte que n'aurait pas un sujet normal. Une tendance morbide à l'introspection sera souvent favorable à l'observation de faits traduisant des phénomènes attribués à l'inconscient. Là où tout autre se laisserait, l'anxieux déploiera une patience inébranlable. La colère elle-même, libérée à bon escient, n'est pas sans avantages dans quelques cas particuliers. » [Je souligne.]

Il est peu probable qu'on trouve jamais de telles recommandations dans un manuel de géographie. On voit surtout ici que la bonne ethnographie, selon Griaule, suppose un étonnant *usage de soi*, l'ethnographe étant à la fois celui qui est affecté et celui qui profite de cette affection pour poursuivre ses investigations (la « tendance morbide à l'introspection » est de toute évidence un souvenir de Leiris, avec lequel Griaule s'était brouillé après la parution en 1934 de *L'Afrique fantôme*). Quelques lignes plus loin, Griaule parvient à une formulation qui, rétrospectivement, fait regretter qu'il n'ait pas exploré plus avant cette voie et se soit le plus souvent rabattu sur un éloge du travail d'équipe (aux accents parfois un peu *boy-scout* : « chacun se sent l'élément d'une cordée dont la progression est irrésistible ; chacun comprend que tout effort profite à tous » [Griaule 1957 : 22], etc.) :

« C'est dire que dans le décel [*sic*] comme dans l'observation du fait humain, le chercheur sera lui-même. Il se comportera en homme conscient de ses travers, lacunes, qualités et penchants, et les considérera comme autant de moyens d'investigation. À l'outil qu'est sa propre personne, telle que l'ont construite la nature et la société, telle qu'elle s'est modifiée elle-même, il se fierait autant qu'aux règles strictes de sa méthode » (*Ibid.* : 11-12). [Je souligne.]

Faire de sa propre personne *l'outil de l'observation*, telle est la singularité de la pratique de l'ethnographe, et cela peut se comprendre en trois sens : d'abord, bien sûr, parce qu'il fait de son expérience sensible le fondement

[*Suite de la note 12*] puis à enregistrer sur cylindres les rythmes que lui jouent les tambourinaires, avant d'être à son tour « initié aux rythmes dogons » par son informateur Antandu : « Estimant », écrit-il (*Ibid.* : 226), « que je devais pousser plus loin l'épreuve, et de simple observateur devenir expérimentateur, j'appris moi-même à frapper mes diverses batteries, sous l'œil indulgent d'Antandu. » « À force de sympathie », une telle « technique vécue » lui rend cette « musique de batterie pure [...] pas plus nègre, pas moins naturelle à [sa] pensée que d'autres. » « Autant que d'une enquête, au sens ordinaire du terme, il s'est agi d'une véritable expérience », note-t-il au retour (*Ibid.* : 212).

de l'observation – cela est vrai également du géographe et du technologue et suppose une éducation de la sensibilité (voir *infra*) – ; ensuite – c'est le sens que vise Griaule –, parce qu'il s'inscrit dans une dynamique de l'interaction où sa personnalité mais aussi les conséquences psychologiques du contact avec les « indigènes » (agacement, enthousiasme, lassitude, etc.) sont reversées au profit de l'enquête qui se « recrée comme ferait une plante qui formerait sous elle son propre terreau »¹³ ; enfin, parce que, instrument de son observation, il cesse d'être, selon une formule de Claude Lévi-Strauss (1996b : 47), « une pure intelligence contemplatrice » pour devenir « l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui » : affecté par la situation d'étrangeté, la nature autant que le degré de cette affection détermineront la réussite ou l'échec d'une entreprise confondue avec une expérience¹⁴.

Deux éléments retiennent l'attention dans ce discours qui recommande à l'ethnologue de profiter de son « anxiété », de ses « cas pathologiques » ou de ses « tendances morbides ». D'abord, le soubassement psychologique qui étonne quelque peu de la part d'un auteur qui n'a cessé de figurer l'ethnologue sous les traits d'un « limier du fait social » en continuelle situation de lutte avec les informateurs¹⁵. Ensuite et surtout, la trajectoire dont il est l'aboutissement : d'abord simple envoyé du Musée d'ethnographie chargé de « combler les lacunes » des « archives de l'humanité », Griaule en est venu, comme ses contemporains, à faire du terrain une

13. Cette formule apparaît dans le deuxième chapitre de la *Méthode de l'ethnographie* (Griaule 1957 : 41) : « À chaque gain de documentation, il projette dans ce qui reste inconnu des tâtonnements avertis qui serrent de plus en plus l'objet fuyant ou rétif ; il pousse l'investigation, il est poussé par elle ; il la conduit dans des recoins inexplorés. Mais à son tour, l'enquête le recrée, comme ferait une plante qui formerait sous elle son propre terreau ». Curieusement, la troisième personne désigne ici non le chercheur, mais le questionnaire lui-même.

14. C'est Claude Lévi-Strauss, pourtant (et selon son aveu même) plus anthropologue qu'homme de terrain, qui proposera les descriptions les plus abouties de ce processus par lequel « le même... esprit qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devie[nt] le théâtre d'opérations mentales qui n'abolissent pas les précédentes et transforment cependant l'expérience en modèle » (1996b : 25). Mais ces descriptions tardives formalisent une évolution entamée antérieurement, dès la phase historique de différenciation entre l'ethnologie et les autres « sciences de plein air ».

15. « Le rôle de limier du fait social est souvent, dans ce cas, comparable à celui du détective ou du juge d'instruction. Le crime est le fait, le coupable est l'interlocuteur, les complices sont tous les hommes de la société. Cette multiplicité des responsables, l'étendue des lieux où ils agissent, l'abondance des pièces à conviction facilitent apparemment l'enquête, mais la conduisent, en réalité, dans des labyrinthes qui sont parfois organisés. La table de travail devient le théâtre de scènes vivantes. Le chercheur, tour à tour camarade affable pour le personnage mis sur la sellette, ami distant, étranger sévère, père compatissant, mécène intéressé, auditeur apparemment distrait devant les portes ouvertes sur les mystères les plus dangereux, ami complaisant vivement attiré par le récit des ennuis familiaux les plus insipides, doit mener sans répit une lutte patiente, obstinée, pleine de souplesse et de passion maîtrisée. Le prix est fait de documents humains » (Griaule 1952 : 547-548). On trouvait déjà la quasi-intégralité de cette étonnante description dans l'« Introduction méthodologique » de 1934. Elle réapparaîtra dans la *Méthode de l'ethnographie* (Griaule 1957 : 59).

expérience de sensibilisation à « l'atmosphère » de la société étudiée, à son « climat moral ». Il délaisse peu à peu la méthode extensive dont il vantait les mérites à son retour de la Mission Dakar-Djibouti (1957 : 29) :

« [...] cette manière de rassembler des faits humains concrets est maintenant désuète et ne se suffit plus à elle-même. Il est aujourd'hui impossible de la considérer comme autre chose qu'un développement, nécessaire en son temps, du cabinet de curiosités. L'objet n'est en effet qu'une phase très restreinte de vastes activités, et c'est une piètre victoire que la récolte de ces témoins muets s'ils ne peuvent être remis, grâce à une documentation intensive, dans l'atmosphère de la société qui les a produites ».

Dès lors, Griaule se réclame d'une méthode intensive consistant « à étudier d'une manière approfondie une seule société » (les Dogons de la falaise de Bandiagara seront, comme on sait, son objet d'élection), mais cette méthode intensive ne se confond nullement avec l'idéal d'intégration, ni avec l'observation participante malinowskienne¹⁶, et on comprend bien pourquoi : en faisant de la personne de l'ethnographe « l'outil » de son observation, Griaule délaisse du même coup toute la rhétorique de l'imprégnation, de l'immersion dans des « processus mentaux », etc. Il faut, certes, faire l'épreuve de l'étrangeté et assumer ce que cette épreuve comporte de tourments et de difficultés, y compris psychologiques, mais il n'est pas question de « grand plongeon » comme aurait dit Leiris (1996 : 732) ou de « se faire oublier comme Blanc » comme l'écrit Paul-Émile Victor (1997 : 479). L'une des grandes originalités de la méthode de Griaule, ce qui assure sa cohérence et sans doute aussi son succès en dépit d'une violence assumée, est que « le chercheur doit rester lui-même » (Griaule 1952 : 549). L'assimilation complète qui fait « passer pour un acte normal l'entrée d'un Blanc dans un monde dont il est très éloigné », à l'exemple déjà évoqué de Cushing, est quasiment inaccessible dans les faits ; la mystique de l'initiation, dont l'initiation religieuse effective figure en quelque sorte le comble, est donc, paradoxalement, laissée au touriste :

« Il est un procédé qui paraît constituer, à première vue, le couronnement des précautions, le comble de l'adresse : il consiste à s'intégrer dans la population étudiée par des rites précis qui changeraient comme mécaniquement la nature du chercheur et en feraient un membre ordinaire de la tribu, du clan, de la cité ou de la société secrète. Dans nombre de manuels et de publications, les théoriciens préconisent cette initiation et la présentent comme une recette résolvant toutes les difficultés des contacts. [...] Dans les conditions ordinaires, l'initiation est une plaisanterie qu'il n'y a pas lieu de recommander et qu'il faut laisser au touriste désireux de couleur locale. Il est plus honnête et plus net, plus habile aussi, pour le chercheur, de jouer son rôle d'étranger. Les indigènes préfèrent cette attitude à celle qui consiste à les singer » (Griaule 1957 : 14).

16. « La tradition de Griaule offre l'une des rares alternatives pleinement abouties au modèle anglo-américain de l'observation participante intensive » (Clifford 1996 : 65).

Si on a pu reprocher à Griaule d'hypostasier les populations qu'il étudiait, les présentant comme des ensembles cohérents et fermés sur eux-mêmes, dotés d'une « sophie » ou d'une « métaphysique » propre (ce qui va de pair avec une dénonciation de l'islamisation qui dévoie ces sociétés et corrompt leur nature première), il faut noter l'originalité d'une telle idéalisation qui ne s'accompagne d'aucune tentation primitiviste, d'aucune nostalgie d'une vie agreste et simple « à la *Paul et Virginie* », comme aurait dit Leiris. Sans nier les difficultés psychologiques nées des conditions d'enquête, non plus que l'implication subjective nécessaire à sa réussite, Griaule s'est fait le promoteur d'une méthode d'observation prenant acte du fait que, sur le terrain, il n'y a que des interactions, et qui, quoique qualifiée d'« intensive », se défendait par avance de ce « risque » que relèvera Lévi-Strauss en 1960 : celui de « l'absorption définitive [...] de l'observateur par l'objet de son observation » (1996a : 25). D'où, aujourd'hui, un sentiment trouble à la lecture de ses textes méthodologiques, suscité par le mélange entre des positions éthiques irrecevables, une réification des populations étudiées (jamais Griaule ne se départit du modèle mécaniste selon lequel le Noir est agi par sa culture) et, malgré tout, une forme de lucidité qui tient à la conscience du rapport de force et de l'espace de jeu créés par la rencontre ethnographique.

Il importe bien sûr de ne pas s'exagérer la portée de cette description du terrain par Griaule, d'abord parce qu'elle est difficile à dater, ensuite parce qu'il faudra attendre les années 1950 pour qu'elle soit diffusée au-delà du cercle de ses collaborateurs et de son auditoire à la Sorbonne. La plupart des ethnologues qui partent pour enquêter dans les années 1930 ont, de toute évidence, une conception assez intuitive du terrain, mais la méthode de Griaule rend explicite une opinion que, manifestement, ils partagent tous : la dimension proprement subjective de cette expérience. Étant entendu qu'il s'agit de se rendre *sensible* à un *tout* (société ou mentalité), de nature *morale*, qui dépasse l'individu et l'imprègne, relever la forme des faites des cases ou les différentes techniques de poterie ne suffit plus ; il faut que, par le biais du séjour prolongé sur place, l'observateur se soumette à ces nouvelles conditions dont il doit d'abord, comme on l'a dit, faire l'épreuve en lui-même et sur lui-même.

Au fond, il y a là peut-être moins une innovation qu'une sorte de vide épistémologique ; de nombreux auteurs perçoivent que le modèle de la collecte est insuffisant, mais aucun modèle de substitution ne s'impose. Les écrits d'Arnold van Gennep constituent à cet égard un exemple parlant. Dans les chroniques qu'il donne au *Mercur de France* entre 1905 et 1949, celui-ci se place en effet « continûment et systématiquement en position de rupture avec les différentes formes contemporaines d'orthodoxie épistémologiques, idéologiques et institutionnelles (sinon sociales).

Dans le débat savant, il s'oppose quasiment à tous, sur tout (ou presque), ouvertement » (Privat 2001 : 17). Dénonçant d'abord la position ancillaire de l'ethnographie et du folklore par rapport à l'histoire ou à la géographie, il se fait ensuite « la voix discordante [introduisant] la tension nécessaire pour que l'ethnographie échappe au pragmatisme à courte vue des ethnographes coloniaux [...] et à la très rigide logique disciplinaire choisie par des sociologues installés au cœur de l'université », avant de devenir, selon la formule d'Emmanuelle Sibeud, « la victime propitiatoire » de la réorganisation de l'ethnologie sur des bases universitaires (2002 : 213, 260). Cela le conduira à se replier sur un folklore qu'il tentera d'affranchir de la tutelle de l'ethnologie et à relever souvent avec justesse, dans ses comptes rendus, les insuffisances de cette dernière. Depuis son bastion de « folkloriste » attitré, il s'oppose ainsi au scientisme d'inspiration naturaliste du Musée de l'homme ; il dénonce les « collectionneurs de curiosités locales », réclamant de l'observateur qu'il sache d'abord « boire un bock à la terrasse d'un café dans une ville inconnue et causer en vieil ami avec le garçon dès même la commande » (cité in Privat 2001 : 18, 20) ; il affirme l'autonomie des « phénomènes collectifs dits folkloriques [qui] évoluent dans un plan autonome [et] obéissent à des lois que sommairement on peut sans doute nommer sociologiques » (Van Gennep 2001 : 138 ; chronique du 15 mars 1933) ; il exige que les travaux monographiques conservent comme horizon une comparaison des civilisations, et se réclame sans cesse d'un universalisme humaniste, tout en s'attaquant à l'abstraction théorique excessive des sociologues durkheimiens, jouant tantôt la théorie contre le terrain, tantôt le terrain contre la théorie. Il ne manque pas, bien sûr, de repérer dans le *Manuel d'ethnographie* de Mauss des signes de son inexpérience en matière d'observation directe :

« Il suffira de dire que Mauss est plein de bonne volonté, mais manifestement souvent à côté, parce qu'il n'a jamais fait d'explorations directes, en personne. Il est facile de dire derrière une table comment interroger nos paysans ou des "sauvages" ; mais qui a tenté sa chance sait qu'en fait on n'avance qu'au petit bonheur et que ce sont ceux que vous voulez interroger qui vous dirigent (si vous êtes sincère et ne voulez pas truquer) mais non pas vous, qui, sur la foi de vos professeurs, voudriez les diriger. Pour réussir, un petit bagage d'idées générales suffit ; *ce n'est pas tant de connaissances théoriques que l'observateur a besoin, que d'une réceptivité émotionnelle, ou, si l'on préfère, d'un septième ou huitième sens, en majeure partie esthétique, avec abandon de toute évaluation éthique* » (*Ibid.* : 225 ; chronique du 1^{er} février 1948). [Je souligne.]

Mais ses continuelles critiques des systèmes interprétatifs en vigueur, des méthodes qui ne tiennent pas assez compte de la réalité du terrain, et la réaffirmation constante de la nécessité d'une perspective universaliste ne sont pas réarticulées en un ensemble qui permettrait de passer sans solution de

continuité de la pratique ethnographique à l'anthropologie. Et ses réflexions sur le terrain suivent l'évolution générale sans réellement s'en démarquer : la pratique, d'abord caractérisée par le tact et le sens du contact, est ensuite définie comme un mode particulier de subjectivation, mais à travers une formulation paradoxale qui masque mal les incertitudes théoriques :

« Je juge néfaste pour une science d'observation directe comme la nôtre, de l'inclure dans un système verbal et un cabinet de travail, alors qu'elle exige le grand air, la bouteille de vin blanc, le dédain du qu'en-dira-t-on, *la diffusion de soi dans la masse, et pour-tant le maintien du moi le plus possible individualisé*, sans mépris pour quoi que ce soit, et sans l'idée que l'instruction livresque représente une valeur humaine supérieure » (*Ibid.* : 189 ; chronique du 1^{er} avril 1937). [Je souligne.]

En réalité, il faudra attendre la relecture de l'« Essai sur le don » par Claude Lévi-Strauss pour que cette caractérisation du terrain soit intégrée à une épistémologie rigoureuse. Dans ce texte de 1950, l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* s'appuie sur la réflexion de Mauss pour montrer que « la preuve du social [...] ne peut être que mentale », « autrement dit », poursuit-il, « [que] nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle [...] » (1950 : xxvi). Ainsi une exigence méthodologique, jusqu'alors sans véritables assises, se trouvera fondée en théorie : la compréhension du fait social réclame que l'observateur soit affecté, et cet impératif est imposé par la nature même du social. On pourrait dire que, dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss assure la jonction entre une pratique venue de l'Institut d'ethnologie et du Musée d'ethnographie et une tradition philosophique issue de la critique de l'anthropologie évolutionniste britannique. C'est à cette tradition qu'on doit la notion de *milieu moral*, formalisée en particulier par Charles Renouvier¹⁷, puis reprise par Durkheim et Lévy-Bruhl dans leur projet de science des mœurs (voir Keck 2003), science des « façons de sentir », des « manières de penser » et de se représenter le monde. Chez Lévy-Bruhl (1927b : 187), la caractérisation du fait social comme fait moral sera théorisée à travers la notion d'« habitudes mentales » :

« Le principal obstacle à l'établissement d'une science de la nature sociale provient ainsi d'habitudes mentales invétérées. Parmi ceux qui se déclarent partisans de cette nouvelle science, et qui se flattent d'y collaborer, combien y apportent ces anciennes habitudes, et continuent les « sciences morales traditionnelles » sous le nom plus neuf de sociologie. Ceux mêmes qui sont en garde contre ce danger ne réussissent pas toujours à y échapper. »

17. « Le milieu moral est constitué par des mœurs, des coutumes, des manières communes de penser, de juger et de sentir en chaque cas déterminé ; et puis des enseignements, des prescriptions, des institutions, des lois écrites ou non, toutes choses qui servent de règlement à la vie de chacun et aux délibérations de tous, et qui donnent à la solidarité des formules, avec une action plus ou moins contraignante » (Charles Renouvier, « Les races éthiques, les premières conditions du progrès » [1879] ; cité in Keck 2003 : 69).

Cushing, là encore, fait figure de modèle, lui « qui avait vécu chez les Zunis, qui s'était fait adopter par eux, et à qui une extraordinaire *souplesse mentale* avait permis à la fin de penser comme eux » :

« Cushing avait acquis une sorte de naturalisation mentale chez les Zunis. Non content de vivre avec eux et comme eux, pendant de longues années, il s'était fait initier et adopter par leurs chefs religieux, et affilier à leurs sociétés secrètes » (Lévy-Bruhl 1910 : 34, 69-70).

Dans l'Entre-deux-guerres, les discours méthodologiques des ethnologues demeurent, dans l'ensemble, bien éloignés de ces développements philosophiques, mais l'enseignement de Mauss comme la large audience rencontrée par les théories de Lévy-Bruhl (rapidement réduites à quelques principes spectaculaires qui ne leur rendent pas justice) contribuent de toute évidence à l'émergence de cette nouvelle conception du terrain comme expérience subjective. Celle-ci n'est pas l'objet d'une formulation explicite, mais elle correspond à une conviction diffuse que partagent Leiris, Métraux, Soustelle ou Paul-Émile Victor pour lesquels l'enquête ne peut plus se réduire à un recueil d'informations factuelles (« On ne s'approche pas tellement des hommes en s'approchant de leurs coutumes », écrit Leiris dès mars 1932), et qui, tous, avouent à mots plus ou moins couverts leur insatisfaction devant les élaborations muséographiques en même temps qu'ils rêvent à la fois d'une pratique et d'un mode de restitution mieux adaptés à cette réalité morale ou mentale qu'ils se sont donnée pour objet. Leurs écrits (et ceux de leur maîtres) témoignent d'une évolution discrète mais significative ; à leurs yeux, le voyage n'est plus simplement un moyen de se rendre sur place, et le séjour n'est plus simplement l'occasion de collecter des données ; *il devient, en tant que tel, l'opération de collection*. Aussi peu explicites soient-ils, les discours théoriques de Mauss (« chercher à vivre dans et de la société indigène») ou Rivet (l'« épreuve du feu » qui consiste à « vivre au milieu des indigènes») disent que l'expérience personnelle *n'est pas contingente* pour un ethnographe, et c'est également ce qu'implique l'affirmation de Griaule quand, dans une sorte de sursaut volontariste, il réclame de l'enquêteur qu'il mette à profit ses « tendances morbides », ses états dépressifs ou ces récurrents « coups de cafard » qu'on trouve dans les journaux de Leiris et Paul-Émile Victor : rien de ce qui a été éprouvé ne doit être perdu pour la science. Préoccupé d'un renouvellement complet de lui-même, Leiris avait d'emblée saisi les implications de cette science qui se voulait « pénétration des mentalités » et les avait, en quelque sorte, prises au mot (1996 : 395 ; 4 avril 1932) :

« Je note des détails qu'il est loisible à chacun de déclarer déplacés ou futiles [...]. Mais ce, afin de parvenir au maximum de vérité. Car rien n'est vrai que le concret. C'est en poussant à l'extrême le particulier que bien souvent, on touche au général ; en exhibant le coefficient personnel au grand jour qu'on permet le calcul de l'erreur ; en portant la subjectivité à son comble qu'on atteint l'objectivité. »

Bien entendu, quantités de nouvelles difficultés émergent alors, car l'expérience de terrain ainsi redéfinie « incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi », selon la formule de Maurice Merleau-Ponty (2001 : 193), n'a de sens et de légitimité qu'en raison d'une commensurabilité du subjectif et de l'objectif qui reste à éclaircir, et c'est le point de l'« Essai sur le don » qui appellera les plus nombreux commentaires, depuis celui de Claude Lévi-Strauss en 1950 jusqu'à l'introduction de Pierre Bourdieu au *Sens pratique* (1980) en passant par les réflexions de Merleau-Ponty reprises dans *Signes*. Il y a, dans cette complète « révision des rapports du subjectif et de l'objectif » (Merleau-Ponty 1995 : 108), le germe d'une sortie radicale du positivisme inductif, selon lequel on « remonterait » des données du terrain à la « loi » anthropologique, positivisme qui demeure latent dans bien des contestations du prétendu « scientisme » de l'ethnologie (voir Debaene 2005a : 225-232). La question de la logique des sentiments ou de la logique de la pratique – et le soupçon corollaire qu'elle entraîne touchant une reconstruction théorique toujours menacée de trahir la pratique – se posera désormais avec obstination à toutes les étapes du travail ethnographique.

Division du travail savant et atmosphère d'une société

Il reste à comprendre l'origine de cette nouvelle conception du terrain, aussi floue soit-elle. Il semble qu'on puisse l'attribuer à deux innovations de l'ethnologie universitaire. La première tient à une modification des rapports entre théorie et pratique. Emmanuelle Sibeud l'a bien montré : les tensions entre ethnographes coloniaux et sociologues de métropole tenaient d'abord au fait que les seconds refusaient de rompre avec la division traditionnelle du travail intellectuel et continuaient à considérer les premiers comme de simples observateurs, rassemblant obligeamment des données à destination des savants parisiens. Ces réticences persisteront au-delà de 1925, en particulier au moment de la Mission Dakar-Djibouti, puisque, parmi les nombreux objectifs assignés à l'expédition par Rivet et Griaule, figure une meilleure organisation du travail entre ethnographes des colonies et anthropologues de métropole. Mauss lui-même, dont les instructions sont initialement « destinées à des administrateurs, à des colons dépourvus de formation professionnelle », prétend aider à l'établissement de « documents à l'état brut susceptibles d'études à loisir dans un cabinet » (Mauss 1967 : 14, 9). Ainsi a-t-on pu écrire que :

« [...] dans sa forme universitaire, l'ethnographie ne déroge pas aux lois fixes d'une division du travail qui veut qu'un personnel vivant au contact des indigènes collecte des matériaux ou vérifie, sur demande, des hypothèses en discussion, quand les savants

des capitales se spécialisent dans l'organisation théorique des données de terrain. Le praticien désireux de "rendre service aux sciences humaines" est aux avant-postes, mais il ne maîtrise pas la matière analytique ou comparatiste de son programme. C'est un agent de la science, si l'on veut, quoique en sous-traitance » (Blanckaert 1996 : 37).

Or, si effectivement les appels des universitaires aux « coloniaux de bonne volonté » ne manquent pas entre le début du siècle et les années 1930, il est tout aussi évident qu'avec l'envoi sur le terrain des premiers élèves de l'Institut d'ethnologie, cette division du travail se brouille et que la répartition entre théorie et pratique ne se superpose plus à la séparation entre cabinet et terrain. Certes, Griaule explique, dans un exposé programmatique de 1930, qu'il a pour projet « d'orienter les bonnes volontés déjà existantes » et de leur « enseign[er] des méthodes rationnelles d'observation et de récolte des documents », afin de « laisser derrière [la mission] un sillage de travailleurs qui, tout en donnant le principal de leur activité à la charge qui leur a été confiée, consacrent une partie de leurs loisirs à une recherche scientifique désormais guidée, conseillée, canalisée par les Instituts de la Métropole » (Griaule 1931 : 327-328), mais, outre une condescendance caractéristique à l'égard des coloniaux, cette conférence antérieure au départ témoigne surtout du prosélytisme à la fois savant et politique qui présidait au « lancement » (car c'est bien de publicité qu'il s'agit) de la Mission Dakar-Djibouti – « projet tape-à-l'œil de traversée de l'Afrique d'Ouest en Est » selon une formule de Marcel Cohen (1962 : 89) –, et ce n'est là qu'un signe parmi d'autres de l'inscription de cette expédition dans une situation coloniale conçue comme pérenne. S'il est vrai que cette mission plus proche de la Croisière noire que des grandes expéditions collectives américaines ou britanniques de la fin du XIX^e siècle compte parmi les fondements, sinon de la discipline, en tout cas de sa muséographie, elle n'est pas pour autant représentative de l'ethnologie universitaire ; par les moyens employés, par son retentissement auprès du grand public, par son évidente inscription dans un discours de promotion de la « France noire », elle demeure atypique. Les enquêtes de terrain entreprises par les élèves de l'Institut d'ethnologie et les missions patronnées par le Musée d'ethnographie du Trocadéro ou par le Musée de l'homme ne relèvent pas, dans l'ensemble, de ce modèle, et Alfred Métraux, Jacques Soustelle, André Schaeffner, Georges Devereux, Denise Paulme ou Claude Lévi-Strauss ne s'inscrivent plus dans cette séparation entre le savant de cabinet et l'observateur – voyageur ou membre du personnel colonial – ; ils seront à la fois des hommes (et femmes) de terrain et des « théoriciens », si l'on entend par là qu'ils ne se contenteront pas de collecter des données à l'usage des universitaires de métropole. Les professions de foi théoriques de certains sociologues de l'Entre-deux-guerres ne

suffisent pas à inscrire toute l'ethnologie universitaire dans la continuité des voyages naturalistes, et il n'y a pas lieu d'en déduire une description effective de la discipline, encore moins d'enjambrer ensuite près de quarante ans de théorie et de pratique pour évoquer finalement « la littérature de combat » de Frantz Fanon, « l'autocritique postcoloniale et le rejet iconoclastique des idoles du terrain » qui auraient remis en cause une conception de l'ethnologie inchangée depuis les années 1920 (Blanckaert 1996 : 45).

En dehors même des théories sociologiques, l'ethnologie universitaire introduit, *de facto*, une rupture avec « la tradition lettrée, ce mode opératoire quasi monopolistique du travail de connaissance au XIX^e siècle », et ce, non seulement parce qu'elle impose comme « dignes d'érudition » des thèmes et des objets qui ne jouissaient pas d'un « statut culturel élevé » (Karady 1982 : 17-18), mais surtout parce qu'elle rompt avec la traditionnelle division du travail intellectuel entre le savant de cabinet et l'observateur chargé de recueillir des données, et parce qu'elle invente ce qu'on pourrait appeler le « corps de l'ethnologue » qui devient le lieu d'une transaction entre théorie et pratique : l'ethnologue est un savant qui puise dans son expérience propre les ressources de son savoir¹⁸. Cela aura, d'ailleurs, pour contrepartie, le retour d'un modèle sans doute plus romantique par rapport à la collecte de ces « rugueux empiristes » qu'étaient les ethnographes coloniaux (Sibeud 2002 : 88), car malgré les dénégations et les revendications de professionnalisme, le terrain des élèves de l'Institut d'ethnologie sera à nouveau pensé sur le mode du voyage – puisqu'il y a départ de métropole et retour en métropole – et non plus sur celui de la tournée, comme cela pouvait être le cas pour l'administrateur ou même le missionnaire.

Il ne faut pas en déduire pourtant l'abolition de toute division du travail, et la promotion d'une ethnologie totale et indivise, où le même individu occuperait successivement toutes les positions et puiserait entièrement dans sa pratique la matière de son discours – même si la nouvelle discipline doit beaucoup de son prestige au cours des années 1930 et, au-delà, à cette image de l'activité ethnographique comme échappée hors de la division du travail et « réconciliation de la science avec la vie » selon une formule de Griaule (qui, du même coup, « réconciliait » Leiris « avec la science »¹⁹; voir Debaene 2005b : 27-38). Les écrits de cette

18. Ici encore le texte d'André Schaeffner (2006 : 226) fournit des exemples des plus parlants : « Cette expérience personnelle permit de me familiariser avec chacun des détails rythmiques, de me pénétrer de sa stricte durée, d'en saisir la place logique dans le cours des batteries, de recomposer le moindre phrasé qu'Antandu introduisait dans une percussion généralement sèche. J'appris à *voir* les rythmes tels que sans doute lui-même les voyait ; je les épousai aussi intimement que maints passages de musique ancienne ou moderne ».

19. « La science, si longtemps reléguée dans des cadres austères et vieilliss, commence à se réconcilier avec la vie », avait écrit Griaule dans le programme du gala de boxe destiné à réunir des fonds pour la Mission Dakar-Djibouti (cité in Jamin 1982 : 71) ; à propos du même Griaule, .../...

première génération d'ethnographes professionnels montrent qu'une répartition des tâches demeure, dont le recours aux informateurs, employés comme tels, est le signe le plus évident. Qui plus est, l'idée même d'une subjectivisation radicale de l'expérience, sur le modèle de la « lacandonisation » imaginée par Soustelle, est, on l'a dit, très problématique et témoigne en réalité d'une essentialisation qui relève encore de la projection, comme Leiris l'avouera plus tard à propos de *L'Afrique fantôme*. Il reste que cette division du travail est déplacée et qu'il serait à la fois inexact et abusif de replier les relations de l'ethnologue à ses informateurs, avec toutes les variations qu'elles peuvent connaître, sur les relations du savant de métropole aux collecteurs de « documents à l'état brut susceptibles d'études à loisir dans un cabinet » telles qu'elles ont été configurées par le XIX^e siècle.

La seconde modification à la source de cette nouvelle conception du terrain est plus franchement théorique ; elle correspond à l'intégration, progressive et malaisée, de l'héritage durkheimien par l'ethnologie universitaire. L'une des ruptures fondamentales introduites par Durkheim est la définition du fait social comme relevant d'un niveau propre où « une nouvelle réalité mentale se constitue dans l'affectivité » (Keck 2003 : 154) – ce que, reprenant une longue tradition, il appelle les *mœurs*. Ces derniers peuvent faire l'objet d'une science singulière, mais celle-ci se situera d'emblée sur le terrain de la pratique et n'aura de cesse de s'opposer à la morale théorique ; elle s'appliquera à ces « faits de la vie intérieure » qui « ont leurs conditions dans le cœur de l'individu, mais [...] se distinguent des faits psychiques [...] par leur forme impérative » et qui « ont des rapports avec tous les autres faits sociaux, mais ne se confondent pas avec eux » (Durkheim 1975 : 297, 335). La conséquence est que, au-delà des institutions et des règles de droit, l'objet des sciences sociales sera, d'abord, d'ordre moral, ce que Durkheim glose en une formule fréquente chez lui, et qu'on retrouve parfois sous la plume des ethnologues : « les façons de penser, les façons de sentir ». Lucien Lévy-Bruhl reprendra à son compte ce programme théorique, et prendra la défense de la « science des mœurs » de Durkheim contre la « morale » des philosophes dans *La Morale et la Science des mœurs* (1903) :

« J'essayais de montrer qu'il y a une réalité morale comme il y a une nature physique. Cette réalité nous est très familière : nous la sentons vivement, nous la vivons ; mais il ne suit pas de là que nous la connaissions, au sens précis et scientifique du mot. [...] Il faut donc établir une science des mœurs, et c'est à la sociologie qu'il appartient de le

[*Suite de la note 19*] Leiris écrira dans son premier projet d'avant-propos (non conservé) pour *L'Afrique fantôme* : « C'était sans doute l'homme le plus capable de me réconcilier, sinon avec les bibliothèques et les musées, du moins avec la science dont je m'apercevais qu'elle n'était pas nécessairement fossile, mais pouvait très bien s'accommoder d'une tête vivante » (cité in Leiris 1996 : 395-396).

faire. La morale n'a pas besoin d'être fondée, au sens où les théoriciens de la morale l'entendent. Elle existe à titre de réalité sociale. Dans une société donnée, elle est fonction des croyances, des idées et des institutions de cette société. [...] J'admets que pour penser et pour agir comme [les indigènes] font, pour avoir les institutions que nous constatons chez eux, il faut que leur esprit ne soit pas orienté comme le nôtre, que les cadres et le contenu de leur expérience ne coïncident pas tout à fait avec les nôtres, et que, par conséquent, nous devons nous imposer un effort très pénible pour entrer dans leurs façons de penser et de sentir » (Lévy-Bruhl 1927a : 4).

Après la Première Guerre mondiale, dans l'« Essai sur le don » en particulier, Mauss pose les bases d'une double innovation : d'une part, un dépassement du causalisme durkheimien et des difficultés soulevées par la notion de « représentations collectives » et par la fiction d'une société sujet (voir Lévi-Strauss 1950 ; Karsenti 1994) ; d'autre part, une redéfinition du fait social qui, même si ce n'est pas explicite, institue l'expérience de terrain en exigence fondatrice, et fait connaître à la sociologie française un tournant ethnographique qui, jusqu'aux travaux de Pierre Bourdieu inclus, ne se démentira plus : « non pas la prière ou le droit en soi », mais d'abord « le Mélanésien de tel ou tel île » (Mauss 1950 : 276). Il arrive en effet à Mauss de définir le don, soit la forme paradigmatique du fait social total, comme une *atmosphère*. Ce terme revient comme un *leitmotiv* dans les textes des ethnologues entre les deux guerres. En conclusion de l'« Essai sur le don », Mauss (*Ibid.* : 258) écrit par exemple :

« Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlées. »

On trouve une occurrence plus symptomatique encore (et plus caractéristique du style « formulaire » de Mauss) dans le *Manuel d'ethnographie* (1967 : 201) :

« Au terme de pareille enquête [l'étude de "la morale d'une société" à travers "sa littérature et plus spécialement ses proverbes"], on pourra définir la tonalité morale de la société observée, en s'efforçant de rester dans l'atmosphère de cette société : il est bien d'exercer la vendetta, il est bien de pouvoir offrir une tête humaine à sa fiancée. »

Or, pour l'ethnologue, l'atmosphère n'est pas la part affective et subjective qui s'impose dans la saisie de l'objet et que, dans une perspective strictement positiviste et inductive, il conviendrait d'éliminer ; elle est à la fois la garantie que l'on a atteint l'objet (le fameux « nous touchons le roc » de Mauss intervient au moment où la société cesse d'être perçue en termes abstraits et se donne comme « des sentiments d'hommes en esprit, en chair et en os » [Mauss 1950 : 149]) et elle est, en un sens, l'objet lui-même puisque le fait social total se reconnaît à la façon dont il « imprègne » les conduites individuelles (*Ibid.* : 188) :

« [...] à côté ou, si l'on veut, par-dessus, par-dessous, tout autour et, à notre avis, au fond, de ce système du kula interne, le système des dons échangés envahit toute la vie économique et tribale et morale des Trobriandais. Elle en est "imprégnée", comme dit très bien M. Malinowski. Elle est un constant "donner et prendre". Elle est comme traversée, par un courant continu et en tous sens, de dons donnés, reçus, rendus, obligatoirement et par intérêt, par grandeur et pour services, en défis et en gages. »

On voit en quoi cette caractérisation du fait social comme « atmosphère », « climat moral » ou « tonalité morale » entre en conflit avec le modèle muséal et documentaire qui inspire Rivet au moment où il obtient que le Musée d'ethnographie du Trocadéro passe sous la tutelle du Muséum d'histoire naturelle. On l'a dit, la fondation de l'ethnologie est institutionnelle avant d'être épistémologique ; elle se définit moins par un programme de recherche que par un ensemble de carrefours et de croisements à la fois sociologiques, idéologiques et même psychologiques (le contraste avec la sociologie durkheimienne est, à cet égard, frappant). Or il est capital que parmi ces lieux directeurs figure, au premier chef, le musée, car c'est une institution qui, si elle assure la visibilité sociale de la science, tend à favoriser *in fine* la confusion entre l'objet empirique et l'objet de connaissance. Les ethnologues sont ainsi constamment pris entre deux postulats : d'un côté, au nom de l'objectivité et contre le pittoresque, ils revendiquent le caractère strictement documentaire de leurs travaux et n'oublient jamais de renvoyer à l'inventaire monographique et aux collections du musée ; de l'autre, ils ne cessent de déplorer l'insuffisance de la pièce et son incapacité à restituer « l'atmosphère » de la société étudiée. Métraux (1941 : 31) écrit par exemple :

« Pour comprendre un événement historique [les migrations des Polynésiens vers l'île de Pâques], il ne suffit pas de connaître la façon dont il s'est produit et les causes qui l'ont déterminé. Il faut encore en recréer l'atmosphère psychologique. »

Dans sa première version, *L'Île de Pâques* est ainsi le récit mélancolique d'une tentative inaboutie de résurrection d'un « climat moral », à partir de documents le plus souvent mutilés (statues, tablettes, outils, mythes et légendes) et qui demeurent comme « les épaves d'un grand naufrage » (*Ibid.* : 10) :

« [Le] changement [est] si profond qu'il apparaît presque impossible de reconstituer l'atmosphère sociale et morale dans laquelle vivait un indigène il y a quatre-vingts ans » (*Ibid.* : 88).

De façon semblable, dans la monographie qu'il consacre aux Indiens Nambikwara, Lévi-Strauss publie des fragments de conversation, non « pour leur signification littérale, souvent sujette à caution, mais plutôt à cause de l'impression fruste de la vie et de l'atmosphère indigènes qu'ils aident tout

de même à reconstituer » (Lévi-Strauss 1948 : 35, 37) ; dans la partie consacrée aux relations interindividuelles, soucieux de pousser plus avant « l'analyse psycho-sociologique », il s'attache à restituer « l'atmosphère érotique qui imprègne la vie quotidienne » ou « l'atmosphère spéciale, à la fois puérole, joyeuse, maniérée et provocante » qui se crée autour des femmes et « à laquelle les hommes s'associent quand ils rentrent de la chasse ou des jardins » (*Ibid.* : 57, 65).

Et c'est encore pour recréer « l'atmosphère de la société qui a produit [les objets] » que Griaule (1957 : 29) réclamera une « documentation intensive », capable de pallier les insuffisances de ces « témoins muets », dont l'ethnographie ne peut plus se contenter. De nombreux autres textes révèlent l'insatisfaction des ethnographes devant une science des sociétés réduite à la collecte de documents, qui leur paraît à la fois trahir leur objet et leur expérience de terrain. Paul-Émile Victor (1997 : 220-221) s'essaye ainsi à traduire les poèmes et légendes les plus « caractéristique[s] de la mentalité des Esquimaux d'Ammassalik », et précise :

« Les exemples donnés ci-après ne sont pas la traduction mot à mot des chants originaux. Une traduction littérale serait fatigante à lire et ferait certainement disparaître le charme et la poésie du style. [J'ai] cru bon, tout en conservant scrupuleusement le sens, la forme et le rythme, de les "arranger" quelque peu, pour leur donner également autant que possible, l'atmosphère *[sic]*. »

Dès 1934, Michel Leiris relevait l'insuffisance de la notice qu'il consacrait à quelques « objets rituels dogons » (1934 : 26) :

« Le pays dogon est encombré trop féeriquement de sanctuaires, objets rituels, lieux sacrés de toutes sortes, le cerveau des hommes qui l'habitent traversé par un réseau trop serré de mythes et de croyances, leur vie liée trop continûment à un tissu de rites pour qu'une telle notice soit un panoramique, encore moins une énumération à tendance exhaustive. »

Quatre ans plus tard, lors de l'inauguration du Musée de l'homme, il rêvera d'un « astucieux *étalagisme* » qui « juxtapos[er]ait sans heurt criant, objets, textes imprimés et documents iconographiques » et qui, en les présentant « à proximité de ce qui exprime concrètement leur existence sociale », rendrait « une sorte de paradoxale vie » à « ces humanités » dont on n'a conservé que les ossements (Leiris 1938 : 345).

Il est certain que l'idée d'« atmosphère morale » soulève d'innombrables difficultés, tant au moment de la saisie de l'objet sur le terrain qu'au moment de sa restitution, car si une société ne peut être caractérisée autrement que par un « climat », un « air » diffus et impalpable, l'ethnologie est d'emblée très profondément menacée par les apories de l'ineffable. Ceux des ethnographes qui ne peuvent se contenter d'être des « collecteurs » tenteront d'imaginer des solutions pour contourner ces difficultés, « l'atmosphère » étant, somme toute, la métaphore tout indiquée pour dire la circulation des

« façons de penser » et des « façons de sentir »²⁰; d'autres se contenteront d'observer que leur expérience de terrain ne communique pas avec l'expérience commune, soit pour le déplorer, soit pour s'ériger en lieu unique de réconciliation de l'hétérogène. Il n'est pas douteux, cependant, que le terme désigne pour Mauss une réalité précise – en l'occurrence le caractère symbolique de la totalité sociale –, et son usage rigoureux témoigne de la substitution d'une logique expressive de symbolisation au modèle organique et causaliste durkheimien (voir Karsenti 1994 : 81-94), mais le mot est à la fois trop évasif et trop suggestif, et l'enseignement de Mauss sans doute trop peu explicite et trop peu diffusé pour constituer une véritable relève épistémologique et faire efficacement contrepoids à la dynamique institutionnelle de refondation de la discipline autour du musée. Il reste pourtant l'essentiel : dès lors qu'une société est caractérisée par sa « tonalité morale », l'enquête ne peut plus se réduire à une collecte, elle devient une expérience de sensibilisation à une réalité d'un autre ordre, dont les réalisations matérielles ne sont plus que des expressions parmi d'autres : « Nous n'étudions plus seulement des choses tenues dans la main ou visibles, mais surtout des états de conscience », écrira Mauss dans le chapitre du *Manuel d'ethnographie* consacré à l'esthétique (1967 : 109).

Ethnographie et géographie : deux conceptions du terrain

La tradition française de la géographie humaine offre un point de comparaison intéressant, qui permet de mieux saisir la singularité du terrain de l'ethnologue²¹. À beaucoup d'égards, en effet, l'histoire de l'ethnologie est semblable à celle que la géographie universitaire a connue trente ans auparavant. L'autonomisation de cette dernière est en fait contemporaine de celle de la sociologie. Les *Annales de géographie* sont fondées par Marcel Dubois et Paul Vidal de la Blache en 1891, soit quatre ans avant *L'Année sociologique*, cette proximité donnant d'ailleurs lieu à de violentes querelles

20. On peut noter qu'à la même époque, Marc Bloch se détache de la première histoire des mentalités élaborée par Lucien Febvre et substitue à la notion d'outillage mental, encore trop inspirée de la psychologie collective de Charles Blondel, celle d'« atmosphère mentale », plus sociologique et explicitement reliée à l'expérience ethnographique (voir Burguière 1983).

21. Les pages qui suivent, à valeur surtout d'illustration, rejoignent nombre de conclusions du récent numéro d'*Ethnologie française* intitulé « Ethnologues et géographes », quoique celui-ci soit surtout consacré aux formes contemporaines du dialogue (ou de l'absence de dialogue) entre les deux disciplines. On trouvera en particulier dans l'introduction de Marie-Claire Robic, « Rencontres et voisinages de deux disciplines », d'autres facteurs, plus épistémologiques, expliquant cette « tradition de cloisonnement disciplinaire ». Dans le même numéro, l'analyse de Marie-Albane de Suremain, fondée sur des études de cas, confirme la rareté des coopérations entre ethnologues et géographes avant une époque récente. Ce qui suit vise juste à mettre en évidence une ligne de fracture interne à l'ethnologie, opposant en particulier des conceptions de l'enquête, telle que seule une partie de la discipline est « prédisposée », en quelque sorte, aux échanges avec la géographie.

de légitimité. En 1895, Vidal de la Blache y publie l'article fondateur « Le principe de la géographie générale » et occupe la chaire de géographie à la Sorbonne à partir de 1898. Cinq ans plus tard, en 1903, il publie le *Tableau de la géographie de la France*, alors que s'est formée, autour de lui, une « école française de géographie ». Si elle ne s'y réduit pas, cette école trouve son unité dans la promotion de la « géographie humaine », équivalent français du terme anthropogéographie, lui-même emprunté à l'allemand et jugé trop lourd (l'anthropogéographie a été instituée en Allemagne par Friedrich Ratzel [1844-1904] ; elle se veut une « écologie de l'homme » et sera violemment attaquée par les durkheimiens qui reprocheront du même coup à Vidal de la Blache et à ses élèves l'accueil qu'ils réservaient à des notions selon eux mal fondées). La géographie humaine s'assigne pour objet l'analyse des rapports entre l'homme et le milieu ; ces médiations entre le groupe et l'environnement sont étudiées à travers la notion de « genre de vie », précisée dans un article important de Vidal de la Blache, « Les genres de vie en géographie humaine », publié en 1911. Une première synthèse avait été proposée un an auparavant par son élève Jean Brunhes (1910) sous le titre *La Géographie humaine* et il reviendra à un autre élève de Vidal, Emmanuel de Martonne (qui était également son gendre), pourtant spécialiste de géographie physique, de publier à titre posthume les *Principes de géographie humaine* (1922) que le fondateur des *Annales de géographie* préparait au moment de sa mort, en 1918.

Les ressemblances entre l'histoire de la géographie vidalienne et celle de l'ethnologie universitaire sont frappantes. Il s'agit d'abord d'un mouvement d'émancipation par rapport aux formes mondaines des sociétés savantes qui, en relation avec l'entreprise coloniale, s'étaient multipliées au cours du XIX^e siècle. À l'origine de ce mouvement, on trouve « des universitaires motivés par une pratique essentiellement spéculative, par une problématique de la relation homme/nature et par un savoir visant ultimement une demande scolaire » (Robic 1996a : 357). La deuxième rupture décisive apportée par Vidal de la Blache est, bien sûr, l'exigence de terrain ; comme l'écrira Lucien Febvre en 1922, avant lui, « il n'y avait de géographes que quelques savants sédentaires, grands amateurs de voyages autour de leur bibliothèque » (Febvre 1970 : 65). Vidal de la Blache s'éloigne donc de la géographie de ses prédécesseurs, au premier rang desquels Émile Levasseur et Élisée Reclus, « plus soucieuse de localiser tel ou tel épisode obscur de l'histoire que de comprendre les difficultés du monde présent » :

« L'érudition à laquelle la géographie s'est longtemps cantonnée paraît stérile à Vidal de la Blache si elle n'est pas balancée par l'expérience de terrain. C'est en parcourant, si possible à pied, les routes et les chemins d'un pays, en observant ses paysages, en parlant avec ses paysans, ses artisans et ses notables, que l'on découvre de quoi est faite la

réalité géographique, celle où se débattent les gens dans leur vie de tous les jours. Vidal est critique à l'égard des excès d'érudition de la Nouvelle Sorbonne. De ce point de vue le succès est indéniable » (Claval 1998 : 115).

Le parallèle va même plus loin, puisque, à en croire Paul Claval, on retrouve, chez la première génération de géographes universitaires, le même sentiment de fondation *ex nihilo* que celui qui caractérisera la première génération d'ethnologues, Vidal de la Blache jouant pour les premiers un rôle semblable à celui qu'incarnera Mauss pour les seconds dans l'histoire de leur discipline respective :

« Les géographes formés aux enquêtes de terrain ont le sentiment d'être en rupture totale avec la plupart de ceux qui les ont précédés. Ils ne s'intéressent pas à l'histoire de la discipline du temps des savants de cabinet. Ils ont du respect pour les grands explorateurs qui, à la manière d'Alexandre de Humboldt, ont su ramener de riches moissons de faits. Le reste est évacué. La géographie des vidaliens se veut totalement nouvelle. Elle largue les amarres, au point parfois de ne pas attacher beaucoup d'importance à ce qu'a écrit son initiateur. La géographie qui se forme s'installe dans le mythe, à force de nier ses racines anciennes » (*Ibid.* : 122).

Cette invention d'une démarche proprement géographique fondée sur l'usage de la carte et l'observation *de visu* et *in situ* est à la fois une émancipation par rapport à l'histoire et une rupture avec la tradition lettrée qui conduit, comme dans le cas de l'ethnologie, à la promotion de nouveaux objets, en l'occurrence le paysage, d'une part, et les « médiations matérielles » entre le groupe humain et son milieu, d'autre part (les techniques agricoles ou pastorales, les matériaux de construction, les modes alimentaires, etc.). Par ailleurs, cette traversée de la France la carte à la main, qui repère et isole les régions géographiques, introduit un nouveau rapport à la mémoire collective qu'on retrouvera ensuite dans l'élargissement de l'objet de l'histoire proposé par l'école des *Annales*.

En outre, le privilège accordé à l'observation directe – à condition qu'il s'agisse d'un « regard éduqué » et d'une « vue raisonnée » –, s'il permet *in fine* à la géographie humaine d'éviter les foudres des sociologues et de s'assurer une relative autonomie²², la soumet aux mêmes dilemmes et aux mêmes difficultés que l'ethnologie ; l'observation et la « description explicative » du géographe doivent trouver leur place en se démarquant tout à la fois du regard conquérant de l'explorateur, de celui, trop rapide et trop attaché à ce qui frappe l'œil, du touriste, de celui trop subjectif du poète, et

22. Face aux critiques systématiques des durkheimiens et malgré les mises au point de Vidal de la Blache concernant la nature du déterminisme en géographie (1902-1903), la géographie humaine adopte une attitude de repli défensif, et c'est finalement Jean Brunhes qui, dans son ouvrage de 1910, la sauvera en faisant de cet *ancrage dans le visible* sa caractéristique et son privilège, de sorte que Durkheim rendant compte du livre finira par lui reconnaître un certaine légitimité, même si, à son sens, la discipline n'accorde pas assez de place aux représentations (voir Claval 1998 : 111-112, 133-137).

aussi de ceux de l'archéologue et du géologue, le premier parce qu'il néglige le présent, le second parce qu'il néglige l'homme : « Les géographes construisent leurs paysages en dehors des préoccupations subjectives qui sont celles des littérateurs et des peintres et en dehors des procédés d'observation microscopiques qui sont ceux des naturalistes », écrit Camille Vallaux en 1925 (cité in Robic 1996a : 375). Ces difficultés sont accentuées par un élément que relève avec justesse Marie-Claire Robic : en privilégiant, d'une part, une approche *sensible*, en refusant, d'autre part, de se couper de l'intérêt mondain que suscite leur discipline depuis le milieu du XIX^e siècle, les géographes prétendent *dépasser* le sens commun, sans pour autant *rompre* avec lui – en quoi ils se rapprochent des ethnologues et se distinguent des sociologues, la rupture avec le sens commun étant, par exemple, au cœur de l'argumentation de Durkheim dans *Le Suicide* (1897) puisqu'il s'agit de montrer que l'acte de se donner la mort, en apparence le plus personnel qui soit, obéit à une logique proprement sociale qui dément le principe de libre arbitre dont il semble la manifestation²³.

Comme plus tard l'enseignement de Mauss, celui de Vidal de la Blache donne donc naissance à une génération de jeunes chercheurs : Albert Demangeon, Raoul Blanchard, Jules Sion, Camille Vallaux et, même s'ils suivent des voies un peu différentes, Jean Brunhes et Emmanuel de Martonne. À l'exception des deux derniers, leurs thèses portent sur une région française qu'ils ont longuement fréquentée et ils la soutiennent entre 1902 et 1908 (voir Claval 1998 : 119-152). Les premières instructions d'enquête paraissent en 1909 dans les *Annales de géographie* (il s'agit d'un « Type de questionnaire » pour l'enquête régionale rédigé par Albert Demangeon) et se multiplient après la Première Guerre mondiale. Toutefois, la valorisation du contact avec le terrain reste marquée par la prééminence du sens de la vue et, si elle se veut « explicative », la description reste fondée sur l'observation d'éléments matériels. André Leroi-Gourhan, que son travail de « technologue » portait à militer pour un rapprochement entre ethnologie et géographie humaine, essaiera de présenter la « disparité des faits ethnologiques » (ce qui, dans sa perspective, incluait les « genres de vie » des géographes) comme obéissant à une continuité depuis les « faits-idées » (« comme une certaine attitude mentale chez un certain peuple ») jusqu'aux « faits-objets » (« comme une certaine

23. Marie-Claire Robic cite Durkheim et Vidal : « Là où [Durkheim] conclut *Les Règles de la méthode sociologique* par : "Le moment est venu pour la sociologie de renoncer aux succès mondains, pour ainsi parler, et de prendre le caractère ésotérique qui convient à toute science" (1895), M. Dubois et P. Vidal de la Blache, cofondateurs des *Annales de géographie* en 1891, veulent "satisfaire à ces obligations du métier de géographe, sans cesser d'enregistrer avec soin ce que recherche la curiosité de tout homme cultivé" » (1996a : 359).

dimension du crâne ») ; il reconnaît cependant que non seulement l'interprétation, mais surtout l'enregistrement même des premiers soulèvent des difficultés sans commune mesure avec celles que posent les seconds :

« Si la valeur d'un fait purement mental et celle d'un fait purement matériel sont strictement équivalentes et commandent la même précision scientifique dans leur collection, leur interprétation n'est pas soumise aux mêmes difficultés. Les faits purement matériels (l'état de cuisson d'une poterie par exemple), une fois leur matérialité rigoureusement enregistrée et leur valeur de critères établie, entrent dans l'interprétation scientifique comme les pièces d'une maçonnerie et l'on comprend aisément que les branches où l'observation est la plus strictement matérielle aient rapidement pris une forme scientifique. La situation est différente dans le domaine des faits-idées. Ils se trouvent dès l'enregistrement soumis au risque de déformation par observation préconçue, par déviation inconsciente ou par insuffisance de notation. Malgré les précautions prises, l'attitude mentale du collecteur s'interpose presque inévitablement entre le fait observé et le fait enregistré. Quoique les recherches dans le domaine exact n'échappent pas complètement à ce risque, la matérialité du fait est toujours contrôlable, même à longue distance, alors que l'attitude mentale d'un Australien, au cours d'une manifestation religieuse observée en 1875, constitue à jamais un document aux contours indécis » (Leroi-Gourhan 1952 : 509-510).

On voit pourtant que les difficultés soulevées par le « fait mental » ne tiennent pas seulement ni même d'abord à son enregistrement ou à son interprétation, mais bien à sa définition et à sa délimitation, et que c'est avant tout la réductibilité d'un tel « fait » à un « document » qui pose problème. Il ne faudrait pas pour autant réduire la démarche géographique à une appréhension purement visuelle ; comme l'écrit Marie-Claire Robic (1996a : 362) :

« [Vidal de la Blache] pratique ainsi une autopsie du monde, qu'il restitue, filtrée dans ses livres et son enseignement, puisque ses élèves rappellent à l'envi comment il excellait à évoquer la substance des lieux, par le rappel d'impressions sensibles. La vue est insuffisante pour transmettre cette vision des lieux : Vidal menait une autopsie plurisensorielle et cultivée. Monde d'ambiances, le monde du voyageur est aussi un laboratoire où sont mobilisés des traces, des signes. Ces traces et ces signes s'inscrivent dans les lieux avec leur concrétude, avec leur part d'au-delà... »

Claude Lévi-Strauss qui aura l'occasion de fréquenter Emmanuel de Martonne au Brésil au cours de sa première année passée à São Paulo retrouvera auprès de l'élève de Vidal de la Blache cette capacité à « faire parler » le paysage et à transformer l'excursion avec le maître (rite spécifique à la géographie et que ne connaissent pas les ethnologues) en expérience « plurisensorielle », aiguisée par les apports d'une sensibilité éduquée et habituée à saisir les différences pertinentes qui enrichissent la perception (1994 : 30) :

« Martonne improvisa alors un exposé qui – à moi de formation littéraire – parut une admirable explication de texte. Je compris qu'un paysage regardé et analysé par un maître peut être d'une lecture passionnante, aussi propre à former l'esprit que le commentaire d'une pièce de Racine. »

On l'aura compris : la frontière entre les pratiques des ethnographes et des géographes n'est pas tracée par l'usage des sens ; en revanche, le terrain des géographes reste marqué – en tout cas dans la première moitié du siècle et avant la « révision drastique du paradigme de la géographie » dans les années 1945-1950 (Robic 1996a : 383)²⁴ – par un rapport d'extériorité de l'observateur à l'observé. Les difficultés d'André Leroi-Gourhan à défendre l'idée d'une continuité entre « faits-objets » et « faits-idées » témoignent de cette différence entre les deux disciplines et, plus encore, l'échec de la *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, qu'il avait lancée en 1948 avec Pierre Deffontaines (lui-même élève de Jean Brunhes), et qui ne connaîtra que quatre numéros avant de s'éteindre l'année suivante, malgré l'enthousiasme qui présidait à la première livraison²⁵. Un autre indice probant est le texte écrit par Pierre Deffontaines pour présenter la collection « Géographie humaine » chez Gallimard (à laquelle André Leroi-Gourhan donnera le volume *La Civilisation du renne* en 1936). De façon tout à fait symptomatique, Deffontaines mobilise tour à tour la « vue raisonnée » de Vidal de la Blache, le modèle « documentaire » de Mauss (selon la fameuse formule : « plutôt le tas d'ordures que le bijou le plus beau ou le timbre le plus rare » ; voir *L'Homme* 2004) et le modèle « esthétique » qu'on trouve également chez Van Gennep (la « réceptivité émotionnelle », « le septième ou huitième sens esthétique »), mais il ne franchit pas l'étape suivante, celle du « dépouillement de soi » et de la confrontation avec l'altérité comme expérience mentale :

« [La géographie humaine] donna à l'homme non pas seulement une connaissance du monde, mais une méthode pour connaître ; science de l'observation, elle apprit à voir. Tant de gens ne savent pas voir, non pas parce qu'ils ont de mauvais yeux, mais parce qu'ils ont une attention nonchalante qui ne sort de sa torpeur que devant les choses extraordinaires ; on ne voit que l'anormal, l'exceptionnel, les monstruosité ; c'est un des grands préjugés sur lequel est bâti notre système d'observation ; les livres-guides ne nous invitent-ils pas à remarquer seulement les rochers fantastiques, les monuments étonnants, les cascades les plus hautes ? [...] et l'on en donne avec soin les chiffres-records. Il se crée une mentalité-guide qui associe étrangement le beau au rare. Ce qu'on néglige de remarquer, c'est précisément le plus important, ce qui est typique et

24. Cette révision est résumée ainsi par Marie-Claire Robic (1996b : 53) : « Invitations à une orientation "anthropocentrique" de la géographie, recherche d'une méthodologie spécifique à la géographie humaine, formulation de concepts nouveaux tels celui d'"organisation de l'espace", mise en cause de la capacité de la discipline à affronter les enjeux contemporains ». Dans un autre article, elle résume ainsi l'évolution de la discipline : entre 1900 et 1970, « la géographie française est passée d'une fonction dominante de science désintéressée, mais à ambition civique, à une discipline ouverte sur l'aménagement, l'environnement, la géopolitique. »

25. Voir la présentation de la revue par ses deux fondateurs dans le premier numéro et les articles qu'ils livrent séparément : « Nous ne sommes pas une École, nous voulons être un mouvement », « Chercher des points de contact nous a semblé plus fructueux que d'établir des cloisonnements », « Toute dissociation est une dissociation de commodité : l'homme est unique dans le temps », etc.

trace comme le grand fond du tableau : le paysage classique, la maison typique, la vie profonde, la beauté intime. Le géographe a cet amour secret du terroir, cette esthétique et cette poésie spéciales qui découvrent tous ces faits menus et nombreux dont l'ensemble forme le paysage et la vie de chaque coin de terre » (Deffontaines 1933 : 9).

Ces échanges entre géographie humaine et ethnologie « technique » mettent d'ailleurs en lumière une scission interne à l'ethnologie, car l'échec de telles tentatives témoigne de cette double paternité de la discipline, partagée dans ses origines entre « deux grands cadres intellectuels et institutionnels distincts » : d'une part, la tradition philosophique et sociologique (Comte, Durkheim, Mauss), d'autre part, la « problématique résolument naturaliste » élaborée autour du Muséum national d'histoire naturelle, qui ne se réduit nullement à l'anthropologie physique, et pour laquelle « l'étude des faits de culture, principalement envisagés sous leur aspect tangible (objets, outils, armes, parures, habitats, etc.) n'est pas détachable des faits de nature » (Jamin 1991 : 291). C'est évidemment cette seconde branche, dont les plus éminents représentants seront André Leroi-Gourhan et André-Georges Haudricourt, qui, en se concentrant sur les interfaces nature/culture, en vient à croiser la géographie. Cependant, en dépit d'un « projet intellectuel plus théorique et totalisant qu'il n'est depuis estimé : fonder une véritable "histoire naturelle de l'homme" » (*Ibid.*), elle demeure quelque peu isolée des autres orientations de l'ethnologie. Cet isolement tient, on le voit, à une différence de « paternité » ; il tient aussi à une pratique de terrain qui demeure marquée par un rapport d'extériorité à un objet défini d'abord par sa matérialité. Mauss et Griaule le rediront souvent : sous prétexte qu'ils constituent des « faits relativement stables » (*dixit* Griaule), les techniques, les objets et les édifices ne doivent pas se voir accorder un statut privilégié dans l'observation. Mauss, qui s'assigne pour objet les « états de conscience », défend l'idée d'une intrication continuelle du matériel et du moral dans le social (« Ne jamais oublier le moral en étudiant les phénomènes matériels et vice-versa »), mais l'organisation du *Manuel d'ethnographie*, qui envisage successivement la technologie, l'esthétique, l'économie, le droit, la morale et la religion, témoigne cependant de cette « tendance vers la pureté » qu'on trouve en toute société (1967 : 203) :

« Tout le cours ici publié part de l'étude des phénomènes matériels pour aboutir à l'étude des phénomènes idéaux. Aussi le chapitre sur le Droit y précède-t-il celui sur la Religion. [...] dans le droit, dans la morale, subsistent, avec des gestes matériels, une administration des mouvements ; administration encore présente dans la religion, où toutefois la masse des phénomènes mentaux apparaît relativement pure – relativement car une mentalité n'est jamais "pure", mais enfin, il s'agit toujours de séparer l'âme du corps dans la mesure du possible. Voilà pourquoi l'étude de la religion vient en dernier. Sans doute, l'idée religieuse s'exprime toujours d'abord linguistiquement ; puis par des rites, très souvent d'ordre matériel. Mais enfin, il y a ici une tendance vers la pureté. »

Dans sa *Méthode de l'ethnographie*, Griaule (1957 : 36, 44), l'ancien promoteur de l'ethnographie muséale, adopte une position plus tranchée encore ; il considère que, certes, « il convient d'abord de déblayer le matériel, le formel », mais qu'il ne s'agit là que d'un préalable avant de « s'attaquer à l'ontologie, la métaphysique, c'est-à-dire au cœur même de la culture » :

« [Les objets et édifices] ne sauraient avoir plus de valeur que tout autre phénomène humain, et il faut dans la pratique les considérer comme des jalons dans les institutions, comme les témoins rassurants qu'il faut croiser à chaque pas de l'enquête de sociologie descriptive. »

Il faut enfin noter que, à la différence de leurs collègues « sociologues », les technologues développeront très tôt, dès l'après-guerre, une réflexion collective sur la pratique de terrain, mais que celle-ci suivra son chemin sans jamais entrer en rapport avec les remises en cause radicales de la fin des années 1960 et du début des années 1970 au cours desquels seront explorés et dénoncés les non-dits de la pratique ethnographique²⁶.



Ainsi l'ethnologie française des années 1925-1939 est-elle traversée de tensions et se donne-t-elle comme un ensemble d'institutions et de discours particulièrement instables. En tant que corpus, elle est partagée entre trois types de textes distincts : d'abord, des travaux théoriques qui sont soit peu accessibles, soit, pour les plus diffusés, coupés des réalités à la fois de l'enquête et des cultures dont ils prétendent parler ; ensuite, des instructions aux voyageurs qui, tout en insistant sur la nécessité d'une plongée dans la société indigène, hésitent entre les recommandations techniques et le repli sur une vague prudence méthodologique qui laisse à la pratique le soin de décider d'elle-même ; enfin, des travaux monographiques qui se donnent comme des recueils de données mais dont les auteurs insistent par ailleurs sur la nécessité d'une assimilation à la population étudiée. À cela, s'ajoutent quantités d'écrits périphériques dont on ne sait trop de quel genre ils relèvent, mais qui disent les difficultés et le trouble d'une pratique problématique, loin de l'image de la « science en marche » que voulaient accréditer les promoteurs de la discipline. Dans ce contexte, émerge, sans véritable fondement théorique, une nouvelle conception du terrain comme expérience subjective du dépaysement ; que l'objet assigné à l'ethnographie soit décrit comme « social », « moral » ou « mental », il apparaît qu'il n'est accessible (s'il l'est) que par une compréhension immanente à qui en fait l'épreuve sur soi et en soi. C'est cette

26. André Leroi-Gourhan avait ainsi créé en 1946 le Centre de formation aux recherches ethnologiques pour préparer les futurs ethnologues au travail de terrain (voir Gutwirth 2001).

idée, et tout ce qu'elle suppose de tourments, qui transparaît dans les formules métaphoriques ou paradoxales : « l'épreuve du feu » de Rivet, le « déplacement de perspective qui détermine une transformation radicale de notre cerveau » de Métraux, « l'effort très pénible pour entrer dans leurs façons de penser et de sentir » de Lévy-Bruhl ou « la diffusion de soi dans la masse » de Van Gennep. Cette réinvention du terrain est demeurée quelque peu inaperçue, d'une part, parce qu'elle a été occultée par la bruyante fondation institutionnelle de l'ethnologie sur des bases muséographiques, et d'autre part, parce qu'elle ne sera pas l'objet d'un discours théorique articulé avant les années 1950, à un moment où les conditions politiques de l'exercice de l'ethnologie auront été elles-mêmes profondément modifiées. Il n'y a pas lieu d'en conclure, du reste, que la discipline entre alors dans une nouvelle ère, marquée au sceau de la scientificité, mais son horizon épistémologique est durablement déplacé, et la question de l'articulation entre théorie et pratique en particulier devient cruciale, avant, peut-être, d'être à son tour supplantée par celle de l'autorité.

On comprend en tout cas que les affirmations hâtives selon lesquelles l'ethnologie se serait fondée « sur le modèle des sciences de la nature » sont réductrices et peu fidèles à la réalité historique, de même que les relectures critiques pour lesquelles elle n'aurait acquis son identité que par un marqueur artificiel : ce fameux « terrain » mythifié et élevé au rang de rite de passage. Il est bien sûr aisé de multiplier les citations qui présentent l'enquête comme « révolution intérieure », « transmutation psychologique », « épreuve du feu », « rite d'initiation » ou « miracle intérieur »²⁷, et d'y voir une « idéologie » et une forme de mysticisme sans doute peu scientifique – mais selon une conception de la science qui demeure celle des sciences naturelles, dont on montre à l'envi, par ailleurs, qu'elles ne constituent pas un modèle opératoire pour l'ethnologie – ; il reste qu'il y a, dans cette valorisation de l'expérience subjective du terrain, une véritable nouveauté qui, sans doute, éloigne la discipline des sciences naturelles dont elle a prétendu, un temps, se rapprocher et qui la met en contradiction avec certains de ses discours, mais ces contradictions ne la ramènent pas pour autant au stade empiriste dont elle prétendait s'extirper. C'est l'occasion d'observer qu'une dynamique de différenciation, en l'occurrence celle qui conduit les ethnologues à se distinguer des autres voyageurs, ne se réduit pas à des auto-proclamations ou à l'invention de mots de passe permettant l'affirmation d'une « caste ». Une lecture hâtive de la sociologie critique de Pierre Bourdieu mâtinée de déconstruction conduit souvent à une sémiologie

27. Les deux premières formules sont de Claude Lévi-Strauss ; les trois suivantes sont attribuables, respectivement, à Paul Rivet, Georges Condominas et Clifford Geertz (voir Pulman 1988).

sociale réductrice, selon laquelle les ethnographes universitaires, par exemple, se distingueraient des missionnaires et des coloniaux, mais « dans le fond », les pratiques resteraient les mêmes. La revendication de leur différence correspondrait à la nécessité de se constituer en profession, mais « resterait » de l'ordre du discours, à la façon dont un « signe extérieur de richesse » crée artificiellement de la différence pour masquer une identité de nature. Or les discours ne sont pas la surface des pratiques, ils sont eux-mêmes des pratiques, produisant des effets, déplaçant d'autres pratiques ou se décalant par rapport à elles. On ne peut pas considérer le discours sur le terrain comme rite, épreuve initiatique, etc. – discours qui est à la fois nouveau, en tout cas dans un cadre académique, et propre à l'ethnologie – comme un simple épiphénomène superficiel ; il doit être envisagé dans toutes ses conséquences parce qu'il a nécessairement des effets, et pas seulement la constitution d'une profession par distinction entre ceux « qui y sont allés » et « ceux qui n'y sont pas allés » comme s'amuse à le laisser entendre Paul Rabinow (1988 : 17) dans un des textes fondateurs de l'anthropologie « critique » américaine :

« Dans le département d'anthropologie de l'Université de Chicago, le monde des chercheurs était divisé en deux catégories d'individus : ceux qui avaient fait du terrain et ceux qui n'en avaient pas fait, ces derniers n'étant pas de "véritables" ethnologues, quelle que soit par ailleurs l'étendue de leurs connaissances en matière d'anthropologie. Ainsi, on ne cessait de souligner que le professeur Mircea Eliade, homme d'une prodigieuse érudition dans le domaine des religions comparées et qu'on respectait pour son savoir encyclopédique, n'était pas un ethnologue : ses intuitions n'avaient pas été soumises à l'alchimie corrosive du travail de terrain [...]. Les remarques acerbes des étudiants de doctorat sur l'indigence théorique de certains classiques que nous étudions rencontraient des sourires entendus : quelle importance, nous disait-on, puisque les auteurs étaient de remarquables hommes de terrain ! À l'époque, cela ne laissait pas de m'intriguer. La promesse d'être initié dans les secrets du clan était tentante. J'acceptais le dogme sans discussion. »

Il y a un dernier indice de cette nouvelle conception du terrain, à savoir l'échec relatif de l'enquête collective. C'est en effet de ce modèle (qu'on trouvait déjà chez Delafosse et, bien sûr, en Grande-Bretagne et aux États-Unis) que se réclamaient les fondateurs :

« L'idéal serait qu'une mission ne parte pas sans son géologue, son botaniste et ses ethnographes. On réduirait ainsi les frais généraux ; d'autre part, un anthropologue peut se révéler sociologue et tout le monde peut être excellent muséographe. Donc partir plusieurs ensemble » (Mauss 1967 : 16).

Griaule, lui aussi, militera très tôt pour la « division du travail à l'intérieur d'une équipe d'observateurs spécialisés agissant en liaison constante » ; « l'ethnologue-à-tout-faire est une conception périmée », écrit-il en 1934, soulignant que « l'observateur solitaire est vite débordé » et qu'« il lui est

impossible de se trouver au même instant en des points divers » (1934 : 8-9). Cela le conduira à développer l'idée d'un dispositif « panoptique », reprenant dans ses divers textes l'exemple, carte à l'appui, de funérailles dogon observées par sept personnes depuis sept points de vue différents (voir Griaule 1934 : 11 ; 1938 : 303 ; 1957 : 49). Les tenants de l'observation participante, anglais et américains, ne manqueront pas de dénoncer ce procédé selon lequel « le nombre d'observateurs doit tendre vers le nombre de personnages présents » (Griaule 1934 : 11), au nom des évidentes perturbations introduites par une telle méthode (c'était déjà l'argument central de Malinowski contre ses prédécesseurs). Et, en effet, en dehors de la série de publications de « l'école de Griaule » sur les Dogons qui mériterait un examen particulier, le modèle de l'enquête collective ne s'est pas imposé. Mais il n'est pas sûr qu'il faille imputer cet échec à son caractère irréalisable dans la pratique, car, plus fondamentalement, un tel modèle entrerait en contradiction avec ce déplacement progressif de l'*Erfahrung* vers l'*Erlebnis* qui donne « à l'anthropologie sociale son caractère distinctif parmi les autres branches de la connaissance : de toutes les sciences, elle est seule, sans doute, à faire de la subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective » (Lévi-Strauss 1996a : 25) – déplacement à la fois historique et interne à toute enquête, au terme duquel l'ethnographe est à lui-même son propre terrain.

*Department of French & Romance Philology
Columbia University, New York
vincent.debaene@noos.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: ethnographie/*ethnography* – histoire des sciences/*history of science* – géographie humaine/*human geography* – terrain/*fieldwork* – expérience/*experience* – anthropologie française/*french social anthropology*.

Allier, Raoul

1927 *Le Non-Civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière ?* Paris, Payot.

Amselle, Jean-Loup & Emmanuelle Sibeud, eds

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

Blanckaert, Claude

1988 « *Story et History de l'ethnologie* », *Revue de synthèse*, IV^e s., 3-4 : 451-467.

1996 « Histoires du terrain : entre savoirs et savoir-faire », in Claude Blanckaert, ed., *Le Terrain des sciences humaines (XVIII^e-XX^e siècle)*. Paris, L'Harmattan : 9-55.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens pratique*. Paris, Minuit.

Brunhes, Jean

1910 *La Géographie humaine : essai de classification positive, principes et exemples*. Paris, Alcan.

Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro

1988 [1931-1935] *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro*.

Éd. de Jean Jamin. Paris, Jean-Michel Place.

Burguière, André

1983 « La notion de mentalité chez Bloch et Febvre : deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse* 111-112 : 333-348.

Claval, Paul

1998 *Histoire de la géographie française de 1870 à nos jours*. Paris, Nathan.

Clifford, James

1996 « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule », in *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts : 61-95. [Éd. orig. amér. : 1988, trad. de Marie-Anne Sichère.]

Cohen, Marcel

1928 *Instructions d'enquête linguistique*. Paris, Institut d'ethnologie.

1962 « Sur l'ethnologie en France », *La Pensée* 105 : 85-96.

Coiffier, Christian, ed.

2001 *Le Voyage de La Korrigane dans les Mers du Sud : exposition présentée au Musée de l'homme du 5 décembre 2001 au 3 juin 2002*. Paris, Hazan.

Copans, Jean & Jean Jamin

1994 *Aux origines de l'anthropologie française : les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris, Jean-Michel Place.

Debaene, Vincent

2004 *Les Deux Livres de l'ethnologue. Ethnologie française au XX^e siècle : entre science et littérature*. Paris, Université Paris IV-Sorbonne, thèse de doctorat de littérature française.

2005a « Ethnographie/fiction : à propos de quelques confusions et faux paradoxes », *L'Homme* 175-176 : *Vérités de la fiction* : 219-232.

2005b « La vocation de l'ethnologue : Leiris, Lévi-Strauss », in Yves Vadé, ed., *Ethnologie et Littérature*. Paris, L'Harmattan : 27-42.

Defert, Daniel

1982 « La collecte du monde : pour une étude des récits de voyage du XVI^e au XVIII^e siècle », in Jacques Hainard & Roland Kaher, eds, *Collections Passion*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 17-31.

Deffontaines, Pierre

1933 Avant-propos « Qu'est-ce que la géographie humaine ? », in Georges Hardy, *Géographie et Colonisation*. Paris, Gallimard : 7-23.

Descamp, Paul

1930 *État social des peuples sauvages. Chasseurs, pêcheurs, cueilleurs : essai de sociologie descriptive et explicative*. Paris, Payot.

Dias, Nélia

1991 *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908) : anthropologie et muséologie en France*. Paris, Éd. du CNRS.

Doiron, Normand

1995 *L'Art de voyager : le déplacement à l'époque classique*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

Dubois, Henri

1938 *Monographie des Betsileo (Madagascar)*. Paris, Institut d'ethnologie (TME, 34).

Durkheim, Émile

1897 *Le Suicide*. Paris, Alcan.
1975 [1887] « La science positive de la morale en Allemagne », in *Textes*, 1 : *Éléments d'une théorie sociale*. Paris, Minuit : 267-343.

Febvre, Lucien

1970 [1922] *La Terre et l'évolution humaine : introduction géographique à l'histoire*. Paris, Albin Michel (« L'évolution de l'humanité »).

Griaule, Marcel

1930 « Une mission ethnographique et linguistique en Éthiopie (1928-1929) », *L'Afrique française (Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française)*, août 1930 : 454.

1931 « La Mission Dakar-Djibouti dans son rapport avec les études ethnologiques et archéologiques », *Revue de synthèse* 51 (3) : 327-332.

1934 « Introduction méthodologique », *Minotaure* 2 : *Mission Dakar-Djibouti* : 7-12.

1935 *Jeux et Divertissements abyssins*. Paris, E. Leroux (« Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses » ; 49).

1936 *La Peau de l'Ours*. Paris, Gallimard.

1938 *Masques dogons*. Paris, Institut d'ethnologie (TME, 33).

1943 *Les Saô légendaires*. Paris, Gallimard.

1952 « L'Enquête orale en ethnologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* : 537-553.

1957 *Méthode de l'ethnographie*. Paris, PUF.

1991 [1934] *Les Flambeurs d'hommes*. Paris, Berg International.

Gutwirth, Jacques

2001 « La professionnalisation d'une discipline : le Centre de formation aux recherches ethnologiques », *Gradhiva* 29 : 24-41.

Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques

1931 *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*. Guide rédigé par Marcel Griaule & Michel Leiris. Paris, Musée d'ethnographie du Trocadéro – Muséum d'Histoire naturelle.

Jamin, Jean

1982 « Objets trouvés des paradis perdus : à propos de la mission Dakar-Djibouti », in Jacques Hainard & Roland Khaer, eds, *Collections Passion*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 69-100.

1985 « Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ? », in Jacques Hainard & Roland Kaehr, eds, *Temps perdu, temps retrouvé*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 51-74.

1988 « Tout était fétiche, tout devint totem », préface à la réimpression du *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro (1931-1935)*. Paris, Jean-Michel Place : IX-XXII.

1989 « Le savant et le politique : Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 1 (3-4) : 277-294.

1991 « Anthropologie française », in Pierre Bonte, Michel Izard *et al.*, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 289-295.

1996 « Introduction » à Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*. Paris, Gallimard : 9-62.

Karady, Victor

1972 « Naissance de l'ethnologie universitaire », *L'Arc* 48 : 33-40.

1982 « Le problème de la légitimité dans l'organisation de l'ethnologie historique française », *Revue française de sociologie* 22 : 17-35.

Karsenti, Bruno

1994 *Marcel Mauss : le fait social total*. Paris, PUF.

Keck, Frédéric

2003 *Le Problème de la mentalité primitive : Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*. Lille, Université Lille III, thèse de doctorat en philosophie.

Labouret, Henri

1931 *Les Tribus du rameau lobi*. Paris, Institut d'ethnologie (TMIE, 15).

1932 « Plan de monographie régionale », *Bulletin du Comité des études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* 15 (2-3).

Laurière, Christine

1995 « L'ethnologue sur les marches de la civilisation : expériences ethnographiques de Paul Rivet et Alfred Métraux en Amérique andine », *Gradhiva* 18 : 57-76.

1999 « Paul Rivet : vie et œuvre », *Gradhiva* 26 : 109-128.

2005 « Fictions d'une mission : île de Pâques 1934-1935 », *L'Homme* 175-176 : *Vérités de la fiction* : 321-344.

Leiris, Michel

1934 « Objets rituels dogon », *Minotaure* 2 : *Mission Dakar-Djibouti* : 26-30.

1938 « Du Musée d'ethnographie au Musée de l'homme », *La Nouvelle Revue française* 299 : 344-345.

1996 *L'Afrique fantôme*, in *Miroir de l'Afrique*. Éd. établie, présentée et annotée par Jean Jamin. Paris, Gallimard : 61-868.

Leroi-Gourhan, André

1936 *La Civilisation du renne*. Paris, Gallimard.

1948 « Ethnologie et géographie », *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie* 1 : 14-19.

1952 « Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* : 506-518.

L'Estoile, Benoît de

2004 « Quand l'anthropologie s'expose... », *Critique* 680-681 : 5-15.

Lévi-Strauss, Claude

1948 *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, Société des américanistes.

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF : IX-LII.

1994 *Saudades do Brasil*. Paris, Plon.

1996a [1960] « Le champ de l'anthropologie », in *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon : 11-44 (« Agora-pocket »).

1996b [1962] « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon : 45-56 (« Agora-pocket »).

Lévy-Bruhl, Lucien

1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*. Paris, Alcan.

1927a « Une heure avec Lucien Lévy-Bruhl », entretien avec F. Lefèvre, *Les Nouvelles littéraires*, 12 février 1927 : 1-4.

1927b [1903] *La Morale et la Science des mœurs*. Paris, Alcan.

L'Homme

2004 *L'Homme* 170 : *Espèces d'objets*.

Malinowski, Bronislaw

1985 *Journal d'ethnologue*. Paris, Le Seuil. [Éd. orig. amér. : 1967, trad. de Tina Jolas.]

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.

1967 [1947] *Manuel d'ethnographie*.

Préface de Denise Paulme. Paris, Payot.

1969a *Œuvres, II*. Éd. établie, annotée et présentée par Victor Karady. Paris, Minuit.

1969b *Ceuvres, III*. Éd. établie, annotée et présentée par Victor Karady. Paris, Minuit.

Merleau-Ponty, Maurice

1995 [1947] « La métaphysique dans l'homme », in *Sens et Non-sens*. Paris, Gallimard : 102-119.

2001 [1960] « De Mauss à Lévi-Strauss », in *Signes*. Paris, Gallimard : 184-202 (« Folio-essais »).

Métraux, Alfred

1940 *Ethnology of Eastern Island*. Honolulu, Bishop Museum.

1941 *L'Île de Pâques*. Paris, Gallimard.

1951 *L'Île de Pâques*. Paris, Gallimard. [Nouv. éd., revue et corrigée.]

1988 [1925] « De la méthode dans les recherches ethnographiques », *Gradhiva* 5 : 56-71. [Éd. établie et présentée par Jean Jamin.]

Monod, Théodore

1932 *L'Adrar Ahnet: contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*. Paris, Institut d'ethnologie (TMIE, 19).

Notes and Queries on Anthropology

1929 *Notes and Queries on Anthropology*. London, British Association for the advancement of Science, The Royal Anthropological Institute. [5^e ed.]

Perrigault, Jean

1932 *L'Enfer des Noirs: cannibalisme et fétichisme dans la brousse*. Paris, Nouvelle Librairie française.

Privat, Jean-Marie

2001 « Présentation » des *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep*. Paris, Éd. du CTHS : 7-38.

Pulman, Bertrand

1988 « Pour une histoire de la notion de terrain », *Gradhiva* 5 : 21-30.

Rabinow, Paul

1988 [1977] *Un ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*. Paris,

Hachette. [Éd. orig. amér. : 1977, trad. de Tina Jolas.]

Rivet, Paul

1931 *L'Anthropologie et les Missions*. Paris, Société des Missions évangéliques.

1935 « Le Laboratoire d'anthropologie du Muséum » (en collaboration avec Paul Lester et Georges Henri Rivière), *Archives du Muséum d'Histoire naturelle*, 6^e s., 12 : 507-531.

1936 « Ce qu'est l'ethnologie », in *L'Encyclopédie française*, 7 : *L'Espèce humaine*. Paris, Comité de l'Encyclopédie française : 7'08-1 - 7'08-18.

1940 « L'ethnologie en France », *Bulletin du Muséum d'histoire naturelle*, 2^e s., 2 : 38-52.

Robic, Marie-Claire

1996a « Interroger le paysage ? L'enquête de terrain, sa signification dans la géographie humaine moderne (1900-1950) », in Claude Blanckaert, ed., *Le Terrain des sciences humaines (XVIII^e-XX^e siècle)*. Paris, L'Harmattan : 357-388.

1996b « Des vertus de la chaire à la tentation de l'action », in Paul Claval & André-Louis Sanguin, eds, *La Géographie française à l'époque classique (1918-1968)*. Paris, L'Harmattan : 37-53.

2004 « Rencontres et voisinages de deux disciplines », *Ethnologie française* 4 : 581-590.

Schaeffner, André

2006 « Introduction à *Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga* », texte établi, présenté et annoté par Jean Jamin ; suivi de « Schaeffner aux tambours » par Bernard Lortat-Jacob, *L'Homme* 177-178 : 207-250.

Sibeud, Emmanuelle

1997 « L'Afrique d'une société savante : les africanistes et leur mémoire », in Anne Piriou & Emmanuelle Sibeud, eds, *L'Africanisme en questions*. Paris, Éd. de l'Ehess - Centre d'études africaines : 71-88.

2002 *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France (1878-1930)*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Soustelle, Jacques

1995 [1936] *Mexique, terre indienne*. Paris, Hachette.

Suremain, Marie-Albane de

1999 « Métamorphoses d'un continent : l'Afrique des *Annales de Géographie*, de 1919 au début des années 1960 », *Cahiers d'études africaines* 153 : 145-162.

2004 « Faire du terrain en A.O.F. dans les années cinquante », *Ethnologie française* 4 : 47-59.

Van Gennep, Arnold

1911 *Notice des titres et travaux de M. A. Van Gennep*. Paris, Impr. Charles Renaudin.

2001 *Chroniques de folklore*. Recueil de textes parus dans le *Mercure de France*, 1905-1949, réunis et préfacés par Jean-Marie Privat, Paris, Éd. du CTHS.

Vellard, Jehan

1939 *Une civilisation du Miel : les Indiens Guayakis du Paraguay*. Paris, Gallimard.

Victor, Paul-Émile

1997 [1938-1939] *Boréal et Banquise (Boréal : la joie dans la nuit ; Banquise : le jour sans ombre)*. Paris, Grasset.

Vidal de la Blache, Paul

1922 *Principes de géographie humaine*. Paris, Armand Colin.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Vincent Debaene, "Étudier des états de conscience" : la réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939. — Cet article s'attache à comprendre et évaluer le tournant que connaît l'anthropologie française pendant l'Entre-deux-guerres. Il se démarque à la fois de la lecture discontinuiste de l'histoire qui fut pendant longtemps celle des anthropologues et selon laquelle la discipline aurait soudainement émergé du néant avec l'introduction de l'exigence de terrain, et de la lecture continuiste d'historiens critiques de l'anthropologie, selon laquelle cette dernière n'aurait fait que reprendre les méthodes d'enquête élaborées au cours du XIX^e siècle. À travers l'analyse de textes souvent méconnus ou oubliés, cet article montre qu'au cours des années 1930, est apparue une nouvelle conception du terrain comme expérience subjective du dépaysement et du décentrement. Un développement final, comparant la fondation de l'ethnologie et celle de la géographie, permet de mieux mettre en évidence cette singularité du terrain ethnographique.

Vincent Debaene, *Studying "States of Consciousness": The Reinvention of Fieldwork by Social Anthropology, 1925-1939*. — This study proposes a critical assessment of the evolution undertaken by French anthropology between 1925 and 1939. It breaks off with the « official » history as told by ethnographers themselves, according to which the academic discipline suddenly rose up out of nothing while requiring fieldwork. But it refuses as well the more recent interpretations of this history, according to which anthropology just borrowed methods defined throughout 19th century and modelled itself « after natural sciences ». Based upon unrecognized or forgotten ethnographic accounts, it shows that a new conception of fieldwork appears during the 1930's : field is not just a place anymore ; it becomes a personal experience of displacement, an experiment of and on oneself. A final part compares the foundation of anthropology and the one of geography so as to bring into light this specificity of ethnographic fieldwork.