

L'écriture et la perte, Les questions de l'anthropologie¹.

« Quelle science étrange que celle dont les affirmations les plus connues ont les fondements les moins sûrs, dans laquelle plus vous maîtrisez une connaissance de quelque façon, plus s'intensifie la suspicion –la vôtre et celle des autres- quant à sa validité ! C'est à cela, comme de harceler de questions obtuses des gens subtils, que s'apparente le fait d'être un ethnographe. »

C. Geertz

L'usage de l'écriture demeure, à peine implicitement pour la tradition occidentale, une assurance d'ordre, de complétude, de justesse de la mémoire et de la transmission, viscéralement intégrée à la définition de soi. D'ailleurs, comme le souligne C. Severi, « nous avons pris l'habitude d'appeler les sociétés que nous ne voulons plus considérer primitives des 'sociétés sans écriture' »². Est-ce ici l'effet d'une synonymie politiquement correcte ou le signe d'une réelle transformation de statut ? L'invention a été portée par les historiens de l'évolution au tableau synoptique et chronologique des inventions de l'humanité et ceux qui restent convaincus de ses qualités uniques d'organisation, de distinction, de profondeur temporelle, de connaissance, sont trop nombreux pour en dresser l'inventaire. L'oralité et l'écriture se posent donc le plus souvent comme une paire oppositionnelle indépassable dont la supériorité du second terme paraît indiscutable.

L'ethnologie et l'anthropologie se sont trouvées, à divers degrés, au cœur des relations complexes qu'entretiennent traditions écrites et usages de l'oralité, questions et formes de mémoire, de résistance, de cognition et d'émotions. Et les études interrogeant la méthode se sont multipliées selon deux axes parallèles : d'une part, l'analyse comparative des spécificités de classification, de circulation et de fixation de l'information dans les deux types de société, d'autre part, la question de l'écriture ethnographique, de ses filtres irréductibles (eux-mêmes tributaires des filtres dont sont porteurs les informateurs) et de la saisie la plus rigoureuse d'un « matériau humain » éminemment fluide, formulé sous le régime conceptuel d'une langue toujours rétive à la traduction, quelquefois même actif dans un mode non-propositionnel, voire tu délibéré.

¹ Les bases de cette réflexion ont été exposées une première fois en avril 2007, au colloque international «Autour de l'oralité et de l'écriture » organisé par le Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur l'interculturel, à l'Université Chouaïb Doukkali, à El Jadida (Maroc). De plus, elle a bénéficié d'entretiens avec Philippe Descola, Barbara Glowczewski, Pierre-Jo Laurent et Olivier Servais, et de discussions avec C. Havelange, C. Mougenot et B. Charlier. Qu'ils en soient tous profondément remerciés.

² Severi, C., Paroles durables, écritures perdues. Réflexions sur la pictographie cuna, in Detienne, M. (sous la dir. de), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 45.

Qui s'attache à l'un n'aborde pas l'autre d'ordinaire. Pourtant, les deux niveaux d'interrogation du passage à l'écriture -celui qui tente d'élucider des modifications historiques et celui qui évalue les tournants méthodologiques- sont peut-être moins étanches qu'on ne le croit généralement. Si l'on considère au second degré leurs trajectoires épistémologiques respectives, on voit émerger un certain nombre de modifications analogues : ainsi, la révision partielle du statut de l'écriture face à l'oralité n'est pas sans écho dans la transformation de la relation de pouvoir qui se nouait parfois involontairement entre certains ethnologues et leurs partenaires de terrain.

Témoins de la dynamique des cultures, les ethnologues, comme les historiens de l'écriture, ont aussi commencé à décrire les transformations engendrées par le passage de l'oral à l'écrit. Depuis F. Boas (1858-1942), la collecte et la transcription des récits et des mythes, l'étude des langues autochtones, des procédés plastiques qu'accompagnait, de manière ultime, le respect de la richesse des modes de pensée, des formes de rationalité, a été menée par certaines écoles ethnologiques dans l'angoisse de voir disparaître un état précieux de la substance des cultures auxquelles elles s'attachaient. Cette récollection, enracinée dans la tradition philologique, s'en distingue cependant aussitôt en abandonnant la quête de la meilleure version d'un récit au profit d'un égal intérêt pour chaque variante³, aux antipodes du modèle unique. Elle abandonne ainsi la recherche « Du Livre » pour s'ouvrir aux fluctuations chorales de la parole. Car Boas, on le sait, a donné toute priorité à l'étude des langues vernaculaires pour saisir à travers elles des découpages et des modalités de traitement spécifiques de l'expérience existentielle, en se déprenant des catégories indo-européennes (on sait à quel point il était opposé à l'évolutionnisme et à ses implications politiques). Considérant que *la langue recèle la forme intérieure de la pensée*⁴, il cherchera à rendre compte de manières singulières d'être au monde à travers les formes stylistiques propres à la littérature orale, la fluidité, l'importance des parties fixes, du rythme et des répétitions. Et s'il nous a transmis principalement des textes relativement formalisés, il semble que ce soit en raison de la difficulté presque insurmontable de saisie à la dictée du débit des échanges ordinaires, même par les collaborateurs autochtones qu'il s'était associé. Néanmoins, tout ce pan de recherche indique la conscience de la variance de l'écrit (la fixité du texte est toujours le résultat d'une volonté sociale), de son ouverture à la reprise comme à l'écart soit la déstabilisation de la paire antagoniste qu'il aurait constituée avec l'oral.

Cette intuition ne connaîtra pas pourtant de prompt velléité de confirmation. Il faudra attendre le travail de Jack Goody (1919-) pour que soit à nouveau souligné l'ethnocentrisme d'un partage inégal entre les dispositifs de l'oral et de l'écrit⁵ dont la perspective platonicienne a imposé longuement la domination dans la sphère intellectuelle. Si l'image, source des illusions, servante des apparences, réputée ennemie de toute conceptualisation, opère un retour intensif dans le quotidien, elle n'en suscite pas moins beaucoup de méfiance. Toutefois, l'émergence des nouveaux modes d'écriture et de lecture, largement iconiques, liés aux technologies de l'information et de la communication a également contribué à une

³ Duvernay-Bolens, J., L'oral et l'écrit. De Franz Boas à Claude Lévi-Strauss, in *Gradhiva*, n° 30-31, 2001-2002.

⁴ Idem, p. 25. On sait combien de controverses ont vu le jour à propos du poids accordé ainsi à la langue. Que l'on songe par exemple au retentissement et aux rebondissements encore actuels de la théorie Sapir-Whorf.

⁵ Traductions françaises : Goody, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Minuit, 1978 [1977] ou *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, PUF, 1994[1993].

considération moins hiérarchique des formes, désormais appréhendées plutôt en termes d'équilibres relatifs des bénéfiques et des gains dans le cadre de l'option d'usage, et même rejointes par une troisième voie, ni « pleinement écrite », ni purement orale : celle de la pictographie dont Carlo Severi (1952-) déplie aujourd'hui la complexité de la tradition cuna contre l'interprétation de Goody⁶. Il y montre notamment la pratique de certaines formes de classification (catalogues et chronologies) que l'anthropologue anglais estimait propres à l'écrit. Entre l'oral et l'écrit, les choses se brouillent...

Entre la première et la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le contexte éthico-politique où évoluent l'ethnologie et l'anthropologie s'est profondément modifié. Qu'il suffise d'évoquer, les processus de décolonisation, la fin des Grands Récits, les bouleversements épistémologiques induits par les travaux de Foucault, Derrida et tout le mouvement de la déconstruction bientôt suivis par le foisonnement de Guattari et Deleuze, enfin même, la relativisation de l'objectivité scientifique. Toutes ces mutations ont remodelé la discipline sans que les réflexes soient toujours partout évacués. Comme le rappelle B. Glowczewski, *l'anthropologie est censée chercher des invariants universels derrière la diversité culturelle. En fait, elle instrumentalise souvent les cultures locales en rejetant le discours des peuples décrits comme si l'énonciation de l'universel ne pouvait venir que du lieu du pouvoir où la science s'inscrit, notamment ses universités*⁷.

Si l'on considère les renforcements de l'axe méthodologique et les effets d'une « culture » de la réflexivité, on constate que les ethnologues ont quitté le monologue d'autorité qu'ils tenaient de leur place dans un ordre impérial aujourd'hui apparemment renversé. En quelque sorte, l'anthropologie qui s'affirme prioritairement par l'écrit⁸ n'a rien tant à redouter que la réduction de la complexité culturelle par les lois de son support. Comment transmettre l'observation et l'analyse sans mutiler l'expérience, celle des gens et celle de l'observateur ? Comment reconnaître la médiation par le travail d'écriture sans renoncer à l'objectif de connaissance ? *Si l'ethnographe en tant que chercheur de terrain, a toujours été explicitement présent, l'ethnographe comme auteur est longtemps resté implicitement absent.*⁹ Et l'écriture est aussi une réalité de terrain.

Le débat critique postmoderne a achevé de reléguer l'illusion d'une écriture transparente des évidences, avec l'idée d'une connaissance neutre et de valeur universelle dévoilant par la rationalité un ordre physique et social sous-jacent. On a relativisé et mis en contexte les bases institutionnelles, pragmatiques et ethnocentrées de cette perspective positive prétendue. L'appartenance du chercheur à une communauté linguistiquement et historiquement située inscrit inévitablement sa production dans une asymétrie ontologique. Les données empiriques se révèlent le plus souvent inséparables de leur usage et l'ethnologue, acteur à part entière. La

⁶ Severi, C., *Loc. cit.*, pp. 53 et sv. mais aussi *Il percorso et la voce* (Einaudi, 2004 ; éd. fr. *Le Principe de la chimère*, Rue d'Ulm, 2007). Il est intéressant de noter que la pictographie cuna, perçue par les découvreurs de la renaissance comme une technique de préservation de savoir à lire comme nos livres, était saisie dans le registre du manque, un témoignage rudimentaire d'effort stérile vers l'écriture pour des grammatologues comme T. J. Gelb.

⁷ Glowczewski, Barbara, *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*, Paris, Plon, 2004, p. 22.

⁸ Cf. Vidal, Laurent, L'instant de vérité. De l'objet à son écriture en anthropologie, in *L'Homme*, n° 173, janv.-mars 2005, pp. 47-74.

⁹ Ghasarian, C., *Sur les chemins de l'ethnographie réflexive*, in Ghasarian, C. (sous la dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 17.

perte de confiance, et la crise de la littérature ethnographique qui l'accompagne, est un phénomène contemporain issu d'évolutions contemporaines. C'est la situation à laquelle nous sommes confrontés, comme le rappelle C. Geertz. Elle était différente pour Sir Edward Evan Evans-Pritchard¹⁰.

Toutefois, le modèle interprétatif en focalisant l'attention sur le texte comme paradigme de savoir encourt le risque de négliger les dimensions non-verbales à l'œuvre, les affects, les contextes pragmatiques rencontrés. Comment faire pour rendre compte du diffus, de l'invisible, comment utiliser le partiel ?

Mais se responsabiliser comme auteur ne réduit pas le monde à un texte comme on a eu trop vite tendance à le dire. L'exercice anthropologique est toujours « un entre-deux »¹¹.

C'est peut-être de cette position nouvelle en territoire d'incertitude que l'écriture de l'anthropologue tire ses corrélats avec la modification des valeurs accordées à l'oral et à l'écrit. Celui-ci a perdu de sa superbe, celui-là a retrouvé son prix. Le texte ethnologique ne peut que relayer le *défi indigène*¹², le droit d'exister dans sa singularité et de se transformer ou non selon ses choix propres et une parole légitimement revendiquée. La finesse de son exposé participe de la reconnaissance des identités « orales » qui se réclament comme telles. On peut plus difficilement laisser dans l'ignorance politique ce qu'on a appris à connaître. Qu'on le veuille ou non, l'« Objet » originel de l'anthropologie s'impose comme Sujet analysant. *La réinterprétation des cultures traditionnelles par elles-mêmes n'est pas nouvelle : pour beaucoup de peuples vivant de chasse et de cueillette, elle a été le propre même de la survie, consistant, par exemple, à toujours redonner du sens aux pratiques quotidiennes et aux événements ponctuant les vies individuelles et collectives. La nouveauté vient de la confrontation souvent violente avec l'Occident qui, ayant voulu les assimiler en détruisant leur spécificité, produit maintenant un discours qui cherche à assimiler leurs productions artistiques et musicales dans l'histoire de l'art universel tout en leur déniait l'authenticité de leur être social.*

Les voix des peuples autochtones sont éditées ici et là (...) Mais le discours des autochtones sur eux-mêmes n'a pas droit de cité partout¹³.

Ecrire : le paradoxe de la perte

Pour le sens commun, l'écriture souvent constitue le meilleur rempart de la mémoire. Pourtant, tous ceux qui en font l'expérience sont confrontés d'une manière ou d'une autre à ses limites et à ses contraintes. Qui n'a pas éprouvé la frustration d'une formulation toujours approximative, efficace parfois mais inadéquate à la restitution de l'expérience comme à la trace du corps et du cœur ? C'est la tâche aveugle de celui qui écrit. Ce que garde jalousement le silence. Et qui demeure définitivement à soi...

On ne peut parfois que répéter son incompetence à dire. Pour occuper le vide avec des mots creux. C'est cette vérification cuisante qui atteste aussi de l'analyse anthropologique : non

¹⁰ Geertz, Clifford, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié, 1996 [1988], p. 76.

¹¹ Vidal, Laurent, *Loc. cit.*, p. 66.

¹² Nous reprenons ici le titre d'un ouvrage co-dirigé par Rosita Henry et Barbara Glowczewski et paru aux éds. Aux Lieux d'être en 2007 : *Le Défi indigène. Entre spectacle et politique*.

¹³ Glowczewski, Barbara, *Idem*.

seulement l'abîme (...) entre la diversité touffue d'une expérience ethnographique encore toute fraîche et l'exercice codifié, (...) l'existence d'un résidu, d'un trop plein de sens et d'implication personnelle, mais aussi l'impossibilité de rendre compte par la sédimentation selon les grandes catégories de la sociologie descriptive d'une culture comme totalité ou de mettre en lumière les principes d'ordre et les systèmes de valeur qui font son originalité¹⁴. A travers l'écriture, ce sont nos découpages, nos catégories ontologiques qui révèlent leurs marges et les astreintes de leur identité. La scientificité de la démarche se révèle au lieu même de sa mise en cause. La recherche en anthropologie - témoignage, mémoire et analyse - peine à s'accommoder de l'écriture en dépit du fait qu'elle en soit fondatrice¹⁵.

Bien sûr, la traduction du réel vécu en un réel recomposé et interprété par l'écriture, (...) introduit une dimension fictive dans toute entreprise ethnographique et la situe sur le plan de la vraisemblance plutôt que de la vérité¹⁶, mais comme ce savoir [est] fondé sur la relation personnelle et continue d'un individu singulier avec d'autres individus singuliers¹⁷, les partenaires de terrain en attendent la vérification de la fidélité à leur existence. Et la globalisation du monde ne les rend que plus vigilants¹⁸. Il ne s'agit plus du seul contrôle des « pairs » académiques. Les personnes dont on parle ont cessé d'appartenir à un cristal isolé auquel ne s'adressait pas le texte produit. *Le récent éparpillement de peuples opprimés dans le monde (...) n'a fait qu'étendre le processus* [de transformation de la grammaire politique du monde], *réduisant l'espace entre les modes de pensée différents, de même, naturellement, que le développement du tourisme aérien. Un des principaux fondements sur lequel les écrits anthropologiques reposaient hier encore, à savoir que leurs objets et leur public étaient non seulement séparables mais moralement distincts, qu'il fallait décrire les premiers mais pas s'adresser à eux, informer le deuxième mais pas l'impliquer, s'est pratiquement désintégré.*¹⁹

La rigueur théorique n'exclut pas l'usage et l'expression d'une sensibilité personnelle ni d'un point de vue militant. Ce sont pourtant, dans l'espace francophone, le consensus de l'effacement du sujet connaissant derrière l'anonymat du sens commun scientifique²⁰ et le constat de la perte de savoir dans les modalités de transmission qui donnent l'impulsion de ce qu'on pourrait appeler « le deuxième livre ». Les exemples en sont nombreux et convaincants : *Tristes Tropiques* (1955) après *La vie sociale et familiale des Indiens Nambikwara* (1948) pour Claude Lévi-Strauss ; *Afrique ambiguë* (1957) après *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* (1955) pour Georges Balandier ; *Chronique des Indiens Guyaki : ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay* (1972) et *La société contre l'Etat* (1974) pour Pierre Clastres ; *Corps pour corps* (1981) après *Les mots, la mort, les sorts* (1977) pour Jeanne Favret-Saada ; *Les lances du*

¹⁴ Descola, Ph. « Rétrospection », in *Gradhiva*, n°16, 1994, pp. 16, 17, 22.

¹⁵ Vidal, L., *Loc. cit.*

¹⁶ Descola, Ph. , *Loc. cit.*, p. 22.

¹⁷ *Idem*, p. 17.

¹⁸ Cette situation n'exclut pas la possibilité que les personnes dont on parle adhèrent à une fiction flatteuse ou séduisante produite par l'ethnologue. Les codes de vigilance éthique reviendront aussi sur le risque de laisser instrumentaliser sa recherche par ce que les uns ou les autres veulent entendre.

¹⁹ Geertz, Clifford, *Op. cit.*, 1996, p. 132.

²⁰ *Idem*.

Crépuscule. Relations jivaros, haute-Amazonie (1993) après *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986) pour Philippe Descola ; *Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens* (2004) ou *Les Rêveurs du désert. Les Warlpiri* (1996) après *Du rêve à la loi chez les Aborigènes - mythes, rites et organisation sociale* (1991) pour Barbara Glowczewski²¹ ; etc., etc., pour ne citer que ceux qui me sont les plus familiers.

Il s'agit souvent, et significativement, de la reprise du journal de terrain qui respecte mieux la démarche de connaissance, la *nuée d'observations partielles et [les] fragments de discours que tiennent une poignée d'individus*²², mais aussi les odeurs, les sonorités, les sensibilités nouvelles qui plient le corps, les stratégies, les conflits et les passions entrevues, les assertions qu'on ne peut étendre qu'après recoupement, les activités pratiques qui mobilisent une combinaison d'aptitudes acquises et d'expériences synthétisées en compétence plutôt que des connaissances organisables en propositions.

Plus on écrit, qu'on le veuille ou non selon des codes plus ou moins incorporés, plus on sent ce qui s'échappe... *Ce qui déborde les ressources de la langue et du récit*²³. Plus on mesure aussi tout ce qu'on ne peut faire percevoir pour avoir éprouvé soi-même tant de difficulté à l'appréhender : les absences de transcendances ou de séparation radicale entre les hommes, les plantes et les animaux, les temporalités multiples, les cartes cognitives singulières ...

Mais de quelle perte s'agit-il ? Et pour qui ? L'idée de perte n'est-elle pas sous-tendue par la quête gênante de la maîtrise d'une totalité illusoire ?

Consentir à la perte...

Mais répéter aussi les liens qui se tissent entre styles d'écriture et régimes de savoir.

D'où vient l'ancien discrédit académique pour le « deuxième livre »²⁴ ? Qui estime qu'il n'est pas vecteur de science et pourquoi ? Que contient-il qui ne soit pas susceptible de *nourrir l'intérêt des collègues* ? Serait-ce le plain-pied avéré du chercheur avec ses interlocuteurs qui dérange ou les conditions de la connaissance qu'il y déploie ?

Des parcours multiples ensemble...

Ni texte, ni parole, ajoutons qu'on ne peut ignorer le champ des images dans le travail culturel du sens. En Amazonie ou en Océanie, quoique sous des modalités différentes, la définition de soi passe plutôt par un acte d'« invention » d'image (peintures corporelles, « propriété » héréditaire d'un motif, etc.) que par la seule formulation d'un discours.

En dépit de la méfiance dont souffraient les images dans la pensée occidentale, sur le terrain, à la restitution de l'oral à l'écrit se sont rapidement jointes des techniques audiovisuelles qui entraînaient avec elles d'autres questionnements méthodologiques²⁵ sans parvenir à enrayer la

²¹ Nous allons revenir au cas particulier de Barbara Glowczewski car elle s'est essayée à peu près à tous les moyens de diffusion du savoir-être et des souffrances, des modes de réaction et de résistance des Aborigènes aux côtés desquels elle travaille et a travaillé.

²² Descola, Philippe, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*. Paris, Plon, 1993, p. 438.

²³ Simon, Sherry et Bibeau, Gilles, *Ethnographie et Fiction – Fictions de l'ethnographie, in Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n°3, 2004, p. 8

²⁴ Dans *De près et de Loin*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 87, Cl. Lévi-Strauss signale à D. Eribon l'ostracisme dont P. Rivet l'a accablé à la publication de *Tristes Tropiques*.

²⁵ Faut-il rappeler que F. Boas (encore lui), a sans doute été un des premiers à tourner des images en site naturel dans le but d'enrichir et de préciser sa collecte de données. Pour plus de détails, on pourra se reporter

dérobée de l'éphémère et l'inadéquation relative à la translation d'une réalité originale. Les images traînaient avec elles des faiblesses en bien des points comparables à celles du texte²⁶. Un séquençage, donc des choix, un filtrage, une perspective qui réclament d'identiques précautions. Pourtant David MacDougall propose d'y voir une alternative à la tradition de l'anthropologie écrite en raison des modalités d'exploration différentes des hypothèses épistémologiques qu'elles permettent²⁷. Comme le souligne A. Grimshaw, l'anthropologie visuelle ajoute des questions pressantes à propos de ce qui pourrait constituer des perspectives subversives émergentes en anthropologie, renversement de point de vue (confier par exemple la caméra et le projet à un autochtone), montage en débat, etc..

Ainsi, ce qu'allaient révéler les pragmatiques de production du multimédia et des films interactifs à travers le travail ethnologique en Australie de Barbara Glowczewski par exemple, c'était *la rencontre épistémologique entre d'une part le fonctionnement de la pensée mythique cartographiée sous forme de réseau et d'autre part la Toile et le multimédia qui connectent différents niveaux de données par des hyperliens*²⁸. La manière dont une société pense ses connexions peut suffisamment coïncider avec un support technique découvert ailleurs, par-delà les millénaires, pour se l'approprier et le mettre au service de sa mémoire, de son image et surtout de ses propres spéculations. Les cédéroms²⁹ développés par Barbara Glowczewski et les Warlpiri, et publiés par l'Unesco, ont été réalisés avec les anciens *excités par ce nouveau medium car pour eux aucune menace ne pesait sur leur savoir encyclopédique ou leur pouvoir dans la société, au contraire, leur légitimité étaient affirmée par le fait qu'ils et elles sont nominalement reconnus en tant que conteurs et peintres. Confrontés au problème des enfants qui ne peuvent apprendre suffisamment de connaissances traditionnelles – arts de survie, géographie, plantes médicinales, danses et chants – car ils passent de nombreux jours à l'école, les anciens et les femmes ont vu le CD-Rom comme moyen de rapporter certains éléments de leur culture à l'école. Et ils étaient fiers de montrer leur culture de cette façon à l'extérieur.*³⁰ Après réunions communautaires polémiques, la distribution extérieure fut décidée par le Conseil, sous restriction toutefois qu'il ne le soit que dans les institutions d'études (bibliothèques de recherche, musées) ou auprès d'amateurs prêts à « apprendre ».

à Jay Ruby, Franz Boas and early camera study of behavior, consultable en ligne :

<http://astro.temple.edu/~ruby/ruby/boas.html>

²⁶ Pour une plus ample information sur les préoccupations et les transformations du cinéma ethnographique, on se reportera utilement à Marc-Henri Pialat, *Anthropologie et Cinéma : Passage à l'image, passage par l'image*. Paris, Téraèdre, réédité en 2008 et/ou à Anna Grimshaw, *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

²⁷ MacDougall, David, *Transcultural Cinema*, (Visual anthropology and the ways of knowing), Princeton University Press, 1998, p. 63.

²⁸ Glowczewski, Barbara, La pensée en réseau dans les systèmes cognitifs autochtones : produire du multimedia et des films interactifs en anthropologie, in *Les institutions culturelles et le numérique / cultural institutions and digital technology*, Ecole du Louvre – ICHIM Paris 03, 08-12 septembre 2003 (en ligne), p. 2.

²⁹ Je pense notamment à *Dream Trackers. Yapa. Art and Knowledge of the Australian Desert. / Pistes de rêves. Art et savoirs des Yapa du désert australien*. 1998 /2000.

³⁰ Glowczewski, Barbara, *Loc. cit*, p. 8.

Comme le précise l'ethnologue, les données présentées ne sont qu'un échantillon à un moment donné de l'immense patrimoine culturel des Warlpiri. En cas de volonté de poursuivre, on devrait leur donner les moyens de le faire. Elle a également respecté un protocole de protection de la localisation des sites sacrés, du secret d'exposition de certains rituels (contrairement à d'autres qui peuvent être divulgués), et intégré un outil interactif permettant à la collectivité de masquer les images des morts durant la période de deux ans qui suit leur décès ou de les démasquer par la suite. Cette entreprise est expérimentale, par la navigation, elle autorise l'accès à des sons, des films, des images qui permettent de transformer un peu l'utilisateur en acteur. Elle ne se déploie plus comme une structure textuelle (ce qui reste le cas de la majorité du multimédia), mais plutôt comme un film partant d'évocations et admettant l'arrêt, l'approfondissement, le retour en profondeur sur la contribution active et la parole des autochtones.

En ce qui concerne notre propos, l'intérêt de la trajectoire de Barbara Glowczewski, tient à son retour à l'écriture textuelle après ses pratiques du film et du multimédia. *C'est à force de couper, coller et juxtaposer des images et des sons en multimédia et en film que je me suis mise à écrire autrement sur le papier, une écriture que j'appelle réticulaire. Ma longue immersion dans les réseaux informatiques m'avait ramenée non seulement au plaisir de l'écrit, mais encore à celui de la narration qui me permet de mailler quelques lignes de pensée, d'images et de sons propulsés par le réseau des savoirs aborigènes.*³¹ Une écriture qui déjoue donc sa propre linéarité en misant sur la plasticité...et en se moulant sur les stratégies cognitives spécifiques aux cultures par lesquelles elle s'est laissé traverser. Dans quelle mesure cette expérience est-elle ailleurs transposable ?

Jessica de Largy Healy, de son côté, à la suggestion et avec la collaboration de Joe Neparrnga Gumbula, dirigeant d'une communauté à Galiwin'ku, sur l'île d'Elcho, au nord de l'Australie, et sous la double direction de Marcia Langton³² et Barbara Glowczewski, va mettre à la disposition des Yolngu un Centre des savoirs où leurs archives numérisées seront rassemblées. Ce centre doit servir tant à la transmission des savoirs entre les différentes générations qu'à la présentation de la culture au grand public. L'idée qui sous-tend le projet est de travailler avec les musées et de rapatrier « numériquement » les films et les photos prises par les anthropologues depuis des générations, celles des gens, des objets, des peintures, et les enregistrements audio de chant pour que la culture cesse de sortir de la communauté³³. Il s'agit d'inverser le mouvement. On le voit, l'initiative a changé de camp ; les textes et les images sont repris dans la parole collective.

Ces formes d'anthropologie participative permettent également d'affiner considérablement l'étude des formes autochtones de conceptualisation du monde et de mettre en évidence la liberté adaptative et créative dont elles font preuve par rapport à l'image que l'ethnologie en a

³¹ Glowczewski, Barbara, *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*, Paris, Plon, 2004, p. 21.

³² Marcia Langton est la première femme aborigène professeur d'université.

³³ Sur le travail de Jessica de Largy Healy, on se reportera au site du journal du CNRS <http://www2.cnrs.fr/presse/journal/3053.htm>. On pourra lire également dans *Le Défi indigène*, Glowczewski, B. & Henry, R. (éds), « La Généalogie du Dialogue: Histoires de terrains en Terre d'Arnhem australienne », Paris, Aux Lieux d'Etre, 2007, pp. 67-88 et dans *La Revanche des genres*, Strivay, L. et Le Roux, G. (éds.), avec Gumbula, N.J. « 'Yolngu Wunguli': Au-delà de l'image. L'esprit et la projection ancestrale dans l'art contemporain yolngu », Paris, Aïnu éd., 2007, pp. 64-79.

donnée comme par rapport à ce que nous avons l'habitude d'observer : le langage et le rituel. Ainsi, la recherche menée par Caroline Humphrey avec Urgunge Onon dans *Shamans and Elders*, convient-elle que la notion de shamanisme sibérien, si elle reste « nécessaire » à utiliser, correspond moins à une unité pensée dans l'usage des groupes qui recourent à ces pratiques qu'à l'imposition, de l'extérieur, d'une synthèse construite par des théories d'anthropologie compréhensive. *C'est spécialement important pour le shamanisme parce que, si nous considérons tout ce qu'Urgunge reconnaît sous ce terme, et non uniquement les performances shamaniques, nous pouvons constater qu'il mène souvent ses effets à leur terme sans langage et sans ritualisation. De sorte que ce livre opte pour une appréhension plus large qu'il n'est commun en anthropologie de ce que l'on comprend par « religion », et il le fait parce qu'il prétend que la validation la plus importante de la pratique shamanique, dans toutes ses variétés, vient de l'expérience intuitive directe des participants plutôt que de l'autorité du statut social des shamans. C'est pourquoi on observe un glissement constant entre des visions du monde élaborées, symboliques et métaphoriques et leurs versions de sens commun, agnostiques ou idiosyncrasiques. En fait, les shamans qui opèrent par la transe ont à incorporer cette distinction en eux-mêmes. Ils sont en même temps des gens ordinaires (fermiers, parents, joueurs de mah-jong) et des gens dotés de compétences occultes spéciales et de visions.*³⁴

Comme le précise Caroline Humphrey, Urgunge Onon sera la voix qui travaille dans le livre, elle sera l'écriture qui transmet ses idées en collectant à l'entour d'autres voix et d'autres faits pour faire comprendre la singularité et l'authenticité de ce qu'il énonce. Le caractère monolithique des reconstructions systématiques s'estompe au profit d'une fragmentation qui met à profit jusqu'aux incohérences des visions rassemblées. *La perception que les interprétations individuelles sont partielles transmet une signification d'arrière plan au débat lui-même*³⁵. Ainsi le contexte est omniprésent, l'ethnologue ne se trouve plus face à un donné, mais bien plutôt à ce que la remémoration d'une expérience, ou d'une séquence offre de possibilité d'agir mieux à celui qui va, à nouveau y recourir et peut-être y adjoindre de nouvelles procédures pour la régénérer. Avec Marilyn Strathern, la complexité des relations entre ce qui a été retenu par la mémoire, ce qui a été dit, agit, et peut-être écrit, est dépliée comme une multiplicité Deleuzienne.

D'Australie encore³⁶ nous viennent d'autres formes de négociations en direct de l'oralité et de l'écriture. Depuis les années 70 et surtout 80 des femmes aborigènes se sont mises à produire des textes autobiographiques pour témoigner d'une autre version de l'histoire, d'une mémoire et surtout d'une manière de vivre³⁷. Elles appartiennent toutes à une génération spécifique d'« anciennes », qui leur donne toute légitimité dans leur décision de raconter, grands-mères victimes de la politique d'assimilation se souvenant de comportements singuliers de leurs

³⁴ Humphrey, Caroline with Urunge Onon, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp.4-5. Il s'agit de notre traduction.

³⁵ Strathern, Marilyn, *Partial connections*, Walnut Creek, Lanham, New-York, Toronto, Oxford, Altamira Press, 2004, p. 116.

³⁶ Les références auxquelles nous avons recours ne préjugent en rien de l'intérêt d'autres recherches menées en des terrains différents et dont nous n'aurions pas connaissance.

³⁷ Duthil, Fanny, *Histoire de femmes aborigènes*, Paris, PUF, 2006.

propres grands-mères.³⁸Elles témoignent d'une volonté politique certaine et parfois d'une recherche d'identité - elles appartiennent à la génération volée, ou à des groupes séparés, déplacés -. Ainsi que le souligne Fanny Duthil³⁹, ces livres remettent en cause la part « auto » de l'autobiographie car les auteures font parfois appel à des collaborateurs, des membres plus jeunes de leur famille ou même des « blancs ». Le caractère individuel du texte se trouve très couramment débordé par la dimension collective. Ces femmes ont aussi trouvé un équilibre savant entre oralité et écriture car elles mesurent explicitement le risque de « blanchiment ⁴⁰ » de leur pensée. *La plume est plus puissante que l'épée mais la trace sur le sable est encore plus puissante que cela à sa façon*⁴¹. Elles commencent quelquefois par s'enregistrer avant de se retranscrire. Quand elles sont originaires d'un milieu de tradition orale, elles rendent l'oralité en écrivant comme on parle, en donnant libre cours aux associations d'idées, aux répétitions, à un ordre qui ne doit pas grand-chose à la chronologie. Leur anglais « australien » est truffé d'expressions aborigènes et de variations, de *mots qui s'apparentent à des signes de la langue anglaise mais qui ne fonctionnent pas comme tels*⁴². Elles sont conscientes des limites de l'écriture quand elle doit rendre compte des regards, de la gestuelle, des expressions faciales. Elles intègrent volontiers des photographies⁴³. Mais il s'agit aussi de préserver la lisibilité du récit et donc d'atteindre ce que Philippe Lejeune appelle « la transcription à distance moyenne »⁴⁴ et cette sensibilité, les femmes aborigènes la tiennent de leur compétence à raconter des histoires. Ici, l'oral se sert de l'écrit et lutte pour maintenir sa manière d'approcher et de concevoir le monde.

Tous ces dispositifs remettent en cause la question de base posée en termes de dualité : l'oralité et l'écriture. Si, en raison de son caractère opérationnel, il fallait sans doute passer par la question de cette polarité, à quelque niveau qu'on la pose – celui d'une histoire des

³⁸ Sally Morgan (1951-) dans *My Place se rappelle : Je l'aperçus qui se tenait debout, complètement immobile, à côté du plus petit gommier de notre jardin. Du dos de ses phalanges repliées, elle frappa deux fois sur le tronc, puis une troisième fois avec sa canne. Ensuite elle inclina la tête vers le tronc comme si elle écoutait quelque chose. (...) « Je venais juste m'assurer qu'ils allaient bien, c'est tout [dit-elle] ».* in Duthil, Fanny, *Op. cit.*, p.19.

³⁹ Duthil, Fanny, *Op. cit.*, p. 210.

⁴⁰ Ecrire pourrait équivaloir à penser blanc.

⁴¹ Ruby Langford (1934-), *Don't Take Your Love to Town*, 1988, p. 255.

⁴² Cette définition, reprise par Duthil, *Op. cit.*, p. 143, appartient à Janine Little, étudiante aborigène en littérature : *Which Way : Directions in Recent Aboriginal Women's Prose*, 1994. *Ces termes en anglais aborigène sont tous des signifiants de la langue anglaise mais leurs signifiés appartiennent à la culture aborigène.*

⁴³ *Pourquoi votre mère a-t-elle décidé d'inclure des photos ? Dans notre culture aborigène, le document graphique est très important, parfois il est beaucoup plus important que le texte lui-même. Nous venons d'une culture très visuelle car nous n'écrivions pas nos histoires. On les racontait par des dessins sur le sable. Quand les photos ont été inventées, on les a adorées. Pour maman, c'était un artefact culturel. La plupart des Aborigènes, quand ils prennent un livre, regardent les photos en premier puis ils lisent le texte car le support visuel est plus pertinent par rapport à l'histoire.* Entretien de F. Duthil avec Jackie Huggins, coauteur de l'autobiographie de Rita Huggins *Auntie Rita*, Brisbane, 22 juillet 2002, in Duthil, *Op. cit.*, p 217.

⁴⁴ Lejeune, Philippe, *Je est un Autre, l'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, pp. 293-294.

inventions humaines qui replace les deux termes dans un ordre de réalisation nécessaire (comme un dernier résidu d'évolutionnisme ?) ou celui du traitement par diverses formes d'écriture des matériaux conversationnels ou observationnels de l'ethnologie -, on ne peut que faire le constat de son caractère réducteur. Il ne peut qu'appeler l'affirmation de Barbara Glowczewski : *J'ai toujours détesté les dualismes exclusifs : je préfère les logiques du contradictoire et de l'ambivalence.*⁴⁵ Sans doute, aujourd'hui, faut-il considérer cette dualité dans la perspective de Deleuze : l'état minimal d'une multitude qui tend à des transitions non-hiérarchiques, latérales, une multiplicité, c'est-à-dire *ce qui se divise en changeant de nature*. Une multiplicité est d'emblée *multiplicité de multiplicités*. C'est sous cet aspect que j'aime à penser aujourd'hui l'ensemble anarchique et ouvert des modes de communication, de mémoire, d'invention et de leurs hybridations autant que la co-transformation d'une modalité plus juste d'en rendre compte. Avec pour appui la force compréhensive des lieux de modification continue. Tous différents, tous nécessaires.

Bibliographie :

Barthélemy, Thiphaine et Couroucli, Maria (sous la dir. de), *Ethnographes et voyageurs. Les Défis de l'écriture*, Paris, Editions du Cths, Le regard de l'ethnologue n° 17, 2008.

Baussant, Michèle, Du pèlerinage au corps du texte : l'écriture d'une perte, in Barthélemy Thiphaine et Couroucli Maria (sous la dir. de), *Ethnographes et voyageurs. Les Défis de l'écriture*, Paris, Editions du Cths, Le regard de l'ethnologue n° 17, 2008, pp. 84-105.

Bazin, Jean, Questions de sens, in *Enquête (sociologie, histoire, anthropologie), La description*, n° 6, 1998, pp. 13-34.

Cefai, Daniel (textes réunis, présentés et commentés par), *L'enquête de terrain*. Paris, La Découverte-M.A.U.S.S., 2003.

Clifford, James, *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*, Paris, Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996 (ed. or. 1986).

Descola, Philippe, *La nature domestique*, Paris, Eds de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

Descola, Philippe, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1993.

Descola, Philippe, Rétrospection, in *Gradhiva*, n°16, 1994, pp. 15-28.

Detienne, Marcel (sous la dir. de), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994.

Duthil, Fanny, *Histoires de femmes aborigènes*. Paris, PUF, 2006.

Duvernay-Bolens, Jacqueline, L'oral et l'écrit. De Franz Boas à Claude Lévi-Strauss, in *Gradhiva*, n° 30-31, 2001-2002, pp. 15-30.

⁴⁵ Glowczewski, Barbara, *Op. cit.*, p. 25.

Ghasarian C., *Sur les chemins de l'ethnographie réflexive*, in Ghasarian C. (sous la dir. de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 5-33

Geertz, Clifford, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié, 1996 (ed. or. U.S., 1988).

Geertz, Clifford, La description dense. *Enquête (sociologie, histoire, anthropologie), La description*, n° 6, 1998, pp. 73-105.

Glowczewski, Barbara, *Du Rêve à la Loi – mythes, rites et organisation sociale*-.Paris, PUF, 1991.

Glowczewski B. 2000 *Pistes de Rêves : Art et savoir des Yapa du désert australien (Dream trackers : Yapa art and knowledge of the Australian desert)*, Paris, UNESCO Publishing ©Warnayaka Art centre/Unesco/B.G. CD-ROM (original version for the Lajamanu School *Yapa – Aboriginal painters and story-tellers*, 1998)
http://portal.unesco.org/sc_nat/ev.php?URL_ID=3540&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201&reload=1084895885

Glowczewski, Barbara, La pensée en réseau dans les systèmes cognitifs autochtones : produire du multimedia et des films interactifs en anthropologie, in *Les institutions culturelles et le numérique / cultural institutions and digital technology*, Ecole du Louvre – ICHIM Paris 03, 08-12 septembre 2003 (en ligne).

Glowczewski, Barbara, *Rêves en colère*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2004.

Goody, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Minuit, 1979 (ed. or. 1977).

Goody, Jack, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*. Paris, A. Colin, 1987 (ed. or. 1986).

Goody, Jack, *Entre oralité et écriture*, Paris, PUF, 1994.

Grimshaw, Anna, *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Humphrey, Caroline, with Urgunge Onon, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

Langford, Ruby , *Don't Take Your Love to Town*, 1988

Largy Healy, Jessica de, La Généalogie du Dialogue: Histoires de terrains en Terre d'Arnhem australienne, in *Le Défi indigène*, Glowczewski, B. & Henry, R. (éds), Paris, Aux Lieux d'Etre, 2007, pp. 67-88.

Largy Healy, Jessica de, avec Gumbula, N.J., 'Yolngu Wunguli': Au-delà de l'image. L'esprit et la projection ancestrale dans l'art contemporain yolngu, in *La Revanche des genres*, Strivay, L. et Le Roux, G. (éds.), Paris, AINU éd., 2007, pp. 64-79.

Lejeune, Philippe, *Je est un Autre : l'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980

Piault, Marc-Henri, *Anthropologie et Cinéma : Passage à l'image, passage par l'image*. Paris, Téraèdre, 2008 [2000].

Ruby, Jay, Franz Boas and early camera study of behavior, consultable en ligne : <http://astro.temple.edu/~ruby/ruby/boas.html>

Severi, Carlo, Paroles durables, écritures perdues, Réflexions sur la pictographie cuna, in Detienne Marcel (sous la dir. de), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 45-73.

Simon, Sherry et Bibeau, Gilles, Ethnographie et Fiction – Fictions de l'ethnographie, in *Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n°3, 2004, p. 8.

Stoczkowski, Wiktor, Raison narrative : des vertus cognitives du récit comparées à celles du modèle, in *Information sur les Sciences sociales*, SAGE Social Science Collection, 2001, PP. 347-371.

Strathern, Marilyn, *Partial Connections (Updated Edition)*, Walnut Creek, Lanham, New-York, Toronto, Oxford, Altamira Press, 2004.

Vidal, Laurent, L'instant de vérité. De l'objet à son écriture en anthropologie, in *L'Homme*, n° 173, janv.-mars 2005, pp. 47-74.