BEROSE Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Extrait du / Extract from Carnet de Bérose n° 13

Pour citer cet article / To cite this article

Abu-Lughod, Lila, 2020. « Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », *in* Guillaume Rozenberg (textes réunis et présentés par), *La culture en débat, l'anthropologie en question*, Les Carnets de Bérose n° 13, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 78-111.

URL : http://www.berose.fr/article1886.html
Carnet de Bérose n° 13. URL : http://www.berose.fr/article1934.html

Copyright 2020

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-162190-9
ISSN 2266-1964

Écrire contre la culture

Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux

Lila Abu-Lughod

Le recueil de textes « Écrire la culture », publié en 1986 par James Clifford et George E. Marcus, a fait date en proposant une critique nouvelle des prémisses de l'anthropologie culturelle[1]. Il a toutefois presque entièrement négligé de prendre en compte deux groupes cruciaux, dont la situation met en question deux des prémisses les plus élémentaires de cette discipline. Il s'agit des anthropologues féministes d'une part, et des anthropologues « de l'entre-deux » (*halfies*[2]) d'autre part – ces personnes dont l'identité nationale ou culturelle est hybride, du fait de cursus scolaires suivis loin des pays d'origine, de parcours migratoires ou d'ascendances mixtes. Dans son introduction, James Clifford (1986) s'excuse de l'absence des féministes dans l'ouvrage. Mais nulle mention n'est faite des anthropologues de l'entre-deux, ni des anthropologues indigènes auxquels ils se rattachent. Peut-être ne sont-ils pas encore suffisamment nombreux, ou ne se sont-ils pas encore suffisamment définis eux-mêmes en tant que collectif[3]. L'importance de ces deux groupes ne tient pas à quelque revendication morale plus élevée, pas plus qu'à un privilège éventuel dont ils jouiraient dans l'exercice du métier d'anthropologue. Elle tient aux dilemmes particuliers auxquels ils se trouvent confrontés, dilemmes qui révèlent crûment les difficultés du postulat de l'anthropologie culturelle, selon lequel il y aurait une différence fondamentale entre soi et l'autre.

Cet article est la traduction par Carole Gayet-Viaud de « Writing against culture », *in* Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, 1991, p. 137-162. La traduction a paru initialement *in* Daniel Cefaï, Paul Costey, Édouard Gardella, Carole Gayet-Viaud, Philippe Gonzales, Erwan Le Mener, Cédric Terzi (dir.), *L'engagement ethnographique*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, 2010, p. 417-446. Il est publié avec l'autorisation de SAR Press et des Éditions de l'EHESS.

Dans cet essai, j'examine donc la façon dont, en défaisant la frontière entre le soi et l'autre, les anthropologues féministes et de l'entre-deux nous permettent de thématiser la nature conventionnelle de cette distinction et de réfléchir à ses implications politiques. Et comment, au bout du compte, ils nous engagent à reconsidérer la valeur du concept de « culture » sur lequel cette distinction repose. J'essaierai de montrer que dans le discours anthropologique, la « culture » fonctionne de telle manière qu'elle met inévitablement en œuvre des distinctions d'ordre hiérarchique. Par conséquent, les anthropologues devraient maintenant se donner pour objectif, sans toutefois se faire d'illusions quant à la capacité de leurs écrits à changer le monde, d'adopter une série de stratégies pour écrire *contre* la culture. Pour ceux qui s'intéressent aux stratégies textuelles, j'explore les avantages de ce que j'appelle les « ethnographies du particulier » en tant que méthode au service d'un humanisme tactique.

Soi et autres

Bien qu'elle ait longtemps été utile, la notion de culture, tout particulièrement lorsqu'elle sert à distinguer entre différentes « cultures », pourrait bien aujourd'hui être devenue quelque chose contre quoi les anthropologues devraient lutter, dans leurs théories comme dans leur travail d'enquête et d'écriture ethnographique. Si l'on veut comprendre pourquoi, il suffit pour commencer de prêter attention à ce que les éléments communs à l'anthropologie féministe et à l'anthropologie de l'entre-deux permettent de mettre en lumière au sujet de la distinction soi/autre, qui est au cœur du paradigme anthropologique. Marilyn Strathern (1985, 1987) soulève quelques-uns de ces problèmes dans une perspective féministe, dans des articles que James Clifford et Paul Rabinow citent dans *Writing Culture*. Sa thèse est que la relation entre l'anthropologie et le féminisme est empreinte de malaise. Elle tente alors de comprendre pourquoi le discours féministe savant n'est pas parvenu à transformer en profondeur l'anthropologie, et pourquoi le féminisme a tiré si peu de profit de l'anthropologie, moins encore que l'anthropologie n'en a tiré de lui.

Ce malaise, soutient-elle, tient à ce que, en dépit d'un intérêt partagé pour la question des différences, les pratiques académiques des féministes et des anthropologues sont « articulées différemment dans leur manière d'organiser les connaissances et de tracer les frontières » (Strathern 1985 : 289), et tout particulièrement en ce qui concerne « la nature de la *relation* entre les enquêtrices et leur sujet d'enquête » (*ibid.* : 284). Les universitaires féministes, unies par leur commune opposition au patriarcat, produisent un discours entretissé de plusieurs voix. Elles « découvrent le soi en

prenant conscience de l'oppression par l'autre » (*ibid.* : 289). Les anthropologues, dont le but est de « comprendre les différences », constituent eux aussi leur « soi » en relation avec un « autre », mais ne conçoivent pas cet « autre » comme une cible à dénoncer.

En faisant porter l'éclairage sur la relation soi/autre, Marilyn Strathern nous conduit au cœur du problème. Pourtant elle recule devant la problématique du pouvoir (dont elle reconnaît pourtant qu'elle est formatrice pour le féminisme) dans sa description étonnamment peu critique de l'anthropologie. Lorsqu'elle définit l'anthropologie comme une discipline qui « continue à se penser comme l'étude du comportement social en termes de systèmes et de représentations collectives » (*ibid.* : 281), elle minimise la portée de la distinction soi/autre. En définissant la relation entre le soi de l'anthropologue et son autre comme non agonistique, elle omet l'une de ses caractéristiques les plus fondamentales. Le but proclamé de l'anthropologie peut bien être « l'étude de l'homme [*sic*] », mais c'est une discipline bâtie sur la division historiquement constituée entre l'Occident et le reste du monde. Elle a toujours été et continue d'être avant tout l'étude des « autres » non occidentaux par les « soi » occidentaux, même si, dans ses formes récentes, elle cherche à faire entendre la voix de l'autre ou à présenter un dialogue entre le soi et l'autre, que ce soit textuellement ou au moyen d'une explicitation de la rencontre ethnographique[4]. Et ce qui définit la relation entre l'Occident et le non-Occident, au moins depuis la naissance de l'anthropologie, c'est la domination occidentale. Ceci suggère que le malaise que repère Strathern dans la relation entre féminisme et anthropologie pourrait bien se comprendre comme le résultat de processus opposés de construction du soi dans l'opposition à d'autres – des processus qui prennent naissance depuis des positions différentes au regard de la division du pouvoir.

La longévité à toute épreuve en anthropologie de ce que Soheir Morsy a appelé « l'hégémonie de la tradition débusquant l'altérité de l'autre » (1988 : 70) est révélée de façon plus visible encore par un petit nombre d'exceptions. Des anthropologues, comme Sherry Ortner (1991), qui mènent leur enquête sur des terrains européens ou nord-américains, se demandent s'ils n'ont pas brouillé les frontières disciplinaires entre l'anthropologie et d'autres champs de recherche tels que la sociologie ou l'histoire. Une manière de préserver leur identité d'anthropologues consiste à faire apparaître les communautés qu'ils étudient comme « autres ». Le fait d'étudier des groupes sans pouvoir, ethniques, subalternes ou déviants, permet d'offrir de telles garanties. Il en va de même pour le fait de se concentrer sur la « culture », ou sur la méthode holiste qui en découle, comme Arjun Appadurai (1988) l'a montré et comme il sera discuté plus loin. Deux problèmes sont en jeu ici. Le premier est la conviction qu'il est impossible d'être objectif à propos de sa propre société, handicap qui affecterait les

anthropologues indigènes, occidentaux comme non occidentaux. Le second est l'accord tacite sur le fait que les anthropologues étudient le monde non occidental : les anthropologues de l'entre-deux qui étudient leur propre communauté non occidentale ou des communautés apparentées sont cependant plus facilement reconnus comme anthropologues que les Américains qui étudient les Américains.

Si l'anthropologie a continué d'être pratiquée comme l'étude par des soi occidentaux, supposés neutres et non problématiques, de populations « autres » découvertes là-bas, au-dehors, la théorie féministe, pratique académique qui a également affaire à des soi et des autres, a été conduite à prendre la mesure, au fil de sa relativement courte existence, du danger qu'il y a à traiter les soi et les autres comme des données positives. Dans la perspective d'une critique de l'anthropologie, il est instructif d'examiner la trajectoire qui a abouti, en deux décennies seulement, à ce que d'aucuns appelleraient une crise au sein de la théorie féministe, et que d'autres appellent le développement du post-féminisme.

Depuis Simone de Beauvoir, on admet, au moins dans le monde occidental moderne, que les femmes ont été définies comme l'autre de l'homme[5]. Le féminisme est un mouvement qui s'est développé en se donnant pour tâche d'aider les femmes à devenir des soi et des sujets à part entière, et non plus simplement des objets et les autres des hommes. La crise traversée par la théorie féministe, en écho à une crise plus générale du mouvement féministe, fait suite aux tentatives des féministes de rendre leur soi à part entière à celles qui avaient été définies comme les autres des hommes – ou, pour reprendre la métaphore populaire, de laisser parler les femmes. Elle est directement liée à la question de la « différence ». Pour qui les féministes parlaient-elles ? À l'intérieur même du mouvement féministe, les objections émanant des femmes lesbiennes, afro-américaines et autres « femmes de couleur » firent valoir que leurs expériences en tant que femmes n'étaient pas celles des femmes blanches et hétérosexuelles de classe moyenne. Elles conduisirent à problématiser l'identité des femmes en tant que soi. Le travail interculturel sur les femmes a aussi montré clairement que le masculin et le féminin n'avaient pas, comme on dit, la même signification dans les autres cultures, pas plus que les vies des femmes du tiers-monde ne ressemblaient à celles des femmes occidentales. Comme le formule Sandra Harding, le problème est que « dès lors que le concept de "femme" est déconstruit en "femmes" et dès lors que le "genre" est reconnu n'avoir plus de référents déterminés, le féminisme lui-même se trouve dissous en tant que théorie susceptible d'exprimer la voix d'un énonciateur naturalisé ou essentialisé » (1986 : 246)[6]. La critique féministe prive le féminisme de sujet.

En partant de son expérience de cette crise de l'identité du soi (*selfhood*) et de la subjectivité (*subjecthood*), la théorie féministe peut fournir à l'anthropologie deux enseignements précieux.

Premièrement, le soi est toujours une construction, jamais une entité naturelle ou donnée, même s'il en a l'apparence. Deuxièmement, le procès de création d'un soi par l'opposition à un autre entraîne toujours la violence d'une répression ou d'une méconnaissance d'autres formes de différence. La théorie féministe a été contrainte d'explorer les implications pour la formation de l'identité, ainsi que les possibilités pour l'action politique, des entrecroisements du genre, en tant que système de différenciation, avec d'autres systèmes de différenciation, parmi lesquels, dans le monde moderne, la race et la classe.

Où cela mène-t-il l'anthropologie féministe ? Selon Strathern, elle se voit travaillée par une tension : « Elle est prise entre deux structures […], confrontée à deux manières différentes de se rapporter à son objet » (1985 : 286). L'aspect le plus intéressant de la situation des féministes, toutefois, est celui qu'elles partagent avec les anthropologues de l'entre-deux : une paralysie de la capacité à prendre tranquillement pour acquis le soi de l'anthropologie. Pour les uns comme pour les autres, quoique de manière distincte, le soi est divisé, scindé en deux, pris à l'intersection de systèmes de différenciation. Ce qui m'intéresse ici, ce ne sont pas tant les conséquences existentielles de cette scission, qui ont été brillamment explorées par ailleurs (Joseph 1988 ; Kondo 1986 ; Narayan 1989), que la prise de conscience de trois questions cruciales qu'elle provoque : la question du positionnement (*positionality*), celle du public (*audience*) et celle du pouvoir (*power*), inhérentes à toute distinction entre un soi et un autre. Que se passe-t-il lorsque l'« autre » qu'étudie l'anthropologue se trouve en même temps construit, au moins partiellement, comme un soi ?

Ni les anthropologues féministes, ni les anthropologues de l'entre-deux ne peuvent aisément faire abstraction de l'enjeu du positionnement. Lorsqu'on se retrouve sur un terrain mouvant, il devient impossible d'ignorer que toute vision présuppose un point de vue et que toute parole est énoncée depuis un site particulier. Les anthropologues culturels n'ont jamais été vraiment convaincus par l'idéologie scientiste et questionnent depuis longtemps la valeur, la possibilité et la définition même de l'objectivité [7]. Mais ils se montrent pourtant réticents lorsqu'il s'agit d'examiner les implications du caractère indéniablement situé de leur propre savoir [8].

Deux objections, qui se voient adressées au travail des anthropologues féministes comme à celui des anthropologues indigènes ou semi-indigènes (*semi-native*), trahissent la persistance des idéaux d'objectivité. La première a trait à la partialité, comme biais ou position, de l'observateur ; la seconde à la partialité, au sens d'incomplétude, du tableau (re)présenté. Les anthropologues de l'entre-deux sont davantage associés au premier type de problème, les féministes au second. Le problème que l'on

oppose à celui qui veut étudier sa propre société, c'est la difficulté présumée à prendre suffisamment de distance. Puisque pour les anthropologues de l'entre-deux, l'autre est d'une certaine façon le soi, un danger similaire à celui des anthropologues indigènes les menace, celui d'une identification à leur objet et d'un glissement probable dans la subjectivité [9]. Ces inquiétudes suggèrent que l'anthropologue est toujours défini comme un être qui doit se tenir à l'extérieur et à distance de l'autre, y compris lorsqu'il ou elle cherche expressément à réduire le fossé qui l'en sépare. Même Bourdieu (1972 : 1-2), qui a pourtant analysé finement les effets que cette posture d'extériorité produit sur la (mé)connaissance de la vie sociale par l'anthropologue, ne parvient pas à se déprendre de cette *doxa*. Son analyse omet un aspect pourtant évident : le soi de l'observateur extérieur ne se tient jamais simplement en dehors. Il ou elle se trouve dans une relation bien définie avec l'autre qui fait l'objet de l'enquête, pas seulement au titre d'Occidental, mais en tant que Français se trouvant en Algérie durant la guerre d'indépendance, Américain se trouvant au Maroc pendant la guerre arabo-israélienne de 1967, ou en tant que femme britannique dans l'Inde postcoloniale. Ce que l'on qualifie de position d'extériorité est toujours une position *à l'intérieur* d'un schéma politico-historique plus large. Par conséquent, les anthropologues à l'identité « une » (*wholie*) occupent tout autant que les anthropologues de l'entre-deux une position bien particulière vis-à-vis de la communauté qu'ils étudient.

Les débats suscités par les travaux des anthropologues féministes suggèrent une seconde source de malaise en ce qui concerne le problème du positionnement (*positionality*). Même lorsqu'elles se présentent comme étudiant le genre, les anthropologues féministes sont discréditées du fait que leur présentation des sociétés étudiées serait condamnée à être partielle et partiale : elles sont supposées n'étudier que les femmes. Les anthropologues (classiques), eux, étudient la société, dans sa forme générique. L'étude des femmes souffrirait ainsi d'une amputation de l'objet d'étude, comme le remarque Strathern [10]. Pourtant, on pourrait arguer que la plupart des enquêtes en sciences sociales ont été entachées par leur point de vue. Comme l'ont mis en évidence les revisites de terrains, comme celle d'Annette Weiner (1976) sur les habitants de l'île Trobriand étudiés par Malinowski, ou celle de Diane Bell (1983) sur les aborigènes d'Australie, la plupart des enquêtes en sciences sociales ont porté sur le monde des hommes [11]. Ceci n'entame en rien leur valeur, mais doit nous alerter sur la nécessité de ne pas perdre de vue la question du positionnement du soi de l'anthropologue, comme de ses représentations des autres. Clifford (1986 : 6) a plaidé de manière convaincante pour que soit admis le fait que les comptes rendus ethnographiques ne sont jamais que des « vérités partielles et partiales ». Ce qui doit maintenant être reconnu, c'est le fait que ce sont aussi des vérités situées.

Les identités mixtes/scindées de certains anthropologues soulèvent un second problème, éclairant pour l'anthropologie tout entière : son adresse à des publics multiples. Bien que l'ensemble des anthropologues commencent à ressentir ce qu'on pourrait appeler l'effet Rushdie – effet de l'ère de la globalisation, où les sujets des enquêtes se mettent à lire les travaux dont ils font l'objet et où les gouvernements des pays étudiés en viennent à interdire certains livres et à refuser certains visas –, les anthropologues féministes et de l'entre-deux se trouvent exposés de façon poignante au problème de la multiplicité des publics de réception de leurs travaux. Plutôt que de n'avoir qu'un seul public, la communauté des autres anthropologues, les anthropologues féministes écrivent à la fois pour les anthropologues et pour les féministes. Elles s'adressent à deux auditoires pour qui la relation au sujet d'investigation n'est pas simple et qui diffèrent quant aux contraintes que leur lecture fait peser en retour sur les ethnographes [12]. De plus, les cercles féministes incluent des féministes non occidentales, souvent originaires des sociétés étudiées par les anthropologues féministes, et qui leur demandent également de rendre des comptes [13].

Pour les anthropologues de l'entre-deux, les dilemmes sont plus aigus encore. Comme les anthropologues, ils écrivent pour d'autres anthropologues, essentiellement occidentaux. Mais ils sont également identifiés à des communautés situées en dehors du monde occidental, ou avec des sous-cultures à l'intérieur de celui-ci, et ils sont également enjoints à rendre des comptes aux membres cultivés de ces communautés-là. Plus important encore, du fait qu'ils se positionnent d'emblée par référence à deux communautés, et qu'ils présentent un autre en se présentant soi-même, ils parlent avec une conscience complexe du travail de réception et ne peuvent que lui accorder une attention particulière. Les anthropologues de l'entre-deux et les anthropologues féministes sont, les uns et les autres, contraints de se confronter sans détour aux enjeux politiques et éthiques des représentations ethnographiques. Il n'est pas de solution facile aux dilemmes qu'ils rencontrent.

Enfin, les anthropologues féministes et de l'entre-deux nous contraignent à faire face à un troisième problème : à la différence des anthropologues qui travaillent dans des sociétés occidentales – un autre groupe pour lequel le rapport entre identité et altérité est brouillé –, ils nous font apparaître le caractère douteux du présupposé selon lequel les relations entre le soi et l'autre seraient dénuées d'enjeu de pouvoir. Du fait des discriminations sexistes, raciales ou ethniques, ils font l'expérience – en tant que femmes, enfants de couples mixtes ou étrangers – de ce que c'est que d'être l'autre d'un soi dominant, aussi bien dans la vie de tous les jours que dans le monde universitaire, aux États-Unis, en Grande-Bretagne ou en France. Cette expérience n'est pas seulement celle d'une différence,

mais aussi d'une inégalité. Mon argument, pour autant, n'est pas de l'ordre de l'expérience : il a une portée structurale. Les femmes, les Noirs, et la plupart des populations du monde non occidental se sont historiquement constitués en tant qu'autres au sein des principaux systèmes de différenciation, politique et inégalitaire, du capitalisme moderne. Les études féministes ainsi que les études sur les Noirs (*black studies*) ont fait suffisamment de progrès pour établir que le fait d'être étudié(e)s « par des hommes blancs » (pour recourir à un résumé sténographique d'une position de sujet qui s'est constituée au fil d'une histoire complexe) revient à voir sa parole confisquée par ces derniers. Le fait que les « hommes blancs » parlent à la place de ceux qu'ils étudient participe de leur pouvoir. L'ethnographie devient alors l'expression et l'instrument de ce pouvoir.

En dépit d'une opposition affirmée de longue date au racisme, de l'essor rapide d'une littérature autocritique sur les liens de l'anthropologie et du colonialisme[14] et des expérimentations sur les méthodes ethnographiques pour circonvenir les rapports de pouvoir de l'anthropologue sur ses enquêtés, les enjeux fondamentaux de la domination continuent d'être éludés. Même les tentatives de redéfinir le statut des informateurs et d'en faire des consultants, à qui l'on « donne la parole » dans des textes dialogiques ou polyphoniques – une espèce de décolonisation textuelle – ont laissé intacte la configuration élémentaire du pouvoir sur laquelle repose l'anthropologie, dans sa relation à d'autres institutions. Pour se figurer l'étrangeté d'une telle entreprise, il suffit d'imaginer un cas analogue. Quelle serait notre réaction si des universitaires de sexe masculin déclaraient leur intention de « laisser parler les femmes » dans leurs textes, tout en continuant de régner en maîtres sur l'ensemble des savoirs les concernant, tout en contrôlant les pratiques d'enquête et d'écriture, confortés dans leur position par l'organisation particulière de la vie économique, sociale et politique ?

Du fait de leur identité mixte/scindée, les anthropologues féministes et de l'entre-deux oscillent malaisément entre parler « à la place de » et parler « en tant que ». Leur situation jette une lumière inédite sur le fait que les opérations de division, qu'elles naturalisent les différences, de genre ou de race, ou qu'elles les remanient, à la façon du concept de culture, ont toutes pour conséquence le renforcement des inégalités.

Culture et différence

Le concept de culture est le ressort caché de ce qui vient d'être dit de l'anthropologie. La plupart des anthropologues américains croient que la « culture », dont il est de notoriété publique qu'elle est

difficile à définir et dénuée de tout référent univoque, est néanmoins le véritable objet de l'investigation anthropologique. En tout cas, ils agissent comme si tel était le cas. Pourtant, on pourrait renverser la perspective et avancer que la culture n'est importante pour l'anthropologie que parce qu'elle est la pierre de touche de la distinction anthropologique entre le soi et l'autre. La culture est l'outil indispensable de la fabrication de l'altérité. En tant que discours professionnel qui se développe dans le but de rendre compte, d'expliquer et de comprendre ce qu'est la différence culturelle, l'anthropologie contribue aussi à la construire, à la produire et à la pérenniser. Le discours anthropologique donne un air d'évidence à la différence culturelle et à la séparation des populations qu'elle implique.

De ce point de vue, le concept de culture fonctionne de manière assez comparable au concept auquel il succède – la « race » – même si la forme qu'il prend au XXe siècle lui confère sur ce dernier un certain nombre d'avantages politiques non négligeables. À la différence de la race, et à la différence du sens que le mot « culture » revêtait au XIXe siècle, synonyme de « civilisation » et antonyme de « barbarie », le concept contemporain de culture permet de penser les différences sur un mode pluriel et non plus binaire. Ceci atténue aussitôt l'opération de hiérarchisation : le passage à la notion de culture (avec un « c » minuscule et un usage toujours plus fréquent au pluriel, comme le note Clifford [1988a]) a un effet de relativisation. Pour autant, le déplacement le plus important opéré par le concept de culture consiste à faire sortir la différence, autrefois « raciale », aujourd'hui « culturelle », du domaine du naturel et de l'inné. Qu'on la conçoive comme un ensemble de comportements, coutumes, traditions, règles, plans, recettes, instructions ou programmes (pour reprendre la série de définitions inventoriées par Clifford Geertz [1973 : 44]), la culture est quelque chose qui s'apprend et qui peut changer.

Pourtant, en dépit de sa visée anti-essentialiste, le concept de « culture » conserve certaines des tendances à figer la différence qui étaient celles du concept de « race ». On s'en rend mieux compte en examinant un champ où la transition de l'un à l'autre se laisse facilement découvrir. L'orientalisme, en tant que discours savant (entre autres choses) est, selon Edward Said, « un style de pensée fondé sur une distinction ontologique et épistémologique faite entre "Orient" et (le plus souvent) "Occident" » (1978 : 2). En cartographiant tout ensemble la géographie, la race et la culture et en les calquant l'une sur l'autre, l'orientalisme a figé les différences entre les peuples de l'« Ouest » et ceux de l'« Est » de façon si rigide qu'elles pourraient aussi bien être tenues pour innées. Au XXe siècle, c'est la différence culturelle, et non la différence raciale, qui a été au cœur des études orientalistes, désormais consacrées à l'interprétation du phénomène « culturel » en tant qu'on peut lui imputer un certain nombre de

différences en termes de développement, de rationalité, de gouvernement, de tempérament, et ainsi de suite.

Certains mouvements anticoloniaux et certaines luttes actuelles ont travaillé à ce que l'on pourrait appeler un orientalisme inversé, où la volonté de contrevenir à ce dispositif de pouvoir s'incarne dans un effort de valorisation comme d'un soi, de ce qui, dans le système précédent, avait été dévalué en tant qu'autre. Qu'il s'agisse d'une exaltation à la Gandhi de la spiritualité supérieure de l'Inde hindoue, comparée au matérialisme et à la violence de l'Occident, ou de la revendication islamiste d'une foi supérieure en Dieu, comparée à l'immoralité et à la corruption de l'Occident, l'une et l'autre perspectives ne font que retourner les termes essentialistes propres aux constructions orientalistes. Elles en renversent l'ordre hiérarchique, mais conservent le sens rigide de la différence que charrie la notion de culture.

Un parallèle peut être tracé avec le féminisme. C'est un acquis de base du féminisme que « l'on ne naît pas femme, on le devient ». Cela a représenté un enjeu majeur pour la plupart des féministes que de pouvoir attribuer les différences de genre à la culture, et non à la biologie ou à la nature. Si cela a permis à certaines théoriciennes féministes d'appréhender les effets personnels et sociaux du genre en tant que système de différence, cela en a conduit beaucoup d'autres à l'élaboration et à l'exploration de stratégies reposant sur la notion de « culture des femmes ». Le féminisme culturel (Echols 1984) est multiforme, mais il possède la plupart des caractéristiques propres à l'orientalisme inversé que nous venons d'évoquer. Pour les féministes françaises comme Luce Irigaray (1974, 1977), Hélène Cixous (1975) et Julia Kristeva (1981), le masculin et le féminin renvoient essentiellement à des façons d'être distinctes. Les féministes anglo-saxonnes, elles, ont adopté une posture différente. Certaines tâchent de « décrire » les différences culturelles entre hommes et femmes – comme Carol Gilligan (2008) et d'autres à sa suite, à qui l'on doit d'avoir développé la notion de « voix différente ». D'autres tentent d'« expliquer » les différences, que ce soit au travers d'une théorie psychanalytique informée socialement (Chodorow 1978), d'une analyse marxisante des effets de la division du travail et du partage des rôles dans la reproduction sociale (Hartsock 1985), d'une analyse des pratiques maternelles (Ruddick 1980), ou même d'une théorie de l'exploitation sexuelle (MacKinnon 1982). Une part importante de la production théorique comme de la pratique féministe vise à réformer ou à reconstruire la vie sociale dans la perspective ouverte par ce concept de « culture des femmes [15] ». Des propositions ont été faites en faveur d'une Université centrée sur les femmes, d'une science féministe (Rose 1983, 1986), d'une méthodologie féministe pour les sciences, y compris sociales (Mies 1983 ;

Reinharz 1983 ; Smith 1987 ; Stanley & Wise 1983)[16], et même en faveur d'une spiritualité et d'une écologie féministes. Ces propositions recyclent presque toujours les valeurs traditionnellement associées aux femmes en Occident – le sens du soin *(care)* et de la relation aux autres, l'amour maternel, l'immédiateté de l'expérience sensible, l'ancrage dans le corporel à l'encontre de l'attitude abstraite, et ainsi de suite.

Cette entreprise de revalorisation, par les tenants du féminisme culturel ou de l'orientalisme inversé, des qualités jusqu'alors dévaluées qui leur étaient attribuées peut s'avérer utile, de manière provisoire, du point de vue de l'action. Elle permet de forger un sens de l'unité et en soutient les luttes pour la « capacitation » (*empowerment*). Pourtant, en laissant intacte la division qui ordonnait les expériences de l'identité et de l'oppression sur laquelle elle repose, cette entreprise reconduit certaines tendances néfastes. Premièrement, le féminisme culturel néglige les connexions qui existent entre les deux camps ainsi partagés, ainsi que leurs façons de se définir respectivement. Deuxièmement, il abolit les différences qui ont cours au sein de chacune des catégories formées par ces opérations de division – les différences de genre, de classe et de race (pour reprendre la litanie féministe à propos du caractère problématique des catégories abstraites), mais aussi l'origine ethnique, le parcours biographique, l'âge, le mode de vie, la santé, le lieu de résidence et l'expérience historique. Troisièmement, et c'est peut-être là le plus important, il ignore la façon dont les expériences se constituent historiquement et se transforment au fil du temps. Le féminisme culturel aussi bien que les mouvements de renaissance (*revivalist*[17]) ont tendance à s'appuyer sur des notions d'authenticité et sur le retour à des valeurs positives dénigrées par l'autre dominant. Ce que les cas les plus extrêmes rendent patent, c'est que ces gestes effacent toute histoire. Les invocations des déesses crétoises dans certains cercles du féminisme culturel et, d'une manière plus complexe et plus sérieuse, l'invocation puissante de la communauté du Prophète du XVIIe siècle au sein de certains mouvements islamiques en sont de bons exemples.

Le problème est que la notion de culture qu'utilisent ces deux mouvements ne permet pas de court-circuiter le risque essentialiste. On pourrait objecter que les usages du concept de « culture » par les anthropologues sont plus sophistiqués et plus consistants et que leur engagement analytique est plus rigoureux. Pourtant, nombre d'entre eux s'inquiètent aujourd'hui de la façon dont ce concept fige les différences. Appadurai (1988), par exemple, dans son argument décisif que les « indigènes » sont une fiction de l'imagination anthropologique, montre comment le concept de culture a contribué à l'« incarcération » des populations non occidentales, sur le plan spatial autant que temporel. En leur

déniant la capacité à se mouvoir, à voyager et à interagir avec d'autres aires géographiques, qu'on tenait pour évidente chez les Occidentaux, on a eu tendance à dénier également toute historicité à leurs supposées cultures.

D'autres (Abu-Lughod 1990b) ont avancé que les théories culturelles ont tendance à exagérer la cohérence des formations sociales. Clifford remarque à la fois que « la discipline anthropologique fondée sur l'enquête de terrain, en établissant son autorité, construit et reconstruit des autres culturels cohérents et des soi réflexifs » (1988b : 112). L'ethnographie est une forme de collection de cultures, analogue à la collection d'œuvres d'art, par laquelle « une diversité de faits et d'expériences sont sélectionnés, rassemblés, détachés des circonstances originelles de leur occurrence, et se voient attribuer une valeur durable au sein d'une configuration nouvelle » (1988a : 231). La métaphore organiciste de la totalité et la méthodologie holiste propre à l'anthropologie favorisent toutes deux cette présomption de cohérence, qui à son tour contribue à faire percevoir les communautés comme fermées et distinctes.

Bien sûr, le caractère discret des unités culturelles n'implique pas nécessairement la hiérarchisation de leur valeur. La marque de fabrique de l'anthropologie du XXe siècle a été sa promotion du relativisme culturel en lieu et place de la pensée évolutionniste. Si l'anthropologie a toujours porté, dans une certaine mesure, une forme de critique voire d'autocritique culturelle (Marcus & Fischer 1986), cela participait aussi de son refus d'établir des hiérarchies à partir des différences. Pourtant, aucune de ses positions ne serait possible sans le postulat d'une différence. Cela vaudrait la peine de se demander pourquoi la perpétuation de la croyance dans l'existence de cultures discrètes et distinctes de la nôtre représente un enjeu crucial pour l'anthropologie[18]. Est-ce que la différence est vouée à transmuer clandestinement en hiérarchie ?

Dans *L'Orientalisme*, Edward Said (1978 : 28) plaide pour l'élimination pure et simple des notions d'« Orient » et d'« Occident ». Il n'entend pas par là l'effacement de toutes les différences, mais plutôt la reconnaissance de leur nombre croissant et de leur entrecroisement complexe. Plus important encore, son analyse d'un domaine particulier entend montrer où, quand et comment certaines différences, ici entre des lieux et entre les gens qui leur sont attachés, entrent en jeu dans la domination des uns par les autres. Les anthropologues devraient-ils traiter avec la même méfiance « la culture » et « les cultures » en tant que termes-clés d'un discours pour lequel l'altérité en est venue à se parer « d'une qualité talismanique » (Said 1989 : 213) ?

Trois manières d'écrire contre la culture

Si la notion de « culture », obscurcie par la présomption de cohérence, d'atemporalité et d'isolement des unités culturelles, est l'outil premier dont dispose l'anthropologie pour fabriquer de l'altérité, et si la différence, comme le montrent les anthropologues féministes et de l'entre-deux, tend à prendre la forme d'une relation de pouvoir, alors peut-être les anthropologues devraient-ils réfléchir à des stratégies pour écrire contre la culture. Trois d'entre elles me semblent prometteuses. Bien qu'ils n'épuisent absolument pas les possibilités, les types de projets que je vais décrire − théorique, substantiel et textuel – font sens pour les anthropologues soucieux des questions de positionnement et de responsabilité, et désireux d'en finir avec l'étayage des inégalités globales par la pratique anthropologique. Ma conclusion, toutefois, pointera les limites de toute réforme de l'anthropologie.

Discours et pratique

La controverse théorique, parce qu'elle est un des registres dans lesquels les anthropologues s'engagent les uns vis-à-vis des autres, est un lieu important de contestation. Il me semble que les discussions actuelles, ainsi que le succès grandissant de deux termes de plus en plus répandus – la pratique et le discours – signalent bel et bien une prise de distance par rapport au concept de « culture ». Ces termes, bien qu'il existe toujours un risque qu'ils en viennent à être utilisés comme de simples synonymes de « culture », ont pour vocation de permettre d'analyser la vie sociale, sans que soit présumé le degré de cohérence que charrie désormais le concept de culture.

La pratique est associée, en anthropologie, au travail de Bourdieu (1972) [19]. Son approche théorique est construite autour de problèmes de contradiction, de malentendu et de méconnaissance, et elle favorise l'improvisation, les stratégies et les intérêts (Said 1989 : 213), plutôt que les tropes culturels, plus statiques et uniformisateurs, de la règle, du modèle et du texte. Le discours a quant à lui des sources plus diverses en anthropologie [20]. Dans sa version foucaldienne de formations discursives, de dispositifs et de techniques de pouvoir, le concept de discours vise à réfuter la distinction entre idées et pratiques, entre texte et monde, que le concept de culture encourage trop facilement. Au sens plus sociolinguistique du terme, le concept de discours attire l'attention sur les usages sociaux que les individus font des ressources verbales. Dans tous les cas, il permet que soit reconnu, au sein d'un groupe social, un entrejeu entre des affirmations multiples, changeantes et concurrentes et leurs effets

pratiques. Le discours et la pratique sont tous deux utiles, parce qu'ils contredisent le présupposé de clôture, sans parler de l'idéalisme (Asad 1983), propres au concept de culture[21].

Connexions

Une autre stratégie pour écrire contre la culture consiste à changer la perspective à partir de laquelle les anthropologues abordent leurs problèmes ou leurs objets. Une attention particulière devrait être portée aux différentes connexions et interconnexions, passées et actuelles, qui relient une communauté et l'anthropologue qui travaille en son sein et écrit à son propos, sans parler du monde auquel il ou elle appartient et qui lui permet de se trouver dans ce lieu précis à étudier ce groupe-ci. Cela relève davantage d'un projet politique que d'un projet existentiel, bien que les anthropologues réflexifs, qui nous ont montré l'importance de la rencontre sur le terrain dans la construction des « faits » ethnographiques, nous aient de ce fait signalé une connexion importante. D'autres espèces de connexions, également importantes, se sont vu accorder moins d'attention. Mary Louise Pratt (1986 : 42) souligne une mystification courante propre à l'écriture ethnographique, qui tient à l'« agenda d'ensemble de l'expansion européenne dans lequel l'ethnographe, peu importe l'opinion qu'il ou elle porte sur ce phénomène, se trouve pris *de facto*, et qui détermine les conditions réelles de la relation concrète de l'ethnographe avec le groupe enquêté ». Nous devons nous interroger sur les processus historiques qui ont rendu possible l'engagement d'enquêtes anthropologiques par des gens comme « nous » sur des gens comme « eux », sur la situation actuelle du monde qui nous permet d'accomplir ce type d'activités dans ce lieu particulier, et sur ceux qui – touristes, voyageurs, missionnaires, consultants de l'Agence internationale pour le développement ou travailleurs humanitaires des Peace Corps – nous ont précédés et qu'aujourd'hui encore nous croisons sur nos sites d'enquête. Nous devons nous demander à quoi se rapporte, dans le monde qui est le nôtre, cette « volonté de savoir » dirigée vers l'autre.

Ces questions ne peuvent être posées en toute généralité. Elles doivent l'être en traçant un chemin au cœur de situations, de configurations et d'histoires singulières. Bien qu'elle ne concerne pas directement la place de l'ethnographe et que sa sur-systématisation risque d'occulter les interactions locales, une étude comme celle d'Eric Wolf (1982) sur l'histoire longue de l'interaction entre sociétés dites occidentales et communautés dites du tiers-monde constitue une avancée importante et donne un début de réponse à ces questions. Il en va de même pour celle de Sidney Mintz (1985), qui retrace les processus complexes de transformation auxquels, en Europe et ailleurs, la production et le

commerce du sucre ont participé. La curiosité de l'anthropologie pour l'histoire, afin de retracer les connexions du présent au passé, ouvre d'autres voies encore.

Les projets d'analyse de connexions ne sont pas nécessairement de nature historique. Les anthropologues sont de plus en plus attentifs aux connexions nationales et transnationales entre les peuples, les médias, les techniques et les marchandises [22]. Ils étudient l'articulation du capitalisme mondial et de la politique internationale avec les situations locales. Tous ces projets, qui impliquent un déplacement du regard, révèlent l'inadéquation du concept de « culture » et le caractère insaisissable des entités désignées comme *cultures*. Bien qu'il puisse exister, dans ces nouveaux travaux, une tendance à simplement élargir leur objet en déplaçant la focale de la culture à la nation, de telles études devraient être attentives aux dynamiques de transformation des groupes, des identités et des interactions par-delà les frontières. S'il fut un temps où les anthropologues pouvaient, sans trop leur faire violence, considérer certaines communautés comme des unités isolées, la nature des interactions globales, aujourd'hui, rend la chose impossible [23].

Ethnographies du particulier

La troisième stratégie d'écriture contre la culture suppose d'accepter la vue perspicace de Clifford Geertz à propos de l'anthropologie, suivie par quiconque, en ce « moment expérimental » (Marcus & Fischer 1986), prend au sérieux la textualité de l'ethnographie. Geertz (1988, 2003) a avancé que l'une des dimensions principales du travail de l'anthropologue consiste à écrire. Il écrit des fictions – ce qui ne signifie pas que ces fictions soient imaginaires [24]. Assurément, la pratique de l'écriture ethnographique a fait l'objet d'une attention sans précédent de la part des auteurs de *Writing Culture*, et au-delà. L'hostilité qu'a suscitée leur projet tient pour une grande part au soupçon d'amalgame, qui incomberait à leurs penchants littéraires, entre la poétique et la politique de l'ethnographie. Pourtant, ils ont soulevé une question qui ne peut plus être ignorée. Pour autant que les anthropologues œuvrent à donner des représentations de populations autres, à travers leurs comptes rendus ethnographiques, le degré d'altérité de celles-ci sera fonction des stratégies d'écriture adoptées par les anthropologues. Existe-t-il un moyen de raconter des vies qui réduise l'altérité des autres ?

Un outil puissant pour bousculer le concept de culture et enrayer la fabrique de l'altérité (*othering*) qu'il implique réside dans l'écriture d'« ethnographies du particulier ». La généralisation, mode de raisonnement et style d'écriture propre aux sciences sociales, ne peut plus être considérée comme le fruit d'une description neutre (Foucault 1975 ; Said 1978 ; Smith 1987). La généralisation

a deux conséquences malheureuses en anthropologie, qui méritent qu'on l'évite. Examinons ces inconvénients, avant de proposer quelques exemples qui illustrent les potentialités des ethnographies du particulier.

Passons rapidement sur certains des problèmes les plus fréquemment abordés. On a ainsi souvent souligné que généralisation rime avec abstraction et réification. La sociologue féministe Dorothy Smith (1987 : 130) a parfaitement cerné cette difficulté dans sa critique du discours sociologique. Elle remarque que « l'organisation complexe des activités d'individus bien réels, qui ont des relations non moins réelles, se trouve intégrée discursivement au travers de concepts tels que celui d'organisation formelle, de classe et de modernisation. Un domaine discursif, composé d'objets théoriquement constitués, est ainsi créé et affranchi de son ancrage dans les travaux et les jours des individus réels. L'investigation sociologique peut alors se repaître dans des champs d'entités conceptuelles ». D'autres critiques ont pris pour cible d'autres lacunes. L'anthropologie interprétative, par exemple, dans sa critique de la recherche de lois générales par les sciences positivistes, souligne l'échec que représente le fait d'ignorer le caractère central de la question du sens pour l'expérience humaine. Pourtant, elle a fini par substituer la généralisation dans l'ordre des significations à la généralisation dans l'ordre des comportements.

L'argument en faveur du particulier ne doit par ailleurs pas être confondu avec les arguments privilégiant les processus micro sur les processus macro. Les ethnométhodologues (Watson 1991) et autres analystes de la vie quotidienne cherchent des méthodes de généralisation à partir de micro-interactions, tandis que les historiens s'emploient à traquer le particulier au sein de macroprocessus. L'intérêt pour les détails singuliers des vies des individus n'implique pas davantage la méconnaissance des forces et des dynamiques qui les dépassent. Au contraire, les effets des processus qui relèvent du long terme et d'échelles extralocales ne se manifestent jamais que de manière locale et spécifique, émergeant des actions d'individus vivant leurs vies singulières, s'inscrivant à même leurs corps et au fil de leurs mots. Ce pour quoi je plaide est une forme d'écriture qui pourrait mieux rendre compte de ce fait-là.

Il y a deux raisons pour lesquelles les anthropologues devraient se méfier de la généralisation. La première est que, partie prenante d'un discours professionnel sur l'objectivité et sur l'expertise, le langage anthropologique est inévitablement un langage de pouvoir. D'une part, c'est le langage de ceux qui semblent se tenir à l'extérieur de ce qu'ils décrivent. Sur ce point, la critique du discours sociologique par Dorothy Smith est pertinente. Elle a avancé que ce mode, censément détaché, de

réflexion sur la vie sociale, est en réalité bel et bien situé : il représente la perspective de ceux qui sont engagés dans des structures professionnelles, managériales et administratives et il participe en conséquence de l'« appareil de direction de cette société » (Smith 1987 : 62). Cette critique s'applique tout aussi bien à l'anthropologie, quoique sa perspective soit inter plutôt qu'intrasociétale, et que ses origines puisent dans l'exploration et la colonisation du monde non européen, plutôt que dans le contrôle interne de groupes tels que les travailleurs, les femmes, les Noirs, les pauvres ou les prisonniers.

D'autre part, même si l'on réserve son jugement quant à la collusion des sciences sociales avec les appareils de direction, force est de reconnaître que tout discours professionnel consiste, par essence, à instaurer des hiérarchies. C'est justement le fossé qui sépare les discours de généralisation, professionnels et autorisés, des langages de la vie quotidienne (la nôtre et celle des autres) qui établit une séparation fondamentale entre l'enquêteur et les enquêtés et qui rend possible la construction des objets anthropologiques comme différents et inférieurs.

Par conséquent, dans la mesure exacte où l'anthropologue parvient à rapprocher le langage de la vie quotidienne et le langage du texte ethnographique, cette façon de fabriquer l'altérité se trouve inversée. Le problème, comme l'indique une réflexion sur la situation des anthropologues féministes, est que poursuivre une telle stratégie peut présenter certains risques professionnels. L'observation rafraîchissante et sensible faite par Paul Rabinow[25] à propos des politiques d'écriture ethnographique – affirmant qu'il faut les trouver plus près de chez nous, dans le monde universitaire, plutôt que dans le monde colonial et néocolonial – nous aide à comprendre certaines choses sur l'anthropologie féministe et sur le malaise qu'elle suscite, qu'un auteur tel que Clifford lui-même laisse paraître dans son introduction à *Writing Culture*[26]. Son excuse pour exclure les anthropologues féministes était qu'elles n'étaient pas engagées dans l'entreprise d'innovation textuelle. Si l'on acceptait la distinction douteuse qu'il présuppose entre l'innovation textuelle et les transformations touchant au contenu et à la théorie, on pourrait en effet estimer que les anthropologues féministes n'ont que peu contribué à la vague nouvelle d'expérimentations formelles.

Mais alors un instant de réflexion suffirait pour saisir les raisons d'un tel état de fait. Sans même poser les questions élémentaires à propos des personnes, des institutions de recherche, des pourvoyeurs de budgets et de la titularisation des postes, on peut se tourner vers la dimension politique du projet féministe lui-même. Ayant pour vocation de s'assurer que les vies des femmes et leurs expériences de genre sont représentées dans les descriptions et les théorisations des sociétés modernes, les universitaires féministes se sont intéressées à la représentation dans la vieille acception politique du terme. Un

certain conservatisme de la forme a pu être utile parce que le but était de persuader des collègues qu'une anthropologie prenant en compte le genre serait non seulement une bonne anthropologie, mais qu'elle en serait même une meilleure.

La seconde contrainte pesant sur l'anthropologie féministe est la nécessité d'affirmer son professionnalisme. Contrairement à ce qu'écrit Clifford (1986 : 21), les femmes ont bel et bien produit « des formes d'écriture non conventionnelles ». Il les a simplement ignorées, négligeant des chercheuses comme Elenore Bowen (1964), Jean Briggs (1970) ou Manda Cesara (1982) qui ont innové sur le plan formel [27]. De manière plus significative, il y a aussi ce qu'on pourrait considérer comme une « tradition féminine » à part, d'écriture ethnographique. Mais comme elle n'est pas le fait de professionnelles, il est difficile de s'en réclamer pour les anthropologues féministes dont la position est mal assurée. Que l'on pense aux ethnographies bien connues et souvent excellentes qu'ont écrites les femmes d'anthropologues, ces « épouses et amatrices », Elizabeth Fernea (1969), Marjorie Shostak (2004), Edith Turner (1987) ou Margery Wolf (1968). Destinant leurs travaux à des publics sensiblement différents de ceux que visent les ethnographes en poste, elles ont suivi des conventions également différentes : elles sont plus ouvertes en ce qui concerne leur propre position, moins sûres de leur autorité scientifique, et plus intéressées par des personnes singulières et leurs familles.

Pourquoi ne crédite-t-on pas cette autre tradition d'un pouvoir d'invention textuelle ? Un élément de réponse peut être trouvé au sein même du recueil *Writing Culture*. Les partisans des innovations et des critiques de l'écriture ethnographique cherchent à rompre avec l'anthropologie routinière en empruntant à des disciplines d'élite comme la philosophie ou la théorie littéraire, plutôt qu'en puisant à des sources plus prosaïques comme l'expérience ordinaire de leurs sujets [28]. S'ils rejettent la rhétorique des sciences sociales, ce n'est pas au profit du langage naturel, mais d'un discours précieux, tellement jargonneux qu'il a inspiré à un éditeur la rédaction d'un poème satirique jouant sur leur vocabulaire de tropes, *thaumasmus*, métonymie, *pathopoeia*, phénoménologie, *ecphonesis*, épistémologie, déictique, et hypotypose – un poème ironiquement offert comme une incantation dans la préface de l'ouvrage (Clifford & Marcus 1986 : ix). Quels que soient les mérites de leurs contributions, il est difficile de passer à côté du message d'hyperprofessionnalisme. Malgré leur sensibilité aux questions d'altérité, de pouvoir et de textualité, leur discours est encore plus exclusif et renforce la différenciation hiérarchique avec les autres anthropologiques, plus encore que ne le fait l'anthropologie classique qu'ils critiquent.

Le second problème de la généralisation tient non plus au discours d'autorité, mais aux effets d'homogénéité, de cohérence et d'atemporalité qu'il tend à produire. Si l'on généralise à partir

d'expériences et de conversations avec un certain nombre d'enquêtés, on tend à gommer les différences qui existent entre eux. L'apparence d'une absence de différenciation interne facilite l'appréhension d'un groupe de personnes comme une entité discrète et circonscrite : « les Nuer » ou « les Balinais », « les Bédouins Awlad 'Ali » font ceci et cela et croient en ceci et cela. L'effort pour produire des descriptions à portée générale des croyances ou des actions aplanit les contradictions, les conflits d'intérêt, atténue les doutes et les disputes, fige des motivations et des circonstances changeantes. L'effacement du temps et du conflit essentialise. Ces effets contribuent à faire exister la fiction des autres différents par essence, qu'on peut distinguer d'un soi tout aussi essentialisé. Dès lors que toute différence emporte toujours une hiérarchie, et que la volonté de les distinguer n'est qu'une manière de nier toute responsabilité, la généralisation elle-même doit être traitée avec méfiance.

Pour ces raisons, je propose qu'on expérimente des ethnographies du particulier, qui s'inscrivent dans la continuité de la tradition d'écriture du terrain. En racontant des histoires à propos d'individus particuliers vivant dans des lieux et à des époques déterminés, ces ethnographies devraient partager certains des traits qui caractérisent cette « tradition féminine » alternative, évoquée plus haut. Leur rôle devrait être de compléter plutôt que de supplanter une série d'autres projets anthropologiques, allant des discussions théoriques jusqu'à l'exploration de nouveaux thèmes pour l'anthropologie. Mais quelle peut être la valeur de telles ethnographies ?

Les anthropologues ont coutume de généraliser à propos des communautés en disant qu'elles se caractérisent par certaines institutions, règles et façons de faire. Par exemple, il nous arrive bel et bien de prononcer des phrases telles que : « Les Bongo-Bongos sont polygames ». Pourtant on pourrait s'interdire de pareilles généralisations et se demander plutôt comment un ensemble particulier d'individus – par exemple, un homme et ses trois épouses dans une communauté bédouine d'Égypte que je fréquente depuis une décennie – vivent l'« institution » qu'on nomme polygamie. En mettant l'accent sur la particularité de ce mariage et en en brossant le tableau à partir des discussions des participants, de leurs souvenirs, de leurs désaccords et de leurs actions, on ferait des avancées sur plusieurs points théoriques.

Premièrement, refuser de généraliser permettrait d'éclairer la nature construite de cette typicité qui émerge de manière si constante des comptes rendus ordinairement produits en sciences sociales. Deuxièmement, donner à voir les circonstances exactes et les histoires détaillées des individus et de leurs relations suggérerait que de tels détails, toujours présents, sont déterminants dans la constitution de l'expérience. Troisièmement, reconstruire ce pour quoi les gens se disputent, leurs justifications et

leurs interprétations de ce qu'eux ou les autres font, permettrait d'expliquer le fonctionnement de la vie sociale. Cela montrerait que, bien que les termes de leurs discours semblent arrêtés (et suivent, comme dans toute société, une diversité de discours parfois contradictoires et souvent variables), les gens contestent les interprétations de ce qui est en train de se passer, résistent, rusent, souffrent et vivent leur vie. En un sens, rien de nouveau. Bourdieu proposait déjà une analyse similaire de la pratique sociale. Mais la différence tiendrait à ceci que l'on chercherait les stratégies textuelles pour faire apparaître comment les choses se passent, plutôt que de se contenter d'affirmations théoriques sur ce qui arrive.

En centrant son attention sur des individus particuliers et sur leurs relations changeantes, l'anthropologie subvertirait forcément les connotations les plus problématiques de la culture : l'homogénéité, la cohérence et l'atemporalité. Les individus sont confrontés à des choix, ils luttent avec les autres, entrent dans des polémiques, se disputent sur leur perception d'un même événement, subissent des hauts et des bas dans leurs relations et des variations de contexte et de désir, doivent supporter de nouvelles pressions, et tentent, vainement, de prédire ce qui va leur arriver, à eux ou aux gens qui les entourent. Aussi devient-il difficile de trouver du sens à l'expression « culture bédouine » quand on essaie de faire tenir ensemble les éléments fragmentés qui font la vie d'une vieille matriarche bédouine.

Lorsque vous lui demandez de vous raconter sa vie, elle répond que c'est seulement à Dieu qu'il faudrait penser. Et pourtant elle raconte des histoires hautes en couleur, fixées selon des modes divers dans sa mémoire, à propos de sa résistance à des mariages arrangés, d'accouchements d'enfants auxquels elle a participé, d'inquiétudes au sujet de filles malades. Elle parle aussi de mariages, de chansons salaces chantées par certains jeunes hommes tondant les moutons de leurs aînés, et de voyages dans des taxis bondés, dont la fois où elle a pincé les fesses d'un homme pour qu'il descende de ses genoux.

Sa vie quotidienne est scandée par l'attente des heures de prière. Est-il midi ? Non pas encore. Est-ce l'après-midi ? Non pas encore. Est-ce que le soleil se couche ? Grand-mère, tu n'as pas encore fait ta prière ? Le soleil est déjà couché. Elle étale son tapis de prière devant elle et prie à haute voix. À la fin, en repliant son tapis, elle implore Dieu de veiller sur tous les musulmans. Elle récite les noms de Dieu en égrenant son chapelet. La seule décoration de sa chambre est, clouée au mur, une photographie de son fils et d'elle-même lors d'un pèlerinage à La Mecque.

Son dos est si voûté qu'elle peut à peine tenir debout. Elle passe ses journées assise ou étendue sur un matelas. Elle est presque aveugle et se plaint de multiples douleurs. Les gens vont et viennent, ses

fils, ses neveux, sa fille, ses nièces, ses petites-filles, son arrière-petit-fils. Ils bavardent, ils la consultent à propos des liens de famille et d'alliance entre les gens. Elle leur donne des conseils. Elle les gronde de ne pas faire les choses convenablement. Et elle joue avec son arrière-petit-fils, qui a trois ans, en le taquinant : « Hé ! je n'ai plus de tabac à priser ! Viens là que je renifle ton petit tubercule ! »

Le fait d'être pieuse et de suivre rigoureusement le protocole d'accueil des invités, d'échange de visites et de vœux ne semble pas l'empêcher d'être friande d'histoires scandaleuses et de fables immorales. Lorsque je l'ai vue en 1987, sa préférée du moment venait juste de lui être racontée par sa fille, vivant près de Alamein, elle aussi mariée et mère de cinq enfants. C'était l'histoire d'un vieux mari et de sa femme qui décidaient de rendre visite à leurs filles, une histoire drôle parce qu'elle évoquait un monde où les gens marchaient sur la tête.

Cette histoire dépeignait un monde où les gens faisaient l'impensable. À la place des bonbons et biscuits habituels, le couple apporte en cadeau des sacs de fumier. Lorsque la première fille chez qui ils séjournent part puiser de l'eau, ils commencent à jeter toutes les grandes jarres de miel et d'huile entreposées dans la maison de son marchand de mari. À son retour, elle les retrouve en pleine manœuvre et les jette dehors. Ils rendent alors visite à leur seconde fille. Lorsque celle-ci leur confie la surveillance de son bébé pour un court moment, le vieil homme tue l'enfant, simplement pour le faire cesser de pleurer. En rentrant, elle le découvre et les jette dehors. Ensuite, ils trouvent sur leur chemin une maison à l'intérieur de laquelle gît un mouton abattu. Ils se font des ceintures avec les intestins et des casquettes avec les estomacs, les essaient, s'admirant l'un l'autre dans leur nouvelle parure. Mais comme la vieille femme demande à son mari s'il la trouve jolie avec sa nouvelle ceinture, celui-ci répond : « Tu serais vraiment jolie, oui, si tu n'avais pas cette mouche sur le nez. » Et, écrasant la mouche d'un coup violent, il tue sa femme. Alors qu'il gémit de chagrin, voilà qu'il commence à péter. Furieux contre son anus de péter ainsi sur feu sa femme, il fait chauffer un pieu qu'il s'enfourne dedans, ce qui le tue.

La vieille femme glousse en racontant l'histoire, tout comme elle rit bruyamment d'histoires sur la sensualité excessive de femmes d'âge avancé. Comment ce sens de l'humour et ce goût de l'obscène s'accordent-ils avec le respect scrupuleux de la prière et des protocoles de l'honneur ? Comment sa nostalgie du passé – du temps où la région était inhabitée et où elle pouvait voir à des kilomètres à la ronde ; du temps où elle jouait, petite, à déterrer un pot de terre par-ci ou une bouteille de verre par-là, dans un espace désormais grillagé et gardé par l'Organisation gouvernementale des Antiquités ; du temps où sa famille transhumait avec les troupeaux de moutons, trayait et faisait le beurre dans les

pâturages du désert – comment cette nostalgie va-t-elle de pair avec sa défense farouche de son petit-fils préféré, contre lequel son père est furieux parce que le jeune homme a été vu buvant de l'alcool à un mariage ? Les gens ne boivent pas d'alcool dans la communauté, et l'alcool est, bien entendu, interdit par la religion. Que peut donc signifier la « culture », vu la complexité des réponses de cette vieille femme ?

Le temps est l'autre dimension importante qui émerge si l'on prend au sérieux les récits des gens sur leur vie quotidienne. Lorsque le père du jeune homme le bat, le fils qui a été accusé d'avoir bu au mariage vend son lecteur de cassette à un voisin, pour disposer d'un peu d'argent, et puis disparaît. Sa grand-mère pleure sur son sort, ses tantes tiennent des conciliabules. Le père ne dit mot. Des jours se passent avant qu'une parente éloignée ne vienne rassurer la grand-mère, en lui apprenant que le jeune homme est sain et sauf et qu'ils savent où il se trouve – il travaille sur un chantier à environ cent kilomètres de là. Personne ne sait ce que seront les conséquences de cet événement. Reviendra-t-il ? Que fera son père ? L'honneur de la famille est en jeu, ainsi que les réputations de piété et d'autorité paternelle. Lorsque le jeune homme revient, plusieurs semaines plus tard, accompagné par un oncle maternel vivant cinquante kilomètres plus à l'ouest, qui intercède en sa faveur pour qu'il ne soit pas davantage puni, sa grand-mère en pleure de soulagement. Cela aurait aussi pu tourner tout autrement. Depuis la disparition du jeune homme, ses journées n'étaient plus qu'inquiétudes, discussions, attentes et interrogations quant à la suite. Ces coups et cette fuite, des événements qui eurent lieu à un moment donné, deviennent une partie de l'histoire de cette famille, de ses membres et de leurs relations. Dans cette séquence d'événements se déroulant au sein d'une famille particulière en 1987, on peut voir à l'œuvre ce qu'on appelle les « grandes forces » qui l'ont rendue possible, des choses telles que la croissance des opportunités de travail salarié, la marchandisation des mariages bédouins et l'afflux de biens en provenance des villes. Pourtant ces « forces » ne prennent corps qu'au travers des actions des individus qui vivent dans le temps et l'espace. Les ethnographies du particulier sont le mieux à même de les saisir.

Même le rituel, cette pratique communautaire pour laquelle le temps semble avoir une signification si différente, peut-être cyclique, ce marqueur si parfait, dans le discours anthropologique, de l'altérité culturelle (exotique, primitive), se révèle être tout sauf atemporel. Si l'on en examine attentivement les participants effectifs et le déroulement concret, il comporte une part d'imprévisibilité. Le déploiement de ce qui ne peut pas être su d'avance suscite beaucoup de tension et de suspense. Laissez-moi en donner un exemple. Au cours de la première semaine qui suivit mon arrivée au sein de la communauté bédouine d'Égypte où je devais passer plusieurs années, les jeunes filles de la maisonnée où je vivais

m'ont décrit précisément les étapes successives par lesquelles toute mariée doit passer lors d'un mariage bédouin. Au fil des ans, j'ai assisté à de nombreux mariages, qui suivaient tous ce schéma, et pourtant chacun d'entre eux était différent. À chaque fois, pour la mariée comme pour le marié, sans parler de la famille, le mariage représentait un tournant biographique majeur entraînant une transformation du statut, du réseau relationnel, de la vie quotidienne, de l'expérience, de l'avenir. Chacun des mariages se distinguait par les types de familles qui se trouvaient réunies, par le tissu d'associations qui se nouait et par les biens exhibés, échangés et dépensés.

Surtout, les éléments d'imprévisibilité étaient nombreux. La mariée allait-elle rester ? Le couple allait-il bien s'entendre ? Auraient-ils des enfants ? D'ici combien de temps ? Même le rite central de la cérémonie – la défloration ou épreuve publique de virginité – était un événement suscitant une tension considérable et dont l'issue était impossible à connaître à l'avance. Le rite de défloration suit un schéma standard (Abu-Lughod 1988) : durant la journée, quand les invités sont réunis, le marié, accompagné de ses amis, pénètre dans l'espace des femmes et entre dans la chambre où l'attend la mariée, entourée et soutenue par plusieurs vieilles femmes. Pourtant chaque défloration fait intervenir un groupe de personnes différent et se déroule de façon particulière. Les récits des femmes qui restent avec la mariée pendant que le marié lui prend sa virginité soulignent ce caractère spécifique. Elles décrivent les réactions de la mariée, reprennent ses mots, disent dans quelle mesure elle a lutté. Elles racontent l'endroit précis où elles se trouvaient dans la pièce et le rôle qu'elles ont joué dans le déroulement des choses, les réactions du marié, les conseils donnés, les difficultés rencontrées, la tension au moment de faire jaillir le sang. Elles comparent les mariées qu'elles ont connues et les tâches de sang sur le linge blanc. Elles évaluent les qualités des vieilles femmes qui ont entouré la mariée. Leurs récits, aussi bien que les réactions de tous les participants, révèlent ce qui fait le cœur de l'intrigue : y aura-t-il du sang ? Le cours des événements peut varier. C'est là le propre de la « vie [en tant qu'elle est] vécue » (Riesman 1977), où que l'on se trouve. Les généralisations, par leurs effets d'atemporalité, d'homogénéité et de cohérence, essentialisent des « cultures » différentes de la nôtre et des peuples distincts de nous, et nous font oublier cette vérité élémentaire.

Conclusion : un humanisme tactique ?

Les critiques adressées récemment à l'anthropologie depuis différents lieux nous ont incités à nous interroger sur l'objet de notre travail, sur la façon dont on écrit et sur le public pour lequel on écrit. J'ai avancé que la différence culturelle, qui est à la fois le fondement et le produit du discours anthropologique,

est une construction problématique ; et j'ai proposé un certain nombre de stratégies textuelles, pour la plupart déjà adoptées par d'autres, pour « écrire contre la culture ». L'une de ces stratégies, l'ethnographie du particulier, m'a retenue comme particulièrement utile pour bousculer le concept de culture.

Tout l'intérêt de cette stratégie tient à ce qu'elle révèle les similitudes de nos vies à tous. Dire que nous vivons nos vies en particulier ne veut pas dire que les détails particuliers de nos vies à tous soient les mêmes. En examinant le quotidien, en brisant la cohérence et en introduisant le temps, nous nous sensibilisons aux dynamiques et aux contradictions. Et la familiarisation avec les détails particuliers nous fait voir que les autres vivent exactement comme nous nous sentons vivre nous-mêmes, c'est-à-dire non pas comme des robots programmés par des règles « culturelles », mais comme des gens qui passent leur vie à se tourmenter pour prendre des décisions, à commettre des erreurs, à essayer de faire bonne figure, à essuyer des tragédies et des deuils, à prendre du plaisir dans la compagnie des autres et à trouver des moments de bonheur.

Le langage de la généralisation ne permet pas de restituer ces sortes d'expériences et d'activités.

Dans nos vies à nous, nous compensons les comptes rendus des sciences sociales en usant du langage ordinaire dans nos conversations personnelles pour évoquer nos amis et nos proches, pour exprimer nos vies, comprendre notre monde. Pour ceux qui vivent « à l'extérieur » de notre monde, en revanche, nous ne disposons pas de discours du familier à même de fournir un contrepoint aux discours distanciés de l'anthropologie et des autres sciences sociales, également repris par les experts du développement, les gouvernements, les journalistes et tous ceux qui ont affaire au tiers-monde.

Les ethnographies du particulier nous donnent accès à de tels discours du familier, que les principes humanistes, portés par des ethnographes femmes, amatrices et dévalorisées, ont toujours encouragés. Pourquoi faire appel à l'humanisme, alors qu'il souffre aujourd'hui d'un tel discrédit dans les cercles poststructuralistes et postmodernistes [29] ? Il y a assurément de bonnes raisons de se montrer soupçonneux face à une philosophie qui a continuellement masqué la persistance des différences sociales, en se donnant pour héros un individu universel et un sujet autonome ; une philosophie qui n'a pas réussi à voir que la nature humaine dont elle parle a des caractéristiques spécifiques, qui exclut de fait la plupart des humains ; une philosophie qui refuse de comprendre nos modes de subjectivation, au cœur de dispositifs de pouvoir.

Mais puisque l'humanisme continue d'être, dans le monde occidental, le langage de l'égalité entre humains qui a la force morale la plus grande, il est trop tôt pour l'abandonner, ne serait-ce qu'au titre de convention d'écriture. En préconisant des nouvelles formes d'écriture – pastiche, dialogue, collage et

ainsi de suite – qui font éclater les récits, les antihumanistes demandent à leurs lecteurs d'adopter des stratégies de lecture sophistiquées assorties de critique sociale. Les anthropologues peuvent-ils exiger une telle chose ? Déjà, des plaintes se sont fait entendre contre les ethnographies expérimentales, leur reprochant leur ennui et marquant le refus de se laisser ébranler. L'humanisme est un langage couramment lu et parlé, même s'il n'est, lui aussi, qu'un idiome local et non pas ce médium universel qu'il prétend être. Pour nous faire entendre des lecteurs, il nous faut toujours parler ce langage, mais le parler en en connaissant les limites.

On pourrait qualifier cette stratégie d'« humanisme tactique ». Elle est rendue nécessaire politiquement et en même temps limitée dans ses effets, du fait que l'anthropologie se situe du côté de la domination, dans un contexte régi par des inégalités à l'échelle mondiale, qui suivent le tracé des différences « culturelles ». Nous ne devons pas trop nous faire d'illusions quant à la capacité de cet humanisme tactique, sous la forme d'ethnographies du particulier ou sous d'autres formes d'écriture contre la culture, de contribuer à un langage universel ou à un bien universel. En tant qu'anthropologues, quelle que soit la complexité de nos identifications, lorsque nous sommes féministes ou de l'entre-deux, notre position est celle d'Occidentaux, et c'est dans un discours occidental que notre travail s'inscrit. Comme l'écrit Valentin Mudimbe dans *The Invention of Africa*, « il semble impossible d'imaginer une anthropologie sans lien avec l'épistémologie occidentale » (1988 : 19). Plus haut, nous avons dit que l'ancrage dans un point de vue est incontournable. Paul Riesman (1982) dans sa critique d'une anthropologie dialogique, rajoute que nous n'avons de cesse d'« utiliser les autres pour servir nos propres fins » et que « nous utilisons les connaissances qu'ils nous donnent pour servir des buts qu'eux-mêmes n'imagineraient jamais ». Cela ne veut pas dire que ces buts ne valent pas la peine d'être poursuivis, ni qu'il ne soit pas crucial de travailler dans le cadre du discours occidental. « Les représentations anthropologiques en disent aussi long sur le monde de celui qui les établit que sur les choses ou les personnes qui sont représentées » (Said 1989 : 224). L'Occident détient toujours un pouvoir colossal sur les plans discursif, militaire et économique. Ce que nous écrivons peut œuvrer soit à le conforter, soit à le réduire.

Nous devons aussi nous préparer à nous confronter aux problèmes qui se posent quand nos efforts humanistes les plus éclairés parviennent à ceux qui se trouvent dans d'autres contextes, où les conventions peuvent ne pas être reconnues et les questions de pouvoir être lues différemment. Là encore, je proposerai un éclairage tiré de mon propre travail. Écrire dans un contexte d'antipathie généralisée envers les populations du Moyen-Orient a en partie relevé d'une volonté de rendre compte du sens de l'humanité ordinaire d'une communauté arabe [30]. Pourtant, bien que cette intention puisse être explicitée

aux membres de la communauté arabe, leur réception ne sera jamais la même que celle escomptée. Le fait que je fasse découvrir chez les Bédouins les attachements des personnes et leur vulnérabilité au travers de leur poésie, pour susciter chez les Occidentaux une reconnaissance et surmonter une distance, a provoqué des réactions inattendues en Égypte. Lorsqu'une femme a entendu quelqu'un lire un extrait du livre, qui citait quelques-uns des poèmes qu'elle avait rapportés des années auparavant, elle s'exclama, plaisantant à demi : « Vous nous embarrassez ! » Pour elle, un livre consacré à des personnes particulières ne pouvait qu'être un étalage public de secrets de famille.

Ma présentation de la façon dont les idéaux d'autonomie et d'indépendance personnelle se manifestent dans la vie des hommes a également été investie de significations complexes et variables en Égypte. Une copie d'une longue recension en arabe de mon livre vint à la connaissance d'un Bédouin awlad 'ali, fonctionnaire aspirant à devenir un membre officiel du gouvernement égyptien. Il alla trouver mon hôte avec l'article, fâché que j'aie pu consigner le fait qu'ils aimaient porter des armes, frauder les impôts, et qu'ils tenaient à leur droit de régler eux-mêmes leurs disputes plutôt que de laisser le gouvernement s'en mêler. Comme me le raconta mon hôte, l'homme l'accusa en arguant : « C'est votre fille qui a écrit ça ! » Ce qui se passa ensuite, jamais je ne le saurai, puisque je n'étais pas là et que je n'eus que la version que me donna mon hôte. Il fut, comme à l'accoutumée, provocateur, rétorquant qu'il m'avait appris tout ce que je savais. Et n'était-ce pas la vérité ? Cet homme n'avait-il pas des armes à feu non autorisées ? Déclarait-il tous ses moutons aux impôts ? Mon hôte m'avait souvent dit qu'il voulait que mon livre soit traduit en arabe pour que les Égyptiens puissent enfin comprendre et apprécier la supériorité des normes morales de sa communauté, que méprisaient beaucoup d'Égyptiens. Pourtant cet incident montre qu'il n'était qu'une voix au sein de la communauté bédouine et que ses idées concernant ce qui lui vaudrait du respect différaient de celles d'un homme affichant son loyalisme envers le gouvernement. Mon travail, conçu pour un autre public, avait pénétré un espace politique local où la relation entre les Bédouins awlad 'ali et l'État égyptien était un problème controversé.

Comme tous les travaux anthropologiques ces temps-ci, mes écrits susciteront probablement un certain nombre de polémiques. Il n'y a pas de quoi désespérer pour autant. Plutôt, en nous forçant à réfléchir aux dilemmes relatifs à la pratique anthropologique qu'il est devenu impossible d'ignorer – parce que nous vivons en des temps où les frontières de la « culture » sont impossibles à garder en place et où les politiques globales sont plus incertaines –, de tels problèmes nous permettent d'adopter des stratégies conformes à nos espérances, sans illusions bien-pensantes quant à la plus grande valeur de nos contributions.

Notes

1. Aucune des personnes, vis-à-vis desquelles je me sens en dette et sur lesquelles je me suis appuyée au fil des ans, ne peut être tenue responsable du sort que j'ai réservé à nos conversations. En tant que *Mellon fellow* de l'université de Pennsylvanie, j'ai bénéficié de discussions avec Arjun Appadurai, Carol Breckenridge, et plusieurs participants du séminaire sur « L'Orientalisme et au-delà » du programme sur l'Asie du Sud. Je suis également reconnaissante envers les membres du séminaire sur le genre qui s'est tenu pendant l'année 1987-1988 à l'Institut d'études avancées (et auquel j'ai pu participer grâce au soutien généreux du Fonds national pour les humanités *(National Endowment for Humanities)*, pour les discussions intenses et précieuses concernant la théorie féministe. Dan Rosenberg est le premier à m'avoir fait réfléchir de manière critique aux parallèles entre « culture » et « race ». Tim Mitchell m'a aidée à clarifier de nombreux aspects de mon argument, de même que les participants du séminaire incroyablement stimulant de la School of American Research, où j'ai présenté cet article pour la première fois. En fin de compte, malgré tout, c'est surtout la générosité des familles Awlad 'Ali d'Égypte avec lesquelles j'ai vécu qui m'a conduite à remettre en cause la notion d'altérité. Mon séjour prolongé le plus récent parmi elles, en 1987, a été rendu possible grâce à l'obtention d'une bourse Fulbright pour l'étude de la civilisation islamique.

2. *Halfies* est un terme que j'ai emprunté à Kirin Narayan (communication personnelle). [Le terme *halfie*, littéralement « moitié-moitié », auquel s'oppose celui de *wholie*, sera traduit, avec l'assentiment de l'auteure, par « de l'entre-deux ». NDT]

3. De la même manière, G. E. Marcus et J. Clifford (1985), ainsi que G. E. Marcus et M. J. Fischer (1986), reconnaissent galamment aux féministes le statut de sources importantes pour la critique culturelle et anthropologique, mais ne discutent pas leur travail. Toutefois, M. J. Fischer (1984, 1986, 1988) s'intéresse depuis longtemps au phénomène de double appartenance culturelle (*biculturality*).

4. Comme c'est le cas dans des travaux tels que ceux de V. Crapanzano (1980), J.-P. Dumont (1978), K. Dwyer (1982), P. Rabinow (1998 [1977]), P. Riesman (1977), D. Tedlock (1983) et S. Tyler (1986).

5. Les différentes stratégies du féminisme s'appuient sur cette division et sur les séries d'oppositions (nature/culture, privé/public, travail/maison, transcendance/immanence, abstrait/particulier, objectivité/subjectivité, autonomie/connectivité) qui lui sont apparentées : a) Les femmes devraient être autorisées à participer au monde valorisé des hommes, à devenir comme les hommes ou à jouir des privilèges qui sont les leurs ; b) les valeurs et le travail des femmes, même s'ils sont différents, devraient être valorisés au même titre que ceux des hommes ; ou c) les hommes et les femmes devraient tous changer et entrer chacun dans la sphère de l'autre, de telle sorte que les différences de genre puissent s'effacer.

6. Cela ne revient pas, ajoute Harding, à dissoudre le féminisme en tant qu'identité politique. Le problème le plus pressant dans les cercles féministes est désormais de savoir comment développer une politique de coalition ou d'affinité, une politique de reconnaissance de la différence plutôt que de solidarité d'un soi unitaire, défini par son opposition à un Autre, en contrecoup du processus initial de constitution de l'altérité de ce soi par l'autre. La réflexion la plus intéressante sur ce point est celle de Donna Haraway (2007).

7. Pour une discussion de la convergence des critiques anthropologiques et féministes de l'objectivité, voir Abu-Lughod (1990a).

8. Dans sa communication à l'American Anthropological Association de 1988, le point central développé par Edward Said était la nécessité pour les anthropologues de prendre en compte non seulement le « site ethnographique », mais aussi la « situation culturelle dans laquelle le travail anthropologique est effectivement mené à bien » (Said 1989 : 212).

9. L'essentiel de la littérature relative à l'anthropologie indigène est consacrée aux avantages et inconvénients de cette identification. Voir Fahim (1982) et Altorki et El-Solh (1988).

10. Outre le travail de M. Strathern, voir ma discussion de l'analyse du genre dans l'anthropologie du Moyen-Orient (Abu-Lughod 1989a).

11. De manière analogue, ceux qui étudient l'expérience afro-américaine sont considérés comme étudiant une forme spécifique d'expérience. Le fait mérite d'être souligné – et il l'a d'ailleurs été par des personnes telles qu'Adrienne Rich – que la forme d'expérience indéterminée, générique et universelle dont elle se distingue, est elle-même partielle. C'est l'expérience d'*être blanc* (*whiteness*).

12. V. Crapanzano (1977) a écrit avec perspicacité sur le processus habituel de distanciation par rapport à l'expérience de terrain et d'identification avec le public anthropologique, par lequel passent tous les ethnographes à leur retour du terrain.

13. C'est ce qui se passe, par exemple, dans les débats animés qui secouent le champ des études des femmes au Moyen-Orient, quand on se demande qui a le droit de parler au nom des femmes moyen-orientales.

14. Par exemple : Asad (1973), Clifford (1983), Fabian (1983), Hymes (1969), Kuper (1988).

15. Certains voudraient distinguer entre *feminism* et *womanism*, mais dans la littérature les deux perspectives se confondent.

16. Pour une critique fine, voir S. Harding (1987).

17. [*Revival* : renaissance ethnique, nationalitaire ou religieuse [NDT].

18. Par exemple, W. Arens (1979) demande, non sans provocation, pourquoi les anthropologues s'accrochent aussi farouchement à l'idée que le cannibalisme est dans certaines cultures une pratique rituelle acceptée, alors même que les preuves (sous la forme de témoignages directs) sont si minces (pour ne pas dire, ajoute-t-il, inexistantes).

19. Voir aussi Ortner (1984).

20. Pour une discussion des usages du « discours », voir Abu-Lughod (1989a) et Abu-Lughod et Lutz (1990).

21. Dans mon propre travail sur une communauté bédouine d'Égypte, j'ai commencé à penser en termes de discours plutôt que de culture, simplement parce qu'il me fallait rendre intelligible le lien entre deux types de discours contradictoires sur les relations interpersonnelles – le discours de l'honneur et de la modestie, et le discours poétique de la vulnérabilité et de l'attachement. L'un et l'autre étaient mis en avant par les mêmes femmes dans des contextes différents (Abu-Lughod 2008). Dans une réflexion récente sur les réactions des Bédouins devant la mort, j'ai analysé la multiplicité de discours sur la mort : les gens jouent avec des explications contradictoires de certaines morts, invoquant, dans le cas d'une mort accidentelle, la stupidité, certaines actions du côté des membres de la famille, le mauvais œil, le destin et la volonté de Dieu… Mais les deux discours primordiaux – le rituel des lamentations funéraires et le discours islamique sur la volonté de Dieu – restent attachés aux groupes sociaux des hommes et des femmes, et contribuent à conforter et à justifier les différences de pouvoir entre les premiers et les secondes.

22. Deux nouvelles revues, *Public Culture : Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies* (1988) et *Diaspora : A Journal of Transnational Studies* (1991) proposent des forums de discussion sur ces thématiques transnationales.

23. Sur les preuves de l'existence d'un système monde au XIIIe siècle, voir Abu-Lughod (1989b).

24. J.-P. Dumont (1986) a récemment répété ce geste, en déclarant que les changements dans la théorie sociale n'étaient ni plus ni moins que des changements méthodologiques.

25. Voir mon commentaire dans Abu-Lughod (1990a).

26. Pour une discussion détaillée et intéressante du malaise de Clifford vis-à-vis du féminisme, voir Gordon (1988).

27. On pourrait ajouter d'autres noms à cette liste, dont récemment E. Friedl (1989).

28. Ceci explique aussi peut-être qu'ils aient négligé Paul Riesman, dont l'expérimentation ethnographique a été publiée en français dès 1974 et en anglais en 1977, faisant de son travail l'un des plus précoces.

29. L'accointance avec l'humanisme est si diabolisée qu'elle est au cœur de la critique adressée par J. Clifford (1980) à *L'Orientalisme* de Said.

30. La vigueur du racisme anti-arabe en Occident a parfois donné des airs décourageants à un tel projet. Un article récent intitulé « L'importance des câlins » (Bloom, 1989) a mobilisé une version travestie de mon travail pour étayer son argument en vertu duquel la violence naturelle et la soif de sang des Arabes proviendraient de leur supposée incapacité à faire des câlins à leurs enfants.

Bibliographie

Abu-Lughod Lila, 1988. « Constructions of sexuality: public and private in bedouin weddings », communication présentée à la conférence « Feminist Perspectives on women in the arabo- islamic culture », Cornell University.

Abu-Lughod Lila, 1989a. « Zones of theory in the anthropology of the arab world », *Annual Review of Anthropology*, 18, p. 276-306.

Abu-Lughod Lila, 1989b. *Before European Hegemony*, New York, Oxford University Press.

Abu-Lughod Lila, 1990a. « Can there be a feminist ethnography? », *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5, p. 7-27.

Abu-Lughod Lila, 1990b. « Shifting politics in bedouin love poetry », *in* L. Abu-Lughod & C. Lutz (eds), *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press.

Abu-Lughod Lila, 2008 [1986]. *Sentiments voilés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

Abu-Lughod Lila & C. Lutz, 1990. « Introduction: discourse, emotion and the politics of everyday life », *in* L. Abu-Lughod & C. Lutz (eds), *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press.

Altorki Soraya & Camillia El-Solh, 1988. *Arab Women in the Field: Studying Our Own Society*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.

Appadurai Arjun, 1988. « Putting hierarchy in its place », *Cultural Anthropology*, 3, p. 36-49.

Arens William, 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press.

Asad Talal, 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.

Asad Talal, 1983. « Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz », *Man*, 18, p. 237-259.

Bell Diane, 1983. *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, McPhee Gribble/Sydney, George Allen & Unwin.

Bloom Howard, 1989. « The Importance of hugging », *Omni*.

Bourdieu Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.

Bowen Elenore S., 1964 [1954]. *Return to Laughter*, Garden City, New York, Anchor Books.

Briggs Jean, 1970. *Never in Anger*, Cambridge, Harvard University Press.

Cesara Manda, 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, Londres et New York, Academic Press.

Chodorow Nancy, 1978. *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press.

Cixous Hélène, 1975. « Le rire de la méduse », *L'Arc*, 61, p. 39-54.

Clifford James, 1980. « Review of "orientalism" by Edward Said », *History and Theory*, 19, p. 204-223.

Clifford James, 1983. « Power in dialogue in ethnography », *in* G. W. Stocking Jr (ed.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 121-156.

Clifford James, 1986. « Introduction: partial truths », *in* J. Clifford & G. E. Marcus, *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, p. 1-26.

Clifford James, 1988a. « On collecting art and culture », *in* J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, p. 92-113.

Clifford James, 1988b. « On ethnographic self fashioning », *in* J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

Clifford James & George E. Marcus, 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Crapanzano Vincent, 1977. « On the writing of ethnography », *Dialectical Anthropology*, 2, p. 69-73.

Crapanzano Vincent, 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

Dumont Jean-Paul, 1978. *The Headman and I*, Austin, University of Texas Press.

Dumont Jean-Paul, 1986. « Prologue to ethnography or prolegomena to anthropology », *Ethos*, 14, p. 344-367.

Dwyer K., 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Echols Alice, 1984. « The taming of the ID: feminist sexual politics 1968-1983 », *in* C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Boston, Routledge and Kegan Paul.

Fabian Johannes, 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.

Fahim Hussein (ed.), 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, North Carolina Academic Press.

Fernea Elizabeth 1969 [1965]. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi* Village, Garden City, New York.

Fischer Michael J., 1984. « Towards a third world poetics: seeing through short stories and films in the iranian culture area », *Knowledge and Society*, 5, p. 171-241.

Fischer Michael J., 1986. « Ethnicity and the post-modern arts of memory », *in* J. Clifford & G. E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, p. 194-233.

Fischer Michael J., 1988. « Aestheticized emotions and critical hermeneutics », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12, p. 31-42.

Foucault Michel, 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Friedl Erika, 1989. *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*, Washington DC, Smithsonian Institution Press.

Geertz Clifford, 1973. « The impact of the concept of culture on the concept of man », *in* C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, p. 33-54.

Geertz Clifford, 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

Geertz Clifford, 2003 [1973]. « La description dense », *in* Daniel Cefaï, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, p. 208-233.

Gilligan Carol, 2008 [1982]. *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion.

Gordon Deborah, 1988. « Writing culture, writing feminism: the poetics and politics of experimental ethnography », *Inscriptions*, 3-4, p. 7-24.

Haraway Donna, 2007 [1985]. *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, L. Allard, D. Gardey, N. Magnan (eds), Paris, Exils.

Harding Sandra, 1986. *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.

Harding Sandra, 1987. « The method question », *Hypathia*, 2, p. 19-35.

Hartsock Nancy, 1985. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press.

Hymes Dell, 1969. *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon.

Irigaray Luce, 1974. *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit.

Irigaray Luce, 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit.

Joseph Suad, 1988. « Feminization, familism, self, and politics: research as a Mughtaribi », *in* S. Altorki & C. El-Solh (eds), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, Syracuse University Press, p. 25-47.

Kondo Dorinne, 1986. « Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology », *Cultural Anthropolog y*, 1, p. 74-88.

Kristeva Julia, 1981. « Women's time » (trad. A. Jardine et H. Blake), *Signs*, 7, p. 13-35.

Kuper Adam, 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, Boston et Londres, Routledge and Kegan Paul.

MacKinnon Catharine, 1982. « Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory », *Signs*, 7, p. 515-544.

Marcus George E. & James Clifford, 1985. « The making of ethnographic texts: preliminary report », *Current Anthropology*, 26, p. 267-271.

Marcus George E. & Michael J. Fischer, 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

Mies Maria, 1983. « Towards a methodology for feminist research », *in* G. Bowles & R. D. Klein (eds), *Theories of Women's Studies*, Boston et Londres, Routledge and Kegan Paul.

Mintz Sidney, 1985. *Sweatness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking.

Morsy Soheir, 1988. « Fieldwork in my egyptian homeland: towards the demise of anthropology's distinctive-other hegemonic tradition », *in* S. Altorki & C. El-Solh (eds), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, Syracuse University Press, p. 69-90.

Mudimbe Valentin-Yves, 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

Nader Laura, 1969. « Up the "anthropologist": perspectives gained from studying up », *in* D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Random House, p. 284-311.

Narayan Kirin, 1989. *Saints, Scoundrels, and Storytellers*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Ortner Sherry B., 1984. « Theory in anthropology since the sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26, p. 126-166.

Ortner Sherry B., 1991. « Reading America: preliminary notes on class and culture », *in* Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 137-162.

Pratt Mary Louise, 1986. « Fieldwork in common places », *in* J. Clifford & G. E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Rabinow Paul, 1988 [1977]. *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette.

Reinharz Shulamit, 1983. « Experimental analysis: a contribution to feminist research », *in* G. Bowles & R. D. Klein (eds), *Theories of Women's Studies*, Boston et Londres, Routledge and Kegan Paul.

Riesman Paul, 1977. *Freedom in Fulani Social Life*, Chicago, University of Chicago Press.

Riesman Paul, 1982. « Fieldwork as initiation and therapy », communication au 81e congrès annuel de l'American Anthropological Association, Washington DC.

Rose Hilary, 1983. « Hand, brain and heart: a feminist epistemology for the natural sciences », *Signs*, 9, p. 73-90.

Rose Hilary, 1986. « Women's work: women's knowledge », *in* J. Mitchell & A. Oakley (eds), *What is Feminism? A Re-examination*, New York, Pantheon Books, p. 161-183.

Ruddick Sara, 1980. « Maternal thinking », *Feminist studies*, 6/2, p. 342-367.

Said Edward, 1978. *Orientalism*, New York, Pantheon.

Said Edward, 1989. « Representing the colonized: anthropology's interlocutors », *Critical Inquiry*, 15, p. 205-225.

Shostak Marjorie, 2004 [1981]. *Nisa : Une vie de femme*, Paris, Payot.

Smith Dorothy, 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston, Northeastern University Press.

Stanley Liz & Sue Wise, 1983. *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Strathern Marilyn, 1985. « Dislodging a world view: challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology », *Australian Feminist Studies*, 1, p. 1-25.

Strathern Marilyn, 1987. « An awkward relationship: the case of feminism and anthropology », *Signs*, 12, p. 276-292.

Tedlock Dennis, 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Turner Edith, 1987. *The Spirit and the Drum: A Memoir of Africa*, Tucson, University of Arizona Press.

Tyler Stephen, 1986. « Post-Modern ethnography: from document of the occult to occult document », *in* J. Clifford & G. E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, p. 122-140.

Watson Graham, 1991. « Rewriting culture », *in* Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 73-92.

Weiner Annette, 1976. *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press.

Wolf Eric R., 1982. *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press.

Wolf Margery, 1968. *The House of Lim: A Study of Chinese Farm Family*, Englewood Cliffs, Prentice- Hall.

La culture en débat, l'anthropologie en question

Textes réunis et présentés par Guillaume Rozenberg

13

Les Carnets de Bérose

Sommaire

Présentation. L'anthropologie à l'ère du doute 6
Guillaume Rozenberg

Remerciements 20

Prélude. Qu'est-ce que la culture ? 21
Clifford Geertz

Premier débat
Nature, culture et expérience. À propos de la motion
« Les mondes humains sont culturellement construits »

Pour la motion : l'être humain est un être fondamentalement culturel 44
Wendy James

Contre la motion : vers une perspective de l'habiter 54
Tim Ingold

Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel 62
Roland Littlewood

Contre la motion : la vie sociale ne se programme pas 69
Paul Richards

Deuxième débat
La mesure de l'altérité : unité de l'homme et diversité des cultures

Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux 78
Lila Abu-Lughod

Sourds à la révolte : les anthropologues et la guerre au Pérou 112
Orin Starn

Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves 151
Christoph Brumann

Troisième débat

Des promesses non tenues ? La notion de culture à l'épreuve de son histoire anthropologique

Adieu culture : un nouveau devoir émerge 186
Michel-Rolph Trouillot

Deux ou trois choses que je sais de la culture 216
Marshall Sahlins

Quatrième débat

À propos de la motion « Ontologie n'est qu'un autre mot pour culture »

Pour la motion : le point de vue ontologique constitue une des versions du « Projet culture » de l'anthropologie 251
Michael Carrithers

Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence 267
Martin Holbraad

Les auteurs 275

Une collection du Lahic et du département du Pilotage de la recherche et de la politique scientifique
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa

Conseil scientifique / Comité de lecture

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell, Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal, Benoît de l´Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto, Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.

Secrétariat de rédaction
Annick Arnaud

Suivi éditorial
Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

13 Les Carnets de BEROSE

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain iiAC LAHIC