UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
ECOLE DOCTORALE « SOCIÉTÉ, CULTURE, ÉCHANGES »

Année 2012 N° attribué par la bibliothèque

LE TEXTE ET LE TERRAIN : UN DÉDOUBLEMENT D'ÉCRITURE ENTRE EXPERIENCE ETHNOLOGIQUE ET TENTATION LITTÉRAIRE (1930-1955)

THÈSE DE DOCTORAT

LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE

Présentée et soutenue publiquement par

Hervé Moëlo

Le 14 décembre 2012

Jury composé de :

Alain-Michel BOYER, Professeur à l'Université de Nantes
Philippe FOREST, Professeur à l'Université de Nantes
Irène LANGLET, Professeur à l'Université de Limoges
Jean-Marie PRIVAT, Professeur à l'Université de Metz

Directeurs de thèse : MM. Alain-Michel Boyer
et Philippe Forest, professeurs à l'Université de Nantes

Remerciements

Je tiens à remercier mes directeurs de recherche, Monsieur Alain-Michel Boyer pour la qualité de sa confiance de ses orientations et Monsieur Philippe Forest pour son écoute et ses conseils.

Je remercie Madame Irène Langlet et Monsieur Jean-Marie Privat d'avoir accepté de faire partie de mon jury.

Je remercie particulièrement ce dernier, ainsi que Marie Scarpa et Astrid Bouygues de m'avoir fait découvrir les technicités mais aussi les portées symboliques et poétiques d'une lecture littéraire nourrie de la culture ethnologique.

Je remercie Audrey Daniel pour ces années de compagnonnage autour de nos projets de thèse et ses relectures, ainsi que Claire et Anne Doquet pour leur soutien.

Je remercie Pascale Coste pour ses relectures et ses remarques méticuleuses ainsi que Marie-Christine Delaunay pour m'avoir fait établir le lien entre la recherche et mon activité professionnelle, entre la double écriture et l'écriture enfantine.

Je remercie tous mes proches pour leurs encouragements. Merci à Simon. Merci à Sophie.

SOMMAIRE

INTRODUCTION……... 13

. Axes de problématique……..14
. Définition des termes et des disciplines…… 19
. Présentation du corpus……...22
. Axes de recherche…… 23

Chapitre I. LITTÉRATURE ET ETHNOLOGIE :
UN DIALOGUE HISTORIQUE FONDATEUR……...…….….. 33

1.1. Le moment ethnologique…..……..…….. 33

1.1.1. Les origines de la discipline ……. 33
1.1.2. Le passage de l'ethnologie de fauteuil à l'enquête de terrain …… 36
1.1.3. Une généalogie partagée avec la littérature……43
1.1.4. Une concurrence disciplinaire forte : se libérer de la littérature ?……46
1.1.5. Connaître l'« autre », ici et là-bas……. 49
1.1.5.1. Le tourisme comme anti-modèle……. 50
1.1.5.2. La parole et le regard : comment le terrain rapproche enquêteur et enquêté…...52

1.2. Le terrain et l'écriture : mettre l'expérience en texte……..…... 55
1.2.1. Les fonctions classiques de l'écriture ethnologique…….. 56
1.2.1.1. La mémoire ordinaire des traces……..56
1.2.1.2. Les pratiques dialogiques…… 58
1.2.1.3. L'écriture théorique……. .61

1.2.2. Un terrain de controverse…….. 63
1.2.2.1. Trouver sa place « là-bas » pour trouver son écriture « ici »…….. 64
1.2.2.2. Les risques de l'interprétation……. 67
1.2.2.3. La tentation esthétique……69
1.2.2.4. Entre raison écrite et raison orale…….71

Chapitre II. LE PASSAGE D'UNE ÉCRITURE A L'AUTRE……..…..... 75

2.1. Des scientifiques et leurs monographies…….....75

2.1.1. Maurice Leenhardt (1870-1956)……76

2.1.2. Marcel Griaule (1898-1956) ……80

2.1.3. Michel Leiris (1901-1990)…… 83

2.1.4. Alfred Métraux (1902-1963) ……..... 87

2.1.5. Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ……91

2.2. Le dialogue avec la double écriture……..….....93

2.2.1. Altérité et proximité de l'écriture des *Gens de la grande terre*…… 93

2.2.2. *Les Flambeurs d'hommes* ou les risques de l'expérimentation……95

2.2.3. *L'Île de Pâques* : le dialogue du savoir et de l'émotion…… 99

2.2.4. La subjective objectivité de *L'Afrique fantôme*.....101

2.2.5. Les assemblages textuels et philosophiques de *Tristes Tropiques*.....104

2.3. Les intentions explicites de la double écriture……..…… 106

2.3.1. Quelle conscience d'un dédoublement de l'écriture ?……...106

2.3.2. Démocratiser le savoir ethnologique……. 109

2.3.3. Le souci de la vérité……...112

2.3.4. Célébrer les bienfaits de l'ethnologie……..... 114

2.3.5. Quelle conformité aux intentions ?……....115

Chapitre III. LA DOUBLE ÉCRITURE POUR EXPLORER D'AUTRES POSSIBLES DE SOI……...121

3.1. Stratégies de présentation et d'engagement de soi……...122

3.1.1. L'évolution de l'équilibre « nous-je »……... 123

3.1.2. L'affirmation du moi ethnologique……... 130

3.1.3. Rester un « je » parmi les « nous »……136

3.1.4. L'héroïsation par soi-même……...139

3.2. Une présence étrange……..144

3.2.1. Un autre au nom imprécis……..144

3.2.2. La neutralité technique des noms de « l'indigène »…….. 145

3.2.3. Présences lointaines……...150

3.2.3.1. Les noms de la proximité……150
3.2.3.2. Les noms de la distance……...153
3.2.4. « (…) où est donc la personne ? »……. 159

3.3. Accéder aux mots de l'autre……..162
3.3.1. Une voix dans le texte……... 162
3.3.2. L'informateur, la connaissance et les sentiments…….. 168
3.3.2.1. Jeux africains……....170
3.3.2.2. Au-delà des fils barbelés de l'Île de Pâques…….174

Chapitre IV. L'ÉCRITURE DU NÉGATIF……..……..183
4.1. Les états du corps…….184
4.1.1. Haut et bas corporels……..184
4.1.2. L'instinct du désir……..193
4.1.3. Corps brutal, verbe violent…… 197
4.1.3.1. Mourir par la mousseline……. 198
4.1.3.2. Une violence globalisée……...204
4.2. Que faire des mots qu'il faudrait taire ?…… 208
4.2.1. Contre les personnes et les idées……... 209
4.2.2. « (...) le mirage exotique est fini. »……215
4.2.3. Des pratiques suspectes……. 221
4.3. Réflexivité sur le geste ethnologique……... 228
4.3.1. Portraits négatifs en situation de désinterlocution : l'ethnologue et l'autochtone…228
4.3.1.1. Richesse de l'Européen et pauvreté du colonisé……..228
4.3.1.2. Le savant et le sauvage…… 230
4.3.1.3. L'enquêteur enquêté…… 231
4.3.1.4. Le chercheur et le menteur…….. 234
4.3.2. Interroger l'action ethnologique…… 236
4.3.2.1. La crise du sens……236
4.3.2.2. La révolution du terrain a-t-elle eu lieu ?…… 239
4.3.2.3. Comment parvenir à comprendre ?……..246

Chapitre V. CE QUE LA DOUBLE ÉCRITURE DIT A LA LITTÉRATURE……...255

5.1. La littérature dans la double écriture……255

5.1.1. La critique du geste littéraire…….. 255

5.1.2 Les bibliothèques textuelles des cinq livres……... 262

5.1.2.1. La littérature orale……266

5.1.2.2. La littérature lettrée……..270

5.1.2.3. La littérature anthropologique……. 272

5.1.2.4. Les usages de l'écrit…….274

5.1.3. Bibliographe et autobiographie : portraits des auteurs en lecteurs……276

5.1.3.1. Griaule, le savoir pour l'action…… 277

5.1.3.2. Leenhardt entre les frontières…….. 278

5.1.3.3. Métraux, pureté et rigueur de l'anthropologue de terrain……278

5.1.3.4. Lévi-Strauss, l'anthropologue et la littérature éloignée……...279

5.1.3.5. Leiris, l'homme littératien……... 280

5.1.3.6. Des relations polymorphes à la culture écrite……..281

5.2. Tentations littéraires et intuition de la littératie…….. 283

5.2.1. La force de la croyance……..283

5.2.2. Littératie et littérature : une croyance pour résister à l'autre…….287

5.2.3. Ordinaire littératien ou extraordinaire littéraire ?……..293

5.3. Le refus de la fiction……..…… 298

5.3.1. La « négation du roman »……..299

5.3.2. Des « griffonnages » littéraires à *Tristes Tropiques*.…..…..…..…..…..…..…..…..…..…..…..…..…301

5.3.3. Les limites d'une écriture expérimentale…….. 304

5.3.4. La parenthèse de Métraux : la littérature sans la fiction……....307

Chapitre VI. LA DOUBLE VÉRITE DE L'ÉCRITURE……..313

6.1. Ouverture et fermeture du texte : écriture et action……...313

6.1.1. Fermeture. *Textus clausus :* pétrification du texte…….315

6.1.2. Ouverture. *Textus apertus* : enjeux du hors-texte……..320

6.2. Penser la négativité littéraire…… 323

6.2.1. La littérature sans la religion……. 323
6.2.2. Contre la mythologie de l'artiste : anti-héroïsme et anonymat……. 326
6.2.3. Un « oui ouvert vers la négativité »……...331
6.2.3.1. Ecrire et désobéir : le contraire d'une écriture…….331
6.2.3.2. Ecrire ailleurs ce qui n'est jamais attendu……... 334

6.3. Les pouvoirs de l'écriture à l'épreuve du temps……..… 336

6.3.1. Prémices et influences de la double écriture ?……...336
6.3.2. Le virage textualiste……...342
6.3.3. Le « don de l'imagination exacte » : les propositions de l'essai……... 346
6.3.3.1. Réunir science et littérature ?……...346
6.3.3.2. La littérature tournée vers l'avant…….. 351
6.3.4. L'art de « l'essayisme » sur les chemins escarpés du possible……. 353

Conclusion…….……... 361

Bibliographie……..369
1. Auteurs de la double écriture…….....369
2. Littérature, littératie…….373
3. Critique littéraire……..... 376
4. Croyance lettrée…….....378
5. Ethnologie……380
6. Sociologie, histoire……..386
7. Philosophie……... 387

Index……... 389

Annexes : bibliothèques textuelles des doubles textes…….……... 393
1. *L'Afrique fantôme*……..…393
2. *Gens de la Grande Terre*……397
3. *Tristes Tropiques*…….401
4. *L'Île de Pâques*……... 406
5. *Les Flambeurs d'hommes*……409

INTRODUCTION

À la lecture des textes anthropologiques on est frappé par la manière dont les ethnologues tournent très vite le regard du côté des textes littéraires. Les images les plus marquantes sont celles de chercheurs en pleine enquête tels que Malinovski ou Leiris se plongeant dans la lecture de romans sous leur tente pour lutter contre des moments de grande lassitude et de difficulté psychologique. Ce type d'anecdote n'est pas anodin : les anthropologues et les ethnologues rendent présente la littérature sous de multiples formes telles que des citations, des lectures, des façons de formuler des titres, des tournures de phrases, des comparaisons de situation, des bibliothèques textuelles... Bon nombre d'écrivains portent inversement un regard insistant vers les sciences humaines. Forest écrit par exemple à propos de Bataille : « (…) l'attention constante aux données de l'ethnographie, le souci permanent de prendre en compte les hypothèses de l'ethnologie caractérisent jusqu'au bout la pensée de Bataille ainsi qu'en témoigne toute lecture des douze volumes de l'oeuvre complète parue entre 1970 et 1988 aux éditions Gallimard[1]. »

Après cette première impression, un regard historique permet de découvrir une véritable cohabitation disciplinaire. En 1986, les éditions Plon publient dans la collection « Terre humaine », qui revendique une « anthropologie réflexive, narrative, et, à ce titre, (…) littéraire[2] », les carnets d'enquête de Zola. Rédigés de 1870 jusqu'à sa mort en 1902, ils sont présentés comme « Une ethnographie inédite de la France[3] » Cette même collection a publié en 1955 parmi ses deux premiers titres *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss. Une clause du testament d'Edmond de Goncourt empêcha le jury du prix Goncourt de le couronner : le prix doit être « destiné à un ouvrage d'imagination en prose paru dans l'année ». Au-delà de l'explication de cette proximité par la formation générale commune des hommes de lettres et des premiers chercheurs en sciences sociales, c'est la question du voisinage des disciplines et même de certaines origines communes des institutions littéraires et ethnologiques qui se pose.

À mi-chemin des carnets de Zola et du livre de Lévi-Strauss, les années 1930 révèlent une curiosité bibliographique qui retient l'attention. Les ethnologues français engagés dans des enquêtes sur des terrains lointains se livrent au même double geste d'écriture : ils rédigent et

[1] Philippe FOREST, « Georges Bataille aux antipodes de la morale », in Alain-Michel BOYER (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2011, p. 155.
[2] Texte de présentation de la collection « Terre humaine », ouvrage de 1993.
[3] Emile ZOLA, *Carnets d'enquêtes, Une ethnographie inédite de la France*, Paris, Terre Humaine / Plon, 1986.

publient chez des éditeurs généralistes voire littéraires – Gallimard, Grasset, Calman-Lévy, Plon… – un *autre texte*, en marge de la classique monographie scientifique destinée à valider leur titre universitaire et à rendre compte des résultats de leur recherche. Les lecteurs de textes anthropologiques soulignent cette double production depuis de nombreuses années mais c'est en 2011 que Debaene attire l'attention, de manière plus conceptuelle, sur ce qu'il nomme « les deux livres de l'ethnologues[1] ». Pourquoi se livrent-ils à ce dédoublement de leur écriture ? Une observation plus précise de ce fait éditorial fait apparaître d'une part un phénomène de génération. Il s'agit par exemple de Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Claude Lévi-Strauss, Michel Leiris, Alfred Métraux, Théodore Monod, Jacques Soustelle, Jean-Albert Vellard, Paul-Emile Victor..., tous nés entre 1870 et 1912. Certains d'entre eux participent activement à la création de ce nouvel espace éditorial. Avec Paul Rivet et Georges Henri-Rivière, Métraux fonde par exemple en 1937 la collection « L'Espèce humaine » aux éditions Gallimard, dont la première parution est *Gens de la Grande Terre* de Leenhardt. Leiris en assurera la direction de 1948 à 1965, date marquant la fusion de la collection avec la « Bibliothèque des sciences humaines ». D'autre part, la période durant laquelle ils débutent leur carrière correspond au moment historique où l'ethnologie française commence officiellement le développement de recherches sur le terrain. Ainsi, il semble que ce phénomène collectif de dédoublement de l'écriture soit en lien avec ce passage désormais incontournable par le terrain.

AXES DE PROBLEMATIQUE

L'écriture et le terrain

Le terme « terrain » désigne le lieu qu'une recherche ethnologique va déterminer à la fois comme espace et objet d'exploration. D'un point de vue étymologique, le mot désigne d'abord « une étendue de terre considérée comme propre à un usage[2] ». En ancien et moyen français, il est utilisé dans un sens proche de l'usage moderne de « terrestre ». « Terrain » a été utilisé au Moyen-Âge d'abord en opposition à « céleste », à « spirituel » puis à « aquatique ». Par métonymie, il désigne à la Renaissance une levée de terre (« terrin »). Au XVIIe siècle, il désigne une surface de terre envisagé du point de vue de sa composition puis il prend le sens guerrier de « lieu des opérations » dans des locutions comme « gagner du

[1] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, L'ethnologie française entre science et littérature*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 2011.
[2] Dictionnaire historique de la langue française, tome 2, Dictionnaire Le Robert, 1994, p. 2015.

terrain », renvoyant aux opérations militaires et à de nombreuses expressions qui seront employées par les ethnologues. Le mot s'étend ensuite au domaine équestre puis prend un sens figuré, dans le cas des circonstances d'une activité ou d'une discussion. Au XIXe s., à partir de la création d'expressions concrètes telles que « terrain vague » ou « accident de terrain », le mot passe dans la langue des géologues (1835). C'est par ce biais que l'ethnologie l'utilisera, lorsqu'elle se structurera en discipline autonome et qu'elle instituera la recherche *in situ*. Le terme prend en effet une importance toute particulière lorsque les ethnologues se mettent à explorer « leur » terrain, qu'ils vont devoir explorer, habiter, analyser puis laisser derrière eux, pour revenir, enrichis de données, dans un espace de recherche plus théorique. Les exemples sont innombrables. Il est tout de même intéressant de distinguer les terrains lointains et les terrains proches. Les premiers nécessitent de longs voyages et des séjours de plusieurs mois. Ils sont souvent circonscrits aux espaces où des groupes ethniques organisent leur existence sous forme de tribus – les indiens Nambikwara d'Amazonie pour Lévi-Strauss – ou de peuples répartis de manières plus vastes sur un territoire – les Canaques pour Leenhardt. Les seconds fournissent des exemples intéressants de recherches consacrées au proche, comme celle qu'Arnold van Gennep organisa en France au début du XXe siècle sur le folklore enfantin en mettant à contribution les instituteurs transformés en enquêteurs : « Munis de directives d'enquête précises, ceux-ci communiquaient (…) le résultat d'années d'observation du milieu enfantin. Certains observateurs faisant preuve d'un véritable talent de folkloriste, indiquent soigneusement tous les jeux, les us et coutumes des enfants de leur région[1]. » Plus proche de nous, Favret-Saada marqua aussi l'histoire de la recherche française par son enquête sur la sorcellerie dans le bocage de l'ouest de la France[2].

Nous le verrons, certaines écritures de terrain, c'est-à-dire écrites en situation d'enquête, recouvrent des réalités extrêmement contrastées. S'agissant à chaque fois de notes rédigées jour après jour dans un carnet ou un cahier de notes, il peut s'agir de prises de notes fonctionnelles qui se retrouvent dans les pages du journal de Leiris mais aussi de textes de réflexion que Lévi-Strauss reprendra sans avoir besoin de les modifier dans *Tristes Tropiques.*

Ce face à face entre l'écriture et le terrain pose d'emblée la question de l'écriture de l'expérience vécue. Comment écrire une réalité de terrain ? Comment conserver dans un texte le tumulte et les vibrations du réel, la dynamique d'une relation interpersonnelle, la vivacité de la parole orale ? Qu'il s'agisse d'une expérience de vie, d'un groupe social ou des mouvements intérieurs de l'intimité, comment l'écriture peut-elle exprimer l'action et la vie

[1] Claude GAIGNEBET, *Le folklore obscène des enfants,* Paris, Maison Neuve et Larose, 2002, p. 21-22.
[2] Jeanne FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts* [1977], Paris, Gallimard, 2007.

réelle sans les transformer voire les trahir ? Le geste premier de l'écriture de terrain permet-il d'apporter une réponse pratique à ces questions ? Fixer des notes en situation, au plus près de ce qui se passe, écrire les mots essentiels au moment même où l'action s'impatiente, permet-il de ne pas laisser trop vite s'éloigner l'intensité de l'instant au bénéfice du texte, aussi fort, aussi prometteur soit-il ?

Interroger les rapports du texte et du terrain, c'est tenter de comprendre comment l'écriture, au cœur même de la démarche exploratrice, cherche à garder l'authenticité de l'expérience. L'écriture se trouve face à un véritable défi : tenter de mieux appréhender ce que Bachelard appelle à propos de poésie « l'intuition de l'instant[1] », chercher à élaborer des approches qui parviennent à saisir « la totale égalité de l'instant présent et du réel[2] ». Pour cela « l'ethnologie du présent[3] » ou « l'anthropologie de l'ordinaire[4] » partent de la même inquiétude : comment adopter une autre posture pour saisir ce que le temps de l'écriture a déjà laissé fuir ?

Exportée dans le domaine anthropologique, la question aborde ce que Branckaert désigne comme la tension entre le savoir et le faire. Autrement dit, le savoir-faire est, selon lui, l'espace où tente de se vivre un des rapports « les plus insondables, les plus intéressants aussi de l'histoire des sciences humaines. Rejetés du côté des pratiques, ils n'évoquent pas spontanément le support de la connaissance, plutôt la boîte à outil du bricoleur[5]. » Le départ des hommes de réflexion sur le terrain ne peut éviter de toucher du doigt le paradoxe soulèvé par le face à face entre la réflexion et l'action. Ils ne pourront échapper à la question : « L'alliance du savoir et du faire est-elle contre-nature[6] ? »

Ecriture ethnologique et écriture littéraire

La notion d'« écriture » mérite une approche spécifique et distincte du terme « littérature ». La fréquentation des livres d'ethnologues laisse aisément comprendre qu'il existe un espace de production écrite distinct de la littérature. Certains auteurs de textes ethnologiques peuvent être considérés comme des écrivains parvenant difficilement à leur fin.

[1] Gaston BACHELARD, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1932.
[2] Gaston BACHELARD, cité par Jean Lescure, « Introduction à la poétique de Gaston Bachelard », in *L'Intuition de l'instant*, *ibid*, p.116.
[3] Gérard ALTHABE, Daniel FABRE, Gérard LENCLUD (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.
[4] Eric CHAUVIER, *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion d'un regard*, Toulouse, Anacharsis Éditions, 2011.
[5] Claude BLANCKAERT, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », in Le Terrain des sciences humaines (XVIIIe-XXe siècle), Paris, L'Harmattan, collection « Histoire des sciences humaines », 1996, p. 7.
[6] *Ibid.*

Edmund Leach se demande même s'ils ne sont pas parfois des « romanciers ratés[1] ». Il est aussi possible de percevoir leur écriture comme des projets orientés vers la formalisation d'un savoir et la transmission d'une réflexion. Dans ce cas, ils reposent davantage sur une ambition de connaissance des réalités humaines que sur une expérience du discours et un travail sur la langue.

L'ethnologie qualifie parfois un peu vite les pratiques non-littéraires d'« écriture ordinaire[2] ». Ayant le mérite d'essayer d'éviter de poser *a priori* la qualité ou la médiocrité littéraire, cette approche permet cependant de faire émerger l'ordinaire de l'écriture, c'est-à-dire l'écriture saisie avant sa traduction textuelle, avant même que la question de sa diffusion, de sa catégorisation et de sa valeur ne se soit encore posée, comme s'il était possible de remonter le courant d'une pratique pour se rapprocher aussi près que possible de sa source. Contrairement aux disciplines qui se consacrent à l'étude des manuscrits d'auteurs, voire plus rarement à celle de scripteurs ordinaires, il semble intéressant d'explorer une autre voie que celle de la culture du brouillon ou de la génétique textuelle qui font l'objet de réflexions spécifiques. La notion de brouillon induit déjà une attente de texte, voire une impatience littéraire ne rendant pas exactement compte de la réalité de la simple prise de note. Il s'agit plutôt de tenter d'appréhender le « geste d'écriture[3] » dans sa dynamique et la réalité de son instant de production en recherchant dans les textes toutes les traces discursives et réflexives pouvant nous y mener.

Cette étape permet de prendre en compte des formes d'écriture ordinaire propres aux situations de terrain telles que la prise de note, les listes, les descriptions et bien d'autres formes de rédaction. Se pose ensuite la question de la mise en texte puis de la littérature, autrement dit du procédé qui permet à une écriture de devenir littéraire. Pourquoi *Tristes Tropiques*, de Lévi-Strauss, a-t-il bénéficié des faveurs de l'espace littéraire ? Pourquoi *Les Flambeurs d'hommes* de Griaule et *Gens de la grande terre* de Leenhardt bénéficient-ils difficilement de rééditions et tombent dans une forme d'oubli ? Un livre comme *L'Île de Pâques* de Métraux était considéré par Bataille comme « un des chefs d'œuvre de la littérature française présente » qui « laisse loin derrière la masse de ces romans que le public reçoit sous le nom de littérature[4] ». Pourquoi a-t-il fait l'objet d'une réédition dont la réécriture par

[1] Cité par Alain-Michel BOYER, « La littérature à la source de l'ethnographie », in Alain-Michel BOYER (dir.), *in* Alain-Michel BOYER (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2011, p. 17.
[2] Daniel FABRE (dir.), *Ecritures ordinaires*, Paris, P.O.L, Centre Georges Pompidou, BPI, 1993.
[3] Roger CHARTIER et Jean HEBRARD, « Entre privé et public : les correspondances, une écriture ordinaire » in Roger CHARTIER (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1992, p. 10.
[4] Georges BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », Critique, n° 105, février 1956, p. 100.

l'auteur a privé le livre d'un grand nombre de ses qualités textuelles ? Le dialogue entre écriture littéraire et écriture ethnologique fait résonner ce type de question : de quoi est faite la valeur d'un texte qui va devenir littéraire ? Les mouvements d'une écriture à vocation scientifique vers une écriture moins spécialisée passe-t-elle forcément par un cheminement vers un style littéraire ? Quelles sont les motivations et les ambitions des auteurs qui ont décidé de doubler leurs monographies ethnologiques d'une *autre* écriture ?

Les questions posées par la double écriture

Cette tension entre expérience vécue et écriture génère toute une série de face-à-face symboliques qu'il est important d'observer et de décrire pour tenter de mieux les comprendre. Le phénomène de dédoublement de l'écriture intervient dans ce questionnement avec opportunité : il ne s'agit pas d'une réponse conceptuelle et théorique aux questions posées par les situations d'enquête, mais d'une tentative concrète et pratique, matérialisée par des textes publiés et accessibles. Ils nous permettent d'observer les négociations de l'écriture au travail, une forme de *work in progress* des avancées et des reculs de l'écrivain et de l'ethnologue. Par cette démarche expérimentale, le dédoublement de l'écriture peut nous aider à identifier ce qui pose problème, ce qui ne va pas de soi mais qu'il faut arriver à résoudre pour parvenir au bout d'une mission d'exploration, de découverte d'un autre peuple, d'un autre mode de vie et de production d'un texte donnant à lire une vision d'un autre monde. Il est alors possible d'éviter de se contenter de la lecture de textes scientifiques et techniques, dénués de toute subjectivité, sans aspérités ni défauts, achevés au moyen de reformulations et de réécritures successives. Les anomalies, les états de trouble et les défauts sont selon Chauvier une sorte de signe d'émergence de l'ordinaire qui « apparaît toujours dans cet interstice de dissonance[1]. » Cette approche pourrait faire penser à des « textes sans qualité » et aux conceptions que Musil développe à propos du poète dans son roman inachevé *L'Homme sans qualités* qui annonce « cette érosion et dérision du singulier ou de l'extraordinaire[2] ».

Dans ce contexte si particulier, le dédoublement de l'écriture fait naître des attentes singulières. S'agit-il d'écrits manifestant le besoin de ne pas suivre la voie héroïque de textes respirant la perfection et l'achèvement ? Font-ils apparaître, selon l'expression de Julien Gracq, l'arrière-boutique de l'écriture ? Peuvent-ils nous instruire sur les difficultés de

[1] Eric CHAUVIER, *op. cit.*, p. 16.
[2] Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Union Générale d'édition, 1980, p. 35.

l'auteur à s'arranger avec la réalité observée ? Lèvent-ils un voile sur la manière dont la mise en texte peut compenser les incertitudes ou les absences d'information ?

DEFINITION DES TERMES ET DES DISCIPLINES

La série de termes présents dans l'espace de l'ethnologie nécessite un effort de définition afin d'éviter, autant que possible, les confusions disciplinaires et sémantiques. Le jeu de glissement des dénominations est à la mesure de la dynamique historique qui stimule tout au long du siècle le domaine des sciences sociales. Scarpa remarque qu'il n'est toujours pas aisé actuellement d'utiliser les termes sans ambiguïté et de dessiner des frontières totalement claires : « Les différents champs de la science sociale, ethnographie, ethnologie, sociologie, anthropologie sont, d'après les spécialistes eux-mêmes, difficiles à définir distinctement (et encore de nos jours) [1]. »

Le terme « ethnologie » apparaît en même temps que le terme sociologie, en 1839. Boyer précise que « (…) le terme ''sociologie'', forgé par Auguste Comte, se substitue à celui de ''physique sociale'' et qu'il apparaît pour la première fois (en 1839 donc) dans le quatrième volume de son *Cours de philosophie positive* (…)[2]. » Il précise encore : « (…) Le mot ''ethnologie'', quant à lui, s'il est attesté en 1787 (employé par A. C. Chavannes de l'Académie de Lausanne) pour désigner l'étude des ''divers corps de communauté'', ne trouve son usage actuel qu'en 1839, grâce à la création de la Société d'Ethnologie (…)[3] ». Pour Laburthe-Tolra et Warnier, le partage entre sociologie et ethnologie renvoie aux sociétés « froides » et « chaudes » de Lévi-Strauss, reformulation du « dualisme qui remonte à la Renaissance, et qui oppose les ''sauvages'' aux ''civilisés''[4] ». C'est dans ce sillage que les deux auteurs tracent deux premiers axes permettant de définir *ethnologie* et *sociologie*. Ces disciplines distinguent selon eux l'étude des sociétés de tradition pour la première et les sociétés modernes pour la seconde. Ils ajoutent à cette première différence la question de la dimension du groupe étudié, qui entraîne selon les cas des approches macroscopiques ou monographiques. Ils font ainsi passer leur ligne de partage entre sociologie et ethnologie, entre statistiques et immersion. La sociologie se présente comme l'étude à grande échelle des sociétés modernes et l'ethnologie apparaît par contraste comme l'étude qualitative des

[1] Marie SCARPA, *Le Carnaval des Halles, Une ethnocritique du Ventre de Paris de Zola*, Paris, CNRS Editions, coll. « Littérature », 2000, p. 96.
[2] Alain-Michel BOYER, « La littérature à la source de l'ethnographie », *op. cit.*, p. 17.
[3] *Ibid.*
[4] Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean Pierre WARNIER, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, Quatrige / Presses Universitaires de France, 1993, p. 8.

sociétés traditionnelles. Scarpa permet de tracer une frontière sensiblement différente entre sociologie et ethnologie en pondérant la distinction souvent faite entre tradition et modernité. Elle range « du côté de la sociologie, les études consacrées à l'évolution des sociétés ''avancées'' et leur fonctionnement ; du côté de l'ethnologie, celle qui portent sur les groupes humains dans leurs rapports aux individus qui les composent[1]. » Elle suggère ainsi la manière dont l'approche ethnologique peut être utilisée dans un contexte aussi bien moderne que traditionnel, en mettant en vis-à-vis la question du fonctionnement d'une société et des rapports des individus à leur groupe.

L' « ethnographie » peut être définie comme l'outil de l'ethnologue. Le terme apparaît en même temps qu'« ethnologie » en 1839. Il désigne la pratique de la collecte des objets, des témoignages, des traces, des documents et données qui permirent aux premiers grands noms de la discipline de recevoir sans se déplacer des éléments de connaissance et de réflexion, expédiés par des correspondants divers, en ce qui concerne les régions lointaines.

Alors que l'ethnologie s'est développée par le contact avec des peuples lointains, il faut souligner le rôle important joué par une troisième discipline consacrée aux traditions populaires nationales pouvant se définir comme une ethnographie du proche : le « folklore ». Au fil du XXe siècle, le développement moderne et international de l'anthropologie lui a progressivement forgé une réputation de désuétude mais elle est porteuse d'un patrimoine historique et conceptuel important. Forgé par l'Anglais Thoms, le terme naît en 1846. Le folklore fait une passerelle épistémologique intéressante entre l'ethnologie du lointain, telle qu'elle s'est développée sur les territoires colonisés, et l'ethnologie du proche qui a démarré son activité en explorant avec beaucoup de richesse les campagnes françaises. Aujourd'hui, certains ethnologues ne manquent pas de faire référence à un folkloriste important comme Arnold van Gennep. Considéré par Belmont comme le créateur de l'ethnographie française[2], il apporte des données et des réflexions importantes permettant de nourrir les travaux actuels des sciences sociales.

Le terme « anthropologie » est utilisé par Kant au XVIIIe siècle pour désigner les sciences de l'homme. Kilani écrit que le terme dans son acception moderne est inventé à cette époque, « mais, précise-t-il, (…) un tel programme est resté à l'état de chantier[3]. » Le terme permet pourtant d'exprimer une dimension philosophique face à l'approche ethnologique dont les travaux sont basés sur des données concrètes issues de collectes. L'approche anthropologique

[1] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 96.
[2] Nicole BELMONT, *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Parisn Payot, 1974.
[3] Mondher KILANI, *op. cit.*, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne , Editions Payot, 1994, p. 78.

s'éloigne du contexte précis des résultats de l'enquête pour élaborer une réflexion générale sur les pratiques humaines, à vocation bien plus théorique. Parmi les penseurs de l'ethnologie, James Frazer et Marcel Mauss peuvent être considérés rétrospectivement comme les derniers grands « anthropologues de bureau ».

Après avoir vécu ses années de terrain en menant plusieurs expéditions au Brésil à partir de 1935, Lévi-Strauss affirma ensuite l'importance du retour de l'ethnologue à son bureau et dans ses bibliothèques pour se livrer, au moyen d'une nécessaire prise de recul, à une réflexion plus générale sur l'homme. Il participa ainsi au déplacement de l'ethnologie vers l'anthropologie. Nommé au Collège de France en 1959, il donnera à sa chaire le nom d'« anthropologie sociale » – emprunté à la langue anglaise et à l'anthropologie américaine lors de son exil de 1941 à 1944. La discipline aborde comme axe particulier l'étude des institutions et des techniques dans les différentes sociétés. C'est en grande partie par son influence, doublée de la dimension américaine et internationale, que le terme « anthropologie » est devenu progressivement un terme générique. Le terme « ethnologie » a été progressivement repoussé aux frontières des pays francophones, entraînant l'identification d'une école française, aux influences certes moins internationales et peut-être moins médiatiques, mais toutefois bien spécifique.

Le succès du terme et l'influence de Lévi-Strauss ont permis une extension de la terminologie à l'ensemble des sciences sociales. L'anthropologie est un terme qui désigne une pratique travaillée notamment par les historiens, les archéologues, les linguistes, les juristes, les économistes, les psychanalystes… pour créer des approches complémentaires. On ne compte plus les formes multiples d'anthropologies et les « ethno-disciplines » qui renouvellent leur objet d'étude en croisant leurs préoccupations avec les questions anthropologiques. Pour contribuer au rassemblement des disciplines et l'unification des sciences sociales, Bourdieu a suivi la dynamique donnée par Lévi-Strauss à ce terme, en rangeant la sociologie au rang de l'anthropologie. Au moment de sa disparition, la revue de sciences sociales qu'il créa en 1975 avait pour titre en 2003 « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu [1] ». Dans le sillage intellectuel de grandes figures modernes des sciences sociales, la sociologie et l'ethnologie se rangent progressivement dans cette catégorie unique.

[1] COLLECTIF, « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu », Actes de la Recherche en sciences sociales, Paris, Éditions du Seuil, n°150, décembre 2003.

PRESENTATION DU CORPUS

Parmi les ethnologues déjà cités, nous avons choisi cinq textes en tension entre la discipline ethnologique et l'espace littéraire, entre le texte et le terrain. Edités en France entre 1934 et 1955, ils ont été écrits par des auteurs et ethnologues aux statuts variés : *Les Flambeurs d'hommes* (1934) de Marcel Griaule, *L'Afrique fantôme* (1934) de Michel Leiris, *Gens de la Grande Terre* (1937) de Maurice Leenhardt, *L'Île de Pâques* (1941) d'Alfred Métraux, *Tristes Tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss[1].

Leurs écrits sont partagés entre productions « ordinaires » et textes « consacrés » par l'espace intellectuel et littéraire. Ces auteurs, qui feront l'objet de présentations biographiques plus précises, ont tous un ancrage fort dans l'espace ethnologique. Ils sont représentatifs des différents degrés qui permettent de classer un écrivain et son œuvre. La présence d'un auteur parfois oublié tel que Leenhardt permet de prendre comme objet de réflexion à la fois l'ordinaire du travail d'une sorte d'anti-héros de l'ethnologie, au sens où Musil l'entend, mais aussi l'ordinaire de l'écriture d'un texte tel que *Gens de la Grande Terre,* dont la dernière édition date de 1952. C'est aussi le cas, dans une moindre mesure de Métraux, dont la version de *L'Île de Pâques* de 1941 n'a jamais été rééditée dans sa version originale. Griaule est certainement le plus populaire, et dans ce cas précis, le plus héroïque des ethnologues de cette période, grâce à sa réputation d'homme d'action mais aussi par son engagement auprès des pays africains et par la manière dont il a largement fait connaître le peuple des Dogon au Mali, notamment par son livre *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*[2], best-seller de l'édition ethnologique. En revanche, son livre *Les Flambeurs d'homme,* malgré sa singulière originalité et une réédition en 1991 par un petit éditeur spécialisé[3], est un livre qui traverse difficilement l'histoire de l'édition. En comparaison avec ces œuvres plus ordinaires et peu présentes dans l'espace culturel contemporain, Leiris et son journal *L'Afrique fantôme* représente une œuvre célébrée dans le champ ethnologique, ainsi que dans l'espace des écritures de soi et dans une moindre mesure dans le domaine littéraire. La stature de Leiris et de son œuvre autobiographique dans l'espace littéraire a donné à son texte une forte réputation. Fondateur d'un courant de pensée important, Lévi-Strauss est la figure

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy, 1934 ; Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme* [1934], in *Miroir de L'Afrique*, édition Jean Jamin, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 1996 ; Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard, collection « L'Espèce humaine », 1937 ; Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, collection « L'Espèce humaine », 1941 ; Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques* [1955], in *Œuvres*, éd. V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Rueff, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008.
[2] Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1948.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes,* Paris, Berg International, 1991.

ethnologique la plus importante du corpus. La réputation et la postérité de *Tristes Tropiques* repose sur un positionnement multiple de son texte à la fois sur le champ anthropologique, philosophique et littéraire.

AXES DE RECHERCHE

L'émergence d'un terme : la « double écriture »

Établir l'état de la réflexion et des discours sur le thème de cette étude est l'occasion de reconstituer le cheminement qui a fait émerger la double écriture en tant qu'objet de réflexion. En élaborant la démarche « ethnocritique », Privat montre depuis les années 1990 comment l'analyse de la polyphonie culturelle entre les domaines littéraire et ethnologique permet de renouveler la lecture des textes. Il faut selon lui « admettre la réalité, et la fécondité de la circulation culturelle des influences réciproques et des échanges circulaires, même inégaux (...)[1]. » À partir des travaux de Bakhtine et de l'ethnologie du symbolique, il cherche à contredire la « résistance particulière de la littérature à l'investigation ethnologique[2] » en considérant ce dialogue disciplinaire comme un élément fondamental de l'activité du lecteur. Nous le verrons en explorant l'histoire des sciences sociales : avant d'apparaître comme double, le texte anthropologique se présente effectivement comme une réalité multiple et diversifiée, particulièrement engagée dans un dialogue avec la littérature. À la genèse des sciences sociales, bon nombre d'auteurs ont été des écrivains « doubles » ou « dédoublés ». Partagés entre le domaine littéraire et l'ethnologie, qui s'ignore encore en tant que discipline à part entière, ils constituent un point de départ important de la constitution de cette notion de double écriture.

Sans prétendre à l'exhaustivité, une série de jalons permettent de suivre le cheminement qui mène jusqu'au dédoublement textuel. Comme le précise Kilani, une fois que les ethnologues et les anthropologues apparaîtront, au début du XXe siècle, comme des hommes de métier, ils seront toujours tentés par la relation de leur expérience de terrain et une « esthétique du divers impliquant le moi du chercheur[3] ». Pour illustrer son propos, il cite principalement *L'Afrique fantôme, Tristes Tropiques* et les auteurs de la collection « Terre humaine » de Jean Malaurie. Il aurait pu y ajouter d'autres exemples anglo-saxons de cette même période comme le journal de Malinovski rédigé entre 1914 et 1918 ou le texte de 1937

[1] Jean-Marie PRIVAT, *Bovary Charivari, Essai d'ethno-critique*, Paris, CNRS Editions, 1994-2002, p. 12.
[2] *Ibid.*, p. 10.
[3] Mondher KILANI, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Editions Payot Lausanne, 1994, p. 51

d'Evans-Pritchard qui commence par quelques pages subjectives de mise en situation du déroulement de son expédition chez les Nuer, peuple du Soudan anglo-égyptien[1]. Précisons à la suite de Kilani que cette aspiration subjective à produire autre chose que des textes scientifiques s'accompagne d'un autre phénomène important : la cohabitation fondamentale du voyage, du geste littéraire et de l'écriture d'exploration.

Nous le verrons plus précisément dans les textes de cette étude : en France, les premières apparitions de termes désignant une écriture multiple viennent des ethnologues eux-mêmes. Griaule, Métraux et Leiris notent dans leur préface, en introduction ou dans des passages argumentant leur projet d'écriture, que leur démarche consiste à produire, non pas un livre, ni une écriture « double » mais un « autre » texte, différent de l'habituelle monographie institutionnelle et du discours universitaire. La pratique existe, dans les gestes et les mots, sans qu'elle soit encore précisément conceptualisée.

Si l'on met de côté le journal de Malinovski, édité seulement en 1967, c'est *L'Afrique fantôme* qui fait apparaître clairement en 1934 ce phénomène particulier d'une écriture plurielle. Sa parution se fait de manière confidentielle et c'est surtout après la Seconde guerre mondiale que l'attention va commencer à se porter sur le fonctionnement de ce type d'écriture. Au fil de son oeuvre, Leiris va d'ailleurs passer maître dans l'art de développer des écritures diverses à l'intérieur d'un même texte, sous la forme d'émiettements ou de « papiers collés ». Boyer signale à son propos la « présence de (...) différents niveaux de discours, chevauchement, imbrications, dissociations ou substitutions[2] » ainsi que la présence de « matériaux hétéroclites [qui] convergent vers un point fondamental où l'être entier est susceptible d'être connu : le Livre sera un condensé comparable à un abrégé d'encyclopédie, un almanach, un mémento de poche, où apparaîtra, au premier regard, la raison d'être essentielle de l'homme, sa loi, sa ''règle d'or''[3] ». Dans ces années d'après-guerre, *Tristes Tropiques* confirmera cette tendance à faire cohabiter plusieurs strates textuelles. À propos de la fin des années 1950 et de l'avènement du structuralisme, Geertz remarque qu'« on n'avait jamais assisté à une invasion aussi massive des domaines voisins (littérature, philosophie, théologie, histoire, arts, politique, psychiatrie, linguistique, jusqu'à des branches de la

[1] Bronislaw MALINOVSKI, *Journal d'ethnographe* [1967], tr. fr. T. Jolas, Seuil, collection « Recherches anthropologiques », 1985. ; Edward EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer, Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* [1937], trad. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1968, rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1994.
[2] Alain-Michel BOYER, *Michel Leiris*, Paris, Editions universitaires, collection « Psychotèque », 1974, p. 105.
[3] *Ibid*, p. 42.

biologie et des mathématiques[1]). » L'analyse génétique du texte de Lévi-Strauss confirmera qu'il s'agit d'un assemblage de textes aux statuts différents. Cette mosaïque d'écrits – philosophiques, pamphlétaires, littéraires, ethnographiques, autobiographiques... – est selon Geertz paradoxalement plurielle et exclusive car *Tristes Tropiques* évoque « successivement tous les genres et ne [trouve] sa place dans aucune catégorie à l'exception de la sienne (...)[2] ».

« Honni soit qui Malinovski[3] » écrit Nigel Bartley avec ironie. En 1967, la publication anglaise *post-mortem* du journal de Malinovski permet d'ouvrir la voie qui conduira à la notion de texte à deux faces et de double écriture. L'édition originale est accompagnée d'une courte préface de sa veuve Valetta Malinosvka précisant avec sobriété le déroulement des événements, depuis le décès brutal de son mari en 1942, ainsi que les raisons – assez attendues – qui ont motivé la publication de ces écrits personnels : faire connaître aux chercheurs ses façons de penser et de vivre durant cette période. Alors qu'elle déclare assumer entièrement la responsabilité de ce texte non destiné à la publication, elle ne fait aucune allusion à ce qui ne pouvait éviter le scandale : la révélation d'un Malinovski alternant selon les jours les comportements tout autant dépressifs que racistes, libidineux ou scabreux. Doquet remarque que « le personnage subjectif et inconstant du Journal ne rappelait en rien l'observateur participant, devenu depuis un modèle des anthropologues[4]. » Soixante ans après sa rédaction, la réception scandalisée du texte anglais montre que les lecteurs, dont les anciens étudiants et chercheurs formés à la démarche Malinovskienne, n'étaient aucunement préparés à la découverte de ce double visage et de la double écriture qui lui correspondait. Cette perplexité du champ anthropologique est confirmée par un autre phénomène : les traductions française et allemande n'interviendront que dix-huit années plus tard.

En France, deux comptes rendus des années 1980 illustrent le long épisode de cette réception contrariée. Dans le *Journal de la Société des océanistes*, l'anthropologue Guiart exprime avec politesse mais sans ambiguïté, un point de vue partagé par beaucoup *:* « L'opportunité de la publication en français peut être contestée. L'ouvrage était disponible en anglais, ce qui était déjà presque trop. Il est en gros parfaitement inintéressant et les quelques

[1] Clifford GEERTZ, *Ici et Là-bas, L'anthropologie comme auteur* [1988], tr. fr. D. Lemoine, Paris, Editions Métailé, 1996, p 33.
[2] *Ibid.*, p 28.
[3] Cité par BLANCKAERT Claude, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », in *Le Terrain des sciences humaines (XVIIIe-XXe siècle)*, Paris, L'Harmattan, collection « Histoire des sciences humaines », 1996, p. 45.
[4] Anne DOQUET, « Le terrain des notes. Enquête, notes de terrain et raisonnement de l'anthropologue », Langage et société n° 127, mars 2009, p. 54.

passages utiles se seraient retrouvés un jour dans une étude plus générale[1]. » Après avoir évoqué le folklore morbide de Malinovski – les injections d'arsenic, de caféine, de fer, son « thomisme sexuel », sa fascination de collégien pour le problème de la pureté et de l'impureté, son horreur constante du plus grand péché sexuel concevable (coucher avec une femme de couleur) –, Guiart conclut qu'« il n'est pas particulièrement passionnant de voir un homme intelligent dire des idioties à longueur de pages[2]. » Soulignons que les thématiques de la pluralité de l'écriture anthropologique et de la nature de ses liens avec le champ littéraire sont totalement absentes de l'argumentation de son compte rendu. S'il s'interroge brièvement sur l'influence de la lecture de *Kim* de Kipling sur la vocation anthropologique de Malinovski, les très nombreuses références qui rythment le journal ne représentent dans son analyse qu'un acte de lecteur parmi d'autres, et non pas une piste de réflexion sur son dialogisme disciplinaire et textuel : « Qu'il ait beaucoup lu sur le terrain Ruyard Kipling (...) Alexandre Dumas, Joseph Conrad, Charlotte Brontë, Machiavel est de son temps. Qu'y avait-il d'autre à lire en dehors de la littérature patriotique due aux événements[3] ? »

Dans un second compte rendu de 1988, Erny ne parvient pas mieux à trouver de justification à ces traductions tardives. Alors qu'il dispose dans l'édition française d'une introduction très inspirée de Guidieri, dont on peut penser qu'elle développe des arguments trop positifs à ses yeux, Erny préfère emprunter les arguments à la préface de 1967 de Vanetta et à un autre ouvrage de 1972, *Bronislaw Malinovski*[4] dont les propos cités constituent une forme de contre-introduction. Panoff y développe l'argument que *Le Journal de l'ethnographe* est « dépourvu de valeur littéraire et de presque tout intérêt scientifique, comme il est prévisible d'un livre de bord où l'auteur s'attache à épier ses propres réactions et défaillances pour essayer de se corriger [...]. On y trouve l'ennui de l'homme seul, sa crainte de la maladie, sa fatigue, ses frustrations sexuelles et ses mouvements d'humeur (...) Comment y apparaît Malinovski, pour autant que cette forme utilitaire d'introspection puisse jamais renseigner autrui[5] ? » Il conclut par des propos difficiles à justifier par autre chose que son malaise face à un tel texte : « Au total, l'image qu'il donne de lui-même est celle d'une personnalité plutôt étriquée et médiocrement cultivée[6]. » La richesse et le foisonnement des références littéraires de Malinovski dans son texte montrent à quel point ces remarques

[1] Jean GUIART, Compte-rendu de Journal d'ethnographe de Malinovski. Bronislaw, Journal de la Société des océanistes, Année 1985, Volume 41, Numéro 80, p. 126.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
4 Michel PANOFF, *Bronislaw Malinovski*, Paris, Payot, collection « Science de l'homme », 1972.
[5] Pierre ERNY, Compte-rendu B. Malinovski, Journal d'ethnographe In L'Homme, 1988, tome 28 n°106-107. p. 367.
[6] *Ibid.*.

expriment davantage un malaise qu'un jugement de lecteur rationnel prêt à mettre en dialogue la double question de l'anthropologie et de l'écriture. Pour Erny, le journal ne pouvait avoir d'autre valeur aux yeux de Malinovski que du point de vue psychologique, en l'aidant lors de son itinéraire personnel à lutter contre les maux de « différentes phases d'une douloureuse initiation[1]. » C'est dans ce seul sens qu'il convient selon lui de le lire, sans envisager la moindre piste épistémologique concernant le texte multiple ou le dédoublement de l'écriture. Ces réceptions se résument à une attitude où se mêlent compassion, indignation et perplexité. Le journal de Malinovski y est réduit à sa fonction de défouloir.

Il faut attendre quelques années pour que d'autres points de vue prennent le temps de se développer en donnant au journal une profondeur de champ. Nous l'avons déjà évoqué, l'introduction à l'édition française de Guidieri de 1985 invitait à situer le *Journal d'ethnographe* dans sa dynamique historique, à un carrefour où « se forge l'originalité *littéraire* de l'ethnographie[2] ». Il montre l'ambiguïté et la perplexité que Leiris avait été, selon lui, le premier à exprimer quelques années avant Evans-Pritchard et surtout Bateson. Ils surent reconnaître selon Guidieri « le chaos, le piétinement, le marécage, la confusion, les temps morts, l'approximation, les redites, l'égarement, les tentations, l'inutilité (...)[3] ». À propos de Malinovski, Doquet remarque que malgré le manque de recul et de profondeur analytique, le scandale ouvrit « une réflexion progressive mais essentielle sur la compréhension interculturelle[4] ». Après la phase de perplexité, la polémique permit en effet une évolution épistémologique vers la notion de dédoublement textuel. Il fut possible de mieux comprendre comment l'écriture *in situ* pouvait se présenter, non pas seulement comme une vaste diversité culturelle mais aussi comme une réalité à double face.

Dans les années 1990, l'idée d'une cohabitation entre deux manières d'écrire deviendra de plus en plus précise. En 1994, Balandier fait une allusion précise aux « deux écritures[5] » de l'anthropologue, sans pour autant les présenter comme une exclusivité. Il passe ainsi à une forme de première conceptualisation du phénomène en désignant le *Journal d'ethnographe* de Malinovski comme un des premiers cas d'écriture subjective, pratiquée à côté de l'écriture savante. Aux deux extrêmes, précise-t-il, se trouvent l'écriture savante et l'écriture subjective. La première s'acquiert par l'apprentissage, puis par la pratique de la discipline. L'écriture subjective naît du fait que « l'observateur ne peut se dissocier entièrement de son travail de

[1] *Ibid.*
[2] Remo GUIDIERI Introduction à Bronislaw Malinovski, *Journal d'ethnographe, op. cit.*, p. 11.
[3] Gregory BATESON, cité par Remo GUIDIERI, *id. cit.*, p. 13. (C'est l'auteur qui souligne).
[4] Anne DOQUET, « Le terrain des notes. Enquête, notes de terrain et raisonnement de l'anthropologue », Langage et société n° 127, mars 2009, p. 54-55.
[5] Georges BALANDIER, « L'effet d'écriture en anthropologie », in Communications, n° 58, p. 29.

compréhension et de sa démarche interprétative[1]. » Balandier cite *L'Afrique fantôme* ainsi que l'édition partielle des *Itinéraires* de Métraux et ajoute : « La publication donne à lire une ''littérature brute'', les hésitations, les certitudes, la recherche en train de se faire et une ''présence'' qui reste en partie insoumise à la discipline de la science pratiquée[2]. » En 2001, Dalla Bernadina signala lui aussi Malinovski comme un des « premiers ethnologues à avoir tenu une ''double comptabilité'' : d'un côté le texte scientifique, où l'auteur mis en scène n'est qu'un acteur parmi tant d'autres ; de l'autre, le journal, rédigé de façon plus ou moins narrative, où le ''Je'' triomphe, incontesté[3]. » L'émergence de la notion de dédoublement dans le discours savant permet une mise en exergue encore plus nette du phénomène dialogique liant le texte et le terrain, l'anthropologie et la littérature.

Il faut noter que le scandale Malinovskien est un des événements éditoriaux qui permit à Clifford de développer un argument important de son modèle rhétorique : la production de la compréhension ethnographique serait avant tout une production par l'écriture : « on serait tenté d'avancer que la compréhension ethnographique (une position cohérente de bienveillance et d'engagement herméneutique) doit être considérée davantage comme une création de l'*écriture* ethnographique que comme une qualité réelle de l'*expérience* ethnographique[4] ». L'école américaine, menée par Geertz puis Clifford, développa depuis les années 1970 un intérêt soutenu pour l'écriture du texte anthropologique et l'ethnographie comme texte, dynamisant l'intérêt de la recherche en ce domaine.

L'effet du journal de Malinovski, comparable à un électrochoc, permet aussi de revenir à *L'Afrique fantôme* et plus globalement à l'écriture de Leiris. Le dédoublement s'exprime chez celui-ci sous plusieurs formes. Il s'agit au départ d'un dédoublement professionnel. Dès ses premières années d'activité, il se détermine un « ''premier métier'', celui d'écrivain, envisagé dès 1924 ; [puis un] ''second métier'', celui d'ethnographe, inauguré en 1931[5]. » Hollier précise que des thèmes tels que la question linguistique, la réflexion sur le théâtre ou la préoccupation du racisme font exister chez lui « un parallèle thématique entre ses travaux ethnologiques et son autobiographie[6]. » Boyer souligne de son côté le dédoublement que

[1] *Ibid.*, p. 28-29.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] Sergio DALLA BERNADINA, « Je interdits, Le regard presbyte de l'ethnologue », in FOREST Philippe et GAUGAIN Claude (dir.), *Les romans du je*, Collection « Horizons Comparatistes », Université de Nantes, Editions Pleins Feux, 2001, p. 180.
[4] James CLIFFORD, cité par Anne DOQUET, « Le terrain des notes. », *id. cit.*, p. 56. (C'est l'auteur qui souligne.)
[5] Jean JAMIN, Introduction à *Miroir de L'Afrique*, édition Jean Jamin, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 1996, p. 67.
[6] Denis HOLLIER, préface à Michel Leiris, *La Règle du jeu*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2003, p XLIII.

représentent le parcours du monde et le parcours de soi. Son attitude repose selon lui sur le « double désir d'éclaircissement : de l'autre, de soi ; et [le] double voyage, ou plutôt double traversée : l'Afrique d'Ouest en Est, le soi de part en part[1]. » Cette double présence de Leiris dans les deux domaines a fortement contribué à structurer la réflexion sur la manière dont l'écriture pouvait fonctionner comme une domaine à double face.

En 2010, Debaene synthétise ces différentes approches en choisissant de circonscrire un phénomène français et générationnel – les années 1930 – et en choisissant de faire émerger la notion de « second livre de l'ethnographe ». Le terme ne va pas forcément de soi. Comme le remarque Boyer la notion de second livre ne convient pas à *L'Afrique fantôme* qui est en l'occurrence un premier livre qui, nous le verrons, sera suivi d'un deuxième puis d'un troisième livre scientifique[2]. Nous verrons que le problème se pose pour l'ensemble des autres textes. Le cas de Griaule n'est pas très éloigné de la situation de Leiris dans la mesure où *Les Flambeurs d'hommes,* que Debaene désigne comme son second livre, est précédé de deux autres monographies qui entretiennent avec lui un rapport anecdotique renvoyant à deux épisodes marginaux de son récit. *L'Île de Pâques* de Métraux a lui aussi la caractéristique de ne pas correspondre à la notion de second livre puisqu'il se présente comme une triple écriture : texte scientifique réécrit une première fois de manière plus littéraire puis à nouveau réécrit, dix ans plus tard, de manière scientifique. Si l'on prend en compte le fait que Leenhardt a d'abord écrit de 1930 à 1935 trois monographies scientifiques volumineuses sur le peuple canaque, et qu'il a publié *Gens de la Grande Terre* en 1937, puis en 1952, une version enrichie et actualisée, nous nous retrouvons dans le même cas de non correspondance entre cinq textes qui ne rentre pas dans le schéma conceptuel binaire d'un premier et d'un second livre. Pour *Tristes Tropiques,* le problème est de même nature : le texte de Lévi-Strauss n'est pas issu d'un seul mais de plusieurs autres textes monographiques. De plus, Langlet attire notre attention sur une hypothèse importante de Geertz : dans le chapitre « Le monde dans un texte – Comment lire *Tristes Tropiques ?* », celui-ci soutient que toute l'oeuvre de Lévi-Strauss y est contenue, comme dans un « oeuf cosmique » (*cosmic egg*) ou « texte ultime à partir duquel les autres textes sont, dans un sens, générés (...)[3] ». L'argument est en opposition avec le modèle du second livre.

[1] Alain-Michel BOYER, *Littérature et ethnographie*, op. cit., p. 400.
[2] Alain-Michel BOYER, *id. cit.*, p. 37.
[3] Irène LANGLET, « L'invitation au sauvage. *Tristes Tropiques* entre lectures savantes et populaires », in Boyer A.-M. (dir), *Littérature et ethnographie*, collection « Horizons comparatistes », Nantes, éditions Cécile Defaut, 2011, p. 246.

L'approche spécifique de Debaene a le mérite de conceptualiser un phénomène éditorial observable depuis de nombreuses années mais il nécessite un aménagement afin de mieux correspondre à la réalité historique. Plus que d'utiliser les termes de « second » ou de « double livre », nous développerons notre réflexion à partir de la notion de « dédoublement d'écriture » ou de « double écriture ». Cet assouplissement terminologique permet d'une part d'éviter l'erreur de s'enfermer dans un dialogue exclusif entre deux textes – un premier et un second –, ce qui n'est finalement jamais le cas des réalités bibliographiques que nous allons étudier. D'autre part, il permet de remplacer le terme de « livre », renvoyant à un objet clos et figé – notion trop précise et monolythique d'un point de vue culturel –, par le mot « écriture », induisant la dynamique du geste, comme nous l'avons précisé.

Cheminement de la réflexion

Qu'il s'agisse de textes lointains, voire oubliés ou d'œuvres importantes de l'édition et de la pensée de cette première moitié du XXe siècle, nous proposons de les appréhender de la même façon. La double écriture a un ancrage important dans la biographie des auteurs, dans la temporalité de leur discipline mais aussi dans la problématique coloniale. C'est pourquoi nous accorderons une place particulièrement importante à la perspective historique. Pour ne pas s'enfermer dans « le clivage entre les lectures dites ‘‘internes’’ et les lectures dites ‘‘externes [1] ’’ » nous aborderons les textes, non pas d'un point de vue strictement narratologique mais en fonction du contexte dans lequel ils ont été produits, en nous rendant vigilants aux conséquences de ces conditions sur l'écriture elle-même ainsi que sur les symboliques culturelles présentes dans les textes. Compte tenu de la dynamique des questionnements provoqués par la présence de l'auteur sur le terrain et de la création d'un double projet d'écriture, il semble intéressant de procéder de la manière suivante : se mettre d'abord à l'écoute des textes en prenant le temps de les saisir au plus juste de leur propos et du geste d'écriture qui les a produits ; les lire du point de vue de leur propre histoire et de leurs propres interrogations en neutralisant les tentations interprétatives que le recul historique pourrait nous permettre de faire trop rapidement ; les explorer ensuite du point de vue des valeurs que ces écritures dédoublées permettent de faire émerger : expérience de soi et de l'altérité, travail du négatif provoqué par la proximité du texte et du terrain puis symboliques de l'écrit et de la littérature présentes au fil des textes.

[1] Bernard LAHIRE (dir.), *Ce qu'ils vivent, ce qu'ils écrivent - Mises en scène littéraires du social et expériences socialisatrices des écrivains*, Paris, Archives Contemporaines, 2001.

Ainsi, notre travail sur le corpus se présente comme un travail de lecture à deux niveaux. Il s'agit d'une part d'être particulièrement attentif aux métadiscours des auteurs sur les questions qui nous préoccupent. Le dédoublement de l'écriture fonctionne de telle sorte qu'il est important de retenir non seulement ces instants du discours où l'auteur fait un pas de côté pour regarder et expliciter ce qu'il est en train de faire, mais aussi de relever les gestes, les allusions, les intentions qui renvoient à la problématique de l'écriture et du terrain. Nous maintiendrons ces discours reliés à l'histoire individuelle et collective, biographique et institutionnelle du dialogue entre l'anthropologie et la littérature.

Il s'agit d'autre part de dépasser les stratégies explicites des auteurs en regardant de près ce que les textes donnent à voir, à sentir et à penser. Comment les auteurs se représentent-ils sur le terrain de leur enquête à travers leurs textes ? Qu'expriment-ils de leur relation aux peuples et aux réalités qu'ils découvrent ? Comment les nomment-ils ? Qu'écrivent-ils de cette singulière présence corporelle sur le terrain de sa recherche ? Comment parviennent-ils à réaliser ce partage entre l'expérience vécue et la nécessité de la penser ? Que font-ils des mots qu'il faudrait taire ? De quelles valeurs de l'écriture et de la littérature sont-ils porteurs ? Dans l'aventure de cette double démarche existentielle et textuelle, ces auteurs ethnologues ont tous ouvert un espace d'écriture inédit qui se présente comme une friche à habiter. Pour connaître la vérité de soi et la vérité de l'autre, pour ne pas rapporter de mensonges sur les peuples lointains, pour être un transmetteur de connaissance aussi exacte que possible, il faut travailler de telle sorte que son texte livre la part la plus juste de son expérience de terrain.

Nous explorerons dans un premier chapitre la manière dont, au tournant du XIXe et du XXe siècle, la littérature et l'ethnologie ont vécu un dialogue historique fondateur, au rythme d'importantes controverses. Alors que les deux domaines semblent liés l'un à l'autre par une forte tension, la perspective historique permet de mieux comprendre comment l'institutionnalisation de l'ethnologie et l'émergence de la pratique du terrain ont entraîné la nécessité d'inventer une *autre écriture*.

D'évolution des disciplines en parcours personnel, nous nous demanderons dans un deuxième temps, comment s'est effectué le passage d'une écriture à l'autre. À partir du parcours biographique des cinq auteurs et de la lecture attentive de leurs textes non destinés à un large lectorat – monographies, mémoires et rapports de recherche –, nous interrogerons leur relation avec ces *autres textes*, résultats du dédoublement de l'écriture. Quelle relation chronologique entretiennent-ils ? Quels sont leurs points communs ? Quelles intentions explicites de dédoublement formulent-ils ? Ces éléments nous aideront à mieux identifier les pistes ouvertes par ce geste d'écriture particulier.

Parallèlement aux stratégies exprimées dans la conscience des discours, nous explorerons alors ces textes du point de vue de ce qu'ils peuvent nous révéler d'implicite ou d'impensé. Un troisième chapitre interrogera la manière dont cette double écriture ouvre la porte à une liberté d'énonciation permettant d'autres manières de se représenter en tant que sujet pensant mais aussi corporel, d'autres manières de nommer l'autre et de vivre cette expérience de l'altérité, d'autres manières de donner à la double écriture l'intensité relationnelle nécessaire au dialogue avec le monde.

Dans un quatrième temps, l'approfondissement de ces textes fera apparaître un élément particulièrement important : l'écriture du négatif. Elle ouvre la voie à un discours qu'il est habituel de taire et explore les limites de ce que l'écriture peut exprimer en terme de sensibilité, d'impulsion, de violence, de malaise mais aussi de sens critique et de réflexivité. Le dédoublement et la négativité de l'écriture ouvrent ainsi à des territoires singuliers où tous les renversements de valeur semblent possibles.

Les deux dernières étapes de ce cheminement nous mèneront alors à la question des symboliques culturelles qui sous-tendent les valeurs de l'écriture et de la littérature. Le cinquième chapitre interrogera les conséquences de cette expérience ethnologique de dédoublement textuel. Ainsi, en faisant émerger de multiples cultures de l'écrit, les cinq textes semblent empêcher l'écriture de convergence vers une seule esthétique lettrée. Des tensions importantes apparaissent alors entre expérience de terrain et aspiration littéraire, entre vocation documentaire et tentation fictionnelle. Par ces tensions, que dit la double écriture à la littérature ? Est-elle en accord avec les valeurs de la croyance littéraire ? Une telle expérience peut-elle avoir des effets sur les valeurs qui déterminent le geste littéraire ?

Un dernier chapitre reprendra le fil du dialogue historique des disciplines en élargissant la réflexion au type de valeurs symboliques qui entretiennent les conceptions de l'écriture tout en les interrogeant : l'ouverture et la fermeture du texte mais aussi la résistance critique à certaines mythologies qui accompagnent la culture de l'écrit. Nous nous interrogerons sur les manières dont le rapport entre le texte et le terrain ont pu évoluer depuis l'édition de ces doubles textes : entre les excès textualistes et les tentatives de réunir science et littérature, existe-t-il une voie pour d'autres rapports à l'écrit qui se tiennent à juste distance de l'imaginaire et de l'exactitude ?

Chapitre I. LITTERATURE ET ETHNOLOGIE : UN DIALOGUE HISTORIQUE FONDATEUR

1.1. Le moment ethnologique

1.1.1. Les origines de la discipline

Le développement de l'ethnologie se fait à une période, à la charnière du XIXe et du XXe siècle, où les sciences sociales doivent acquérir leur légitimité pour exister. Les dates de sa naissance institutionnelle nous transportent dans le présent historique tel qu'il fut vécu au tournant des deux siècles : le musée d'Ethnographie du Trocadéro est inauguré en 1877, l'Institut français d'anthropologie voit le jour en 1911, l'Institut d'ethnologie est fondé en 1925 par Marcel Mauss, le philosophe Lucien Lévy-Bruhl et l'anthropologue Paul Rivet, le Musée de l'Homme est inauguré en 1938. La création de telles structures par ces trois fondateurs marque la naissance institutionnelle d'une anthropologie nouvelle, moderne et professionnelle qui va se développer durant le XXe siècle par des enseignements, des publications, des expéditions et une première génération d'ethnologues de terrain. La dimension scientifique de la discipline prend une importance vis-à-vis de savoirs et de réflexions élaborés de manière pragmatique qui vont acquérir le statut d'ancêtres précurseurs. Cette création institutionnelle, faite dans une atmosphère d'innovation et d'expérimentation, va ouvrir des horizons inédits en affirmant son identité scientifique de manière particulièrement forte. C'est la raison pour laquelle elle décide de tourner le dos à ses enracinements disciplinaires et culturels nombreux, parmi lesquels l'écriture et la littérature ont une place prépondérante : histoire des voyages, histoire maritime, histoire coloniale, histoire des missions, histoire des sciences, histoire du folklore... Dans tous ces domaines, une forme de pratique d'enquête de terrain sans nom précis ni identité disciplinaire officielle a été développée par toutes sortes d'acteurs amateurs, dont ceux que Benoît de l'Estoile appelle les « ethnographes coloniaux[1] ». C'est une démarche de collecte et de collection que l'on peut qualifier de pré-ethnographique. Parmi eux, des auteurs s'étaient progressivement emparés du récit de voyage et des situations de décalage géographique pour mieux aiguiser leur regard sur leur propre société. Aujourd'hui, alors que les sciences humaines ont trouvé leur espace

[1] Benoît DE L'ESTOILE, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007, p. 107.

disciplinaire, il est plus aisé de décrire la manière dont s'est faite au XIXe siècle la jonction entre histoire officieuse et innovation institutionnelle.

L'histoire de l'enquête de terrain nous entraîne dans un long parcours qui part des premières sociétés primitives regardées par des voyageurs européens curieux, jusqu'aux sociétés rurales françaises observées par des regards urbains, pour aboutir aux enquêtes sur les populations de la ville, permettant même parfois aux chercheurs d'enquêter sur eux-mêmes. « Au début, écrit Scarpa, le *regardé* est la société ''primitive'', qu'elle soit d'abord la société de l'*autre* lointain, exotique, appréhendé dans les récits de voyage des premiers explorateurs et dans les études des premiers ethnologues, ou celle de l'*autre* mais dans une société du *même*, à savoir la société rurale française dans un premier temps (...). Ce seront, bien plus tard dans le siècle, les classes populaires urbaines[1]. » Depuis la Renaissance où la découverte de nouvelles routes et de nouveaux mondes a entraîné un goût important pour l'exotisme, jusqu'au XVIIIe siècle, dans la dynamique des philosophes des Lumières et de la Révolution française, les premières graines disciplinaires des sciences sociales sont semées. Kilani précise qu'avec le terme anthropologie, « le pasteur lausannois Alexandre de Chavannes, mais aussi Baptiste Robinet et bien d'autres encore ont formulé avec netteté les contours d'une science qui aurait pour objet les productions culturelles et sociales de l'homme[2] ». Il mentionne aussi « les enquêtes sociales ou l'ethnologie de l'intérieur[3] » à propos des enquêtes et compilations statistiques commandées à Necker en 1794 dans un projet de centraliser les données recueillies par le Contrôle des finances. Dans cette lignée historique, il signale au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle l'émergence d'une véritable ethnographie de la France dont l'objectif est de permettre au nouveau pouvoir napoléonien, après les bouleversements révolutionnaires, de mieux connaître la France dans sa diversité. Ces « préfets dans les champs[4] » selon l'expression de Marie-Noëlle Bourguet, nommés par Napoléon à la tête des nouveaux départements, doivent ainsi répercuter sur le terrain des descriptions détaillées des mœurs et des coutumes régionales.

Fabre attire notre attention sur les liens importants entre le romantisme et la genèse de l'anthropologie, tant sur le plan idéologique qu'esthétique. Pour le faire, il part de situations et de discours qui font émerger « le souci anthropologique » dans les champs intellectuel et esthétique. Cette attention particulière à des « cristallisations de savoirs » qui émergent là où les disciplines et les arts ne sont pas encore identifiés et séparés, constitue selon lui une

[1] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 97. (C'est l'auteur qui souligne).
[2] Mondher KILANI, *op. cit.*, p. 78.
[3] *Ibid.*, p. 91.
[4] Marie-Noëlle BOURGUET, citée par Mondher KILANI, *ibid.* p. 90.

véritable « matrice culturelle du projet anthropologique lui-même, tel que la modernité l'affirmera au travers d'expériences diverses parmi lesquelles, encore et toujours souveraine, celle du ''terrain''[1]. »

Au tout début du XIXe siècle en 1804, avant même que les termes « folklore » ou « ethnologie » n'apparaissent dans leur usage courant, l'Académie celtique est fondée dans l'esprit post-révolutionnaire du jeune empire : il s'agit non seulement de retrouver l'ancienne étendue des Gaules et du même coup la langue celtique mais également de « recueillir, écrire, comparer et expliquer toutes les antiquités, tous les monuments, tous les usages, toutes les traditions, en un mot faire la statistique des Gaules et expliquer les temps anciens par les temps modernes.[2] » Ne parvenant pas à faire ses preuves, cette académie est rapidement remplacée en 1814 par la Société royale des Antiquaires qui prolonge et organise « une œuvre de collecte et d'analyse dans la lignée du travail des Encyclopédistes. L'ambition était même au-delà, en cherchant à atteindre une véritable interprétation des faits[3]. »

Dans les années 1830-1840 naissent alors « les premières collectes d'objets ethnographiques et les enquêtes sur les modes de vie régionaux[4] ». En 1839 est fondée la Société ethnologique de Paris et le terme « folklore » apparaît. « Si les investigations portent sur le monde rural écrit Scarpa, elles commencent à prendre en compte les productions populaires en général (donc urbaines également) : ainsi les contes, les chansons, l'imagerie commencent à être répertoriés. (…) Peu après naissent les premières grandes revues ethnographiques (*Romania* en 1872, *Mélusine* en 1877) (…).[5]» 1877, c'est à ce moment-là, que la science ethnologique prend véritablement son essor. 1877, souligne Scarpa, c'est aussi l'année de la publication de *L'Assommoir* d'Emile Zola.

Une série de dates décisives marque alors l'histoire de l'ethnologie française au tournant du siècle : « la célèbre Revue des traditions populaires (P. Sébillot) est publiée de 1886 à 1918 ; le premier Congrès international des Traditions populaires date de 1889 ; la création de *L'Année sociologique* par Durkheim de 1896 ; le très important ouvrage d'A. Van Gennep, *Les Rites de passage* de 1909, la fondation de L'Institut français d'anthropologie de 1911, etc. La sociologie au sens strict du mot se constitue plutôt autour de Comte, de Spencer et surtout

[1] Daniel FABRE, « De l'ethnologie romantique », in FABRE Daniel et PRIVAT Jean-Marie (dir.), *Savoirs romantiques, une naissance de l'ethnologie*, Collection Ethnocritiques – Anthropologie de la littérature et des arts, Presses universitaires de Nançy, 2010, p. 8.
[2] Eloi JOUHANNEAU, Discours d'ouverture, cité par Nicole BELMONT, (édité et préfacé par) *Aux sources de l'ethnologie française, l'académie celtique*, Paris, Edition du CTHS, 1995, p. 7.
[3] Jean CUISENIER, Martine SEGALEN, cités par Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 97.
[4] Marie SCARPA, *ibid*.
[5] *Ibid.*

de Durkheim[1]. » Dans les campagnes et les régions françaises, un nombre important de pionniers se font découvreurs, collecteurs, transcripteurs de la culture paysanne et populaire. Tout en effectuant un travail d'une grande richesse, ils ont tendance à aborder le folklore de manière relativement passéiste et statique. En revanche, van Gennep se consacrera à l'établissement du folklore comme discipline scientifique. Il constituera selon Belmont une « charnière entre les travaux des folkloristes de la fin du XIXe siècle et ceux de l'ethnologie contemporaine[2] ». Les deux disciplines prendront leur autonomie. Alors que l'ethnologie britannique s'ouvrira bien plus rapidement à l'exotisme et à l'étude de ses propres colonies, le point de vue ethnologique français effectuera un mouvement de rétrécissement de son faisceau d'étude au cours du XXe siècle, générant une école spécifique : « (…) les investigations sur le terrain étranger constituent encore pour bon nombre d'ethnologues une étape obligée mais on assiste, avec la théorisation d'une ethnologie de la France, à l'émergence d'une ethnologie du présent, du quotidien, du soi[3] ».

1.1.2. Le passage de l'ethnologie de fauteuil à l'enquête de terrain

Clifford affirme que « l'hégémonie de l'enquête de terrain s'est affirmée plus tôt et plus fort en Amérique et en Angleterre qu'en France[4]. » Au cours du XIXe siècle français, la démarche commence à être mise en place par des folkloristes. Parmi eux, l'enquêteur de terrain Frédéric Le Play (1806-1882) est considéré comme le précurseur de la sociologie française. Les effets sur les sciences sociales prendront plus de temps à se développer. C'est au début du XXe siècle qu'elle sera « véritablement systématisée (…) précise Scarpa. On peut penser à l'ampleur de la collecte de faits ethnographiques organisée par Van Gennep sur la France rurale mais surtout à la mise au point fameuse de Malinovski (…)[5]. » Né en Pologne en 1884, ce dernier émigra en Autriche, en Allemagne puis en Angleterre où il mena toute sa carrière. Lors du passage au XXe siècle, il contribua à développer une approche des sciences sociales particulière en faisant de l'enquête de terrain par le chercheur lui-même, une innovation anglo-saxonne. « Les commentateurs de l'histoire des méthodes de l'anthropologie sociale, remarque Urry, sont d'accord pour considérer que l'importance accordée à l'enquête

[1] *Ibid.*
[2] Nicole BELMONT, cité par Jean-Marie PRIVAT (réunis et préfacés par), *Chroniques de folklore d'Arnold van Gennep, Recueil de textes parus dans le Mercure de France 1905-1949*, Paris, Editions du CTHS, 2001, p. 7.
[3] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 98.
[4] Daniel CEFAÏ, (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, Éditions La découverte / M.A.U.S.S., 2003, p. 265.
[5] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 102-101.

de terrain est une innovation du début du XXe siècle[1]. » Malinovski est imprégné de la culture anthropologique anglo-saxonne. Au début des années 1870 avait été rédigé à Londres un des premiers manuels pour le voyageur, l'administrateur ou le missionnaire désirant participer aux avancées de la découverte des peuples lointains et inconnus. Le manuel intitulé *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Land* est édité pour la première fois en 1874 – nous le retrouvons d'ailleurs entre les mains de Leiris qui en en copie deux extraits au beau milieu de la rédaction de *L'Afrique Fantôme*. Il s'agit « de promouvoir une observation anthropologique précise de la part des voyageurs, et de permettre à ceux qui ne sont pas eux-mêmes anthropologues de fournir l'information requise à l'étude scientifique de l'anthropologie à la maison[2]. » Quatre éditions confiées de 1870 à 1920 à des ethnologues successifs, nous renseignent sur la manière dont se constitua l'ethnologie britannique en discipline autonome, sur les façons de penser et de pratiquer la collecte de documents, d'objets et de témoignages[3]. Avant que la présence du chercheur ne soit pensée comme une évidence, la primauté de l'enquête de terrain avait été proclamée par plusieurs ethnologues anglais, américains et allemands tels que Alfred Radcliffe-Brown, Franz Boas, Leo Frobenius ou Bernhard Ankerman[4]. D'autres avaient déjà organisé des expéditions scientifiques. Entre 1888 et 1889, Haddon avait par exemple passé quelques mois dans le détroit de Torres, entre l'Australie et la Nouvelle-Guinée, mais il n'était passé ni au stade du séjour solitaire, ni à celui de la collecte ou de l'observation totalement directe. Il utilisait des « comptes rendus de missions ou de voyages, et comptait beaucoup sur les informations fournies, sur place ou par des correspondances, par les commerçants, les missionnaires et les employés de l'administration[5]. »

En 1900, Malinovski provoque une véritable révolution en allant s'installer, seul et en personne sur le terrain de son enquête, dans les îles au large de la Nouvelle-Guinée (le Trobiand), déterminant du même coup « les canons professionnels de l'enquête de terrain (…)[6] ». Il marque ainsi la fin de cette période où les collectes étaient toujours faites par un tiers qui les rapportait ou les expédiait à l'homme de science installé dans son bureau à Londres, Paris ou Berlin. Ce passage du fauteuil au terrain fait basculer le principe même de

[1] James URRY, *« La constitution du questionnaire ''Notes and Queries on Anthropology''. Les premiers pas de l'anthropologie britanique 1870-1920 », in* Daniel CEFAÏ, *op. cit., p. 65.*
[2] *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Land*, Londres, cité par Daniel CEFAÏ, *ibid.*, p. 90.
[3] James URRY, in Daniel CEFAÏ, *ibid.*, p. 65-88
[4] Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER, *op. cit.*, p. 34.
[5] Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 96.
[6] *Ibid.*, p. 10.

l'enquête. Formé à l'enseignement et aux techniques de Radcliffe-Brown « qui fut le premier anthropologue britannique professionnel[1] », Malinovski donne à l'enquête de terrain son véritable sens en passant des données de seconde main – analyse de textes, de documents, d'informations envoyées par des correspondants – aux données de première main. Il passe ainsi du chercheur assis à son bureau, à l'enquêteur de terrain en situation. Voici arrivée la fin de « l'époque anté-prométhéenne où des titans évolutionnistes, calés dans leurs fauteuils, recueillaient des données ethnographiques dans des récits de voyage afin de documenter leur vision des étapes de la création des formes culturelles[2]. » Les conséquences de cette nouvelle posture sont importantes. Kilani évoque une « fonction performative du terrain qui prend la forme d'un véritable ''rite de passage'' pour les apprentis anthropologues, d'un rituel : (...) il a aussi pour objet de dessiner les frontières d'une communauté anthropologique homogène[3]. » La présence du corps du chercheur sur le lieu même de son enquête devient capitale. Il s'y retrouve engagé physiquement et non plus seulement de manière savante et intellectuelle.

Selon certains, parce qu'il connaît bien l'état de sa discipline, Malinovski a conscience de « faire un scoop[4] », d'être l'un des premiers à réfléchir sur la pratique du terrain et à avoir devant lui une grande postérité. Quoi qu'il en soit, il fonde véritablement une forme de légende au sein du microcosme anthropologique par la diffusion de son texte scientifique *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Selon Clifford, l'autorité ethnographique d'un tel ouvrage vient aussi de l'usage de la photographie. Le frontispice des Argonautes est une photographie qui comporte en légende « Acte cérémoniel des kula » – sujet du livre – et sur laquelle est présent l'ethnologue-photographe, qu'un des participants regarde. Pour Clifford, « le mode prédominant de l'autorité moderne du travail de terrain est ainsi signifié : ''Vous êtes là, parce que j'y ai été [5]''. » Il est plus aisé d'estimer rétrospectivement la fortune scientifique d'une telle démarche. L'observation participante, qui n'est pas la seule innovation de Malinovski mais la plus célèbre, vient en grande partie de ce moment ethnologique si particulier où le corps du chercheur vient habiter l'espace qu'il décide d'explorer. À propos de cette rupture avec la « traditionnelle division du travail intellectuel entre le savant de cabinet et l'observateur chargé de recueillir des données », Debaene souligne que le « corps de l'ethnographe » (…) devient le lieu d'une transaction entre théorie et pratique : l'ethnographe

[1] Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER, *op. cit.*, p. 35-36.
[2] Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 90.
[3] Mondher KILANI, *op. cit.*, p. 42.
[4] René LOURAU, *Le journal de recherche, Matériaux d'une théorie de l'implication*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 36.
[5] James CLIFFORD, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire. » in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 264.

est un savant qui puise dans son expérience propre les ressources de son savoir[1]. » Ainsi, ce rapprochement par la pratique du terrain va avoir un impact conceptuel important. Par la suite, la « théorie du terrain » – *grounded theory* – explorera par exemple l'idée que « le travail de terrain ne se réduit pas à une activité de description ethnographique, mais qu'il est destiné à produire de l'analyse théorique[2] ». La mise en scène de soi sur le terrain même de sa recherche, voilà qui a certainement contribué au succès de cette nouvelle façon de faire et de penser, nécessitant d'autres démarches d'écriture qui parviennent à prendre en compte cette révolution de la double présence de l'ethnographe sur le lieu de son enquête et dans le corps de son texte.

Sur le terrain du lointain, l'ethnologie française prit un retard qu'elle ne rattrapera jamais véritablement, tant elle restera attachée malgré tout au terrain du proche : dans un article de 1913 dans lequel il compare l'état de l'ethnographie en France et à l'étranger, Mauss déplore : « Chez nous c'est le néant[3]. » Les cours et les conseils qu'il donnera à la génération suivante le montreront : il a une conscience aigüe de la nécessité de faire rapidement passer la recherche française de la recherche de cabinet à la recherche expérimentale. Malgré son statut de dernier grand scientifique de bureau, il a un étonnant instinct de l'enquête. Dumont l'affirme : « (...) je soutiens que Mauss avait reçu la grâce spéciale d'être un homme de terrain sans quitter son fauteuil[4]. »

Pendant ses années d'exil aux Etats-Unis, Lévi-Strauss s'interroge sur l'extrême retard de l'ethnologie et de la sociologie françaises. Dans un article de 1945, il écrit : « La sociologie française est née précocement et elle souffre encore de l'écart qui existait, à l'origine, entre la hardiesse de ses anticipations théoriques et le manque ou l'insuffisance de données concrètes[5]. » Comment expliquer ce décalage ? Comparant les deux écoles, Lévi-Strauss attribue ce retard aux origines philosophiques de l'ethnologie française. Il cite un article de 1935 de l'anthropologue américain Alfred Kroeber à propos duquel il note : « Il est difficile de ne pas être d'accord avec Kroeber quand il attribue à ''l'origine philosophique du groupe de *L'Année sociologique*'' sa ''répugnance à s'engager activement dans les recherches sur le terrain''[6]. » Selon Lévi-Strauss, les écoles anglaise et américaine ont accumulé un tel nombre de données empiriques qu'il serait préférable de retourner la critique en avantage. C'est sur

[1] Vincent DEBAENE, « "Etudier des états de conscience". La réinvention du terrain par l'ethnologue », 1925-1939 », *art. cit.*, p. 42.
[2] Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 309-310
[3] Marcel MAUSS, « L'ethnographie en France et à l'étranger », La Revue de Paris, 1913, p. 821.
[4] Louis DUMONT, « Une science de l'avenir », L'Arc ; n.48 [Marcel Mauss], 1972, p. 10.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, « La sociologie française », in Georges Gurvitch (dir.), *La sociologie au XXe siècle*, t. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. 513.
[6] *Ibid.*, pp. 530-531.

les atouts théoriques qu'il suggère de construire l'avenir de la discipline : « L'origine philosophique de la sociologie française lui a joué, dans le passé, quelques tours ; il se pourrait qu'elle fût, pour l'avenir, son meilleur atout[1] ». En ce qui concerne les pratiques de terrain, il remarque que la France a en 1945 rattrapé une partie de son retard grâce à Griaule, Leiris, Métraux mais aussi Jacques Soustelle, Roger Bastide, Georges Devereux, Denise Paulme ainsi que lui-même. Une trentaine d'années plus tard la remarque transatlantique de Clifford confirme cette perception d'une tradition anthropologique française perçue par les Anglo-saxons comme essentiellement philosophique et intellectualiste. Il précise toutefois que ce cliché surtout appliqué à Durkheim et Lévi-Strauss « ne doit pas nous empêcher de voir que cette ''tradition'' a toujours été contestée. Leenhardt, Métraux, Arnold van Genep, Charles Le Coeur, Marcel Griaule et son école le montrent[2]. »

Il est instructif de comparer le décalage éditorial entre les publications anglo-saxonnes et française destinées à la collecte des données de terrain. Nous l'avons vu, les différentes versions de l'édition de *Notes and Queries on Anthropology* de quatre cent six pages ont été rédigées entre 1870 et 1920. Jean Jamin explique comment, au cours des préparatifs de l'expédition Dakar-Djibouti en 1931, une partie du bénéfice d'un gala de boxe permet de financer le tirage à plusieurs milliers d'exemplaires des *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*. Ce livret de trente-deux pages, « présenté comme un ouvrage collectif des membres de la mission, a été conçu par Griaule et rédigé par Leiris[3] » d'après les cours de Mauss. Destiné aux administrateurs et colons des territoires traversés, il est conçu spécialement pour la mission et servit d'aide mémoire et de mode d'emploi pour identifier, classer, authentifier, répertorier… Il fut encore utilisé jusqu'à une date récente pour cataloguer les objets entrant au musée de l'Homme[4]. Le *Manuel d'ethnographie* de Mauss sera ensuite publié en 1947 pour un public plus large, en partie à partir des notes de Leiris. Le *Manuel de l'ethnographie* de Griaule sera publié par sa fille Geneviève Calame-Griaule en 1957, un an après la mort de son père.

Outre l'argument des origines philosophiques, la spécificité des sciences sociales britanniques nous renvoie à la manière dont elles ont été associées au processus colonial. Wolf Lepenies précise comment l'anthropologie britannique a occupé une position centrale dans le nouveau processus colonial britannique. Dès 1920, un officier administratif fut

[1] *Ibid.*, p. 534.
[2] James CLIFFORD, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie, op. cit.*, p. 12.
[3] Stéphane JOLLY, « Marcel GRIAULE, ethnologue : La construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des Africanistes*, n°71, 2001, p. 167.
[4] Jean JAMIN, in *Miroir de L'Afrique*, *op. cit.*, p. 28

nommé « anthropologue gouvernemental ». La spécificité britannique s'affirme dans cette « tension entre le dessein de pratiquer l'étude des institutions humaines aussi scientifiquement (…) que possible et le désir de modifier la réalité sociale existante[1] ». L'ethnologie devient ainsi un savoir d'expertise officiel. Cet usage politique fournit des exemples surprenants pour un esprit français. À la fin des années 1930, l'anthropologue Evans-Pritchard mène cette importante enquête déjà évoquée : « C'est à la demande du gouvernement du Soudan anglo-égyptien, précise-t-il, et c'est beaucoup grâce à son aide financière que j'ai entrepris d'étudier les Nuer[2]. » Il arrive ainsi sur le terrain de son enquête dans les pas d'une expédition militaire punitive. Clifford précise que c'est seulement dans les derniers mois de son séjour qu'il est parvenu à discuter effectivement avec ses informateurs et que « dans de telles circonstances, sa monographie tient du miracle[3]. » Il aida ensuite l'armée britannique à organiser une révolte tribale contre les Italiens établis en Éthiopie.

Il était impossible d'envisager cette inscription de l'ethnologie française dans des projets politiques de l'Etat car l'administration coloniale s'est vite méfiée des ethnologues, suspectant ses propres fonctionnaires dès qu'ils avaient un niveau d'étude trop élevé. Cette méfiance à l'égard de scientifiques peu contrôlables est d'autant plus compréhensible que l'enracinement philosophiques de l'ethnologie française « (…) avait pour conséquence de la priver *de facto* d'une forme de légitimité possible : celle de science d'appoint pour la définition d'une politique[4]. » Jolly remarque d'ailleurs que les rares projets communs entre l'administration et les ethnologues sont moins le résultat d'une volonté politique que « d'opérations de prestige liées aux expositions coloniales de 1931 et 1937 ; ce qui explique les crédits exceptionnels alloués en 1931 à la mission Dakar-Djibouti (…)[5]. »

Boyer apporte enfin une explication importante à la précocité des enquêtes des anthropologues américains : « [Ils] ont tous étudié uniquement des communautés des Etats-Unis ou des pays limitrophes. Le plus distant, le plus exotique, est le plus immédiat, le dépaysement est ''intérieur'', autochtone à la terre nord-américaine (…).[6] » Alors que les découvertes européennes des pré-ethnographes concernaient des peuples exotiques, lointains aux langues inconnues, les Indiens vivaient sur le terrain du proche et parlaient la même langue que les enquêteurs.

---

[1] Wolf LEPENIES, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990 [1re édition allemande 1985], p. 121.
[2] Edward EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, p. 9.
[3] James CLIFFORD, in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 272.
[4] *Ibid.*, p. 94
[5] Stéphane JOLLY, *art. cit.*, p. 179.
[6] Alain-Michel BOYER, , *Littérature et ethnographie, op. cit.*, p. 28.

En France, remarque Daniel Cefaï, les exemples anglo-saxons du début du siècle « ne trouveront que tardivement leur contrepartie française avec la fondation de l'Institut d'ethnologie en 1925 et la mission Dakar-Djibouti de 1932 qui bénéficiera d'une large publicité[1]. » L'expédition organisée par Griaule, qui recrute parmi ses onze membres, le jeune Leiris en tant que secrétaire-archiviste, a une toute autre physionomie que celle de Malinovski. Ce sont deux façons de pratiquer l'ethnographie : d'un côté le principe de Griaule de la recherche en équipe avec des séjours répétées sur le terrain, et de l'autre le concept malinovskien du long séjour individuel. En France, « sauf exception, les élèves de Marcel Mauss, lui-même homme de cabinet, ne se firent un devoir d'aborder les territoires exotiques qu'après 1945[2]. » Les exceptions sont toutefois importantes car elles concernent les premiers ethnologues français de l'enquête de terrain. Griaule entreprend sa première mission de quelques mois en Abyssinie dans les années 1928-1929 avant d'entreprendre la première grande expédition française Dakar-Djibouti. À la fin des années 1920, Métraux étudie plusieurs groupes ethniques des plateaux boliviens avant d'entreprendre l'expédition à l'île de Pâques en 1934 et 1935. Quant à Leenhardt, il est nommé pasteur en Nouvelle-Calédonie en 1902 où il fonde une mission. Malgré quelques séjours métropolitains, il ne rentrera que vingt-cinq ans plus tard, pour occuper des fonctions ethnologiques officielles – il reprend notamment la chaire de Lucien Lévy-Bruhl – en ajoutant à son statut de pasteur celui d'ethnologue. Lévi-Strauss évoque dans *Tristes Tropiques* son premier départ de Marseille pour le Brésil en février 1935.

Dans l'histoire française de la conquête du terrain, la mission Dakar-Djibouti marque une date importante. Sur le plan institutionnel, il s'agit clairement de remédier à une situation d'écart entre la théorie et le terrain, de remédier aussi au retard sur les Anglo-saxons et les Néerlandais. Les avancées de Malinovski sont désormais connues de tous. Marcel Mauss, qui l'a rencontré à Londres ainsi que James Frazer, est déterminé à ouvrir la recherche aux enquêtes de terrain. Cette direction prise par l'ethnologie française entraîne une confrontation directe avec la situation coloniale et à tous les aspects contradictoires qui l'accompagnent. Jamin explique qu'au début des années 1930, la mission Dakar-Djibouti est en position paradoxale : « [Elle] inaugure officiellement l'ère des enquêtes de terrain de l'ethnologie française en même temps qu'elle clôt celle des grandes expéditions ethnographiques que les nations colonisatrices d'Europe occidentale avaient suscitées avant la seconde guerre mondiale (la Grande-Bretagne, l'Allemagne, les Pays-Bas notamment). À ce titre, elle tend à

[1] Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 265.
[2] Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER, *op. cit.*, p. 34.

accuser le retard assez considérable que, par rapport à ces nations, la France a pris dans le domaine des recherches ethnologiques de terrain (…)[1]. » Malgré l'opposition de style, Clifford parle d'une forme d'approbation internationale qui se développe au début du siècle, faisant apparaître l'hégémonie des données de première main : « (…) pour que les abstractions anthropologiques soient valides, elles doivent être fondées, autant que possible, sur une description intensive des cultures observées par des chercheurs qualifiés[2]. » Il fallut pourtant attendre les années 1950 pour qu'un stage de terrain devienne obligatoire pour les étudiants en ethnologie de la Sorbonne « sous l'égide d'André Loroi-Gourhan relayé par Roger Bastide[3] ». En tant que pratique institutionnalisée, l'importance de la collecte empirique et du passage du fauteuil au terrain est bien plus qu'un changement de manière de travailler. Pour De l'Estoile, en supprimant la distinction entre théoricien et homme de terrain, la révolution malinovskienne transforme le statut de l'ethnologue : « L'anthropologie nouvelle manière combine les deux compétences, maîtrise de la théorie et recueil de l'information : les rôles de l'ethnographe et de l'anthropologue se trouvent désormais assumés par la même personne. Cette révolution dans la division du travail aboutit à une marginalisation des ethnographes coloniaux, désormais qualifiés comme amateurs[4]. »

1.1.3. Une généalogie partagée avec la littérature

En France, au cours du XIXe siècle, avant que la naissance institutionnelle des sciences sociales ne les sépare explicitement, la littérature et l'ethnologie partagent le même intérêt pour le terrain. Ces deux domaines dialoguent entre eux, en échangeant avec plus ou moins de bonne volonté et d'estime l'un pour l'autre, des façons de faire, des façons de regarder le monde et de l'écrire. Avant d'arriver à ce moment de cohabitation, plusieurs siècles d'écriture du terrain proche ou lointain parsèment l'histoire culturelle. Boyer met en évidence les sources littéraires de l'ethnologie par une généalogie d'auteurs aux esprits ouverts aux nouveaux horizons. Les grands voyageurs sont aussi des écrivains qui « font preuve non seulement d'une intuition, mais d'une véritable pensée ethnographique, qui annonce celle qui se développe au XXe siècle[5] ». Dès 1298, *Le Livre des merveilles du Monde* de Marco Polo commencera à être diffusé, même si plusieurs siècles seront nécessaires pour attester la

[1] Jean JAMIN, in *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 9-10.
[2] James CLIFFORD, in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 265.
[3] Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER, *op. cit.*, p. 34
[4] Benoît DE L'ESTOILE, *op. cit.*, p. 107
[5] Alain-Michel BOYER, *op. cit., p. 20*

véracité de ses propos. Au XVIe siècle, « (…) l'ethnographie naissante trouve son éclat[1]. » Jean de Léry, écrivain et voyageur français converti au protestantisme, publie *Voyage faict en la Terre du Brésil* en 1578. Les grands navigateurs du XVIIIe siècle inscrivent les traces de leurs quotidien et de leurs découvertes : « (…) habitués par leur métier à faire figurer sur leur *log book*, leur journal de bord, tous les renseignements possibles (position du bateau, découverte d'une île jusque-là non répertoriée sur les cartes), même les informations qui pouvaient sembler les plus infimes, les plus négligeables apparemment pour un regard naïf, ils possédaient une propension naturelle à consigner méthodiquement les rencontres avec les peuples des rivages, leurs mœurs, leurs attitudes, leurs langages[2]. » La Pérouse, Cook, Bougainville, Parkinson, Forster et aussi particulièrement le baron de Lahontan et Joseph François Lafitau publient tous les deux des ouvrages consacrés aux peuples d'Amérique du Nord. Leur manière de faire, attentive à la langue, aux récits et aux mythes, établit déjà une démarche de type ethnographique. Urry signale que les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* de Joseph-Marie de Guérando, rédigé en 1799, est un des premiers questionnaires anthropologiques : « Les questions de ce livre étaient conçues à partir des récits des voyageurs européens de l'époque (…). Il est à la base d'un opuscule en français *Instructions générales adressées aux voyageurs* publié en 1840 par la société ethnologique de Paris[3]. » Boyer souligne que Rousseau, sans doute l'écrivain le plus curieux des écrits pré-ethnographiques, achève au milieu du XVIIIe siècle, « un véritable programme, soigneusement établi, pour les ethnographes des décennies, des siècles qui vont suivre[4]. »

Au début du XIXe siècle, alors que de nombreux écrivains – Chateaubriand, Lamartine, Flaubert, Gautier, Fromentin, Nerval, Stendhal, Dumas… – mettent en place une véritable mode du voyage littéraire, le terrain du proche profitera de cet intérêt accru, non pas pour le lointain étranger mais pour le semblable. Drouet évoque des « points de contact entre culture littéraire et culture folklorique[5] » à propos des frères Hugo. Abel Hugo travaille à la Revue des deux mondes en 1833. Il fait paraître les trois volumes de *La France Pittoresque* en 1835. Une *Histoire générale de la France par les manuscrits* en cinq volumes sort ensuite de 1836 à 1843, suivie en 1838 d'une *France militaire* de 1792 à 1837, aussi en cinq volumes. Victor Hugo trouve dans *La France pittoresque* des informations et des sources bibliographiques qui

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] James URRY, in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 66.
[4] Alain-Michel BOYER, *op. cit.*, p. 23.
[5] Guillaume DROUET, Thèse de doctorat, Langue et littérature françaises, Metz, Université Paul Verlaine, « Marier les destins : Une ethnocritique des *Misérables* de Victor Hugo », 2008.

lui permettent notamment de rédiger des épisodes entiers des épisodes de la Révolution de 1848 pour *Les Misérables*.

Dans sa réflexion déjà évoquée, Fabre identifie le « moment réaliste[1] », quand l'esprit romantique a produit un autre regard sur la réalité populaire et paysanne. Coordonnant un travail de recherche sur une « généalogie fine de l'ethnographie européenne », il explore le mouvement romantique comme une forme de préhistoire disciplinaire. Il signale que « tous les romanciers et aussi tous les historiens de la France qui arrivent à maturité dans les années 1920 reconnaissent leurs maîtres et inspirateurs dans Walter Scott et, *mezza voce*, Fenimore Cooper (...). L'un et l'autre se sont fait historiens et ethnographes pour écrire[2]. » Scott a d'ailleurs commencé sa carrière comme « antiquaire » ; collecteur de ballades, de superstitions et de légendes. De fait, les écrivains français utilisent aussi un matériau provenant de sociétés savantes, en lien avec la Société royale des Antiquaires, qui étudient les traditions paysannes, populaires, les superstitions, les croyances… Alors qu'au milieu du XIXe siècle une partie des gens de lettres se détache du champ social et de son action, un art réaliste se constitue en espace séparé, en opposition à l'art pour l'art, tel que l'analyse Bourdieu[3]. Le courant du roman populaire trouve un appui extra-littéraire dans les utopies socialistes en plein essor, affirmant ses aspirations à remédier aux maux de la société.

Dans son ouvrage d'ethnocritique sur *Le Ventre de Paris* de Zola, Scarpa précise qu'il faut lier cet intérêt des sciences sociales pour les basses classes de la société, à la découverte du peuple que font les champs intellectuels et politiques du XIXe siècle. Ainsi, «[la] littérature n'est pas en reste : depuis les chroniqueurs fabriquant en abondance des *tableaux* de Paris qui mettent en scène tout un pittoresque citadin aux romanciers, de Sue à Hugo, en passant par Sand, Flaubert et les écrivains régionalistes, les exemples ne manquent pas[4]. » La préface de *Germinie Lacerteux* des frères Goncourt exprime cet engouement militants pour la place du peuple dans la littérature : « Vivant au XIXe siècle, dans un temps de suffrage universel, de démocratie, de libéralisme, nous nous sommes demandés si ce qu'on appelle ‘‘les basses classes’’ n'avaient pas droit au Roman ; si ce monde sous un monde, le peuple, devait rester sous le coup de l'interdit littéraire et des dédains d'auteurs qui ont fait jusqu'ici le silence sur l'âme et le cœur qu'il peut avoir[5]. »

[1] Daniel FABRE et Marie SCARPA, Journées d'études « Ethnologie, Art, Littérature : Le Moment réaliste » Carcassonne, janvier 2007.
[2] Daniel FABRE, « D'une ethnologie romantique », *op. cit.*, p. 39.
[3] Pierre BOURDIEU**,** *Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
[4] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 98.
[5] Jules et Edmond GONCOURT, cités par Marie SCARPA, *Ibid.*

Sans pour autant partager toutes ces aspirations politiques, les écrivains réalistes et naturalistes vont pratiquer cette ouverture à la réalité sociale par des enquêtes, des observations dans les campagnes françaises, mais aussi plus spécifiquement dans les villes, ce que font alors bien peu les folkloristes : « (…) [les enquêtes] donnent à voir tout de même, en ce qui concerne les prolétaires urbains, quelques éléments de leurs modes de vie alors que l'ethnographie, au même moment, décrit surtout la société rurale et, à la limite, un folklore urbain.[1] » L'essor de la littérature naturaliste au XIXe siècle fait entrevoir à quel point le travail d'enquête de ceux que Dubois nomme les « romanciers du réel[2] » a ouvert la voie, bien des années avant leur développement, aux enquêtes de terrain en sciences sociales : Balzac, Dumas, Nodier, Sand dans le Berry, Maupassant dans la campagne normande, Flaubert et Maxime Ducamp en Bretagne, Zola dans les Halles de Paris… Ils collectent ainsi non seulement à la fois des documents de seconde main fournis par les collecteurs folkloristes – ou d'autres sources comme la presse, comme le fait-divers pour *Madame Bovary* –, mais aussi des informations, voire des scènes entières « de première main », comme en témoignent tous les carnets, prises de notes, brouillons et correspondances. Si certains ont une ambition littéraire et fictionnelle comme le formulent les frères Goncourt – « avoir droit au Roman » –, d'autres sont sans « attente de la fiction », selon l'expression d'Alain Pagès. Il apparaît ainsi un véritable projet de l'observation, de la découverte et de la connaissance d'univers inconnus et nouveaux.

1.1.4. Une concurrence disciplinaire forte : se libérer de la littérature ?

C'est vraisemblablement Zola, pour le proche et Segalen pour le lointain, qui permettent de mettre à jour cet espace encore commun, entre écrivains et ethnographes, et de penser le plus clairement ce dialogue historique fondamental entre littérature et sciences sociales. Les comptes rendus d'enquête de Zola prennent de telles proportions que « pour certains critiques, cet intérêt pour le social s'est même accentué au point qu'il en a dévoré la dimension créatrice de l'auteur ; sa capacité à la mise en intrigue.[3] » Pagès signale même qu'il se laisse déborder par la rédaction de ses carnets d'enquête et qu'il ne reste dans certains cas que des dossiers, des documents rassemblés pour le lecteur : « En quelque sorte, après 1893, et surtout après 1898 [il meurt le 29 septembre 1902], Zola n'écrit plus que des Carnets d'enquête[4] ». La

[1] *Ibid.*
[2] Jacques DUBOIS, *Les Romanciers du réel, de Balzac à Simenon*, Editions du Seuil, Paris, 2000.
[3] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 100.
[4] Alain PAGÈS, « L'attente de la fiction », cité par Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 100.

publication non exhaustive des six cents pages des *Carnets d'enquête* en 1986 dans la collection « Terre Humaine » révèle selon Mitterrand « une œuvre dans l'œuvre, sous l'œuvre ou avant l'œuvre (…)[1] » ou peut-être même, comme le suggère Malaurie « une œuvre en soi[2] ». Zola enquête dans les Halles de Paris, à la Bourse, dans les grands magasins. Il parcourt les rues, les campagnes, les gares. Le long des routes de Champagne, dans les rues de Sedan, pendant dix jours, de village en village, il refait en voiture à cheval tout le chemin qu'avait suivi l'armée de Châlons en 1870, en route vers Sedan. Il écoute également : les employés, les mineurs, les demi-mondaines, les paysans, les aubergistes et les artistes. À la lecture de ses pages et de ses enquêtes de grande ampleur, impossible de ne pas penser d'une part aux apports postérieurs de l'ethnologie britannique au tournant du siècle et d'autre part à ce que Segalen réalise une décennie plus tard. *Les Immémoriaux*, « à la fois roman, étude ethnographique, poème, (…) confession personnelle[3] » propose en 1907 une approche à la fois littéraire et anthropologique du peuple maori, en se reposant sur une importante bibliothèque scientifique. Son inachevé *Essai sur l'exotisme,* rédigé entre 1904 et 1918, formule une des premières critiques d'une pratique et d'une notion qui lui semblent inappropriées et difficiles à accepter. Il dénonce avec détermination les façons d'être « Exote » chez plusieurs auteurs. La mise au jour des effets des influences de la colonisation européenne rend pour lui nécessaire un autre regard sur les peuples lointains. Avec un œil anthropologique, Segalen invite au remplacement du point de vue exotique. Après la première guerre mondiale, le terme exotique renvoyait à un courant littéraire, identifié de manière suspecte par beaucoup à de la littérature coloniale. Bouillié remarque que pour la première fois peut-être, un Européen « anticipe ainsi sur une forme moderne d'ethnologie qui consistera avec Lévi-Strauss à étudier d'après leur propres valeurs des cultures et des civilisations aux antipodes des nôtres[4]. »

Du point de vue des savants, depuis le début du XIXe siècle « le rapport de la science à la littérature est d'abord un rapport d'*émancipation*[5] » écrit Debaene. Il s'agit d'enlever à la culture lettrée généraliste sa compétence et son discours à dimension scientifique. « En ce sens, ajoute-t-il, en devenant des sciences, elles se *libèrent* de la littérature[6]. » Pour Scarpa, le

[1] Henri MITTERAND in, Emile ZOLA, *Carnets d'enquêtes, Une ethnographie inédite de la France*, Avant propos, Paris, Terre Humaine / Plon, 1986, p. 10.
[2] Jean MALAURIE, *in Emile ZOLA, Carnets d'enquêtes, op. cit*. p. II.
[3] Henri BOUILLIER, *in* Victor SEGALEN, *Œuvres complètes,* Coll. Bouquins, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995, p. 104.
[4] Victor SEGALEN, *op. cit.*, p. VII.
[5] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, op. cit.,* p. 28. (C'est l'auteur qui souligne).
[6] *Ibid.*

travail ethnographique de Zola suggère qu'il s'agit bel et bien d'une forme de concurrence disciplinaire : « Compte-tenu de [la situation des sciences sociales] à la fin du XIXe siècle, on s'aperçoit que la démarche et les intentions zoliennes leur font une vraie concurrence[1]. » Après 1850, le naturalisme littéraire et l'ethnologie sont en train de se structurer théoriquement en même temps. Ils se développent « sur un même terreau scientifique », constitué depuis la fin du XVIIIe siècle, par les « sciences de la nature, qui s'exporte ensuite à l'étude de l'être humain et du corps social. On pourrait parler de naturalisme au premier sens du terme et tout expert scientifique fait débuter sa tentative de compréhension du monde par ces deux gestes fondamentaux que sont le classement et la taxinomie[2]. » Dans ce contexte, « (…) la rigueur scientifique et l'exigence de vérité deviennent des ''idées-force[3]'' ». En ce qui concerne le chercheur, il doit avoir des qualités d'observation. Il doit pouvoir « objectiver » la relation entre le regardant et le regardé. Il doit être capable de « ''raisonnement expérimental'' et donc de la formulation de lois de causalité (…)[4]. »

Scarpa note que « chez Zola, cette dimension prend une ampleur remarquable. Il ne fait pas simplement une ethnographie de la France, c'est-à-dire un simple relevé de faits ethnographiques, mais bien une ethnologie, puisque l'ethnologue est « celui qui fait émerger la logique propre à telle culture[5] ». Zola n'ironise d'ailleurs jamais sur « la caution que la science peut apporter à son travail », alors que « Flaubert est plus ambigu sur la question : il n'est que de penser, du reste, à l'entreprise ''scientifique'' de *Bouvard et Pécuchet*[6] ». Il apparaît cependant que les sciences sociales en pleine période de structuration disciplinaire, universitaire et scientifique, ne peuvent accepter dans leur sein un tel apport extérieur. Alors, elles « ne vont avoir de cesse de la récuser, rejetant la littérature du côté de la fiction, au nom justement de cette rigueur scientifique qu'elle tente elle-même d'adopter[7] ». Cette situation de tension est bien plus qu'une double avancée parallèle puisque qu'à leur début, les sciences sociales « vont penser leur constitution officielle contre la littérature. C'est clairement dire qu'entre une certaine littérature, réaliste, sociale, et les premiers textes sociologiques ou ethnologiques, les différences ne sont pas, au moins pendant un temps, si manifestes[8]. » Lepenies vient renforcer ce raisonnement historique en théorisant cette tension et cette compétition entre littérature et sciences sociales en pleine émergence. Ce partage a pesé selon

[1] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 94.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] François LAPLANTINE, cité par Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 99
[6] Marie SCARPA, *ibid*., p. 94-95.
[7] *Ibid*., p. 95
[8] *Ibid.*

lui de tout son poids sur cette concurrence originelle, à tel point qu'un véritable « processus d'épuration interne » a été mis en place dès cette époque : « dans la mesure où les disciplines comme la sociologie devaient encore se faire reconnaître à l'intérieur du système de la science, elles cherchent à y parvenir en prenant leur distance de formes antérieures proches de la littérature, plus narratives et classificatrices qu'analytiques et systématiques[1]. » En d'autres termes, il s'agit bel et bien de « choisir son camp ». Pour mieux exister en tant que tel, il fallut aux chercheurs en sciences sociales couper le cordon qui les rattachait aux disciplines qui les avaient en grande partie formés : tout intellectuel français du XIXe siècle ne pouvait en effet échapper aux humanités non scientifiques qui l'imprégnaient tout aussi bien de philosophie que de littérature. En ce qui concerne la séparation du début du XXe siècle, c'est autour d'Emile Durkheim et de la revue *L'Année sociologique*, « que va s'opérer véritablement le durcissement scientifique des différentes sciences sociales[2] ». Dans ce contexte de conflit disciplinaire qui marque la prise d'autonomie des sciences sociales, l'histoire du dialogue avec la littérature restera sous l'influence de cette culture mixte qui va générer des exemples variés de double écriture.

1.1.5. Connaître l'autre, ici et là-bas

Le geste ethnologique repose sur une caractéristique fondamentale : la connaissance de l'« autre », de l'« étranger », du « différent » qu'il s'agit de parvenir à approcher, pour tenter de l'écouter et de le comprendre. Les critiques de Segalen posent l'importance du « pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre » ou la « connaissance que quelque chose n'est pas soi-même ». Il lui faut « (…) en arriver très vite à définir, à poser la sensation d'Exotisme : qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers[3] ». Même si la philosophie des Lumières telle que celle de Montesquieu dans les *Lettres persanes* avait pu identifier la difficulté de compréhension de celui qui n'est pas soi-même, ce sont les expéditions lointaines qui ont fait le constat de la manière la plus flagrante du *différent*. Quand il s'agit de vivre l'expérience de l'altérité dans sa propre société, le regard et le geste d'observation sont peut-être encore plus difficiles : l'autre est bien moins différent de l'enquêteur et il devient complexe d'identifier les éléments pertinents de sa singularité.

[1] Wolf LEPENIES, cité par Marie SCARPA, *ibid*, p. 95.
[2] Marie SCARPA, *op. cit.*, p. 95.
[3] Victor SEGALEN, *op. cit.*, p. 749.

1.1.5.1. Le tourisme comme anti-modèle

À propos des écueils de la connaissance de l'autre, Segalen évoque, avec une tonalité pamphlétaire que l'on retrouvera dans *Tristes Tropiques,* tout ce qui encombre les yeux et l'esprit des « voyageurs pressés et verbeux. Mais par Hercule, quel nauséabond déblaiement[1] ! » Il écrit plus loin : « Les Loti, les touristes, ne furent pas moins désastreux. Je les nomme les Proxénètes de la Sensation du Divers[2]. » Il évoque aussi les « faux explorateurs. À voir ce qu'ils font, ce qu'ils sabotent, on peut être pris d'une grande peur du point de vue de l'exotisme pur. La chose vaut d'être examinée. (…) Les troupeaux de touristes, par milliers. Américains. Mission belge qui achète ¼ d'heure pour 22 000 dollars, soit 40 francs à la seconde (c'est ainsi qu'on évalue désormais le ''goût'')[3]. » Il est nécessaire pour lui de jeter les représentations préalables qui précèdent le regard : « Avant tout, déblayer le terrain. Jeter par-dessus bord tout ce que contient de mésusé et de rance ce mot d'exotisme. Le dépouiller de tous ses oripeaux ; le palmier et le chameau, casque de colonial ; peaux noires et soleil jaune ; et du même coup se débarrasser de tous ceux qui les employèrent avec une faconde niaise[4] ».

Debaene présente la question de la dénonciation du tourisme par les écrivains « comme un *topos* de l'ethnologie, dont on trouve quantité d'exemples dès les années 30[5]. » Le voyageur amateur représente pour l'ethnologue en pleine période de formation et de professionnalisation, une forme d'antithèse de ce qu'il cherche à devenir. Par ailleurs, les médias se sont emparés de la mode du voyage. Jolly décrit les grands raids scientifiques en voiture, à cheval, en avion qui sont organisés « dans le prolongement des randonnées automobiles transafricaines et des expositions coloniales ou internationales[6]. » Il évoque la Croisière noire Citroën de 1926 qui relie l'Algérie au Cap. L'équipe de l'expédition « comprend déjà un taxidermiste, un artiste peintre, un géologue et deux cinéastes[7]. » Elle collecte des données et des informations anthropologiques qui seront exposées au retour de l'expédition au Louvre. En témoigne l'étonnante dimension médiatique de l'expédition Dakar-Djibouti, explicable par une volonté politique du parlement votant un budget considérable pour organiser des « opérations de prestige liées aux expositions coloniales de

[1] *Ibid*, p. 749.
[2] *Ibid.*, p 755.
[3] *Ibid.*, p. 761.
[4] *Ibid.*, p. 749.
[5] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, op. cit.,* p. 57.
[6] Stéphane JOLLY, *art. cit.,* p. 159.
[7] *Ibid.*, p. 160.

1931 et 1937[1] ». Pour réunir des fonds complémentaires, est organisé le 15 avril 1931 un gala de boxe. Le Noir américain Alfonso Brown dit Panama, champion du monde poids coq, est opposé au Français Roger Simendé, qui sera battu par k.o. Griaule a rédigé les objectifs humanistes de la mission qui sont proclamés sur le ring avant le combat et publiés dans *Paris-Soir*, quotidien de grand tirage. La soirée est une véritable mise en spectacle, sans doute un peu ridicule, de l'événement ethnologique : le boxeur américain est mis symboliquement sous surveillance de quatre gardiens en uniforme du musée d'ethnographie du Trocadéro qui se tenaient aux quatre coins du ring.

L'expédition démarre quelques jours après l'exposition coloniale de Paris, en mai 1931. « De mai à novembre 1931, précise Jolly, des millions de visiteurs se déplacent jusqu'à l'orée du bois de Vincennes pour s'extasier devant la ''grandeur'' et les richesses de l''‘Empire français'' (…). Simultanément, les Français suivent avec enthousiasme, dans la presse métropolitaine, la progression de la mission Dakar-Djibouti au Sénégal et au Soudan, ou celle de la croisière jaune en Asie. À moins qu'ils ne se passionnent pour le voyage de *Tintin au Congo*, publié la même année en Belgique[2]. » Ce sont aussi les performances techniques qui font le succès de ces expéditions : diversité des moyens de transport, nombre de kilomètres parcourus, techniques utilisées, nombre de photos développées, de fiches rédigées, d'objets collectés, d'animaux capturés... Dans « Les résultats de la mission Dakar-Djibouti », Griaule cite les prouesses de l'aventure. La médiatisation par la presse écrite prend aussi de l'importance et représente une forme de concurrence pour l'écriture ethnologique. Après la Première Guerre mondiale, la presse et l'édition ont fait grandir le succès des articles et des collections populaires par des écrivains, dont Paul Morand, Antoine de Saint-Exupéry, Joseph Kessel… qui produisent des reportages photographiques entraînant des tirages importants de journaux populaires.

Dans *Mexique, terre indienne*, l'ethnologue Jacques Soustelle consacre un chapitre entier au « comte de P… » qui l'invite en 1933 à venir étudier avec lui les Lacandons, ethnie amérindienne de l'état du Chiapas. L'expédition se transforme vite en « aventure grotesque[3] » : le pseudo explorateur professionnel « abrutit les Lacandons d'exigences stupides (…) » et les oblige « à se livrer devant l'objectif à de ridicules mimiques[4]. » Après quelques explications, le Comte lui déclare : « Ici, nous ne faisons pas de la science, mais du

[1] *Ibid.*, p. 179.
[2] *Ibid.*. p. 160.
[3] Jacques SOUSTELLE, *Mexique terre indienne* [1936], Edition Grasset, 1995, p. 177.
[4] *Ibid.*, p. 168.

ciné-reportage[1]. » Quittant l'expédition, l'ethnologue trouve à son retour des séries d'articles dans les journaux de Mexico puis de France, d'Angleterre, de Belgique. Les Lacandons y sont présentés de manière totalement absurde (anthropophages, incestueux, descendants des habitants de l'Atlantide) et les textes sont « bourrés de photos dont une sur deux [est] truquée[2]. » Soustelle termine le chapitre en indiquant : « J'avais appris à me méfier des grands explorateurs, des reporters et des voyageurs professionnels qui remplissent de leurs exploits et de leurs découvertes les colonnes des journaux que l'on jette en pâture aux peuples dits civilisés[3]. » La remarque est digne des critiques que Karl Kraus mène contre les journaux en Autriche depuis le début du XXe siècle[4]. Il les accuse d'être responsables d'une corruption de la pensée, de la langue et de l'écriture. Ce « triomphe du journalisme » est selon lui grandement responsable du déclenchement de la Première Guerre mondiale.

1.1.5.2. La parole et le regard : comment le terrain rapproche enquêteur et enquêté

Soucieuse de pratiquer l'enquête de terrain de la manière la moins caricaturale possible, l'ethnologie développe des stratégies spécifiques. Il s'agit de se rapprocher de l'autre, de sa façon de vivre, de se nourrir, de s'habiller, pour en ignorer le moins de choses possibles. Pour éviter de se faire rejeter, nulle autre solution que de se rapprocher culturellement et physiquement de son corps, de son esprit et des espaces de son existence : la « connaissance du monde et de l'homme est (…) inséparable, pour l'ethnologue, d'une méthode particulière qui passe forcément par une expérience de terrain, consistant dans la familiarisation avec l'autre (…).[5] » La démarche est systématisée dans l'introduction des *Argonautes du Pacifique occidental* de Malinovski intitulée « Sujet, méthode, et but de cette enquête ». Il y « institue la documentation préalable, l'immersion de l'observateur dans la culture de l'observé, l'attention extrême à tout ce qui peut être dit et fait au quotidien – même quand cela peut sembler anodin ou incompréhensible en un premier temps – en nécessités de la science ethnologique[6] ». Ce geste de rapprochement de l'autre comprend un double mouvement. Selon Stocking, il implique tout d'abord « un déplacement du lieu de la recherche, depuis le pont du bateau ou la véranda de la station de la mission jusqu'au centre grouillant du village

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid.*, p. 177.
[3] *Ibid.*, p. 178.
[4] Voir Jacques BOUVERESSE, *Schmock ou le triomphe du journalisme, la grande bataille de Karl Kraus*, Paris, Seuil, Collection Liber, 2001.
[5] Marie SCARPA, *op. cit.* p. 102.
[6] *Ibid.*, p. 103.

(...). [1] » On entrevoit bien la façon dont le chercheur doit désormais se rapprocher des indigènes, entrer en contact avec eux pour en devenir un véritable interlocuteur. L'autre n'a plus ce statut de lointain acteur d'une vie si différente, mais celui d'un être humain présent dans la simultanéité de la vie de l'autre. Ce nouveau contact a pour conséquence la nécessité de durer dans le temps afin de permettre à cette relation d'évoluer vers une forme de voisinage ou de compagnonnage. Ainsi, le second mouvement de ce rapprochement est un « déplacement analogue du rôle de l'ethnographe : de celui d'enquêteur à celui de participant « ''en quelque sorte'' à la vie du village. [2] » Elle entraîne également un changement d'orientation théorique car « tant que le but de l'anthropologie [était] de nous apprendre l'histoire de l'humanité, le remue-ménage du village ne pouvait avoir qu'un intérêt secondaire et n'était pas intrinsèquement intéressant[3]. »

L'atmosphère de cette relation entre ces êtres situés aux antipodes les uns des autres est faite d'attirance et d'aversion. Malinovski exprime avec hostilité dans son journal son « aversion générale pour les *niggers* [4] ». À l'opposé, Mercier aborde un mode de rapprochement ultime : l'emportement amoureux de Leiris pour Emawayish, une de ses informatrices. Il écrit à ce propos : « (…) le corps de l'ethnographe, d'ordinaire abstrait, devient alors corps concret de désir[5]. » La dimension physique du propos est importante : le rapprochement de l'enquêteur et de l'enquêté comprend aussi, nous le verrons, ce face-à-face des corps qui va entraîner une manière plus concrète de penser et d'écrire l'expérience de la relation. Il ne s'agira plus seulement d'une altérité conceptuelle mais de la rencontre réelle d'un autre corporel avec lequel entamer un dialogue, voire un contact physique, ne serait-ce que sous la forme de quelques frôlements, comme ce fut le cas pour Leiris et la belle Emawayish, « la princesse au pur visage de cire[6] ».

Pour se rapprocher de l'autre, il faut apprendre à lui parler et à l'écouter. Lorsque la langue est un obstacle, le recours aux interprètes devient nécessaire. Certains ethnologues affirment que cet obstacle n'est pas acceptable, que la parole ne doit pas passer par une traduction, de la même façon que les données de première main ont retiré leur légitimité scientifique aux données de seconde main dont se contentaient les ethnologues de bureau du XIXe siècle. Pouvoir acquérir une connaissance intime de la langue d'un peuple ou d'une

[1] George William STOCKING Jr., « La magie de l'ethnographe. L'invention du travail de terrain de Tylor à Malinovski » in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 110
[2] *Ibid.*
[3] Cité par Georges William STOCKING JR, *ibid.*
[4] Bronislaw MALINOVSKI, *Journal d'ethnographe, op. cit.*, p. 167.
[5] Jacques MERCIER, *Les traverses éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, possession, ethnologie*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003, p. 11.
[6] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 574.

tribu, c'est réduire considérablement la distance culturelle grâce à la proximité linguistique. C'est ce que réalisera Leenhardt avec la langue canaque. Grâce à une expérience de terrain très longue il parviendra à établir un contact direct avec ceux qu'il nomma « les gens de la grande terre'', limitant volontairement le détour par l'analyse et une documentation préalable pour les connaître.

Dans son enquête sur les pratiques de sorcellerie dans le Bocage de l'ouest de la France, Favret-Saada accorde à la parole de l'autre un pouvoir total. Pour elle, la chose est simple mais fondamentale : l'indigène a toujours raison. Elle écrit : « Un précepte de l'anthropologie britannique – le seul peut-être, au nom de quoi je puisse me dire ethnographe – veut que l'indigène ait toujours raison qui entraîne l'enquêteur dans des directions imprévues[1]. » Cet attachement à la parole prend dans son travail une tournure bien particulière. Elle signale que depuis un siècle, rien du travail des folkloristes n'a permis encore de comprendre ce processus de sorcellerie. Sa longue expérience au cœur du phénomène, devenant elle-même ensorcelée, lui fait alors découvrir l'importance de l'acte langagier : « Sur le terrain, je n'ai pourtant rencontré que du langage. Pendant de longs mois, le seul fait empirique que j'aie pu noter, c'était de la parole. Je soutiens aujourd'hui qu'une attaque de sorcellerie peut se résumer à ceci : une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé[2].» Elle apprend alors que poser des questions à des acteurs de la sorcellerie est « littéralement incroyable » et d'une grande naïveté car « la sorcellerie, c'est de la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information[3]. » Dès lors, comment pratiquer une parole de la connaissance ? C'est un parfait non-sens et certainement dangereux. La parole, c'est elle et seulement elle qui noue et dénoue le sort « et quiconque se met en position de la dire est redoutable.[4] » De même, la parole totalement gratuite, consistant à parler pour parler, de la pluie, du beau temps ou de n'importe quoi, est un acte impensable. Cette parole qui n'a d'autre valeur que de prendre acte que l'on est ensemble, « ce que Malinovski nommait la communion phatique », ici c'est « l'expression d'une agressivité zéro (...) Quand on parle de rien, c'est-à-dire de n'importe quoi, de rien qui compte, entre interlocuteurs pour qui la sorcellerie est en jeu, c'est pour

[1] Jeanne FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p 31.
[2] *Ibid.*, p. 25.
[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] *Ibid.*, p. 27.

souligner la violence de ce dont on ne parle pas. Plus fondamentalement, c'est pour vérifier que le circuit fonctionne, que l'état de guerre est bien institué entre les adversaires[1]. »

Cette importance accordée à la parole doit retenir notre attention sur la difficulté que représente une véritable compréhension de l'autre et de ses pratiques. Autrement dit, quand une bonne communication entraîne une qualité de dialogue, elle peut réduire la place accordée à l'analyse. La démarche, que Leenhardt explorera, préfigure certaines conceptions modernes de l'enquête suggérant une construction de la réflexion avec les enquêtés et non pas à partir de leurs témoignages et informations. Le travail de Favret-Saada montre aussi que la captation de la parole et des énoncés est moins importante que leur circulation entre les personnes présentes : « Ce qui importe alors, c'est moins de déchiffrer des énoncés – ou ce qui est dit – que de comprendre qui parle, et à qui.[2] » Il est alors inconcevable de ne pas être présent sur le lieu et dans le temps de cette interaction pour saisir ce passage des rituels entre les envoûteurs et les envoûtés. Cette importance de la proximité dans l'acte de compréhension entraîne, nous le verrons, des controverses théoriques importantes dans l'anthropologie française entre observation « engagée », « participante », « impliquée » ou « objectivante ». Parmi ces débats, la question du degré d'implication de l'enquêteur a des conséquences importantes sur la place qu'il parvient à prendre dans la société de l'autre, sur l'usage qu'il y fait de l'écrit – lecture et écriture – et enfin sur les moyens qu'il a pu se donner de comprendre, voire d'interpréter ce qu'il a vu, senti et vécu. Au cœur de ces questions, celle de la mise en texte prend une place importante. Les ethnologues vont devoir trouver des modes d'écriture qui leur permettent de tenter des réponses différentes des formes auxquelles ils sont habitués. Ils vont se confronter à ces mêmes questions au moment crucial du passage au texte.

1.2. Le terrain et l'écriture : mettre l'expérience en texte

La généalogie partagée entre ethnologie et littérature vient renforcer une réalité incontournable : l'écriture s'impose comme l'espace où se croisent les deux disciplines, même de manière contrariée. Quand il s'agit d'observer, d'enregistrer et d'analyser, il faut forcément écrire. Précisant clairement que « l'observateur doit avant tout respecter les proportions des différents phénomènes sociaux[3] », *Le Manuel d'ethnographie* de Mauss présente « le plan d'étude d'une société » en trois parties : I. Morphologie sociale. II. Physiologie. III. Phénomènes généraux. Debaene précise qu'en France, « les règles de la

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p 31.
[3] Marcel MAUSS, *Manuel de l'ethnographie* [1967], Editions Payot et Rivages, 2002.

monographie ethnographique avaient été fixées par Mauss, qui, lui-même, mélangeait l'exemple anglo-américain de l'*ethnographic account* et la tradition française de l'histoire ''positiviste''[1] ». À toutes les étapes de l'enquête, il faut écrire. De la manière la plus fonctionnelle à la manière la plus conceptuelle, il faut écrire pour noter, se souvenir, penser, réfléchir, chercher, comprendre, théoriser, analyser, formuler, reformuler et enfin publier. Il lui faut aussi inscrire pour dessiner, schématiser, classer, croiser et bien entendu enregistrer et conserver le son et les images, au moyen des techniques les plus modernes. Plusieurs niveaux de ces situations d'écriture de terrain apparaissent : la trace, le dialogue et la réflexion.

1.2.1. Les fonctions classiques de l'écriture ethnologique

1.2.1.1. La mémoire ordinaire des traces

« Que fait l'ethnographe ? demande Geertz. Il écrit[2]. » Et il « inscrit », pourrions nous préciser : en tant que trace, l'écriture est un instrument essentiel de collecte, un outil technique fixant des traces et recouvrant la fonction mémorielle de l'écriture. Il s'agit ici sans doute de la fonction la plus ordinaire du geste de l'écriture. La prise de notes, la mise en liste et la trace graphique sont les premières étapes de la genèse d'un texte. Elles s'inscrivent dans l'instant de ce présent qui bascule mécaniquement dans le passé dès qu'il est survenu. Les écritures domestiques, professionnelles et quotidiennes telles que les écritures de soi témoignent de cette dimension importante de la fonction de l'écrit[3]. Ce type d'écriture de classification est évoquée par Goody qui interroge les usages graphiques mis en œuvre dans les classifications, les tableaux et les listes. Il montre à quel point « ce genre de comportement, faire des tableaux ou des listes, est très caractéristique des premiers systèmes d'écriture[4]. » Appliquer ce propos qualifiant les écritures primitives pour tenter de les appliquer à l'écriture des ethnologues, peut nous permettre de mieux saisir cette dimension ordinaire de l'écriture souvent ignorée. Goody distingue trois grands types de listes : les listes rétrospectives qui peuvent servir « à trier des données conservées sur une longue période aussi bien que des données d'observation immédiate[5] », les listes du type liste d'achats, dont on barre progressivement les éléments, qui

[1] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, op. cit.*, p 15
[2] Clifford GEERTZ, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », in Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 222.
[3] Daniel FABRE (dir.), *Ecritures ordinaires, op. cit.,* et Daniel FABRE (dir.), *Par écrit, Ethnologie des écritures quotidiennes, op. cit*.
[4] Jack GOODY, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. (trad. fr. J. Bazin *et al*,) Paris, Éditions de minuit, 1979, p. 141.
[5] *Ibid*.

servent « de guide, de plan à une action future[1] » et les listes lexicales qui « sont à l'origine d'une branche particulière de la connaissance sous le nom de *Listenwissenchaft* (…), quelque chose comme un proto-dictionnaire ou une encyclopédie embryonnaire[2]. »

Le début de journal que Lévi-Strauss tint pendant dix jours en juin 1938, lors de la deuxième expédition qui traversa le plateau brésilien du Mato Grosso du sud au nord, fournit un exemple de liste constituée majoritairement d'un lexique de termes traduits. Il s'agit tout aussi bien de nourriture, d'animaux que de personnes rencontrées – qu'il distingue par des lettres capitales – :

> « Adjudante : adjointe, aide. (…)
> Anta : tapir.
> Arroz : riz. (…)
> BIANCARDINI : garagiste à Cuiabá.
> Bolacha : petit pain dur et compact du genre dit « biscuit de mer ». (…)
> Frango : poulet. (…)
> Palmito : partie sommitale comestible de certains palmiers[3]. »

On trouve aussi quelques séries de listes dans *L'Afrique fantôme* de Leiris lorsqu'il compte les animaux rencontrés sur une piste du Cameroun avec Griaule le 7 février 1932 :

> « 1 bande de cynocéphales (…)
> 2 troupes moins nombreuses de singes, plus petits ;
> 2 bandes de phacochères (…)[4]. »

Puis il continue en listant trois envois qu'un sultan leur fait porter dès leur installation (une calebasse de boules de mil, un panier de graines d'arachides, une grande calebasse de lait, un canari d'eau miellée, deux nattes, trois chapeaux, six couvre-plat à poignée…) auxquels ils répondent par une quatrième liste d'envoi (parfums, boîtes de poudre de riz) et auquel le sultan répond encore par un cinquième envoi du même type que les trois premiers. Mais il ne consigne pas seulement des listes. Il copie aussi des extraits de ses lectures, par intérêt et aussi parfois pour tromper l'ennui. On y trouve par exemple des extraits du manuel *Notes and Queries on Anthropology*, ainsi que des copies de ses propres textes, tels que deux projets successifs de préface pour « la publication éventuelle de ces notes ». Il relit l'une d'entre elles, la juge un peu « guindée » et réécrit : « Je retourne à ma préface. J'en relis (…) la version écrite hier. Je la recopie ici. [5] » Inscrite au plus près du quotidien, la prise de notes a un statut paradoxal : elle peut être considérée comme le degré zéro de l'écriture mais elle nourrit le projet de rédaction d'une mémoire et d'éléments de réalité souvent nécessaires au

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1627.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 345.
[5] *Ibid*., p. 396.

texte. Elle constitue les fondations d'un écrit qui va ainsi pouvoir superposer les différentes couches de son discours. En s'accumulant au quotidien, les notes, les listes et les traces graphiques constituent le véritable fil rouge d'un itinéraire. Dans les contextes pré-ethnographiques, les voyageurs et particulièrement les marins ont vécu la prise de notes dans un journal de bord comme une seconde nature, née de la tradition et de l'obligation professionnelle de consigner les événements quotidiens de la vie de l'équipage et des faits maritimes.

Passant du journal à un simple carnet de notes, Lévi-Strauss montre les passerelles qui existent entre les deux types d'écriture. Dans son manuel, Mauss conseille ainsi le journal comme une pratique plus proche du répertoire – permettant de tenir la mémoire des tâches effectuées – que de l'écriture personnelle : « La première méthode de travail consistera à ouvrir un journal de route, où l'on notera chaque soir le travail accompli dans la journée : fiches remplies, objets récoltés, entreront dans ce journal qui constituera un répertoire facile à consulter[1]. » Entre prise de notes et journal de bord, la frontière est ténue. L'écriture quotidienne glisse facilement vers l'écriture de soi au moyen de tous les détails qui matérialisent le temps qui passe.

1.2.1.2. Les pratiques dialogiques

Si le journal permet un dialogue avec soi-même, il permet aussi un dialogue avec d'autres écrits. *L'Afrique fantôme* témoigne du « dialogisme » des textes cher à Bakhtine. Lorsque Leiris transfère dans son journal ses écrits de secrétaire-archiviste, c'est une manière d'y faire entrer des bouts de l'enquête de terrain qui devient au fur et à mesure un lieu de compte rendu plus complet que les fiches et les notes de terrain. En « déplaçant ainsi la ‘‘carapace ethnographique[2]’’ » des documents techniques à son écrit personnel, il témoigne du dialogue entre les deux écritures.

Dans la tradition des écritures de soi telles que Foucault les nomme[3], le journal fait un grand écart entre la trace, la réflexion et la méditation. Il peut en effet tout aussi bien permettre de relever des données météorologiques, que de servir à maintenir un dialogue, en particulier dans les situations d'éloignement et d'isolement. Il fait ainsi office d'une correspondance avec un interlocuteur qui serait soi sans l'être totalement. Sans aller jusqu'à évoquer la prise de conscience de soi par l'écriture personnelle, il faut parvenir à s'arrêter sur

[1] Marcel MAUSS, *op. cit.*, p. 31.
[2] Jean JAMIN, *Miroirs de l'Aftique*, *op. cit.*, p. 634.
[3] Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, Tome IV, 1994.

ce qu'elle peut procurer au quotidien comme impression et sentiment d'exister. Dans sa présentation historique du journal intime, Allam souligne à quel point les pages noircies donnent de la valeur à l'existence, autant par leur poids que par leur contenu : « À remplir des pages et de pages, des volumes se construisent et finissent par symboliser le temps passé. (…) Par l'accumulation du passé, une valeur lui est donnée[1]. » Cette fonction rejoint la description faite par Foucault des « hupomnêmata » de la Grèce antique, recueils d'écrits destinés à la relecture, promesses de réécritures ultérieures. Ils pouvaient être des livres de comptes, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide mémoire. Utilisés comme livre de vie, ils étaient « une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et à des méditations ultérieures[2]. » Dans cette tradition historique du livre de vie, de la correspondance et de l'entretien avec soi-même, c'est une écriture qui parvient à suivre l'existence au fil du temps et des événements du quotidien.

Alors qu'il fut un temps rejeté ou plus ou moins ignoré, le journal de Leiris est devenu en anthropologie, selon Mercier, « le plus célèbre et le plus influent des écrits leirisien[3] ». Avec *Le journal d'ethnographe* de Malinovski, ce sont deux textes historiques fondateurs de cette démarche d'écriture. Nés dans l'esprit de la prescription de Mauss, ils mêlent prise de notes et point de vue de l'ethnographe, transformant un espace d'écriture des traces du travail quotidien en espace d'expression subjective. Abordant l'importance du journal de l'observateur, Tardits évoque ce double usage similaire chez Métraux : « [Il] accepta la règle du genre : carnets de voyage, correspondance attestent qu'il n'a jamais cessé de s'observer en train d'observer. L'ensemble de son oeuvre écrite s'étend donc entre les deux pôles de l'ethnologie : la société la plus étrangère et le moi le plus intime[4]. »

Le début du bref journal de Lévi-Strauss fournit un exemple d'écriture bien plus fidèle au projet maussien de journal de bord. Les relevés des personnes rencontrées, des horaires et des kilométrages, des menus… aboutissent à un style d'écriture sobre et distant où ne se glisse presque aucune subjectivité : « Visites indigènes et distribution de menus cadeaux. Dîner à la nuit. Le soir allons rendre visite aux Indiens. Chants et danse[5]. » Rarement, au détour d'une phrase, il évoque toutefois une appréciation, une impression personnelle – « petit port désert, avec canoas dont je me sers pour éviter la boue. Excellents bains frais et sans bêtes[6]. » – ou

[1] Mallik ALLAM, *Journaux intimes Une sociologie de l'écriture personnelle*, Paris, L'Harmattan, collection « Logiques sociales », 1996, p. 70.
[2] Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi », *art. cit.*, p. 418.
[3] Jacques MERCIER, *op. cit.*, p. 8.
[4] Claude TARDITS, *Hommage à Métraux*, Revue *L'Homme*, 1964, tome 4 n°2. p. 18.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, « En marge de ‘‘Tristes Tropiques’’ », in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1626.
[6] *Ibid.*, p. 1620.

même un détail autobiographique – « Duchêne : amis français établis à São Paulo, chargés de transmettre mes nouvelles à mes parents[1]. » Dès la rencontre avec les Nambikwara, Lévi-Strauss abandonne ce journal quotidien insatisfaisant pour des prises de notes dans des carnets où il écrit aussi bien ce type de notes sobres que des réflexions ou méditations qui se retrouveront telles quelles dans *Tristes Tropiques*. Il est important de souligner à propos de ce journal de dix jours, que de tous les textes qui ont été écrits sur le terrain, « c'est le seul qui prenne la forme d'un journal[2]. » Sa remarque, dès le premier paragraphe de *Tristes Tropiques* en dit long sur sa forte réticence à se confier de manière intime, au-delà des éléments nécessaires à son projet de réflexion et d'écriture. Il semble rétrospectivement répondre à Mauss, Malinovski et Leiris : « Eh quoi ? Faut-il narrer par le menu tant de détails insipides, d'événements insignifiants ?[3] »

Dès qu'il en a l'occasion, Griaule revendique son statut d'homme de terrain. Lorsque son *Manuel d'ethnographie* aborde la question de la subjectivité et du for intérieur de l'enquêteur, il s'agit d'envisager la « tendance morbide à l'introspection » de cas de chercheurs « présentant certains défauts ou même certains cas pathologiques[4] » qu'il conseille de ne pas soigner, mais d'utiliser comme une chance pour mieux percevoir des phénomènes relevant de l'inconscient. L'importance prise chez lui par la présence du corps face à l'esprit, de l'action face à l'introspection, se retrouvera de manière assez marquée dans sa double écriture.

La pratique de l'écriture personnelle est devenue une forme d'outil officiel, bien souvent difficile à contourner : dans certains contextes de « théorie de l'implication[5] », le journal de recherche est présenté comme indispensable dans l'implication d'un chercheur sur un terrain. Il est censé, comme cela a été le cas pour Malinovski et Leiris, être à l'écoute des atermoiements intérieurs, afin de permettre de mieux se comprendre dans les instants de solitude ou d'interaction avec autrui, tout au long de la période d'enquête. La phénoménologie et la psychanalyse ont accentué encore la nécessité réflexive que représente cette écriture de soi en situation de recherche.

Cefaï souligne la distinction « entre les notes portant davantage sur les états de fait, observables et descriptibles, et celles concernant les épreuves affectives, sentiments vécus et appréciations personnelles du chercheur – qui sont le baromètre de son rapport de terrain et

[1] *Ibid.*, p. 1627.
[2] *Ibid.*, p. 1963.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 3.
[4] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 11.
[5] René LOURAU, *op. cit.*

permettent de modaliser le sens des données[1]. » Il nous renvoie à Weber et Noiriel qui distinguent « journal d'enquête, carnet de bord de l'observation directe, équivalent du carnet d'expérience » et le « journal de recherche, où s'élaborent parallèlement les interprétations successives qui devront converger dans la construction finale[2]. » Dans cette dynamique, la démarche biographique est devenue, – parfois avec un manque de mesure – un véritable outil de formation voire de commerce. En 2002, Jean Malaurie écrit en préface de *Carnets indiens* de Darçy Ribeiro : « [Il] nous fait brillamment saisir que ce devrait être une ardente obligation pour tout chercheur de publier, en marge de ses résultats scientifiques, son journal d'anthropologie réflexive (…). Sinon, comment déceler la part inhérente de subjectivité dont toute observation est porteuse[3] ? » Depuis que les écritures de soi sont entrées dans le champ des sciences humaines, il semble devenu impossible de s'en passer.

1.2.1.3. L'écriture théorique

Ce troisième aspect recouvre la fonction la plus conceptuelle et théorisante de l'écriture. C'est le texte que l'on pourrait qualifier d'officiel : monographie, rapport de recherche, publication finale et institutionnelle qui rend compte des résultats d'un travail de traitement, d'analyse des données et de réflexion sur son terrain autant que sur sa discipline. C'est l'écriture évidemment la moins proche de l'écriture de relevé et d'observation mais elle peut toutefois être produite sur le terrain. Lévi-Strauss proclame la nécessité du recul géographique et temporel, la répudiation du vécu : « (…) pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer ensuite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité[4] ». Il s'avouera d'ailleurs plus tard « homme de cabinet plutôt qu'homme de terrain[5] ». Il fournit toutefois de beaux exemples d'attachement à l'enquête en replaçant dans *Tristes Tropiques* des passages entiers écrits sur le terrain, issus directement de ces carnets, écrits comme le stipule Mauss, le soir, après la journée de travail. *L'Afrique fantôme* ne donne que deux exemples de réflexion théorique : les projets d'avant-propos et de préface où il s'interroge notamment sur la notion d'objectivité et de subjectivité[6].

À l'inverse, les publications scientifiques ne font pas toujours l'objet de textes théoriques. Dans *Silhouettes et graffitis abyssins*, Griaule suggère une division du travail assez nette entre

[1] Daniel CEFAI, *op. cit.*, p. 594.
[2] Florence WEBER, Gérard NOIRIEL, « Métier d'historien, métier d'ethnographe », Cahiers Marc Bloch, 1996, p. 7.
[3] Jean MALAURIE, *in* Darçy RIBEIRO, *Carnets indiens*, Paris, Terre humaine / Plon, 2002, p. II.
[4] *Ibid.*, p. 46-47.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS – Didier ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988, p. 66.
[6] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 394 à 401.

le collecteur sur le terrain et celui qui va interpréter ces données. Il termine ainsi sa monographie par cette phrase : « Notre ambition étant d'apporter des documents nouveaux et non des explications, nous nous bornerons à signaler ce problème [un dessin proche d'une silhouette égyptienne], comme les nombreux autres que soulèvent ces dessins, à l'attention de ceux qu'intéresse l'histoire de l'art en général et de l'art abyssin en particulier[1]. » C'est aussi le cas, nous le verrons, des trois études de Leenhardt, publiées par L'Institut d'ethnologie sur le peuple de Nouvelle-Calédonie.

Toutefois, dans bien des cas, alors que l'expérience de terrain est synonyme d'investissement auprès des peuples étudiés, le retour au bureau et dans les bibliothèques permet de sortir des situations d'implication et de participation, en se replongeant, la tête froide, dans l'ensemble des données d'une enquête. La publication savante est le plus souvent destinée à un public spécialisé et scientifique. L'exemple précemment développé de Malinovski permet de simuler un face à face spectaculaire entre le très officiel *Argonautes du Pacifique occidental* publié en 1922 et l'officieux *Journal d'un ethnologue* publié quarante cinq ans plus tard. L'écart entre les deux est à la mesure du scandale mais surtout de la surprise voire de la perplexité provoquée par les deux écritures. La question du projet et du non-projet de publication est évidemment importante. À la différence de l'ethnologue anglais, Leiris pense au projet de l'éditer en même temps qu'il écrit. Il expédie même progressivement les pages de son journal pour les faire dactylographier. Il cherche des idées de titres, rédige plusieurs préfaces, organise par correspondance avec son épouse les contacts en vue d'une publication. Malinovski se prête à une écriture intime plus naïve, proche, des ambiguïtés des journaux de jeune fille du XIXe à propos desquelles Lejeune remarque qu'écrire peut difficilement exclure la possibilité d'être lu[2]. C'est même pour les demoiselles une des raisons principales et néanmoins cachées de leur suggestion par les prescripteurs et éducateurs : permettre aux parents, prêtres et autres précepteurs d'avoir accès aux états d'âme les plus authentiques de leurs filles pour mieux en contrôler la formation sur le cheminement de la femme et de la féminité. Seule la destruction des écrits pouvait garantir à Malinovski la non-lecture de son journal. Impossible alors d'imaginer que le projet de diffusion ne fût jamais pour lui totalement exclu.

Autobiographie intellectuelle sous forme de collage de multiples textes, *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss fait en partie exception à la règle de l'écriture théorique : succès de librairie

[1] Marcel GRIAULE, *Silhouettes et graffitis abyssins*, Paris, Larose, 1933, p. 17.
[2] Philippe LEJEUNE, *Le Moi des demoiselles, Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

qui faillit être couronné du prix Goncourt à sa sortie en 1955, il représente dans l'œuvre de l'anthropologue autre chose ou bien plus qu'un écrit savant, même s'il s'en rapproche singulièrement par sa complexité. Les titres de ses écrits, jugés comme véritablement scientifiques résonnent bien différemment *: La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwaka* (1948), *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), *Anthropologie structurale* (1958), *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), *La Pensée sauvage* (1962), *Le cru et le cuit* (1964). Leiris lui-même, à propos de sa « qualité littéraire », évoque *Tristes Tropiques* comme d'un texte qui dépasse largement le champ de la connaissance scientifique en réunissant le sensible et le rationnel : « son témoignage s'avérera l'un des plus significatifs du romantisme nouveau que notre XXe siècle a vu se développer sous l'égide de spécialistes aux vastes ambitions – tel Marx et Freud – et qu'on peut dire d'ordre super-rationaliste, en ce sens qu'il vise à intégrer le sensible et le rationnel[1]. » La fonction théorique de cette écriture rappelle également la fonction réflexive de la discipline : en se renvoyant le miroir de son propre travail, l'ethnologue développe des capacités particulièrement avancées de questionnement. Son domaine de réflexion et de pensée est un espace où le sens critique et l'art de la controverse s'épanouissent avec vivacité.

1.2.2. Un terrain de controverses

Sur le terrain, la présence du corps de l'ethnographe modifie le statut de l'écriture dans le domaine de l'enquête et de la réflexion. À l'heure des prises de notes et du remplissage des pages du journal de bord, le travail ethnologique ne manque pas de poser de nombreuses questions quant aux manières d'être présent « là-bas » et de se donner les moyens de l'écrire. Les innovations de la discipline n'ont cessé d'être contestées et enrichies de propositions expérimentales différentes. C'est d'ailleurs l'une des qualités majeures de cette discipline : le mouvement de réflexivité entraîne un retour sur soi et un questionnement de son propre statut. Kilani souligne à quel point l'insatisfaction est présente dans cet univers de pensée : « Tout se passe comme si les anthropologues étaient placés devant une insatisfaction face à leur discipline que seule viendrait combler une démarche inverse de celle qui a caractérisé jusqu'ici la profession[2]. » C'est selon Forest, le privilège que Bataille reconnaît à l'ethnologie : « À cet égard et par rapport aux autres discours de la raison, Bataille reconnaît (…) à l'ethnologie un privilège qui tient à ce que cette discipline repose essentiellement sur la

[1] Michel LEIRIS, « A travers ''Tristes Tropiques'' » in *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Unesco et Gallimard, 1951.
[2] Mondher KILANI, *op. cit.*, p. 51.

‘‘mise en question’’ d’elle-même (…)[1]. » Une série de controverses aborde la question de l’écriture de la relation : face à l’autre qu’il s’agit de découvrir, de connaître afin de rendre compte de son existence, comment trouver sa juste place et comment l’écrire ? La question est un défi lancé à chaque situation d’enquête ethnologique, aux situations de cohabitation, d’observation, d’écoute et d’entretien. Elle réapparaît d’une manière complexe au moment de l’écriture.

1.2.2.1. Trouver sa place « là-bas » pour trouver son écriture « ici »

La mise en perspective historique des expéditions exploratrices européennes en fait apparaître l’arrière plan colonial. Le lien entre le colonialisme et l’ethnologie du lointain est important. Qu’il s’agisse de la Grande-Bretagne, de la France, de l’Allemagne ou des Pays-Bas, les territoires conquis sont apparus comme des terrains d’exploration évidents. Au-delà de cette causalité fonctionnelle – des territoires conquis, des populations connues, des infrastructures disponibles –, se pose la question du lien originel entre la démarche politico-militaire de la conquête et le projet ethno-scientifique de l’exploration. Dans l’article annonçant dans *Paris-Soir* le gala de boxe du cirque d’hiver, Griaule souligne les éléments de la tension entre colonisation et ethnologie en donnant une charge symbolique aux coups que le boxeur Noir américain va porter : « Al Brown aura su mettre ses poings au service de cette cause d’un intérêt universel : rendre possible entre les peuples coloniaux et les peuples colonisés grâce à une connaissance meilleure des mentalités de ces derniers, une collaboration plus féconde, s’exerçant sur un plan moins brutal en même temps que rationnel[2] ». Vu d’un point de vue positif et constructif, la mission de l’ethnologue peut apporter aux colonies la compréhension, le dialogue et les démarches rationnelles permettant une meilleure connaissance de la culture africaine. Vu d’un point de vue critique, il n’est pas évident de concilier les vertus humanistes des sciences sociales en développement avec la nature autoritaire et peu progressiste de la colonisation. La bienséance empêche Griaule d’approfondir la complexité de la métaphore en remarquant que la violence des coups de poings symbolise de façon pertinente la relation coloniale. Ces questions issues de la réalité historique se sont aussitôt posées à la première génération d’ethnologues qui s’est rendue sur le terrain de l’enquête.

[1] Philippe FOREST, « Georges Bataille aux antipodes de la morale », in Alain-Michel BOYER, *op. cit.*, p. 160.
[2] Cité par Jean JAMIN in *Miroir de l’Afrique,op. cit.*, p. 27 .

La réflexion anthropologique a rapidement pris cette question à bras le corps en mettant à jour les risques de l'ethnocentrisme. C'est ce que Segalen décrit dans sa critique sans employer encore le mot – l'usage du terme « ethnocentrisme » date de 1907[1] – lorsqu'il affirme la nécessité de casser les images d'Epinal qui empêchent d'appréhender véritablement le « Divers ». Le phénomène d'ethnocentrisme, variante de l'égocentrisme transféré à l'échelle sociale, est une façon de percevoir le monde en ramenant tout à soi et à ses propres valeurs. La question hante toutes les sciences sociales modernes : il s'agit désormais de prendre pouvoir sur les catégories de perception et de pensée qui sont en action au moment de découvrir une réalité étrangère. L'enquêteur doit essayer d'avoir un regard qui ne soit plus celui d'un étranger mais celui de l'observé. C'est ce qu'exprime Leenhardt lorsqu'il écrit que la forme véritable de l'être « nous échappe si nous n'abordons notre proche qu'à travers des catégories de notre entendement[2]. » Forest souligne combien Bataille apprécie dans la démarche ethnologique la « mise en question de la civilisation des connaissances » « (…) puisque le savant doit y faire l'épreuve de la renonciation aux valeurs de la civilisation à laquelle il appartient et qui commandent pourtant au principe même de sa démarche[3]. » Il n'en demeure pas moins que le geste ethnologique, même s'il inscrit dans son principe le renoncement à ses valeurs sociales et philosophiques comme condition de la compréhension de l'autre, ne parvient pas toujours à exclure l'ethnocentrisme.

Dès l'après-guerre, au début des années 1950, l'anthropologie va encore plus loin en faisant naître les premières critiques sur l'absence de réciprocité dans la réflexion ethnographique. Dans *Cinq études d'ethnologie*[4], Leiris livre à ce sujet ses réflexions critiques. Dans un chapitre qu'il ajoute en 1952 lors de la réédition de *Gens de la Grande Terre,* à l'occasion du centenaire de la présence française en Calédonie, Leenhardt aborde aussi la notion d'« acculturation inverse » en souhaitant que les Européens apprennent aussi des Mélanésiens : « (…) une autre acculturation, en sens inverse, est nécessaire de notre part, si nous voulons entrer en contact avec leur mentalité, et découvrir en leur richesse première des valeurs que nous avions crues périmées[5]. » Les mouvements de pensée qui accompagnèrent les aspirations à la décolonisation posèrent la question : pourquoi les populations enquêtées n'auraient-elles pas leur mot à dire quant à la validation des analyses ? La question mit du temps à trouver des réponses concrètes mais quelques décennies après,

[1] Le grand Robert de la langue française, tome 3, Dictionnaire Le Robert-VUET, 2001, p. 282.
[2] Maurice LEENHARDT, cité par Daniel CEFAÏ, *op. cit., p.* 276.
[3] Philippe FOREST, « Georges Bataille aux antipodes de la morale », *op. cit.*, p. 160.
[4] Michel LEIRIS, *L'ethnologie face au colonialisme*, in *Cinq études d'ethnologie*, *op. cit.*
[5] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre, op. cit.,* [édition de 1952].

certains anthropologues africains affirmèrent aussi leur droit à « ethnologiser » les sociétés européennes de la même façon qu'elles l'avaient fait avec les sociétés coloniales du tiers-monde.

L'observation participante expérimentée par Malinovski a été une des premières tentatives de réponse à cette nécessité de trouver sa place en tant qu'« explorateur blanc » parmi les indigènes. Ce geste d'empathie a servi « de sténographie à la navette continuelle entre la face ''interne'' et la face ''externe'' des événements[1] ». Elle a cherché à mêler l'expérience et l'interprétation en faisant le pari que la participation à la vie du village, à sa culture, à ses rituels peut permettre, par intériorisation, de véritablement les comprendre, au double sens du terme. Même si la pratique eut beaucoup de succès, elle posa autant de questions qu'elle n'apporta de réponses et la découverte de son journal troubla la compréhension de son expérience : comment concilier sa volonté déclarée d'empathie avec les « niggers » avec ses mouvements profonds d'antipathie ?

Le statut pris par l'ethnographe dans ces situations d'enquête a le mérite de lui permettre d'être au plus près des réalités et des gestes quotidiens. Il est cependant difficile de ne pas apercevoir que certains aspects factices d'un tel projet peuvent parfois le transformer en jeu de rôle. Entre ceux qui préfèrent, comme Griaule, assumer pleinement leur statut de scientifique étranger de passage, et ceux qui comptent comme Malinovski, sur cette courte intégration au cœur de la microsociété qu'ils cherchent à connaître, en passant par ceux qui parviennent comme Leenhardt à vivre plus de vingt ans dans une société lointaine, les anthropologues ont des marges d'action et de réflexion larges et multiples. Dans tous les cas, être à la fois acteur et enquêteur nécessite des capacités créatives, voire des procédés de fabrication parfois illusoires, qui permettent de renoncer à être tout l'un ou tout l'autre. Nous verrons que plusieurs stratégies ont été tentées pour importer ce double statut de l'observateur dans le texte et permettre de saisir le plus largement possible la réalité du terrain. Pour reprendre la distinction de Geertz[2], après avoir essayé de trouver sa place « là-bas », sur le terrain au sein d'un groupe humain, c'est alors « ici » au moment de l'écriture qu'il s'agit de parvenir à se faire une place permettant d'exprimer au plus juste ce que l'expérience a permis de découvrir.

[1] Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 274.
[2] Clifford GEERTZ, *Ici et Là-bas, L'anthropologie comme auteur*, *op. cit.*

1.2.2.2. Les risques de l'interprétation

À l'étape de l'écriture théorique, les risques de l'interprétation rendent délicate l'utilisation des données de terrain. Les façons de comprendre et d'interpréter ont provoqué des controverses régulières dans l'histoire de l'anthropologie. Elles ont démarré en même temps que la discipline elle-même dans une division du travail où le rôle des chercheurs de bureau consistait majoritairement à penser à partir de données qui leur étaient expédiées. Le passage au terrain et le développement des enquêtes *in situ* a reposé la question de l'interprétation des faits, modifiant le dialogue entre observation, compréhension et interprétation.

Même si les expéditions parmi les plus fameuses ont parfois produit des interprétations trop rapides, accentuées par des interactions difficiles avec la population, la présence des anthropologues *in situ* a permis de considérer les objets, les documents et les paroles avec plus de complexité. Dans les premières années de sa carrière, Griaule est par exemple un partisan de la non-interprétation des faits. Pour lui, il y a urgence pour l'ethnographe à collecter, rien que collecter : « (…) il lui faut surtout commencer mille enquêtes systématiques sur les populations les plus diverses dont il ne sait pour ainsi dire rien ; il lui faut par ailleurs travailler vite, car les civilisations se détruisent les unes les autres ou se consument d'elles-mêmes[1]. » Il précise dans l'introduction de *Jeux et divertissements abyssins* qu'il a tenu à respecter la sobriété des fiches rédigées sur le terrain abyssin de son investigation. Cette culture de la fiche se retrouve dans les publications de l'Institut d'ethnologie et des ethnologues qui s'y sont formés de près ou de loin : les textes scientifiques de Leenhardt, Leiris et Métraux fourmillent de transcriptions orales, de contes, d'une parole et d'un discours restitués en langue originale – en ce qui concerne les deux premiers – et parfois dans des traductions au mot à mot évitant des interprétations liées à la réécriture. Leenhardt précise explicitement la manière dont il évite de pratiquer l'analyse pour permettre à la rencontre de se faire : « En réalité, notre contact avec autrui ne s'établit pas par l'analyse. Nous le saisissons plutôt en son entier. Nous pouvons d'un seul coup esquisser notre vision par une silhouette ou un détail symbolique qui porte en lui sa totalité et évoque la forme véritable de son être[2]. »

Les enquêteurs de terrain contemporains ont su tirer des leçons de ces attitudes en ne perdant pas conscience des risques de l'interprétation intellectuelle et culturelle. Favret-Saada

[1] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 5.
[2] Maurice LEENHARDT, *Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, cité par Daniel CEFAÏ, *op. cit.*, p. 276.

souligne l'importance d'une science empirique et non pas « science-fiction » qui prenne le risque de collecter des données en contradiction avec ses attentes préalables : « Que l'ethnographe puisse être ainsi dérouté, que rien de ce qu'il trouve sur le terrain ne corresponde à son attente, que ses hypothèses s'effondrent une à une au contact de la réalité indigène, bien qu'il ait soigneusement préparé son enquête, c'est le signe qu'il s'agit d'une science empirique et non d'une science-fiction[1]. » Ce courant s'incarne dans une école française, attachée à une forme de pensée rationaliste pour laquelle l'écriture relève plus d'un travail intellectuel que d'un fait expérimental ouvrant des brèches inattendues dans la manière de penser les données collectées et la réalité vécue. « Ne pense pas, regarde [2] ! » : le mot d'ordre de Wittgenstein fait un écho étonnamment juste aux positions non interprétatives telles que Griaule les a défendues. Kilani évoque une « ethnographie ''réaliste'' standard », dont l'une des principales propriétés dans l'écriture est « de donner à penser que ce sont les faits qui parlent d'eux-mêmes[3] ». Il signale aussi que contrairement à la tradition française, les anthropologues américains ont depuis les années 1970 un intérêt soutenu pour « l'écriture du texte ethnologique » ou pour « l'ethnographie comme texte[4] ». Ainsi, aux Etats-Unis, le « tournant interprétatif » qui s'est produit modifie à la fois le rapport aux données mais aussi le rapport au texte qui va devenir un espace de plus grande liberté de création. Nous verrons comment, à partir de cette influence, le courant textualiste ethnographique de Clifford a pu produire certaines exagérations dans la manière de ramener toute expérience vécue à une dimension textuelle.

Le risque de l'interprétation comprend aussi une forme de tentation à écrire puis réécrire de prosaïques réalités pour essayer de les améliorer. C'est ce que révèlent avec ampleur les démarches d'écriture bio- et autobiographiques : les trous de mémoire, les ruptures temporelles, les cassures existentielles peuvent être vite réparés par le geste d'écriture qui a le plus souvent tendance à unifier, harmoniser et réunir ce qui est disjoint, disharmonieux et séparé. Un seul exemple parmi d'autres peut illustrer ce risque d'exagération. À propos de Malinovski et des *Argonautes du Pacifique,* Stocking signale que « les échos homériques (…) du titre effectif le laisse entendre : il se passait quelque chose sur cette scène ethnographique primitive en dehors de la re-création narrative de l'expérience vitale. (…) » Malinovski suggère qu'il n'est pas toujours facile de ''faire une distinction entre ce qui n'est qu'une pure

[1] Jeanne FAVRET-SAADA, *op. cit.*, p 31.
[2] Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, tr. fr. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, p. 64
[3] Mondher KILANI, *op. cit.*, p. 50.
[4] *Ibid.*

et simple fiction mytho-poiétique et ce qui est […] tiré d'une expérience réelle[1]'' ». Stocking ajoute qu'en étant attentif, on réalise que l'ethnologue n'a pas vécu tout ce qu'il raconte et que d'une manière générale, il n'a pas passé autant de temps sur le terrain que ce qui est suggéré dans *Les Argonautes du Pacifique*. L'esprit malinovskien issu de son journal, a trouvé des échos dans l'importance prise par le développement des écritures dialogiques, du texte personnel et des écritures de soi. Geertz évoque la « mystique du terrain, fondée par Malinovski[2] ». En plein contexte de développement de l'anthropologie des émotions, de l'intime et de bouillonnement des cultures féministes et ethnicistes, le récit de l'expérience de terrain deviendra un des éléments importants de la recherche. L'écriture anthropologique évolue ainsi dans une tension à la fois historique et épistémologique, entre la pensée scientifique et la culture de soi.

1.2.2.3. La tentation esthétique

Dans un texte consacré à Métraux, Lévi-Strauss évoque les deux risques, esthétique et théorique, auxquels s'expose la discipline ethnologique : « [Il] fut l'homme qui a toujours voulu prendre l'ethnographie au sérieux, qui a inlassablement protégé notre science, et les indigènes eux-mêmes, contre les fantaisies parfois dangereuses des esthètes et des théoriciens[3]. » Dès les premières années de terrain, l'ethnologie française est traversée par une interrogation : la muséification des collections issues des expéditions ne risque-t-elle pas de transformer des projets de découverte humanistes en spectacles dénaturés, encouragés par le succès médiatique des voyages et des aventuriers, tels que Segalen ou Soustelle les ont dénoncés ? Dès le début du XXe siècle, la question est posée par les ethnologues eux-mêmes en termes muséologiques – comment organiser les vitrines du musée de l'Homme en respectant la philosophie de la discipline ? – mais aussi par les intellectuels et les artistes avant-gardistes qui font des passerelles fondamentales entre la révolution de l'art moderne et le découverte de « l'art primitif ».

Une première réponse a été apportée : le document contre l'esthétique. Pour les fondateurs de l'ethnologie, « (…) le musée d'ethnographie ne serait pas un musée des beaux arts primitifs, et il n'était pas question de renoncer aux fleurs du style pour tomber dans l'absolu de l'art : le savoir refuse à la fois l'ornement (il ne veut pas séduire) et l'œuvre (il n'est pas

[1] Georges William STOCKING Jr , art. cit., p. 124.
[2] Clifford GEERTZ, *Ici et Là-bas, L'anthropologie comme auteur*, p. 44.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, « Hommage à Métraux », In, « L'Homme », 1964, tome 4 n°2. p. 7.

objet de contemplation, mais de communication)[1]. » Même si l'avant-garde surréaliste n'aborde pas la question de la même façon, elle adopte une position similaire consistant à ne pas mêler vérité du réel et esthétisation des documents. Il s'agit désormais de mener toute recherche « bien entendu sans art[2] », selon le mot de Breton dans Nadja.

La seconde réponse concerne la question du discours. L'ethnologie déploie une véritable suspicion vis-à-vis de l'érudition. Au moment où le terrain prend sa place dans le travail de recherche et de réflexion, le passage à l'action va être une réponse à ceux qui ne quittent pas les bibliothèques, parlant et écrivant « sans savoir » et de manière abstraite. Cette position se retrouve dans une opposition entre le « livresque » et le « vivant[3] ». Dès le début de l'expédition, Leiris le formule à propos de ses propres tentations littéraires qui risquent de masquer la réalité vécue lors de la traversée de l'Afrique. Griaule verbalise volontiers des positions anti-intellectualistes au nom de sa philosophie de l'action contre les « littérateurs », dont il compare les remarques incessantes à des inondations. La revue *Documents* fondée par Bataille est à ce titre instructive. Elle réunira brièvement en quinze numéros, durant les années 1929 et 1930, les premiers ethnographes professionnels dont Griaule, et des surréalistes dissidents – Bataille, Leiris, Desnos, Queneau, Prévert, Vitrac… – autour de cette position anti-esthétique. Leiris y définit l'art comme un « affreux mot à majuscule qu'on ne devrait écrire qu'avec une plume pleine de toiles d'araignées[4]. » Griaule y écrit qu'il faut se « méfier du beau, qui est bien souvent une manifestation rare, c'est-à-dire monstrueuse, d'une civilisation[5]. » Jolly souligne qu'« il s'en prend aux esthètes et mêle le ''beau et le laid'', le ''sublime et le vulgaire'', la ''magie et l'exotisme'', en traitant par exemple du ''mauvais œil'' et du ''crachat-âme'', ''baume ou ordure''[6] ». Il suit ainsi les conseils que Mauss donnait à ses étudiants dans ses cours de préférer le tas d'ordure au bijou le plus beau. La revue fait la même démarche de réunir artistes, écrivains et ethnologues « pour développer un contre-esthétisme et défendre une vision plus positive des cultures africaines[7] ». Son second numéro sera entièrement consacré à la mission Dakar-Djibouti.

[1] Vincent DEBAENE, *op. cit.*, p. 140.
[2] André BRETON, *Nadja*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992, p. 15.
[3] *Ibid.*
[4] Michel LEIRIS, « Civilisation », in *Documents*, (n°4, 1930), Paris, Éditions Jean-Michel Place, Tome II, p. 221-222.
[5] Marcel GRIAULE, « Un coup de fusil », *in Documents* (n° 1, novembre 1929), *ibid*., p. 46.
[6] Stéphane JOLLY, *art. cit*., p. 171.
[7] *Ibid.* p. 171.

1.2.2.4. Entre raison graphique et raison orale

La troisième controverse concerne la question de la relation entre l'écriture, l'oralité et la langue parlée. Meizoz explore comment dans les années 1920-1930, une cinquantaine d'écrivains mobilise leur écriture pour faire entrer la langue écrite, « la parole vive[1] » dans leurs romans. Alors que naît le cinéma parlant, émerge « (…) un ''roman parlant'', un roman qui donne l'illusion que l'on vous parle directement à l'oreille[2]. » Il ne s'agit pas d'un mouvement littéraire formalisé, mais plutôt d'un angle mort de l'histoire littéraire qui n'a jamais l'occasion de réunir des auteurs tels que Ramuz, Poulaille, Giono, Céline, Cendrars, Aragon, Barbusse, Queneau… Cette véritable « écriture parlante », enracinée dans l'histoire littéraire, fait émerger dans leurs textes la langue du quotidien, le verbe de la vie ordinaire, aux couleurs populaires, paysannes, ouvrières et faubourgeoises. En opposition avec la langue et la littérature plus classiques, cette pratique de l'écriture est particulièrement argumentée par Ramuz. Il doit se battre contre son éditeur et l'espace littéraire parisien pour se défendre du « reproche de mal écrire[3] » et faire admettre ses textes pleins de la voix des paysans suisses. Meizoz aborde les controverses littéraires qui mettent en exergue une « transformation des jugements théoriques et pratiques sur le statut et les rapports oral-écrit[4]. » Alors que des grammairiens, des linguistes, des critiques, des éducateurs participent activement à ces débats, les ethnologues ne sont pas évoqués. Il apparaît pourtant intéressant d'ajouter les préoccupations contemporaines de la discipline : l'enquête de terrain fait apparaître la problématique de la parole orale et la face non écrite de la culture de l'autre, partie véritablement immergée de l'iceberg textuel. Comment rendre présente dans le texte cette réalité orale ? Comment parvenir à écrire sur des sociétés qui ignorent la culture écrite ?

C'est la question que se pose Goody dans la plus pure tradition de retour du sujet sur lui-même. Il interroge sa propre discipline : comment les ethnologues occidentaux s'y sont-ils pris pour analyser des cultures et des groupes humains où la culture écrite est totalement absente ? Sa réponse entraîne un questionnement critique instantané : ils ont utilisé les catégories binaires, les tableaux, les listes et autres formes schématiques de notations et d'analyse hérités directement du système de l'école sociologique française pensée par Durkheim. Ainsi, il souligne un hiatus épistémologique : « (…) en se servant de procédés

[1] Jérôme MEIZOZ, *L'Âge du roman parlant (1919-1939). Écrivains, critiques, linguistes et pédagogues en débat*, Genève, Droz, 2001, p. 16.
[2] *Ibid.*
[3] Charles-Ferdinand RAMUZ, « Lettre à Bernard Grasset », cité par Jérôme MEIZOZ, *ibid.*, p. 76.
[4] Jérôme MEIZOZ, *ibid*, p. 128.

écrits on s'interdit de comprendre les modes de pensée avant l'écriture[1]. » D'une certaine façon, il s'agit d'une question posée au chercheur-observateur sur ses tendances à une forme d'ethnocentrisme disciplinaire. À propos de ce type de tableau, Goody se pose la question : « Correspond-il au point de vue de l'acteur ou à celui de l'observateur[2] ? » Ce type de notation propre à la « raison graphique » lui semble absolument inadéquat en ce qui concerne la raison orale : « Le processus de standardisation qui se résume dans le tableau à n colonnes et x rangées, est essentiellement le résultat de l'application d'une technique graphique à un matériel oral. (…) on peut sans doute ainsi simplifier ce qu'est la réalité pour l'observateur, mais souvent aux dépens d'une véritable compréhension du cadre de référence de l'acteur.[3] » Ainsi, Goody émet l'hypothèse que bien des présupposés anthropologiques désormais immuables tels que nature et culture, froid et chaud, noir et blanc, droite et gauche, associés à bon et mauvais, sont des dichotomies et des représentations symboliques totalement limitées pour bien des sociétés. Il va plus loin en précisant que c'est le propre de l'oralité de permettre des classifications avec plus de souplesse que ne le permettent les « facteurs contraignants, tel que le souci d'une compréhension ''scientifique'' du monde extérieur[4] ». Et encore plus clairement : « [L]'écriture fournit des cadres simplifiés aux systèmes plus subtils de classement propres aux cultures orales (…).[5] » Goody précise alors pour être précis et éviter d'accentuer la dichotomie entre société moderne et société primitive, que ce type de système graphique correspond de manière précise aux usages de l'écriture lorsqu'elle fait son apparition dans les cultures orales.

Bourdieu explore pour la sociologie le même cheminement critique, estimant à quel point, dans les sociétés occidentales le rapport à l'écrit sous-entend, contrairement à l'oral, une dimension plus savante : « Il souligne combien les contraintes de l'écriture déterminent le point de vue scolastique au détriment de la parole en acte et de la pratique en tant que pratique[6]. » Ce point de vue entraîne de fait dans ses pratiques, une prise en compte du discours oral – l'entretien non directif enregistré – comme un espace privilégié de l'expression de soi : « Afin de réduire l'écart entre observateurs et observés et d'éviter les méprises qui naissent fréquemment d'une sur-interprétation des propos d'autrui, Bourdieu

[1] Jack GOODY, *op. cit.*, 1979, p. 109.
[2] I*bid.*, p. 125.
[3] I*bid.*, p. 139.
[4] I*bid.*, p. 133.
[5] *Ibid.*, p. 135.
[6] Alban BENSA, *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis Éditions, 2006, p. 20.

systématisera le recours à l'entretien non directif enregistré et fera ainsi une grande place à l'énonciation contextualisée[1] ».

Dans les années 1930, la question se pose dans des termes similaires. La réponse pragmatique que Leenhardt apporte au problème de la collecte des textes de « littérature orale » témoigne des capacités d'innovation de la jeune ethnologie. Il ne transcrit pas lui-même ce que lui rapportent les informateurs canaques mais il confie des cahiers à ceux qui ont les moyens d'écrire, et leur laisse le temps de noter les éléments de leur propre mémoire. Il peut alors travailler avec eux sur l'élaboration progressive de leur texte. Nous le verrons, les écrits scientifiques de Leenhardt portent la marque de cette démarche singulière. Il utilise des formes d'écriture les plus respectueuses possibles de la parole orale – comme l'enseigne l'Institut d'ethnologie – qui se retrouveront chez Leiris, Métraux et Lévi-Strauss.

★

Ces modifications en profondeur du rapport entre le texte et le terrain ont pour conséquence de multiples bouleversements aussi bien pratiques que théoriques, ainsi que le développement de controverses quant aux manières de faire et de penser. Sans pour autant annuler les positions des fondateurs historiques, ces changements ne peuvent que délégitimer les anciennes façons d'écrire, fortement marquées par la philosophie et les concepts. Considérant à la fois l'ethnologie française et anglo-saxonne, Clifford signale qu'à partir du milieu des années 1930, le consensus international qui se développe autour de la nécessité de fonder la validation des théories anthropologiques par un travail de terrain intensif, a des conséquences sur l'écriture : « C'est donc approximativement à cette date que le nouveau style, devenu monnaie courante, s'est institutionnalisé et s'est incarné dans des pratiques d'écriture spécifiques[2]. » Ainsi, la nouvelle génération d'ethnologues de terrain se retrouve en première ligne sur le lieu de l'enquête, dans le travail d'écriture et face aux controverses historiques auxquelles, nous le verrons, ils doivent chercher à répondre, chacun à leur manière. Les textes que nous avons choisi d'étudier sont l'occasion de nous demander comment cette génération est parvenue à concilier toutes ces contraintes pesant sur elle. Inscrits dans la dynamique de ce dialogue historique, ils ont à participer à la prise d'autonomie de leur discipline en tant que science face à la littérature. Paradoxalement, ils ont pourtant à chercher une voie d'écriture, que n'ont jamais empruntée ceux qui les envoient sur

[1] *Ibid.*
[2] James CLIFFORD, in Daniel CEFAI, *op. cit.*, p. 266.

le terrain : parvenir à écrire à partir de leurs observations et de leurs collectes mais aussi à partir de leur vécu.

Alors que repose sur eux, et quelques autres ethnologues, l'évolution historique de leur jeune discipline, comment parvenir à assumer professionnellement ces enjeux ? Certainement en sortant des cadres parfois trop étroits qui leur étaient prescrits. Certainement en profitant des espaces d'écriture nouveaux offerts par des éditeurs inédits. Certainement en explorant intensivement les possibilités textuelles qu'ils ont les moyens d'investir. Nous allons le voir : la singularité de ces expériences à la fois simultanées et variées de dédoublement de l'écriture témoigne de l'énergie que mettent ces auteurs à donner par le texte la sensation d'avoir non seulement réfléchi, mais aussi vécu des expériences uniques et singulières. C'est de cet enjeu précis que le dédoublement du texte va naître. Ne pouvant se contenter des formes habituelles de la monographie scientifique, ils vont partir dans de multiples directions en quête de formes rédactionnelles qui leur permettent d'exprimer de la manière la plus satisfaisante possible la double tension de leur projet : prendre de la distance tout en gardant le lien avec leur espace scientifique, écrire autrement en prenant garde de ne pas céder à la tentation littéraire dénoncée par les tenants de l'orthodoxie anthropologique naissante. Par le passage d'une écriture à l'autre, ils vont continuer à nourrir ce dialogue historique dont ils vont être les premiers auteurs de terrain.

CHAPITRE II. LE PASSAGE D'UNE ECRITURE A L'AUTRE

2.1. Des scientifiques et leurs monographies

Pour mieux appréhender ce phénomène de dédoublement de l'écriture et connaître les auteurs qui l'ont initié, une approche à la fois biographique et bibliographique permet de fixer plus précisément l'image de ces cinq personnalités singulières et de leurs textes. Ne retenant de leur vie privée que quelques détails pouvant être importants à souligner, cette présentation a pour objectif principal de les situer dans leurs espaces disciplinaires, afin de mieux suivre leur itinéraire individuel dans les méandres d'une dynamique historique collective. Nous avons vu les deux points importants qui les rassemblent : ils appartiennent à la première génération d'ethnologues français passés du bureau au terrain et ils ont été formés à l'Institut d'ethnologie – ayant suivi les enseignements et conseils du triumvirat fondateur de l'ethnologie institutionnelle, Mauss, Lévy-Bruhl et Rivet. C'est ainsi qu'ils se sont tous croisés les uns les autres, entretenant parfois des relations d'amitié, d'estime et plus rarement d'animosité.

Croiser les trajectoires biographiques et bibliographiques est l'occasion de découvrir les monographies scientifiques qui ont un rôle important dans le phénomène de dédoublement de l'écriture. Compte tenu de leur statut, ces textes ont rarement fait l'objet de rééditions. Ils représentent une forme d'écriture professionnelle qui les fait pencher vers ce que l'ethnologie du quotidien désigne comme « l'écriture ordinaire[1] ». Obéissant à des normes de rédaction précises, ils semblent converger vers les mêmes objectifs textuels en témoignant de nombreuses similitudes avec tous les écrits produits dans ce même contexte institutionnel de la recherche universitaire de l'entre-deux guerres. Signalons d'ailleurs que du point de vue du contenu, ils sont, comme beaucoup de thèses ou de mémoires universitaires de ces périodes, considérés à quelques détails près comme dépassés par les chercheurs contemporains. Malgré l'aspect rigoureux et monotone de ces travaux scientifiques, ce sont des textes qu'il est pourtant important de lire de près, en portant une attention particulière à leur écriture. Au-delà du premier niveau de textualité classique, peuvent en effet apparaître des postures énonciatives, des structures, des stratégies discursives singulières, originales même parfois et

[1] Daniel FABRE (dir.), *Ecritures ordinaires, op. cit.*

des aspirations pouvant nous permettre de mieux mesurer le dialogue entamé par leurs auteurs avec une double écriture.

2.1.1. Maurice Leenhardt (1870-1956)

Leenhardt a 30 ans en 1900. À la fois missionnaire protestant et ethnologue, son parcours représente un déplacement historique et biographique de l'ethnologie amateur à l'ethnologie professionnelle, à une période où l'institutionnalisation de la discipline n'était pas accomplie. Sa pratique du séjour prolongé, sa connaissance de la réalité culturelle, sociale et linguistique canaque font de lui un des chercheurs singuliers de l'ethnologie française naissante, pas encore convertie à l'enquête *in situ*. C'est le sens de la remarque de Clifford qui écrit que « Leenhardt fut ce brillant homme de terrain qu'on ne s'attendait pas à trouver dans l'Université française avant 1950[1]. »

Il est né à Montauban, de Franz Leenhardt, pasteur-naturaliste ayant renoncé par conviction religieuse à des études d'ingénieur et de Louise Westphal, femme d'église appartenant à une famille de notables de Montpellier. Il fait des études en théologie avant d'être envoyé par la société des Missions évangéliques de Paris à 32 ans avec sa jeune épouse Jeanne en mission en Nouvelle-Calédonie. Les premiers missionnaires maristes sont parvenus à s'y implanter depuis 1850, après des tentatives sanglantes. « Vers 1900, la colonisation s'accélérait. (…). Pour les Mélanésiens, c'était un temps de défaite, de désespoir, de trouble et de fière résignation[2]. » Le couple s'installe dans une mission et se partage entre l'enseignement, la démarche pastorale et la connaissance du peuple canaque. Leenhardt apprend leur langue, parcourt les montagnes à cheval, les côtes en chaloupe ou correspond par lettres avec les différents foyers évangéliques du pays. Il prend aussi un rôle politique en s'engageant du côté des Canaques et se présente comme un intermédiaire auprès du gouvernement de l'île. Au fil des jours, il échange de plus en plus avec les « gens de la Grande Terre ». Quand on lui demandera plus tard ce qui avait fait de lui un professeur d'ethnologie, « Leenhardt appellera cette expérience : ''ses humanités canaques''[3] ».

En 1908, il prend son premier congé en métropole au cours duquel il écrit une brochure pour faire connaître son expérience, ses découvertes et ses réflexions sur les orientations de son travail en Nouvelle-Calédonie. Son deuxième séjour ouvre le début d'une démarche

[1] CLIFFORD James, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie* [1982], tr. fr. G. et R. Leenhardt, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1987. p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 83.

ethnologique. Il s'interroge sur la notion de conversion et ses conséquences sur la culture mélanésienne. Traduisant le Nouveau Testament, il découvre une véritable « interpénétration inventive de deux cultures[1] ». En 1920, de retour à Paris, il prend contact avec l'ethnologie universitaire par le biais de Lévy-Bruhl, puis Mauss et Rivet. Il commence à affirmer son savoir-faire d'homme de terrain et oriente sa réflexion vers une forme d'anthropologie sociale. Il retourne seul en Nouvelle Calédonie – en faisant un détour de dix-huit mois par l'Afrique. Lévy-Bruhl lui trouve des financements pour soutenir ses recherches et Rivet lui commande des publications. Il rassemble ainsi une documentation volumineuse et encourage ses informateurs à écrire sur des cahiers d'écoliers. À son retour en métropole en 1926, il est missionnaire populaire à Paris jusqu'en 1938 et mène de front son travail d'ethnologie et la formation de jeunes missionnaires. Lévy-Bruhl continue à le soutenir et Mauss commence en 1935 à partager avec lui sa chaire à l'Ecole pratique des hautes études. Pour ses premiers cours, il a pour toute assistance sa femme et Leiris qui poursuit sa formation après son retour de la mission Dakar-Djibouti. En 1937, il inaugure la collection « L'Espèce humaine » aux éditions Gallimard par *Les Gens de la grande terre*. Il retourne en Nouvelle-Calédonie en 1947. Un an après avoir fait partie du comité d'organisation du centenaire de la présence française en Nouvelle-Calédonie, il meurt à Paris à l'âge de soixante-seize ans. Selon Clifford, il n'est pas parvenu, contrairement à Leiris, à appréhender de manière critique la situation coloniale devenue explosive, dans le contexte de la recherche anthropologique. Dans son esprit, « il n'y avait pas forcément de conflit entre l'ethnologie relativiste et la missiologie[2]. » L'ethnologie lui semblait nécessaire pour parvenir à faire dialoguer les deux cultures dans le contexte d'une colonisation qui avait à évoluer humainement.

En 1930, 1932 et 1935, Leenhardt a rédigé trois monographies sur la Nouvelle-Calédonie qui font partie d'un ensemble de la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » de l'Université de Paris. Dans un curriculum vitae rédigé en 1950, il précise que ces trois livres constituent « une documentation initiale, bien classée, pour l'étude de la mentalité archaïque[3]. » *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* est une monographie en douze chapitres[4] qui aborde de manière synthétique les aspects de la vie des Canaques. Elle est illustrée de deux cartes, de planches photographiques et de schémas ou dessins dont certains « dessins indigènes » numérotés de I à XXXVI. La préface de Lévy-Bruhl, créateur de la

[1] *Ibid.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 114.
[3] Cité par James CLIFFORD, p. 145.
[4] Maurice LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1930. Les douze chapitres du livre sont : Habitat, Industrie de la pierre et de l'argile, La guerre, La société, Les cultures, L'initiation, Le pilou pilou, Totems, Dieux, Magie, Répartition géographique des langues.

collection, annonce le volume comme le premier de la trilogie sur le sujet. Il présente Leenhardt comme un « missionnaire de la société des Missions Evangéliques de Paris [qui] a passé vingt-cinq ans en Nouvelle-Calédonie, continuellement par monts et par vaux, à travers son district, en contact quotidien avec les indigènes qu'il évangélisait[1] ». Il explique la manière dont, « aussi soucieux de les comprendre que d'être compris d'eux, jamais las de les entendre quand ils étaient disposés à causer, il est parvenu à posséder leur langue jusque dans les finesses les plus délicates. » Il précise aussi que certains des documents, légendes et dessins de ce livre ont pour auteur des Canaques. Il termine enfin sur la question de l'observation non interprétée : « Leenhardt n'interprète pas. Il se contente d'observer les faits dont il est le témoin attentif et averti ; afin de suivre le plus exactement possible dans le détail les démarches de l'esprit des Canaques, ainsi que les nuances de leurs sentiments, individuels et collectifs, qui lui sont si familiers comme à eux-mêmes[2]. »

Dans son introduction, Leenhardt fait un point géographique puis historique sur la Nouvelle-Calédonie, insistant sur l'impact de la colonisation : « La population autochtone n'a pas pu résister à cette emprise de la race conquérante. (…) La génération nouvelle, presqu'entièrement christianisée, devient un auxiliaire de la colonisation. Son état social et sa mentalité se modifiaient sans cesse. Elle n'a que faire de son passé, elle l'ignore, elle le voudrait même enfoui plus loin dans les âges. C'est lui cependant qui détermine chaque jour maintes de ses réactions les plus profondes. Aussi n'avons-nous cessé de le rechercher au travers des événements quotidiens afin de mieux saisir le présent[3]. » Il remercie ensuite les Néo-Calédoniens et particulièrement un d'entre eux, Boesoou Erijisi « qui nous a récompensés de lui avoir appris à écrire, en inscrivant lentement, allongé sur sa natte, les meilleures des légendes rapportées plus loin (…)[4]. » Il est effectivement auteur de onze transcriptions parmi les soixante présentées dans *Documents néo-calédoniens*.

Se situant dans la dynamique du précédent, *Documents néo-calédoniens*[5] est selon Clifford « la pièce maîtresse de la trilogie[6] ». Le livre commence de manière abrupte, sans aucun texte de présentation générale ni de mise en contexte pouvant préparer la lecture. Le sommaire final nous renseigne sur la nature du travail : il s'agit d'une collecte de légendes, de discours et de chants canaques. Avant un ultime avertissement concernant les abréviations et

[1] Lucien LEVY-BRUHL, in Maurice LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, *ibid.*, préface.
[2] *Ibid.*
[3] Maurice LEENHARDT, *ibid,* p. VII
[4] *Ibid.*
[5] Maurice LEENHARDT, *Documents néo-calédoniens*, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1932.
[6] James CLIFFORD, *op. cit.*, p. 144.

le système de transcription, Leenhardt présente la première partie de son ouvrage : le cycle du lézard, ensemble de légendes réunies autour d'un des animaux-totems de la culture calédonienne. Leenhardt entame alors directement son projet de transcription et de réécriture mettant en place un dispositif de rédaction élaboré.

Les cinq transcriptions du « cycle du lézard[1] » sont suivies de soixante transcriptions de « légendes diverses, discours et chants[2] ». Quatre textes différents sont présentés : le premier est la transcription en langue canaque, accompagnée ligne par ligne d'un deuxième texte, traduction presque mot à mot très proche de l'oral – « Voici vivres vous partie tous vivres vous certes recevoir jadis objet penser tous enfants qui ici (…)[3] ». Un troisième texte propose une réécriture en style écrit – « L'offrande : voici nos vivres, suite d'offrandes semblables, que vous avez reçues jadis, pensée à tous les enfants qui sont ici (…)[4]. » Un quatrième et dernier texte se présente enfin sous forme de notes de Leenhardt précisant ou commentant les termes linguistiques, expliquant les situations du récit et les conditions dans lesquelles elles ont été collectées, illustrant les thèmes abordés.

Ce principe d'une parole originale accompagnée de sa traduction est présent jusqu'à la trentième transcription avant d'être abandonné. Seules demeurent par la suite le troisième texte, la réécriture en style écrit et les notes comprenant alors parfois des extraits de transcriptions en langue originale.

Comme l'annoncent Leenhardt et Lévy-Bruhl dans l'introduction et la préface de *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, ce n'est pas lui qui a transcrit ces récits mais des Canaques dont les noms sont mentionnés dans la table des matières. Ils sont au nombre de seize dont Boesoou Erijisi, ainsi que le Père Lambert, missionnaire dont la publication extraite de *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* (1900) permet d'avoir connaissance d'une partie complémentaire du cycle du lézard. De brèves présentations introduisent certains textes. Avec ces nombreux informateurs, on pourrait s'attendre à un effacement de l'auteur derrière un « nous » scientifique. Il faut au contraire souligner la présence régulière d'un « je » dès le texte de présentation du premier cycle d'histoire : « Comme je racontais ce récit à des enfants de Baco (…) ils l'écoutèrent avec curiosité[5]. » Par la suite, c'est dans les notes qu'il prend des postures énonciatives subjectives à la première personne du singulier, des jugements personnels et même parfois des interventions autobiographiques.

[1] Maurice LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne, op. cit.*, p. 3 à 65.
[2] *Ibid.*, p. 66 à 510.
[3] *Ibid.*, p. 341.
[4] *Ibid.*
[5] Maurice LEENHARDT, *Documents néo-calédoniens, op. cit.*, p. 1.

Un troisième volume *Vocabulaire et Grammaire de la langue houaïloi* achève cette trilogie en 1935. Il entre dans la subtilité de la langue mélanésienne grâce à cinq mille définitions. Il témoigne du degré de connaissance que Leenhardt avait de cette langue.

2.1.2. Marcel Griaule (1898-1956)

Griaule peut être considéré comme un acteur important de l'ethnologie française de terrain. À la fois homme d'action et d'engagement auprès des pays africains, il est selon Jolly la figure la plus emblématique de la professionnalisation de l'ethnologie française. L'article que ce dernier lui consacre, du point de vue de la construction de la discipline[1], souligne qu'il est le premier chercheur de terrain professionnel formé par le tout jeune Institut d'ethnologie dès la fin des années 1920.

Né dans l'Yonne dans une famille dont il est le quatrième enfant, il est très proche d'un frère aîné de douze ans qui fera la guerre 14-18 et mourra prématurément d'un accident de la route. Élève appliqué, il note en tête de ses livres d'enfant « Griaule, ministre de la guerre[2] ». Abandonnant rapidement ses études de préparation à l'École polytechnique, il devance l'appel à dix-neuf ans et devient sous-lieutenant d'aviation avant de renoncer à la carrière militaire. Découvrant par un ami les cours de Marcel Cohen consacrés à la langue amharique, il se passionne pour cette nouvelle voie. Il va de succès en succès et Mauss lui confie sa première mission en Ethiopie (1928) à partir de laquelle il écrit *Les Flambeurs d'hommes.* Avec Marcel Larget, ils parcourent des milliers de kilomètres, passant cinq mois dans la province du Godjam où ils sont reçus par le ras Haïlou puis six mois aux portes de Begamder. À son retour, il obtient une licence es lettres et un diplôme de l'Ecole pratique des hautes études avant de préparer la grande mission Dakar-Djibouti (1931-1933) pour laquelle, parmi une dizaine de spécialistes, il recrute Leiris. Isabelle Fiemeyer note qu'une certaine « fascination réciproque[3] » s'installe entre les deux hommes, Griaule projetant dans cette relation certaines ambitions littéraires de jeunesse déçues. Après le retour en Europe, la publication de *L'Afrique fantôme* et l'éclairage souvent cru, porté par Leiris sur les coulisses de l'expédition vont altérer cette estime mutuelle.

Considéré rapidement comme un jeune africaniste brillant, Griaule sera dans les années qui suivent à l'origine des principales expéditions françaises en Afrique : mission Sahara-Soudan (1935), mission Sahara-Cameroun (1936-1937), mission Niger-Lac Iro (1938-1939).

[1] Stéphane JOLLY, *art. cit.*
[2] Cité par Isabelle FIEMEYER, *Marcel Griaule citoyen dogon*, Arles, Actes sud, 2004, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 31.

En 1942, il devient le premier professeur d'ethnologie de l'université française. Se définissant comme un homme d'action, il mène avec urgence de nombreux projets, argumentant la rapidité avec laquelle les peuples africains perdent leur culture au contact de la colonisation. À l'opposé du modèle anglo-saxon malinovskien de l'observation participante, il élabore ainsi un mode d'intervention collectif, rapide et rationalisé, organisé selon son expression en « coups de sonde », obtenant des informations selon des techniques qu'il compare volontiers à celles de juges d'instruction.

Après la guerre et la mission Niger de 1946, Griaule amorce un tournant en se consacrant plus précisément à la cosmogonie et la culture des Dogon. Il met de côté ses dispositifs d'enquête classique pour se consacrer au recueil de récits tels que ceux du vieil Ogotemmêli dont il devient « l'élève ». Il ajoute à la tradition africaniste française « une dimension ''militante'' de défenseur de la pensée africaine[1] ». Son livre *Dieu d'eau*, ouvrage célèbre de l'édition ethnologique française, devient un texte important pour les défenseurs de la « négritude » et de l'identité culturelle afro-antillaise. En 1947, Griaule s'engage politiquement en devenant conseiller de l'Union française – où il est nommé président de la Commission des Affaires culturelles – puis membre du comité d'expert de l'Unesco. Jolly souligne l'activisme de Griaule qui en vingt-huit ans de carrière seulement publiera quatorze livres, cent soixante-dix articles et ne cessera d'organiser des enquêtes de terrain dont il est toujours resté promoteur infatigable jusqu'à sa mort prématurée à l'âge de 52 ans.

Griaule publie deux livres scientifiques en 1933 et 1935 sur l'expédition qu'il mena en Abyssinie avec le chimiste Marcel Larget. Le premier, *Silhouettes et graffiti abyssins*[2], avertit le lecteur avec précision dès la première phrase de l'introduction cosignée avec Marcel Mauss : « Nous ne présentons ici au public que des documents[3]. » Cette précision réapparaît dans la dernière phrase du livre : « Notre ambition [est] d'apporter des documents nouveaux et non des explications (…)[4]. » Le livre se veut ainsi une présentation au public français « d'un art abyssin inconnu : celui des jeunes garçons du Godjam, province de l'empire éthiopien qu'entoure le Nil bleu.[5] » Ils ont utilisé « en cachette les murs sacrés des édifices religieux comme support à leur vision du monde[6] » dans une société où l'écriture est réservée aux prêtres et interdite au peuple. Cette « publication (…) strictement scientifique, sans

[1] Stéphane JOLLY, art. cit., p. 175.
[2] Marcel GRIAULE, *Silhouettes et graffiti abyssins*, Marcel Griaule, Paris, Maisonneuve et Larose, 1933.
[3] *Ibid.*, p. 5
[4] *Ibid.* p. 17
[5] *Ibid.*, p. 5
[6] *Ibid.*, quatrième de couverture.

enjolivures[1] » comprend une introduction de deux pages, un premier texte de trois pages intitulé « Silhouettes » et un second de sept pages intitulé « Graffiti ». Elles sont accompagnées de hors-texte numérotés de I à VIII – photos d'églises, de prêtres, de peintres, de représentations iconographiques religieuses officielles. Ce sont les planches de dessins qui constituent donc l'essentiel du livre : cent huit silhouettes et quatre vingt quatre graffiti représentant des scènes de la vie quotidienne, des animaux, des personnages de la société éthiopienne. La plupart des silhouettes ont été reproduites sur papier européen par le peintre local Wouddié, « un artiste de renom[2] ».

L'introduction, présentée sur la couverture et les bibliographies comme étant de Marcel Mauss, est donc cosignée avec Griaule. Le texte justifie l'intérêt d'un objet d'étude aussi officieux qui peut, « (…) que les classiques le veuillent ou non (…)[3] » être instructif du point de vue de l'art graphique indigène mais aussi occidental. Elle signale enfin que la liberté d'expression de la jeunesse s'oppose à l'art adulte, « figé dans un style proprement abyssin, certes, mais dogmatique et, au fond, byzantin[4]. » Une note précise le cade institutionnel de cette enquête : la mission confiée en 1928 à Griaule par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.

Les deux textes très courts fournissent des informations sur le contexte de ces productions : la province de Godjam, les églises abyssines aux grandes surfaces et aux fresques colorées, les supports utilisés par ces apprentis peintres pour leurs productions « considérées par les adultes comme des travaux sans valeur[5] ». Ces inscriptions se retrouvent sur des surfaces peu conventionnelles telles que les marches, les montants des portes, les fenêtres à battants de bois et aussi parfois « quelques dessins s'égarent, au gré des auteurs[6] », les poteaux des galeries extérieures, les tiges des lutrins, le bois des tambours, la pierre des cloches. Griaule indique aussi à quel point l'écriture est considérée « comme une activité malsaine ou dangereuse, et comme la principale servante de la magie[7]. »

Déterminé à éviter l'analyse et les explications concernant tout ces documents, Griaule se « borne » à signaler des questions et des pistes : l'âge des enfants, l'interaction avec l'art officiel, la créativité des apprentis artistes… Hormis quelques indications bibliographiques en bas de pages, le livre s'achève ainsi sans conclusion, comme les monographies de Leenhardt.

[1] *Ibid.* p. 5.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* p. 5.
[4] *Ibid.* p. 6.
[5] *Ibid.* p. 9.
[6] *Ibid.* p. 14.
[7] *Ibid.* p. 12.

Jeux et divertissement abyssins[1] se présente comme un catalogue en vingt chapitres[2], quatre cents jeux collectés à partir de la mission ethnographique et linguistique en Abyssinie (1928-1929) et du séjour à Gondar de la mission Dakar-Djibouti (1932), auprès de populations de langue amharique et tigréenne. Dans le texte d'introduction, Griaule justifie et argumente ce choix du catalogage : « (…) je considère hors de mon sujet de dégager le caractère des jeux abyssins. J'estime que l'ethnologie, même après la plus ample moisson, peut s'abstenir de systématiser, car il n'est pas de moisson si abondante qui ne puisse être multipliée à nouveau quand on fouille le terrain des recherches. Il est d'ailleurs juste temps que les ethnologues se consacrent entièrement à l'observation pure et simple des faits et laissent à d'autres spécialistes le soin d'utiliser les documents, quitte à entretenir avec eux une liaison étroite[3]. »

Il insiste enfin sur sa démarche d'enquête de terrain, sur son « esprit totalement dépourvu d'idées préconçues (…)[4] ». Chaque jeu fait l'objet d'une description au présent, fidèle aux fiches rédigées sur place, ainsi que de renseignements complémentaires : protagonistes (garçon, fille, jeunes gens…), saison, caractère divinatoire du jeu. Griaule affirme en effet que les Abyssins ont le sentiment que « la jeunesse a sans le savoir, une sorte de pouvoir prophétique[5] » qui se manifeste dans les jeux. « Ce qui n'implique pas, que [le caractère divinatoire] est absent lorsqu'il n'est pas mentionné[6]. » Des notes, peu fréquentes, permettent de préciser une traduction, une référence bibliographique, voire un numéro d'exposition renvoyant à une collection de musée.

Chaque chapitre est ouvert par une présentation de quelques lignes. Conformément à son intention de ne pas « systématiser », l'ouvrage se conclut lui aussi sans conclusion, ni bibliographie mais avec des index, des planches (I à XXVII) de photos et de dessins.

2.1.3. Michel Leiris (1901-1990)

Souvent présenté comme écrivain puis ethnologue, Leiris est un exemple important de double culture. Alors que son œuvre littéraire est considérée comme prédominante, il a toutefois travaillé tout au long de son existence dans le domaine des sciences sociales. Il a un

[1] Marcel GRIAULE, *Jeux et divertissement abyssins*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1935.
[2] Les vingt chapitres du livre sont : Jouets. Machines à voler. Musique. Les animaux. La nature. Brûlures mutilations. Nourritures enfantines. Exercices physiques sans matériel spécial. Exercices physiques avec matériel spécial. Jeux d'adresse. Recherche. Combats, insultes. Quêtes, vols. Brimades Imitations. Combinaisons, problèmes. Jeux de ficelles. Divination. Jeux oraux. Arts graphiques et plastiques.
[3] Marcel GRIAULE, Jeux et divertissement abyssins, *op. cit.*, p. 5.
[4] *Ibid.*, p. 6.
[5] *Ibid.*, p. 4.
[6] *Ibid.*

pied dans chaque discipline et un appui plus important dans l'espace littéraire par son œuvre autobiographique.

Dernier d'une famille de quatre enfants, il naît à Paris d'un père « caissier des titres », employé d'un agent de change – le père de Raymond Roussel – et d'une mère sans profession, anglophone, catholique fervente ayant connu une certaine aisance dans sa jeunesse. Il a deux frères – il distingue un « frère ami » et un « frère ennemi » – ainsi qu'une cousine, fille de son oncle mort accidentellement, que la famille considère comme le quatrième enfant. En 1922, il rencontre Louise Godon, dite « Zette », qu'il épousera en 1925. Fille naturelle de Lucie Godon qui, lors de son mariage avec Daniel-Henry Kahnweiler, la fera passer pour leur fille. Kahnweiler deviendra un des plus importants marchands d'art moderne.

Évoluant dès sa jeunesse dans un milieu artistique et littéraire, il fait ses premiers pas dans la pluridisciplinarité en entrant dans le mouvement surréaliste à l'âge de vingt-trois ans – il le quittera moins de cinq ans plus tard. Le passage de Leiris par la revue *Documents* de Bataille nourrit sa relation avec Griaule qui le recrute pour la mission Dakar-Djibouti en tant que secrétaire-archiviste et enquêteur, pour la sociologie religieuse et l'ethnologie des sociétés secrètes. Le journal qu'il rédige quotidiennement, de mai 1931 à février 1933 paraît aux éditions Gallimard treize mois après le retour de l'expédition sous le titre *L'Afrique fantôme*. Il est perçu par Griaule et Mauss comme une « provocation et un impair de nature à desservir la pratique future des ethnographes dans les colonies[1] ».

La traversée de l'Afrique équatoriale française lui a ouvert le monde de l'enquête ethnologique et a fait émerger en lui ce double projet : produire une œuvre littéraire autobiographique, commencée dès 1929, et mener une carrière professionnelle d'ethnologue. Entrant en tant qu'aide-technique à la Caisse nationale des sciences qui deviendra le CNRS à son retour d'expédition, il évoluera tout au long de sa vie active dans l'espace institutionnel : chargé du département d'Afrique noire du musée du Trocadéro (1933), chargé de recherche au CNRS (1943), chargé de mission d'étude (1948 et 1952), maître de recherche (1961) et directeur de recherche (1968). Il tentera aussi d'autres voies moins officielles pour explorer des pistes alternatives comme l'expérience du Collège de sociologie fondé avec Bataille et Caillois en 1937, ou les cours de critique des théories ethnologiques menés avec Jean Malaurie et Robert Jaulin à la Sorbonne en 1969. Parallèlement, son itinéraire professionnel littéraire est aussi ponctué de responsabilités salariales dont la plus importante est la direction

[1] Jean JAMIN, *Miroir de l'Afrique, op. cit.*, p. 1379.

de la collection « L'Espèce humaine » aux éditions Gallimard – fondée par Métraux, Georges-Henri Rivière et Paul Rivet – de 1938 à 1965. Son œuvre importante d'écrivain est en dialogue avec son itinéraire anthropologique. Jamin signale que les débuts de *L'Âge d'homme* sont écrits à partir de fiches « directement inspirées de son travail d'ethnographe et qu'il appliquera jusqu'au dernier volume de *La règle du jeu*[1] ».

Livre de cinq cent soixante deux pages, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*[2] est le mémoire qu'il soutient en 1938 en vue d'obtenir le diplôme de l'Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses. Il est structuré en quatre chapitres qui abordent différents aspects du Sigi So, langue secrète et initiatique des Dogon.

Les trois premiers chapitres décrivent des usages particuliers de cette langue : « Les rites du Sigi » (fête initiatique), « les rites funéraires » et « Textes divers » (diverses situations telles que les formules de politesse, le récitatif de mythes d'origine, les chants de danse, les formules de protection, les jeux de devinettes, les formules d'interprétation du chant des oiseaux…). À chaque fois, de longs passages en langage secret sont transcrits, traduits littéralement, annotés et réécrits pour une meilleure compréhension. Le procédé, que l'on retrouve chez Lévi-Strauss, renvoie également à celui de Leenhardt et à la méthodologie de l'Institut d'ethnologie auquel fait allusion Leiris. Le dernier chapitre est un « Essai de grammaire Sigi » dans lequel il formalise sa connaissance des aspects phonétique, morphologique et syntaxique de la langue, avant d'élaborer un « Vocabulaire Sigi-Français » et quatre Index thématiques (linguistique et littérature, peuples et pays, ethnographie, nature).

Ces quatre chapitres sont présentés par un avant-propos de trente-deux pages et une introduction de cent cinq pages qui situe les Dogon d'un point de vue géographique, démographique, sociologique et politique. Il aborde ensuite le contexte dans lequel est produite la langue secrète de « la société des hommes », sa stylistique et les représentations qui l'accompagnent. L'avant-propos situe le contexte de ce travail de recherche : la mission Dakar-Djibouti en pays dogon de septembre à novembre 1931, le mission en Côte d'Ivoire en 1945, et l'emprunt de documents à des travaux de Griaule et d'André Schaeffner, musicologue et ami de Leiris. Il décrit ses relations avec les informateurs avant d'exposer sa méthodologie, en particulier l'attitude d'observation objective qu'il a tenté de respecter en s'efforçant de réduire au minimum la part d'interprétation[3]. Après les avertissements sur les

[1] *Ibid.*
[2] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1948 réédition Éditions Jean-Michel Place, 1992.
[3] *Ibid.*, p. XVIII.

conventions de la transcription des textes, il formule des remerciements et des hommages. Outre les habituelles citations institutionnelles renvoyant aux figures de l'ethnologie des années 1940, il fait une allusion discrète à Griaule avec lequel la relation est devenue difficile, nous le verrons plus précisément, après la mission Dakar-Djibouti.

La singularité littéraire et subjective de Leiris apparaît à plusieurs reprises dans ce texte scientifique mais tout particulièrement dans l'hommage qu'il formule à l'intention du « regretté Raymond Roussel, le génial écrivain à qui sont dues les imaginaires *Impressions d'Afrique* (et dont [il se] flatte d'avoir eu l'amitié pendant bien des années) (…)[1]. »

Ecrit vingt ans après le mémoire consacré aux Dogon, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* comporte une préface et cinq chapitres[2]. La mission Dakar-Djibouti passa six mois à Gondar, l'ancienne capitale de l'Ethiopie, de juillet à décembre 1932. Mercier écrit qu'au bout d'une longue première partie de voyage devenant parfois ennuyeuse, Leiris « sort de sa réserve. Enquêtant sur les génies *zar*, il s'enthousiasme pour la frénésie des transes de leurs adeptes qu'il observe presque quotidiennement chez une célèbre guérisseuse, Malkam Ayyahou, et il s'éprend de la fille de celle-ci[3] ». À son départ, Leiris a plus d'un millier de pages de notes sur ces possessions. Il pense à un projet de publication qui ne put aboutir en grande partie à cause de l'invasion de l'armée italienne qui interrompit toute relation avec l'Ethiopie à partir de 1935. Ne pouvant communiquer avec son traducteur et accompagnateur Abba Jérôme, il ne peut plus aborder seul la question de la langue et de la mythologie des possédés. Il se reporte alors sur la langue des Dogon pour obtenir son diplôme et, après un premier article publié en 1934 dans une revue américaine[4], il ne reviendra à la question des *zars* que vingt ans plus tard en se limitant à la question de la théâtralité. Publié dans un contexte non universitaire, le texte ne porte pas les mêmes influences institutionnelles que *La Langue secrète des Dogon de Sanga* : les tournures de phrases ne sont pas aussi contraintes et les points de vue vont plus facilement vers des analyses et des interprétations. La préface précise la manière dont il va examiner « les manifestations franchement théâtrales auxquelles certaines réunions donnent lieu

[1] *Ibid.*, p. XXIV.
[2] Michel LEIRIS, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, in *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 948-1061. Les cinq chapitres du livre sont : Culte de zar et Chamanisme ; Possession, Divertissement et esthétique ; Le zar comme symbole d'une manière d'être et promoteur d'une action ; Conscience et inconscience chez les protagonistes de possession ; Théâtre joué et théâtre vécu dans le culte des zar.
[3] Jacques MERCIER, *op. cit.*, p. 10.
[4] Michel LEIRIS, « Le culte des zars à Gondar (Ethiopie septentrionale) », Aethiopica, New-York, t. II, n° 3 juillet 1934 et n° 4, octobre 1934.

quelquefois[1] ». Il s'agit pour lui de faire apparaître la manière dont ses conventions et ses artifices les rapprochent de la comédie. Il évoque la manière dont le culte de Dionysos dans la Grèce Antique avait pour base des rituels de possession qui ont fait apparaître des genres théâtraux comme le dithyrambe et le drame satyrique ou silénique[2]. Prenant pour appui les nombreuses séances auxquelles il a assisté avec Abba Jérôme, il décrit avec précision les personnes présentes, les gestes, les termes, les formules et les fonctions de ces cérémonies de possession. Il recoupe ces pratiques avec d'autres rituels africains, insistant sur la dimension esthétique et les aspects théâtraux qui confient aux acteurs de véritables rôles à jouer. Après avoir abordé la dimension psychique pouvant rendre possible de tels moments, il conclut par un point de vue « médico-magique[3] » sur les « vertus curatives et euphorisantes de ces séances de magie fonctionnant par les éléments affectifs qu'elles mobilisent, avec leur matériel de mythes et d'images comme avec la part de drame et de spectacle qu'elles contiennent[4]. »

Jamin précise que ce travail d'écriture sur les pratiques de possession exprime la désillusion de Leiris qui analyse avec rationalité une pratique magique à laquelle il a cru en s'étant senti lui-même possédé en y participant. Le livre renvoie à la fois à son dialogue intime avec Métraux qui l'accompagnera sur le chemin du vaudou haïtien, et avec Sartre dont l'intérêt pour les conduites ambiguës et la théorie de la mauvaise foi développée dans *L'Être et le Néant* lui permettront de réfléchir autant aux états de transe pratiqués par les *zars* éthiopiens qu'aux acteurs du spectacle médiatique qui, comme les artistes de variété « jouent leur propre personnage[5]. »

2.1.4. Alfred Métraux (1902-1963)

Entre la Suisse, l'Amérique du Sud et les Etats-Unis, Métraux a une culture et un itinéraire dense et multiple, profondément ancré dans le monde de l'ethnologie. Il est sans doute le seul, avec Griaule, à ne pas sortir de son espace d'activité professionnelle et intellectuelle.

Métraux est né à Lausanne d'une mère d'origine russe et d'un père chirurgien dont la carrière se déroula en Argentine. Il obtiendra plus tard la nationalité américaine. Il mène des études supérieures à l'École Nationale des Chartes, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes –

[1] Michel LEIRIS, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, op. cit.,* p. 952.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 1059.
[4] *Ibid.*, p. 1061.
[5] Michel LEIRIS, *Journal*, 27 octobre 1966, Gallimard, 1992, p. 617.

section des sciences religieuses – et à l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes. Il soutient en 1928 ses thèses en doctorat à la Sorbonne. C'est la même année qu'il fonde l'Institut d'ethnologie de l'Université de Tucumán en Argentine et en prend la direction jusqu'en 1934. Paul Rivet lui confie alors la direction de la mission française à l'île de Pâques (1934-1939). Comme membre du « Bernice Bishop Museum » il séjourne à Honolulu jusqu'en 1938 et y rédige *Ethnology of Easter Island* et *L'Île de Pâques*. En 1938-1939 il enseigne dans les universités américaines puis retourne travailler sur le terrain en Amérique du Sud. Tardits remarque que des quarante années consacrées à la recherche, « une dizaine à peine ont été consacrées à l'enseignement ; encore celui-ci a-t-il été donné dans des universités fort dispersées : Tucuman, Berkeley, Yale, Mexico, Santiago du Chili et finalement Paris[1]. » Dans sa conception du terrain, Métraux fait preuve d'une grande indépendance : « La liberté du chercheur doit être entière, aucune directive préconçue, aucun système, aucun questionnaire même ne doit l'entraver[2] ». Au cours de ses recherches, il a été amené à centrer de plus en plus ses préoccupations sur l'ethnologie religieuse. Lévi-Strauss considère que c'est « la France qui lui donna sa consécration d'ethnologue[3]. »

En 1940, il soutient avec Robert H. Lowie la participation de Lévi-Strauss au plan d'évacuation des savants européens organisé par la fondation Rockfeller. En 1941, il prend la nationalité américaine et participe en 1945 à la mission sur les bombardements alliés en Allemagne. Il occupe à partir de 1946 des postes de fonctionnaire à l'Organisation des Nations-Unies où il se consacre à la lutte contre les préjugés sociaux et à diverses enquêtes sur le terrain en Amazonie, en Haïti, au Pérou et en Bolivie. Lévi-Strauss note à son propos que « la masse des travaux ethnographiques et archéologiques menés sur le terrain (…) est considérable. » Outre sa mission ethnologique à L'île de Pâques, il cite ses études dans le Gran Chaco chez les Indiens Chiriguano, sa mission archéologique en Argentine, son étude sur les Indiens en Bolivie), sur la population noire de Costa Chica (Mexique), ses voyages aux Guyanes et dans le Bassin de l'Amazone, sa mission ethnologique dans la Vallée Marbial (Haïti) à laquelle participe Leiris. Entre 1959 et sa mort, il est directeur d'étude à la cinquième section de l'Ecole des Hautes Etudes à Paris.

À plusieurs périodes de sa vie, Métraux exprima un pessimisme régulier qui évolua progressivement vers un profond état dépressif. Une de ses correspondances est truffée de l'expression de ses angoisses, de ses incertitudes quant à ses projets et de son regard désabusé

[1] Claude TARDITS, « Hommage à Alfred Métraux », in *L'Homme*, 1964, tome 4 n°2. p. 15.
[2] Alfred METRAUX, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », Revue d'ethnographie et des traditions populaires, IV, 1925.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, « Hommage à Alfred Métraux », in *L'Homme*, 1964, tome 4, n°2, p. 6.

sur les pays et les personnes qu'il rencontre. Dès 1949, il écrit : « Je ne sais trop pourquoi je suis hanté par l'impression que mon voyage touche à sa fin – j'entends le voyage de ma vraie vie[1]. » La perspective de la fin de son activité professionnelle d'ethnologue le préoccupe beaucoup et représente pour lui une grande source de détresse. Au cours des années 1950, il se décrit dans « les bas-fonds d'une forte dépression[2] » et subit une semi paralysie du bras droit. Il est déclaré sérieusement malade par les médecins.

Après une première tentative en 1957, il met fin à ses jours le 11 avril 1963. Son corps ne fut retrouvé que le 20 avril. « Il a succombé à l'absorption de barbituriques et enregistré sur un carnet les étapes de son intoxication.[3] » Dans son journal, Leiris note des extraits des huit pages de ce carnet qui font allusion à Socrate, à la crainte de seulement s'endormir, à ses amis les plus proches et à une citation de Shakespeare (la phrase d'Horatio dans *Hamlet* : Good night, sweet prince ! »). Puis « quelque chose comme : ''Tout ça, c'est de la littérature ![4]'' » Le mois de sa mort, un article posthume parut dans *Le courrier de l'Unesco* intitulé : « La vie finit-elle à soixante ans ? »

Qualifié plus tard par Métraux lui-même de « volumineuse monographie[5] », *Ethnology of Easter Island*[6] est un rapport de recherche en langue anglaise de quatre cent vingt pages, composé de dix-huit chapitres, publié à Honolulu après son séjour en Mélanésie en 1934 et 1935. Dans l'introduction, il précise quelques éléments du contexte de son séjour sur le terrain : « La plupart du matériau publié dans cette monographie provient d'un travail de terrain que j'ai collecté en tant que membre d'une expédition franco-belge sur l'île de Pâques (1934-1935)[7]». Tout le reste du texte est à la fois un parcours des rencontres qui lui ont permis de vivre ce projet et des remerciements institutionnels. Il cite d'abord les pays (France et Belgique), les organismes qui ont permis cette expédition, ainsi que les collègues qui l'ont accompagné. Il exprime ensuite sa reconnaissance aux deux principaux informateurs qui ont été ses interlocuteurs sur le terrain : Juan Tepano et Victoria Raphango. Il remercie aussi Paul Rivet et Marcel Mauss « qui organisèrent l'expédition et [l]'invitèrent à participer en tant qu'anthropologue[8] ». Il évoque les deux bateaux qui les ont transportés, à l'aller et au retour,

[1] Le Pied à l'étrier, *Correspondance Alfred Métraux – Pierre Verger*, 1946-1963, Jean-Michel Place, 1994, p. 105-106.
[2] *Ibid.*, p. 233.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS et Robert D'HARCOURT, « Alfred Métraux », (1902-1963), in *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 52, 1963, p. 301.
[4] Michel LEIRIS, *Journal* 1922-1989, Paris, Gallimard, 1992, p. 592.
[5] Alfred METRAUX, *L'île de Pâques*, 1966, p. 10.
[6] Alfred METRAUX, *Ethnology of Easter Island*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1940.
[7] *Ibid.*, p. 3. (trad. fr. H. Moëlo).
[8] *Ibid.*, p. 5.

en citant le nom de chaque commandant. Après quelques mots à l'intention de la compagnie Williamson and Balfon, propriétaire de l'île et du couple Smith, administrateurs du territoire, il termine enfin par une longue liste d'une page entière consacrée à ses compagnons et à ses amis.

La monographie aborde de nombreux aspects de l'île de Pâques, des individus, de la vie sociale, des différentes facettes de la vie quotidienne, religieuse, culturelle, du système d'écriture et des statues de pierre qui ont fait sa réputation. Les dix-huit chapitres sont titrés de manière extrêmement sobre par de simples mots sans article, parfois sans adjectif[1]. Il convient de signaler une forte disproportion entre toutes ces parties. Ainsi, le chapitre « Cannibalism », ainsi que d'autres sous-parties comme « Suicide[2] » ou « Divorce[3] » sont très brèves alors que d'autres peuvent faire une quarantaine de pages.

Contrairement à Griaule et Leenhardt, Métraux cite beaucoup les auteurs qui l'ont précédé (Thomson, Routledge, Roussel, Gusinde…) voire certains missionnaires, faisant ainsi le point sur l'état du savoir sur l'île avant d'y apporter ses propres éléments de recherche. Il entre dans le détail de la collecte de données et de documents précis. Ainsi, le chapitre « Traditionnal history » présente des légendes qui lui ont été rapportées par Juan Tepano, telles que « Hotu-Matua », « Le combat avec Oroi », « La guerre entre les longues oreilles et les courtes oreilles » ou « The war between Tuu and Hotu-Iti[4] ». Sur une première colonne figurent les transcriptions en langue pascuan et sur une seconde, leur traduction. Pendant plusieurs pages, il décrit aussi la généalogie des rois.

Sans pour autant se réfugier en permanence derrière une énonciation scientifique, Métraux évoque peu d'anecdotes, d'événements ou de pensées qui sortiraient du cadre de l'entreprise d'écriture scientifique. Le titre du dernier chapitre « conclusions » est noté au pluriel : Métraux y discute les diverses hypothèses sur les origines du peuple de l'île et ses liens avec la civilisation mélanésienne. Il y engage ainsi son point de vue personnel par des formules subjectives telles que : « Je doute (…)[5]. » ; « Dans cette étude, je suis parvenu aux conclusions suivantes (…)[6]. »

[1] Les dix-huit chapitres du livre sont : Introduction. Traditionnal history. The individual in society. Social organisation. Salutations. Property rights. Crime and punishment. War. Cannibalism. Agriculture and cooking. Material culture. Stonework. Religion. Treatment of desease. Recreation. Tablets. Conclusions.
[2] Alfred METRAUX, *Ethnology of Easter Island, op. cit.*, p. 118-119.
[3] *Ibid.*, p. 113-114.
[4] *Ibid*., respectivement pp. 65, 69, 75 et 88.
[5] *Ibid.*, p. 414.
[6] *Ibid.*, p. 419.

Cinquante-huit illustrations au fil du texte, ainsi que vingt-et-une photos très sobres de statues, de paysages et de constructions, et une carte en fin de volume illustrent le livre qui se conclut par une bibliographie conséquente de deux cent trente titres.

2.1.5. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

En parallèle inversé de Leiris, Lévi-Strauss a aussi une double culture ethnologique et littéraire – avec une connotation philosophique –, mais un appui plus important dans son œuvre anthropologique.

Lévi-Strauss est né à Bruxelles d'Emma Lévy et de Raymond Lévi-Strauss, dans une famille d'artistes. Son père est artiste peintre, installé momentanément en Belgique pour des raisons commerciales, avant de revenir à Paris un an après la naissance de son fils. Pendant la guerre 14-18, l'enfant vit chez son grand-père maternel, grand rabbin de Versailles. Bachelier, il entre en hypokhâgne en 1925 mais se réoriente l'année suivante vers la faculté de droit et de philosophie tout en adhérant à la SFIO. Il découvre l'ethnologie en lisant *Primitive Society* de Lowie après une agrégation de philosophie et une première expérience de professeur de lycée en France. Son premier poste de chercheur le conduit en 1935 à la toute nouvelle université de São Paolo. C'est le début de ses séjours brésiliens au cours desquels il organise des expéditions ethnographiques dans plusieurs tribus indiennes, dont deux voyages principaux seront évoqués dans *Tristes Tropiques* : une première mission de six mois en 1935-1936 et une seconde de sept mois en 1938. Pendant la guerre nous l'avons vu, les lois anti-juives le font émigrer aux Etats-Unis, avec l'aide de Métraux et Lowie.

Après 1945, il est nommé conseiller culturel auprès de l'ambassade de France à Washington et deux années plus tard, il commence sa carrière dans les institutions ethnologiques françaises en devenant maître de recherche au CNRS – il y fait la connaissance de Leiris – et sous-directeur du Musée de l'Homme (1947). Après avoir soutenu une thèse principale et une thèse secondaire pour laquelle Griaule est nommé juré (1948), il entame une carrière internationale en étant nommé chargé de mission pour l'Unesco sur l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan (1950), ce qui lui donnera l'occasion d'effectuer le troisième voyage évoqué dans *Tristes Tropiques*. Il est alors élu au secrétariat général du Conseil international des sciences sociales de l'Unesco (1953), puis au Collège de France à la chaire d'anthropologie sociale (1959). C'est en 1954 qu'il commence l'écriture de *Tristes Tropiques* à l'invitation de Jean Malaurie qui vient de créer la collection « Terre humaine ». Après de nombreux honneurs et publications, il est reçu à l'Académie française en 1974. Jusqu'à son décès en 2009, il est une figure intellectuelle importante.

Thèse secondaire de Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* est une monographie de cent trente pages construite en deux parties – La Vie familiale. La Vie sociale – et en neuf sous-parties[1]. Une introduction fait le point sur l'état des connaissances et des enquêtes sur les Indiens Nambikwara depuis les premières allusions à leur nom dans la littérature ethnologique au XVIIIe siècle et les premiers contacts établis avec eux en 1908 et 1909 : les premiers travaux ont été consacrés à quelques données linguistiques et aux données matérielles, mais ils n'ont nullement abordé la question de la vie sociale et familiale, en groupes et sous-groupes, qui permettent d'analyser la manière dont s'organise le système de parenté. À partir d'exemples généraux – un sujet masculin, un sujet féminin, les frères, les maris de sœurs, les sœurs, les épouses de sœurs... – les termes et les schémas décrivent la manière dont fonctionnent toutes les combinaisons relationnelles : mariages horizontaux, mariages obliques, unions polygames… Les groupes sont analysés et répartis en quatre catégories : oriental, méridional central, occidental, septentrional. Parce que « dans la vie quotidienne, on n'entend prononcer aucun nom[2] », il a semblé à Lévi-Strauss plus « conforme à l'atmosphère indigène » de désigner les personnes par des lettres (majuscules pour les hommes, minuscules pour les femmes) et des chiffres. Il présente ainsi A1 à A 23 ainsi que les « feux », la manière dont ils se regroupent le soir pour dormir autour du même foyer.

La partie « Vie sociale » essaye d'examiner certains aspects de la vie des Nambikwara « qui intéressent la collectivité comme un tout (…)[3]. » Il y est question du fonctionnement du commandement, des relations entre bandes, du double point de vue de la guerre et du commerce, ainsi que des pratiques religieuses qui révèlent certaines théories de la mort et des pratiques chamaniques de communication avec le surnaturel. Cette seconde partie est ponctuée de nombreuses paroles d'informateurs que l'auteur suggère d'« écouter » en donnant à lire, ligne après ligne, comme le font Leiris, Métraux et Leenhardt, les mots en langue originale et leur traduction.

Les dernières pages de cette seconde partie, consacrées à l'attitude psychologique, fournissent une vision synthétique des Nambikwara présentés comme spontanés et libres dans leur comportement, à la fois d'une nature positive et d'orientation métaphysique. Leur rigueur et leur exaltation « évoquent parfois des Indiens d'Amérique du Nord[4]. »

---

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, 1948. Les neuf sous-parties sont : 1. Système de parenté. Etudes concrètes des groupes. Les relations interindividuelles. 2. Le commandement. Guerre et commerce. Magie, rituel et croyances religieuses. Communication avec un monde surnaturel. De la naissance à la mort. Psychologie générale et vie quotidienne.
[2] *Ibid.*, p. 38.
[3] *Ibid.*, p. 85.
[4] *Ibid.*, p. 125.

Contrairement aux monographies de Griaule, Leenhardt et Leiris, une conclusion invite à une réflexion plus générale sur les liens entre les peuples sud-américains. : « (…) nous sommes en présence d'une culture qui offre des affinités linguistiques avec le Sisba, et qui se rapproche des Tupi du double point de vue de l'organisation familiale et des croyances religieuses, tout en rappelant, par sa culture matérielle les Gé et les Botocudo. En d'autres termes, c'est le problème d'une culture syncrétique, qu'on retrouve si fréquemment en ethnologie sud-américaine[1]. »

Entre les ethnologues « purs » et les hommes à cultures multiples, chacun entretient à sa manière une relation singulière et instructive avec les domaines de l'ethnologie, de l'écriture et de la littérature. Les histoires particulières de ces cinq individualités sont prises dans la dynamique plus vaste de l'histoire collective et institutionnelle dans laquelle ils évoluent. À la découverte de chacun de leur parcours, l'ethnologie et la littérature semblent continuer leur dialogue originel. S'orientant progressivement mais sensiblement vers son domaine de prédilection, chacun cherche d'une manière bien particulière une voie, à la fois professionnelle et personnelle, institutionnelle et intime. La multiplicité de ces explorations s'exprime avec amplitude dans la manière dont ils cherchent à doubler leur texte scientifique d'une autre écriture qui leur permettrait d'exprimer plus pleinement leur expérience de terrain.

2.2. Le dialogue avec la double écriture

Alors que les monographies, les mémoires et les textes scientifiques ont en commun la rigueur que les codes institutionnels contraignent de respecter, le phénomène de dédoublement de l'écriture entraîne les cinq auteurs-ethnologues vers des pistes bien plus singulières. Chacun trouve à sa façon une voie personnelle pour écrire cet autre texte.

2.2.1. Altérité et proximité de l'écriture des *Gens de la Grande Terre*

Le double texte de Leenhardt est édité en 1937, soit six et sept ans après les écrits scientifiques. Sa structure s'inspire de celle de la monographie ethnologique. Sans pour autant la calquer sur celle des livres scientifiques, *Gens de la Grande Terre* en reprend les thématiques mais en étant à la fois plus détaillé – vingt-deux chapitres alors que *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* n'en comprend que douze – et moins synthétique dans les intitulés. Il y est par exemple question du chapitre « Les appuis invisibles de la société » à la

[1] *Ibid.*, p. 128-129.

place du chapitre « Magie » ou du chapitre « Le pilou – moment culminant de la société » à la place du chapitre « Le pilou ».

L'introduction de Lévy-Bruhl est remplacée par un court avant-propos de l'auteur lui-même. S'il ne fait, à l'inverse du philosophe, aucun avertissement épistémologique sur la non interprétation des faits, il restera cependant proche de ces recommandations dans son livre. Leenhardt fait en effet un usage très prudent et spécifique des explications théoriques, préférant rester proche de ses propres données plutôt que d'utiliser des réflexions d'autres penseurs. Ainsi, son double texte ne comprend pas de bibliographie et s'il fait parfois de brèves allusions à des théoriciens de l'ethnologie comme Rivet, Mauss, Lévy-Bruhl ou Malinovski sans citer leurs livres, il ne renvoie qu'à trois autres ouvrages dont deux témoignages – d'un voyageur et d'un médecin – et une seule référence savante[1]. Clifford remarque à propos de ses premiers livres scientifiques que « Leenhardt avance peu de généralisations sur les mœurs ''sauvages'' ou ''primitives''[2] » et qu'il ne donne pas une interprétation globale de la vie mélanésienne (cela viendra plus tard) mais plutôt un ensemble sélectionné de matériaux, grâce auxquels le lecteur pourra faire lui-même son chemin dans la vie de la Nouvelle-Calédonie ancienne[3] ». Il ne s'agit pourtant pas d'un texte sans réflexion : en accumulant les données sur les Canaques, Leenhardt propose ses propres pistes de réflexion, se laissant guider par les témoignages recueillis, ses observations, et les documents de littérature orale de la culture calédonienne.

Cet état d'esprit n'est pas sans rappeler celui de Griaule dans *Silhouettes et graffiti abyssins*, renforcé par la signature de Mauss, qui revendique l'aspect catalogue de son premier livre et précise qu'ils ne présentent au public qu'un document. Dans *Documents néo-calédoniens*, l'avertissement de la préface de Lévy-Bruhl va aussi dans ce sens et Clifford fait écho aux remarques de Lévi-Strauss sur l'héritage philosophique de l'ethnologie française : « La prudence de Leenhardt reflétait son sentiment que l'anthropologie philosophique française avait été dans le passé trop prompte à ériger ses théories de ''mentalité primitive'' ou de ''forme élémentaire'' de la vie sociale, sans une prise en compte suffisante des faits concrets vus « du point de vue indigène[4] ».

Le « cela viendra plus tard » de Clifford nous renvoie à sa double écriture où la réserve scientifique prend un autre visage : le ton de l'écriture reste mesuré mais les prises de position

[1] Respectivement BAUDOUX, *Légendes noires des chaînes*, p. 158, Dr M. VINCENT, *Les Canaques de la Nouvelle Calédonie*, 1995, p. 168 et « Le temps et la personnalité chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie », Revue Philosophique, 1937, p. 196.
[2] James CLIFFORD, p. 144.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

subjective sont clairement présentes, tant sur le plan ethnologique que sur le plan historique, en particulier vis-à-vis de la colonisation et de ses effets néfastes. Alors que le texte d'introduction que Leenhardt rédige pour *Notes néo-calédoniennes* comprenait seule cette dimension critique, *Gens de la Grande Terre* fonctionne inversement : nul lien avec la situation politique de la Nouvelle-Calédonie en introduction mais tout au long du texte, Leenhardt y fait des allusions précises et régulières.

Pour une réédition de 1952, il ajoutera un deuxième avant-propos et une actualisation finale de onze pages dont la tonalité politique est encore plus appuyée. Il y vante « les gens d'esprit loyal et concret » qui permettront des lendemains post-coloniaux constructifs et un centenaire de l'arrivée des Français ouvrant au « développement du beau territoire calédonien » grâce au travail de « chacun des composants de la population (…) selon le génie propre de son ethnie[1]. »

L'importance prépondérante de la parole canaque dans *Gens de la grande Terre* donne toute sa force au dialogue avec *Documents néo-calédoniens*. En découvrant le travail d'écriture fait par ses « auteurs » sur les légendes et la littérature canaques, on mesure mieux la manière dont il a conçu l'écriture de son double texte. Les soixante-deux citations présentes dans le texte en constituent la véritable charpente. Les témoignages, les légendes et les paroles contraignent non seulement l'auteur à rester au plus près de la voix du peuple canaque mais ils donnent au texte une légitimité singulière. L'absence de référence bibliographique laisse toute la place à la pensée néo-calédonienne que Leenhardt utilise de la même façon que s'il s'agissait de citations savantes. Dans une forme de dialogisme interne, son texte scientifique *Documents néo-calédoniens* lui sert ainsi de référence quasi exclusive.

2.2.2. *Les Flambeurs d'hommes* ou les risques de l'expérimentation

Les dates des deux livres scientifiques et du double texte de Griaule sont extrêmement proches. Le livre *Les Flambeurs d'hommes* est publié en 1934 alors que *Silhouettes et graffiti abyssins* et *Jeux et divertissement abyssins* sont datés de 1933 et 1935. Le dédoublement du texte est ici d'une toute autre nature puisqu'il s'agit du récit, relativement mouvementé, de la traversée de l'Abyssinie par deux ethnologues. Se défendant d'avoir rédigé un journal ou un récit romancé, Griaule se met en scène lors de l'expédition qu'il a menée en compagnie de Marcel Larget, en créant deux personnages, qu'il désigne, nous le verrons, sous divers noms

[1] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre, op. cit.*, réédition de 1952, p. 223.

dont les « Européens ». Griaule utilise un procédé original : le récit est écrit à la troisième personne du singulier.

Par un processus d'autocitation, il donne dans une note du sixième chapitre la référence de la monographie de 1933 : « Une collection de ces dessins a été publiée sous le titre *Silhouette et graffiti abyssins.*(Larose, éd.) [1]. » Un renvoi bibliographique est fait dans une note précédant la page de titre où sont signalés dans l'édition originale l'auteur et l'origine du dessin de la couverture : « (…) le peintre Wouddié, appointé par le gouvernement godjamite pour la réfection de l'église[2] ». Nous l'avons vu précédemment, l'artiste est cité dans la monographie : il l'a chargé de reproduire les dessins lors de la collecte des silhouettes. Dans une note du septième chapitre, il donne la référence de la monographie de 1935 : « Un recueil de quatre cent trente jeux et variantes sont actuellement sous presse : *Jeux et divertissement abyssins.* (Leroux, éd.)[3]. »

Le dialogue entre les deux textes est ponctuel. Le parcours des deux personnages donne l'occasion au narrateur, au cours des scènes et des décors qu'ils traversent, de consacrer une à trois pages au sujet des deux monographies et d'en citer les références. Ainsi, inspectant comme à son habitude l'église du pays, un des deux « Européens » trouve « sur les pierres dépassant le torchis, sur les bois des portes et des montants, de curieux graffiti au charbon qui s'ajoutèrent à la série déjà longue, recueillie par ailleurs[4]. » La référence au livre scientifique correspondant intervient à cet instant. Le personnage est alors surpris à décalquer ces dessins par un prêtre qui sonne l'alarme et s'inquiète de le voir s'intéresser à ces graffiti d'enfants « dessinés pendant les offices avec des charbons volés aux encensoirs[5]. »

Plus loin, les deux personnages traversent une place du marché et un terrain où des enfants jouent au lancer de javelot. Le jeu est alors décrit : « C'était un jeu débraillé, à vau-l'eau, ne réservant aucune surprise pour l'érudition. Pourtant, il y avait là un fait d'une certaine importance : chacun sait que les jeux sont souvent la parodie de pratiques religieuses ou magiques tombées en désuétude. Des fragments fossiles de religions, retouchés par des générations qui croient plaisanter[6]. » La référence est alors faite à la monographie de Griaule sur les jeux d'enfants. L'épisode prend un tournant dramatique puisqu'un accident se produira : un jeune garçon reçoit un javelot en plein crâne avant d'être secouru et soigné, sans que l'on connaisse le dénouement de l'événement.

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.* p. 145.
[2] *Ibid.*, dos de couverture.
[3] *Ibid.*, p. 163.
[4] *Ibid.*, p. 145.
[5] *Ibid.*, p. 146.
[6] *Ibid.*, p. 163.

Il s'agit pour Griaule de risquer une forme d'écriture différente afin de faire découvrir à un lectorat plus large une expédition ethnographique. Pour le lecteur contemporain, le procédé est difficile à identifier clairement. Alors qu'il se défend de romancer son récit, l'absence de date, la toponymie et la transposition de noms font autant penser à de la fiction qu'à de l'écriture ethnologique. S'agit-il d'une forme d'expérimentation textuelle, l'amenant vers des formes de narration où le lecteur a parfois des difficultés à le suivre ? S'agit-il d'une tentative maladroite de reproduire une « chronique légendaire des anciens Éthiopiens[1] » ? Il n'est pas exclu que les deux hypothèses soient vraies. Le texte semble courir plusieurs lièvres à la fois – l'aventure de deux explorateurs, le point de vue éthiopien, la connaissance ethnologique – sans vraiment parvenir à destination et empêchant le lecteur de connaître précisément l'objet de ce texte insaisissable. La démarche met cependant en évidence les efforts produits par un ethnologue pour transformer un savoir savant en histoire pour un grand public, y compris par des libertés prises avec la réalité dont il s'inspire. Malgré le prix littéraire que Griaule recevra, il ne renouvellera pas l'expérience de ce type d'écriture. Même si les points communs avec les monographies sont rares, le procédé original fait naître un dialogue en miroir qui ne reflète que des images limitées à deux scènes.

Boyer attire notre attention sur une inspiration probable du livre : le roman de Kessel *Fortune carrée*, « dont l'action, qui se situe également en Abyssinie (du moins dans la troisième partie), met en scène, de manière analogue, deux voyageurs français (…)[2]. » Il précise que Griaule a pu lire ce roman, dans l'hebdomadaire *Gringoire*, « ce même hebdomadaire qui attribua le prix du même nom à ses *Flambeurs d'hommes*, un prix dans le jury duquel siégeaient Joseph Kessel bien sûr, co-fondateur du journal, mais aussi Francis Carco et André Maurois[3]. » *Fortune carrée* est un roman d'aventure en trois épisodes qui commence au Yemen dans les années 1930 par les aventures d'Igricheff, appelé le « bâtard kirghize ». C'est un guerrier farouche au « courage inconscient », capable d'un « déchaînement à froid, (…) [allant] naturellement au désordre (…), toujours à cheval, toujours calme et toujours effréné[4] » mais incapable de la moindre discipline. Né au Turkestan d'un comte russe et d'une jeune fille d'un chef nomade, il est éduqué dans le pays de son père où il vit activement la Révolution. Il se bat pour les Russes blancs, les trahit puis rejoint le camp bolchevique. Incontrôlable, il se voit confier des missions en Orient qu'il remplit avec succès, en tant qu'agitateur puis en tant que négociateur de traités commerciaux.

[1] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage*, *op. cit.*, p. 19.
[2] Alain-Michel BOYER, *op. cit.*, p. 39.
[3] *Ibid.*
[4] Joseph KESSEL, *Fortune carrée*, Paris, Les Éditions de France, 1932, p. 6.

La première partie du roman met en scène les exploits échevelés de ce combattant dont « l'ivresse sauvage[1] » le conduit à se battre en mercenaire contre des tribus ennemies qu'il finit par rejoindre pour sauver sa vie.

La seconde partie du roman fait apparaître deux aventuriers français, liés par une forte amitié, en quête de combats et de richesses : Philippe Lozère et Daniel Mordhom qui sauvent le mercenaire russe grâce à leur bateau dont une de leurs voiles, la fortune carrée, semble avoir des vertus magiques capables de traverser les pires tempêtes. Le texte met alors en scène l'alliance de circonstance des trois hommes puis, de manière assez inattendue, change progressivement de héros en focalisant la narration du récit jusqu'à son terme sur les deux Français, oubliant quasiment le destin d'Igricheff, le farouche combattant. Leur amitié loyale et virile ne sera rompue que par la mort de Philippe Lozère et la décision de Daniel Mordhom de rentrer en Europe où « il irait traîner sa fatigue intérieure[2] ».

L'évolution cette histoire à rebondissements et le changement de héros au fil des chapitres est marquée par la logique de ces romans-feuilletons où la structure du récit ne se construit qu'au fur et à mesure de la publication. Alors que le début du roman de Kessel n'offre que bien peu de corrélation avec l'inspiration du récit de l'ethnologue, la seconde partie fournit en revanche plusieurs éléments précis pouvant l'avoir inspiré. Parmi ces éléments du deuxième chapitre, la présence d'un duo de personnages, leurs déplacements et leurs parcours tout autour de la mer Rouge ont pu faire écho à l'expédition de Marcel Larget et de Griaule. Les échos ethnologiques du premier chapitre du second épisode sont indéniables. Alors que les deux hommes, accompagnés d'Igricheff, arrivent à cheval en Abyssinie où Mordhom possède un domaine, les questions et les étonnements de son ami Lozère sont l'occasion de dialogues dont certaines répliques sont celles d'un connaisseur de l'Abyssinie à un touriste récemment arrivé qui s'exclame à la manière de Philippe Lozère : « Ils sont tous aussi noirs les uns que les autres. Ce sont tous des nègres[3] ! ». Mordhom lui explique alors la spécificité de la physionomie éthiopienne par quelques remarques d'anthropologie physique telles qu'on aurait pu les entendre dans les cours de l'Institut d'ethnologie de Paris au début des années 1930 : « Regardez le serveur, il a la figure allongée, le nez aquilin, l'ovale fin. Mais il n'a pas la délicatesse d'attaches des Somalis, leurs épaules minces, leur cou, leur nuque flexible, un peu féminin. Et les Somalis à leur tour ne possèdent pas les traits aigus, tranchants, cruels des Danakils, ni la bestialité féroce des Isaacs, et pas davantage le visage rond, la douceur des

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 428.
[3] *Ibid.*, p. 259.

Gallas de ce pays-ci[1]. » Il lui explique aussi le caractère des villes et des populations : « Ce que je vais vous dire peut vous servir dès demain… Dirrédaoua est une ville civilisée, sur le chemin de fer, pleine d'Européens… (…). La population des champs est galla. Mais ni les uns ni les autres ne sont dangereux. Ils acceptent la domination avec docilité. Tout autour sont des nomades : Somalis, Issas, Danakils. Tous guerriers, tous en luttes exterminatrices les uns contre les autres. Ils payent tribut à l'Abyssin, mieux armé, plus nombreux (…)[2]. »

D'autres éléments du roman de Kessel sont présents dans le récit de Griaule : l'insertion de cartes avant chaque épisode, la présence de notes expliquant sobrement le vocabulaire et la certains éléments de la réalité abyssine – des fonctions particulières d'objets ou d'herbes –, l'omniprésence des armes et la violence des nombreux combats menés par les héros. Nous reviendrons plus précisément sur ces corrélations dans les chapitres suivants.

Il faut enfin signaler que Griaule a pu aussi être influencé par d'autres publications de Kessel : *Fortune Carrée* est en effet inspiré d'un reportage qu'il réalisa en 1930 en partant sur la trace des esclaves d'Éthiopie pour le journal *Le matin* avec son frère Henry de Monfreid et deux autres compagnons. Ce reportage parut en vingt articles, à partir du 26 mai 1930. En 1932, il s'en inspira pour écrire et publier *Fortune carrée* puis en en 1933, *Marchés d'esclaves* fut publié par le même éditeur, enrichi d'autres articles sur le Yemen et la reine de Saba. *Les Flambeurs d'hommes* a pu trouver son inspiration entre la dimension documentaire du reportage et dimension romanesque du récit d'aventure.

2.2.3. *L'Île de Pâques* : le dialogue du savoir et de l'émotion

Ethnology of Easter Island et *L'Île de Pâques* sont édités eux aussi à deux dates très proches : 1940 pour le premier, 1941 pour le second. La lecture des deux textes permet d'affirmer qu'il ne s'agit pas, dans un sens ou dans un autre, d'une traduction. Alors que Leenhardt maintient une relative proximité entre ses deux écritures, Métraux ouvre avec *L'Île de Pâques* un tout autre projet : maintenir la dimension documentaire tout en s'ouvrant à une narration subjective. Ainsi, les premiers et derniers chapitres, intitulés « Arrivée à l'île de Pâques » et « Les derniers jours à l'Île de Pâques », nous renvoient à son expérience personnelle voire autobiographe de l'expédition. La première phrase de la préface le confirme clairement en évoquant l'Île de Pâques comme un souvenir de ses douze ans. Nous verrons d'ailleurs comment il fait preuve dans son texte d'un véritable engagement subjectif qui lui permet de livrer ses émotions, ses doutes, ses atermoiements psychologiques et ses rêveries.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.* p. 260.

Le chapitre sur les statues est par exemple l'occasion pour lui d'évoquer un désenchantement qui n'a pas sa place dans un livre scientifique : « Mon premier contact avec les grandes statues fut mêlé de déception. (…) Je leur en ai voulu de me faire penser à des pains d'épice démesurés. (…) Non, je n'éprouvai aucun effroi sacré lors de ce premier contact. (…) Je sais tout ce que mon jugement a de subjectif[1]. » Si l'on excepte quelques citations communes aux deux livres, les deux versions sont différentes et indépendantes. *Ethnology of Easter Island* se maintient dans une description et une analyse des indices fournies par l'observation de terrain. Quelques phrases se font parfois écho, mais de manière lointaine. À propos du mystère du transport des statues, la version anglaise formule une hypothèse : « Il est étrange mais compréhensible que les indigènes d'aujourd'hui aient oublié comment les structures étaient transportées[2] ». La version de *L'Île de Pâques* pose une question : « Mais pourquoi, se demande-t-on, les Pascuans ont-ils été incapables de nous donner eux-mêmes les renseignements qui auraient dissipé tout mystère[3] ? »

La comparaison des titres de chapitre permet de confirmer cette différence. Alors que la version scientifique se cantonne à des termes d'une grande sobriété – Traditionnal history, Social organization, Tablets… – la double écriture donne aux titres des effets de dramatisation du propos – « l'Île de Pâques et le continent perdu », « La tragique histoire de l'Île de Pâques » –, voire des effets de nostalgie ou de suspense — « Comment vivaient les Pascuans », « Le mystère des tablettes ».

Pour ce qui est des informateurs cités dans la préface de son livre scientifique, ils ont dans le double texte une place bien plus importante : Métraux détaille non seulement quelques éléments de ses relations avec eux, se confiant notamment sur la joie que lui procure, dès son arrivée, l'apparition de Victoria Rapahango, mais il donne aussi une place importante à leur parole en les citant directement ou en rapportant leurs mots et leur point de vue sur les questions qu'il se pose.

La présence des émotions et des sentiments est particulièrement forte en fin de livre. Le chapitre « conclusions » de la « volumineuse monographie » est très scientifique. Métraux y synthétise ses hypothèses sur les origines de l'île : « L'objectif de ce livre a été de montrer que l'île de Pâques appartient à une culture polynésienne locale développée à partir d'un civilisation polynésienne archaïque et indifférenciée[4]. » Ce ton très docte est remplacé dans *L'Île de Pâques* par des épisodes à la fois très prenants, voire sentimentaux et déchirants.

[1] *Ibid*., p. 139-140.
[2] Alfred METRAUX, *Ethnology of Easter Island, op. cit.*, livre 1, p. 306.
[3] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit*., p. 153.
[4] Alfred METRAUX, *Ethnology of Easter Island, op. cit.*, livre 1, p. 420.

Métraux évoque « la cordialité simple de ces rudes marins flamands[1] » qui vont l'emmener en Europe. Il fait vivre au lecteur l'embarquement épique de deux grandes statues sur le bateau du retour et surtout les adieux déchirants avec Victoria Rapahango, « les larmes [qui] coulaient sur ses joues (…)[2]», la présence à leur départ de tous ces gens avec qui ils avaient « vécu une aussi étroite intimité (…)[3]. »

La double écriture est aussi l'occasion pour Métraux de changer la nature des photos en remplaçant celles de la monographie par vingt-cinq planches donnant non seulement à voir des vues bien plus expressives de l'île, des statues mais aussi des habitants et les deux informateurs principaux. Il va jusqu'à présenter trois clichés se montrant – lui ou un membre de son équipe – au pied des statues en situation de prise de notes, d'observation et à cheval.

Cette transformation subjective du texte ne fait cependant pas perdre à Métraux la dimension documentaire de son écriture. Contrairement à Leenhardt, il fait de nombreuses citations. L'importante bibliographie de deux cent trente titres de *Ethnology of Easter Island* subit un allègement de cinquante-trois références. Métraux a actualisé les titres en enlevant des livres anciens et en ajoutant de plus récents. Concernant les ouvrages parus avant 1907, il renvoie d'ailleurs à deux autres bibliographies. Il a aussi enlevé certains livres dont l'auteur était cité plusieurs fois.

En 1951, une version de *L'Île de Pâques* fut rééditée dans la même collection « L'Espèce humaine » avec une profonde réécriture de l'auteur. Elle fut ensuite reprise dans la collection « Idées » des éditions Gallimard. C'est désormais ce texte qui est disponible dans la collection « Tel » du même éditeur. Il est intéressant de noter à quel point ce nouveau livre refait un mouvement en direction de la monographie scientifique. Le processus de « scientifisation » aboutit à toutes sortes de changements inverses : dépersonnalisation, suppression de toutes les photos, éviction des passages sentimentaux et subjectifs. La monographie et la version de 1951 ont beaucoup plus de points communs, comme si Métraux s'était replongé dans *Ethnology of Easter Island* pour ramener son livre du côté de la rigueur scientifique.

2.2.4. La subjective objectivité de *L'Afrique fantôme*

Edité en 1934, *L'Afrique fantôme* est le seul cas de dédoublement d'écriture antérieur à la production scientifique. Il s'agit en l'occurrence de deux textes : la monographie *La Langue secrète des Dogon de Sanga* est un mémoire soutenu en 1938 puis édité en 1948 et *La*

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 193.
[2] *Ibid*., p. 197.
[3] *Ibid*., p. 197.

Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar est édité en 1958. Ils se distinguent des textes des autres auteurs par cette relation chronologique inversée. Comme pour Griaule, il y a une différence profonde de nature entre les deux puisque la double écriture de Leiris prend la forme d'un journal personnel, anticipant sur l'importance que ce type d'écrit prendra dans ces situations de recherche. Conforme à l'écriture ethnologique classique et aux recommandations de Mauss, l'écriture diariste du membre d'une expédition pourrait ne rien avoir de singulier. Leiris, jeune homme de lettres, est d'ailleurs en partie recruté par Griaule pour ce type de tâche en tant que secrétaire et enquêteur. La singularité et la complexité du projet de Leiris naissent à la fois de son statut dans la mission Dakar-Djibouti et de la manière dont il va décider de mener ce projet d'écriture personnelle. Des éléments biographiques peuvent expliquer à la fois sa posture spécifique et l'ordre du processus d'écriture des textes.

Griaule est « le grand chef de la mission[1] ». Il la mène avec un sens bien précis de l'organisation et de la gestion des membres de l'équipe qui sont là pour mener à bien son projet qu'il marque de son rythme et de ses conceptions. Dès lors, il semble d'autant plus difficile pour Leiris, comme pour ses compagnons, de s'approprier totalement ce grand projet ethnographique, qu'il n'est pas ethnologue et qu'il mène ses enquêtes sous le contrôle de Griaule, en tant qu'apprenti chercheur.

En revanche, Leiris maîtrise l'écriture personnelle et quotidienne en expert. Il a commencé un projet d'écriture autobiographique en 1928 et la mission de secrétariat résonne avec une grande évidence dans son esprit. Il a cependant une conception très personnelle et officieuse de la notion de journal, que Griaule a certainement négligé de discuter en profondeur avec lui. Se qualifiant de « bon petit horticulteur du moi[2] », il s'agit pour lui de tout écrire et d'écrire sur tout, de l'intime au collectif, du positif au négatif. Il a aussi, assez rapidement, le projet d'édition qui apparaît dans son esprit, ce qu'il se garde bien d'aborder avec le chef de l'expédition. Il expédie au fur et à mesure les feuillets à son épouse Louise Godon qui assurera l'intendance éditoriale et maintient un lien avec les éditions Gallimard, avec le soutien d'André Malraux. Ainsi, *L'Afrique fantôme* sera publié quelques mois après le retour de l'expédition, en avril 1934. L'écart entre la commande initiale et la publication finale occasionnera un conflit avec Griaule, que rien ne parviendra à dissiper.

À son retour, la reprise de ses projets littéraires ne l'empêche pas d'explorer la question de sa formation ethnologique. Il suivra régulièrement les cours de Mauss puis ceux de Leenhardt,

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 620.
[2] *Ibid.*, p. 396.

trouvant progressivement sa place dans l'espace ethnologique, parallèlement à son activité littéraire, publiant des articles à partir des enquêtes de l'expédition et obtenant des certificats d'histoire des religions et de sociologie. Il est nommé chargé de recherche au CNRS et sa monographie sur les Dogon sera publiée en 1948 dans la collection « Travaux et mémoire de l'Institut d'ethnologie ».

Quel dialogue entretiennent ces deux textes ? *L'Afrique fantôme* met en évidence la dimension littéraire et personnelle d'un apprenti enquêteur qui essaye, avec professionnalisme mais difficulté, de ne pas quitter sa posture objective et scientifique. Dans son mémoire scientifique, des passages réguliers expriment cette gêne constitutive de sa culture littéraire : « Avant de me résoudre à mettre un point final à cet ouvrage (comme s'il était arrivé à un terme, bien que je sache pertinemment qu'un ouvrage de ce genre ne devrait raisonnablement se conclure que par des point de suspension (…)[1] ». Plus loin, il cherche les mots justes qui vont pouvoir justifier l'abandon, même un instant, de l'objectivité : « Pour autant qu'il soit permis d'abandonner un instant la position de stricte objectivité à laquelle est tenu l'observateur scientifique et de faire intervenir quelques réactions personnelles (…) sans doute n'apparaîtra-t-il pas superflu de noter que les textes en langue du Sigui, dans leur ensemble, sont empreints d'une poésie réelle[2]. » Du 29 septembre au 19 novembre 1931, les cinquante-deux jours de *L'Afrique fantôme,* qui correspondent au séjour de l'expédition chez les Dogon, font écho aux analyses rigoureuses de son livre scientifique. Certains épisodes de l'enquête sont lisibles des deux points de vue. Ce sont aussi les rapports contrastés, voire contrariés avec les deux informateurs principaux qui se croisent de manière intéressante. Dans le mémoire scientifique, Leiris maintient un degré d'honnêteté : il ne cache pas ses difficultés liées notamment à la traduction lors de ces « entretiens souvent délicats, parfois même orageux[3]. » Cependant, l'écriture du journal ne connaît pas la réserve. Autant la prudence scientifique traverse la monographie, autant la liberté de ton, de jugement et de langage du journal font de ce dialogue entre les deux écritures un jeu de miroir déformant.

Concernant la seconde partie éthiopienne de *L'Afrique fantôme* et de son dialogue avec *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar,* il utilise de nombreuses pages de notes du journal pour rendre compte de la « chronique détaillée des mois (…) passés (…) dans l'intimité de Mälkam Ayyähu et des membres de son petit groupe[4] ». De la fin juillet à la mi-novembre 1932, il est pris d'une passion pour le culte des *zars*. Il note d'ailleurs

[1] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga, op. cit.*, Livre 1, XXIV.
[2] *Ibid.*, Livre 1 p. 65-66.
[3] *Ibid.*, livre 1, p. XII.
[4] Michel LEIRIS, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, op. cit.*, p. 953.

à quel point ses compagnons de route le lui font remarquer, étonnés qu'ils sont de l'énergie qu'il met à assister aux rituels, bien souvent des nuits entières : douze cérémonies, dont certaines séances de sacrifice, sont consignées dans son journal du 12 septembre au 14 octobre 1932[1]. Dans ce dialogue entre les deux textes, un autre élément important retient l'attention : l'absence quasi totale d'Emawayish, personnage qui prend une place importante dans son journal, qu'il cite à peine dans ses textes scientifiques. Informatrice privilégiée, fille de Mälkam Ayyähu la possédée chez laquelle il obtient l'essentiel de ses informations et de ses connaissances, elle provoque chez lui un trouble qui se transformera en « possession » amoureuse et en désir obsédant. Selon Mercier, cette femme « est le secret, grossi de quelques autres avec le temps, sur lequel est construite la théorie du théâtre vécu, théorie par ailleurs nourrie de tous les savoirs de Leiris[2] ». Le dialogue entre les textes prend ainsi une connotation particulière. Il permet de dévoiler certains aspects cachés de la monographie et la manière dont une autre écriture aborde ce qu'il faudrait taire dans le texte scientifique. Il permet aussi de mieux identifier ce qui peut nécessiter le dédoublement de l'écriture. Jean Jamin remarque que cette absence rejoint la question de l'écriture de Leiris « L'histoire de son écriture serait à bien des égards celle de son rapport au secret[3]. »

2.2.5. Les assemblages textuels et philosophiques de *Tristes Tropiques*

Édité en 1948, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* , est présent dans la courte bibliographie de *Tristes Tropiques,* édité en 1955. Ce sont les deux textes qui entretiennent le dialogue le plus intime : *Tristes Tropiques* est en effet un livre que Lévi-Strauss a composé à partir de quelques articles relatant les expéditions scientifiques ainsi que de ses carnets de terrain de la seconde expédition brésilienne qui comprend le séjour chez les Nambikwara et du voyage au Pakistan. Les carnets de la première expédition brésilienne ont disparu dans le pillage de son studio pendant la guerre. C'est l'étude sur les Nambikwara qui est massivement reprise pour l'écriture de *Tristes Tropiques*. Il assemble de nombreux passages entre eux au moyen de nouveaux textes, afin qu'ils constituent un tout. Le prière d'insérer de l'édition originale l'exprime clairement en évoquant « (…) une composition très libre où les lieux et les périodes se mêlent, sans souci du lien géographique ou de la

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 638 à 647 (02/09/32), p. 654 (15/09/32), p. 659-660 (19/09/32), p. 661 à 669 (20/09/32), p.690 à 699 (cérémonie filmée le 4/10/32), p. 703 à 712 (7/10/32), p.713 à 716 (9/10/32), p. 716 à 720 (10/10/32), p. 720 à 724 (11.10/32), p. 725-726 (12/10/32), p.726 à 730 (13/10/32), p. 730 (14/10/32).
[2] Jacques MERCIER, *op. cit.*, p. 35.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 900

succession des événements (…)[1] ». Pour Debaene ce livre, qui est « à la fois architecture et marqueterie, dessein et fourre-tout[2] », est construit de la manière suivante : neuf parties dont il faut isoler la première et la dernière, écrites au présent. Entre ces deux bornes, on trouve un récit « globalement chronologique (quoique émaillé de continuelles digressions), qui embrasse un peu plus de quatre années[3] », depuis le premier départ au Brésil en 1930 jusqu'aux villes surpeuplées d'Asie du sud en 1950.

La monographie scientifique entretient avec son double texte un dialogue interne : des passages entiers sont repris dans les six chapitres qui forment l'ensemble de la septième partie consacré aux Indiens Nambikwara. Ainsi au chapitre XXVI, deux paragraphes[4] viennent du livre scientifique. Au chapitre XXVII[5], cinq passages sont repris ainsi qu'un montage d'extraits. Au chapitre XXVIII, un paragraphe est collé et on trouve un montage d'extraits. Au chapitre XXIX se retrouvent successivement deux paragraphes, deux portraits de chefs, deux paragraphes puis un paragraphe. Les dossiers génétiques permettent de mieux comprendre la manière dont il s'y est pris. Ce travail d'assemblage a consisté à coller dans un cahier les extraits découpés en y apportant les corrections désirées. Entre ces pages de collages, Lévi-Strauss a inséré des pages de commentaires ou de développements.

Parmi les transformations entraînées par ce procédé de collage et d'association de passages, il faut noter que la monographie porte une des marques importantes du texte scientifique que le dédoublement de l'écriture va faire disparaître : l'usage du « nous » dit « de majesté », qui ne renvoie pas à un collectif – l'équipe de l'expédition comptait au total quatre personnes – mais à l'auteur en situation de raisonnement personnel. Nous le verrons plus loin : le « je » est fortement présent dans *Tristes Tropiques* qui dépasse le texte de recherche ethnologique pour devenir un texte de réflexion plus global. Plus aucun « nous » n'y apparaît, y compris dans les extraits importés de la monographie qui subissent des substitutions systématiques.

La dimension scientifique de l'écriture est aussi fortement marquée par la présence de références. S'il ne propose aucune bibliographie, le texte, notamment l'introduction comme nous l'avons déjà noté, cite les ouvrages et articles qui ont été menés et écrits sur cette tribu, ainsi que les travaux linguistiques ou anthropologiques – français, américain ou sud-américains – lui permettant de mieux analyser les données de son étude. Lévi-Strauss cite à

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 1650.
[2] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage*, *op. cit.*, p. 329.
[3] *Ibid.*, p. 314.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 272.
[5] *Ibid.*, p. 278 à 293.

deux reprises ses propres travaux – *Les Structures élémentaires de la parenté*[1], « Chief and chieftainship among a primitive tribe : The Nambikwara of Northwestern Matto Grosso[2] » – ainsi qu'une étude d'un des membres de l'expédition, Jean Vellard – « notre ami et compagnon » – sur l'étude du curare[3]. Ce n'est pas le cas de *Tristes Tropiques* dans lequel les références bibliographiques sont rares. À la fin du texte, une liste de vingt-et-un livres nous renvoie à des ouvrages majoritairement sud-américains – dont *A arte dos Indios Kadiuéu* de Darçy Ribeiro –, nord-américains mais aussi à des textes des XIXe et XVIIIe siècles, ainsi qu'à trois de ses propres écrits. Le dialogue entre les deux textes fait enfin apparaître le cheminement intellectuel de l'auteur de *Tristes Tropiques* : utilisant les données d'une étude de terrain pour argumenter son autobiographie intellectuelle, il prend de la distance pour théoriser sa conception de l'anthropologie et lui donner une perspective philosophique.

2.3. Les intentions explicites de la double écriture

Avant de plonger plus en profondeur dans la diversité et les fonctions explorées par cette double écriture, il est important de poser à ces textes la question de leur intention de départ pour éviter, autant que possible, des interprétations et des reconstructions historiques *a posteriori*. En étant particulièrement attentifs au discours qu'ils véhiculent dans les paratextes, nous pouvons mettre en exergue une forme de métadiscours qui fournit quelques indications sur l'état d'esprit éditorial de leurs auteurs. Sans présupposer trop rapidement de leurs capacités à parvenir à leurs fins et du décalage entre les intentions et la réalité de leurs textes, les préfaces, avant-propos, *incipit*, avertissements, déclarations d'intention en tout genre ne manquent pas d'exprimer un souci de contextualisation du texte dans une démarche d'écriture personnelle singulière.

2.3.1. Quelle conscience d'un dédoublement de l'écriture ?

Ces textes portent-ils la conscience d'entreprendre une telle démarche ? Que formulent-ils à ce propos ? Un lien entre deux types de textes apparaît le plus clairement chez Griaule sous la forme d'un discours institutionnel et éditorial qui rattache son récit, si peu scientifique, aux structures officielles qui ont mandaté son expédition. Dès les neuf premières lignes de

[1] *Ibid.*, p. 33.
[2] *Ibid.*, p. 90.
[3] *Ibid.*, p. 95.

l'avertissement, il place son livre sous l'autorité du Ministère et de quatre institutions[1] ayant apporté leur « bienveillant appui » à la première mission à laquelle a participé celui qu'il nomme « l'auteur », c'est-à-dire lui-même, en 1928 et 1929 en Abyssinie. Ce souci de citer et de remercier, la manière dont sont précisés les noms de tous les organismes financeurs, expriment son état d'esprit respectueux vis-à-vis des institutions qui commencent à peine à financer ce type de mission. Cet aspect officiel des *Flambeurs d'hommes* est renforcé par la préface d'un notable institutionnel, Sébastien Charléty, recteur de l'Académie de Paris depuis 1927 et membre de l'Académie des sciences morales et politiques depuis 1931. De la même façon, il signale de manière très législative que c'est la loi du 31 mars 1931 qui consacra la mission Dakar-Djibouti. Il fait allusion au financement de ce type d'expédition officielle par l'argent des contribuables. Le propos du texte de Griaule est particulièrement intéressant dans la mesure où il se place cette fois-ci plus précisément sous l'autorité des « nombreuses publications scientifiques[2] » qui ont été déjà éditées. Le plus important est qu'il précise dans la suite de l'avertissement que « le présent ouvrage a été composé dans un tout autre esprit[3] ».

Nous l'avons vu précédemment : Griaule cite au cours du récit les références bibliographiques de ses deux livres qui rendent compte de ses recherches sur les dessins et les jeux abyssins. Sans pour autant conceptualiser ce dédoublement de l'écriture, il est celui qui fait apparaître de la manière la plus claire ce dialogue entre deux catégories de textes. Il est par ailleurs important de souligner le contraste principal entre ses deux monographies scientifiques et son récit d'aventure : en matière de commentaire, de propos lyrique ou d'interprétation, les deux premières ont autant de sobriété discursive que le second est sans retenue.

Dans la préface de la version de 1941 de *L'Île de Pâques*, Métraux ne cite pas sa monographie scientifique mais la référence apparaît dans la longue bibliographie finale parmi sept autres livres et articles qu'il a publiés entre 1935 et 1938 chez des éditeurs français, belges, anglais, américains et suédois. Il signale cependant, comme Griaule, l'existence de deux niveaux d'écriture : l'une scientifique et moins accessible au non spécialiste, l'autre, moins encombrée par les détails techniques et les détails propres à la monographie. Conformément à la ligne éditoriale de la collection « L'Espèce humaine », il déclare distinguer cette version des livres pour spécialistes et précise : « J'ai voulu en éliminer tout l'appareil scientifique qui en aurait rendu la lecture pénible et qui, somme toute n'intéresse

[1] Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, Muséum d'Histoire Naturelle, Fondation nationale pour l'Etude des Sciences et des Civilisations étrangères.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* p. V.
[3] *Ibid.*, p. V.

qu'un petit groupe de spécialistes de la Polynésie[1]. » Ce n'est que dans la réédition de 1951 qu'il explicitera la référence au premier livre dont il donne le titre mais aussi, dans une note, la référence bibliographique complète : « Les faits détaillés qui les intéressent figurent dans une volumineuse monographie publiée en 1940 par le Bernice P. Bishop Museum sous le titre *Ethnology of Easter Island*[2]. »

Leenhardt fait lui aussi référence à son écriture scientifique mais il le fait d'une toute autre façon. À la fin de la préface de *Gens de la grande terre*, il ne cite que *Documents néo-calédoniens*, non pas pour illustrer ou approfondir un point précis de son texte, mais pour signaler les origines des nombreuses citations : « Les passages de littérature canaque cités dans cet ouvrage sont empruntés au volume *Documents Néo-Calédoniens*, publiés par les soins de l'INSTITUT D'ETHNOLOGIE. Nous remercions l'animateur de cet Institut, M. le professeur Paul Rivet, Conservateur du Musée de l'Homme, qui a bien voulu nous prêter plusieurs clichés Océaniens[3]. » Cette référence est faite d'une telle façon qu'il ne semble pas s'agir d'un de ses livres mais de celui d'un autre auteur, auquel il aurait emprunté des passages au même titre qu'il a emprunté les photographies d'Océanie au Musée de l'Homme.

En dehors de la présence de ses écrits scientifiques dans la bibliographie de *Triste tropiques*, Lévi-Strauss ne fait allusion ni à ses textes scientifiques, ni à des niveaux d'écriture différents qui permettraient d'entrevoir une conscience d'une quelconque double écriture. Pour Leiris, l'inversion chronologique du dédoublement de l'écriture pose la question autrement : quelle place prend *L'Afrique fantôme* au moment de l'écriture de ses livres scientifiques ? Il est intéressant de noter qu'il n'y est question dans aucun de ses textes scientifiques – à l'exception d'une version rééditée de *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* datant de 1974 où il qualifie son journal, sans le citer directement, de « livre ''d'humeur'' [4] ». Alors que son journal contient un nombre considérable de données et d'informations sur deux ans de mission ethnographique, pourquoi n'y fait-il jamais référence ? À propos du silence amoureux gardé sur Emawayish, Mercier formule une hypothèse qui pourrait correspondre au silence scientifique gardé sur le journal. Il se demande si la jeune femme éthiopienne n'a pas été victime de ce que Leiris appelle le « calcul de l'erreur[5] » lorsqu'il explique dans un des projets de préface qu'il faut exprimer toute sa subjectivité pour espérer atteindre l'objectivité : « Était-elle une erreur subjective

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, Préface p. 11.
[2] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, édition de 1951, p. 10.
[3] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre, op. cit.*, Avant-propos, p. 7.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 953.
[5] *Ibid.*, p. 395.

qu'un peu de distanciation aurait dissipé ?[1] » Cherchant une forme de statut scientifique, il n'est pas exclu que *L'Afrique fantôme* représente à ses yeux un texte trop multiple, tumultueux et autobiographique pour être considéré comme un support ayant sa place dans sa démarche ethnologique. Inversement, il ne fait pas plus d'allusions à ses monographies dans les préfaces des rééditions *L'Afrique fantôme* de 1950 et de 1981. Dans cette dernière, il signale tout de même une « double entrée » de son écriture diariste qui lui fait distinguer la dimension intérieure et extérieure de sa démarche : « Reste pourtant – pierre marquant un tournant sur un sentier tout personnel – ce journal à double entrée, essentiellement succession de flashes relatifs à des faits subjectifs aussi bien qu'à des choses extérieures (vécues, vues, apprises) (…)[2]. » Il précise aussi la dimension parallèle de cette écriture et de ces notes « prises en marge des déplacements et des enquêtes[3] ».

2.3.2. Démocratiser le savoir ethnologique

Au-delà des allusions plus ou moins explicites à un dédoublement d'écriture, la formulation des intentions permet d'identifier les motivations démocratiques d'une production d'écrits qui pourrait atteindre un lectorat plus large. Dans l'avertissement des *Flambeurs d'hommes*, Griaule formule de manière très lyrique son souci de rendre son écriture accessible. Il lui a semblé « possible, voire nécessaire, en tout cas aimable, de descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition et de présenter à un plus grand nombre de lecteurs un ouvrage lisible[4] ». Nous retrouverons cette préoccupation dans son texte. Il s'agit bien pour lui d'être moins érudit et d'employer des formes d'écriture moins élaborées. Dans sa préface, Charléty renforce cette position faisant allusion au « grand public, non préparé à ce genre d'étude » : « le présent livre (…) est une sorte de préface de ses travaux (…) » qui « nous raconte sa première mission en Abyssinie » sous la forme d'un « récit d'aventure extraordinaire » mais « sans étalage scientifique[5]. »

Métraux affirme lui aussi dans la version de 1941, mais de manière plus simple, son ambition de simplifier son propos en direction des non-spécialistes en faisant allusion à une autre écriture s'adressant à un public plus spécialisé. Il le fait bien plus directement, puisque dès l'avant-propos, il exclut les scientifiques : « Le livre qui s'ouvre par cette préface ne s'adresse pas aux archéologues ni aux ethnographes. Il se borne à évoquer des temps

[1] Jacques MERCIER, in *Miroir de l'Afrique, op. cit.*, p. 892.
[2] *Ibid.*, p. 89.
[3] *Ibid.*, 401.
[4] *Ibid*, p. VI.
[5] Sébastien CHARLETY, in Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. I-II.

préhistoriques, tels qu'ils me sont apparus après cinq mois de travail sur le terrain et après deux années de recherches patientes.[1] » La monographie est d'autant plus inaccessible pour le lecteur français qu'elle n'a été ni traduite de l'anglais ni publiée par un éditeur parisien mais par le Muséum d'Honolulu où il fut nommé chercheur en 1938.

Dans *L'Afrique fantôme*, Leiris déclare ne pas souhaiter faire « un ouvrage de vulgarisation ethnographique (travail qui n'est pas de mon ressort, ayant toujours été très peu élève, encore moins professeur).[2] » Pour Lévi-Strauss, nulle formulation explicite d'une volonté de vulgarisation ni d'information. Pour lui, les choses semblent souvent difficiles à exprimer en des termes positifs qu'il parviendrait à partager avec son lectorat. Sa haine déclarée des voyages et la mode des récits de voyageurs semblent lui faire dénigrer son propre projet d'écriture. Il faut préciser que son parcours personnel et professionnel le met dans un « malaise diffus à l'égard de la France[3] ». Comme sa biographie le signale, la rédaction de *Tristes Tropiques* intervient à un moment de suspension entre l'Europe et le continent américain. Depuis le début de la guerre, il a été successivement professeur au Brésil, intellectuel juif fuyant les rafles nazies, puis conseiller à l'ambassade de France à Washington. Lorsqu'il obtient des postes en France en 1947, il reste toutefois titulaire de mandats à l'Unesco et restera encore quelque temps dans un « sentiment d'enracinement précaire[4] ». Répondant à la proposition de Jean Malaurie pour la collection « Terre Humaine » en 1954, il est incertain quant à ses perspectives en France et nourrit à son égard un certain agacement. Il n'a donc pas d'intérêts à défendre ou de message précis à faire passer dans son texte. Il ne lui reste qu'à revenir sur des expériences ethnographiques passées, en pensant surtout aux autres livres déjà écrits sur le sujet : « (…) pendant toutes ces années, j'ai souvent projeté d'entreprendre ce livre ; chaque fois, une sorte de honte et de dégoût m'en ont empêché[5]. » Quand il évoque les détails insipides et les événements insignifiants, pense-t-il à certains passages du journal de Leiris ? Il n'y a pas de trace de sa lecture de *L'Afrique fantôme* qui puisse confirmer un tel jugement critique mais ses descriptions ironiques pourraient toutefois le laisser penser : « Qu'entendons-nous dans ces conférences et que lisons-nous dans ces livres ? Le détail des caisses emportées, les méfaits du petit chien du bord, et, mêlées aux anecdotes, des bribes d'information délavées, traînant depuis un demi-

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, Préface p. 11.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 401.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Oeuvres*, *op. cit.*., p. 1677.
[4] *Ibid.*, p. 1678.
[5] *Ibid.*, p. 9.

siècle dans tous les manuels (…)[1]. » Conformément à cette position, il commencera un journal, nous l'avons vu au chapitre précédent, qu'il tiendra quelques jours avant de l'abandonner définitivement au profit de carnets dans lesquels il consignera toutes ses écritures : prise de notes, relevé de données, réflexions, développements philosophiques… Ce refus de l'écriture intime est également en cohérence avec son animosité envers la phénoménologie dont il écrit : « [Elle] me heurtait dans la mesure où elle postule une continuité entre le vécu et le réel[2]. » Il exprime le même état d'esprit envers l'existentialisme et « la complaisance qu'il manifeste envers les illusions de la subjectivité[3]. »

Il faut éviter de réduire un livre de textes assemblés comme *Tristes Tropiques* à une intention unique mais Lévi-Strauss formule clairement qu'il s'agit pour lui autant de rédiger son « autobiographie intellectuelle[4] » que de tenter de comprendre le phénomène du voyage : « Mon but n'est pas de dénoncer les mystifications ou de décerner des diplômes, mais plutôt de comprendre un phénomène moral et social, très particulier à la France et d'apparition récente, même chez nous[5].» Il se rend certainement compte qu'il fait en partie ce qu'il se défend de faire. En prenant le phénomène du voyage comme objet de critique, il en dénonce effectivement les mystifications.

Griaule ne formule pas non plus que des intentions positives. Réalisant à quel point ses personnages, explorateurs européens, ont le « beau rôle », il ressent le besoin de distiller quelques remarques comme pour s'en excuser : « Mais ce livre n'a pas été écrit dans le but de faire passer les deux personnages principaux pour des prix de vertu[6]. » L'héroïsme de ses personnages ne concerne pas que le savoir et la science, ils font aussi preuve de performances physiques que Griaule aime mettre en exergue : « Ce livre n'a pas été écrit dans le but d'y étaler des performances, mais il est tout de même bon, d'un point de vue général, de montrer l'élasticité du corps humain, l'admirable, la mortelle, la sournoise élasticité du corps[7]. »

Gens de la grande terre appartient, comme *L'Île de Pâques* à la collection « L'Espèce humaine » dont l'objectif éditorial était de faire « connaître au grand public, sous une forme imagée et dépourvue de pédantisme, quelques-unes des acquisitions essentielles de l'ethnologie[8]. » Il est le premier titre de la collection. Métraux et Leenhardt sont les seuls à formuler des intentions ouvertement scientifiques. Le premier écrit : « Le but de cet ouvrage a

[1] I*bid.*, p. 10-11.
[2] *Ibid.*, p. 46-47
[3] *Ibid.*, p. 47.
[4] Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, édition de poche, *op. cit.*, quatrième de couverture.
[5] *Ibid.*, p. 10.
[6] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 176.
[7] *Ibid.*, p. 197-198.
[8] Quatrième de couverture, présentation de la collection « L'Espèce humaine », 1937.

été de reconstituer la vieille civilisation de l'Île de Pâques à l'aide des matériaux que j'avais recueillis. (…) J'avais à étudier les épaves d'un grand naufrage[1]. ». Dans son introduction, Leenhardt évoque l'intérêt de son travail pour la suite des recherches mélanésiennes : « On devine donc le double intérêt d'une étude des gens de la Grande Terre. On ne découvre pas seulement en eux des mœurs et des pensées mélanésiennes, mais on a quelque chance, (…) de pouvoir dégager un jour les éléments culturels autochtones. Ils seraient les documents les plus approchants d'une civilisation primitive[2]. »

Rédigée à l'occasion du centenaire de la Nouvelle Calédonie française, la réédition de 1952 est enrichie d'un deuxième avant-propos mais ne modifie rien du texte original de 1937. Il renforce les liens du livre avec l'évolution contemporaine de la Nouvelle Calédonie. Plus politique, ou du moins historique que scientifique, Leenhardt fait de son livre un document qui « révèle l'auguste soutainement de la Société nouvelle[3] ». Il déplace ainsi les effets attendus de son travail ethnologique de la connaissance d'une ethnie à la manière dont elle peut s'en emparer pour qu'elle « rest[e] elle-même et collabor[e] avec les Blancs[4] ». Argumentant aussi la nécessité de l'acculturation en sens inverse, il ajoute encore un appendice destiné à montrer les dangers qui menacent l'Européen s'il « se refuse à entrer dans le jeu du monde, c'est-à-dire le jeu des peuples qui veulent vivre[5]. »

2.3.3. Le souci de la vérité

Un autre élément important vient compléter les intentions explicites de la double écriture : s'éloigner de l'écriture scientifique classique sans abandonner le souci de la vérité. Charléty souligne, pour le livre de Griaule, que toutes les informations concernant les coutumes abyssines « sont le fruit d'observations rigoureusement et scientifiquement conduites par un enquêteur qui connaît avec la même sûreté la langue moderne et la langue ancienne du pays[6] » Griaule reprécise à son tour dans l'avertissement qu'il s'agit d'une description objective d'événements de son voyage en Abyssinie. Puis, dans l'avant-dernier chapitre, se rendant compte que les précisions qu'il apporte à propos d'une amputation de jambes pourraient ne

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*, p. 10.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre*, *op. cit.*, p. 15.
[3] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre*, deuxième avant-propos, 1952.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] Sébastien CHARLETY, in Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. III.

pas être prises au sérieux, il éprouve le besoin d'ajouter une note surprenante : « Il n'est sans doute pas inutile de dire que ce détail est rigoureusement authentique[1] ».

Modestement, Leenhardt ne signale pas qu'il a vécu vingt-cinq ans, de 1902 à 1927, parmi le peuple canaque – alors que Lévy-Bruhl le précise dans l'avant-propos de *Notes d'ethnologie néo-calédoniennes* – mais il répond à la remarque qui accueillit son débarquement à Nouméa – « Que venez-vous faire ? Dans dix ans, il n'y aura plus un Canaque. » – par cette affirmation optimiste mettant en avant les vertus de l'observation et de la connaissance : « Nous n'avons pas rencontré le dernier Canaque. Mais nous avons vu les gens de la Grande Terre se ressaisir et vouloir vivre. Nous les observions pour les connaître (…)[2]. » Au dernier chapitre de *L'Île de Pâques*, racontant le chargement sur le bateau des deux statues qui vont être ramenées en Europe, Métraux précise son attachement à la vérité des faits : « Voici le récit fidèle de ces événements tels qu'ils se passèrent dans le monde du réel[3]. »

Leiris a beaucoup écrit pour formuler et reformuler les deux dimensions objective et subjective de son journal. Il parvient même à les marier dans un point de vue exprimé dans un projet d'avant-propos, en expliquant que l'objectivité s'obtient par la subjectivité. Dans la préface de la première édition de 1951, il réduit son texte à sa plus simple expression : « Ces notes (…) ne sont pas un historique de cette Mission. Simple journal intime.[4] » Il remarque même que c'est un journal qu'il aurait pu tenir à Paris, mais qu'il se trouve « avoir tenu [se] promenant en Afrique[5]. » Son ambition aura été celle-ci : « au jour le jour, (…) décrire ce voyage tel que je l'ai vu, moi-même tel que je suis…[6] » Le passage est suivi d'une citation de Rousseau qui vient conclure ce court avant-propos en mettant le livre sous l'autorité de la confession[7]. Une vingtaine d'années plus tard, il insistera un peu plus sur la dimension engagée de son journal, en ajoutant au thème de la confession le sentiment d'injustice provoqué par le monde contemporain : « (…) je suis maintenant persuadé qu'aucun homme vivant dans le monde inique mais, indiscutablement, modifiable – sous quelques-uns au moins de ses plus monstrueux aspects – qu'est le monde où nous vivons, ne saurait se tenir pour

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit., p.* 159.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre, op. cit.*, Avant-propos p. 7.
[3] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit*., p. 195.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit., p. 96.*
[5] *Ibid.*, p. 401.
[6] *Ibid.*, p. 96 préface de 1934.
[7] « Moi seul. Je sens mon cœur, et je connais les hommes. Je ne suis fais comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu. » Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Confessions.*

quitte moyennant une fuite et une confession.[1] » Le recul critique qu'il a pris vis-à-vis de la colonisation lui fait évoquer « (…) une ethnographie, non plus d'examen détaché ou de dégustation d'artiste, mais de fraternité militante (…) » même s'il a conscience que son témoignage est susceptible d'être considéré « comme mieux que fantomatique par les gens dont dépend pour une large part le futur de cette nouvelle Afrique (…)[2]. » C'est un rêve de la nuit du 31 juillet au 1er août 1931 qui va le faire revenir à l'expression la plus claire du statut de son écriture de soi : « la mission est un bateau qui sombre. Le journal est un message dans une bouteille[3]. »

2.3.4. Célébrer les bienfaits de l'ethnologie

Un dernier degré de discours met en évidence le lien de ces textes avec la volonté historique de leur discipline de prendre son autonomie et de se développer. C'est un discours qui présente certains de ces projets d'écriture comme une occasion de célébrer les bienfaits et les avancées de l'ethnologie. Charléty cède à l'exercice de style de la préface hyperbolique en faisant l'éloge de Griaule, « savant qui est aussi un écrivain », qui avait été « classé au premier rang des jeunes africanistes[4] ». Il souligne « l'ampleur de la découverte, la valeur du savant, le courage de l'homme » mis au service d'une recherche « féconde et belle ». Il y va aussi pour lui de « l'honneur de la science française » car le livre a été écrit « pour que le grand public (…) sache ce que la recherche ethnologique y a gagné[5]. » Alors que Griaule qualifie de son côté l'ethnographie comme « cette science vivante entre toutes[6] », Leenhardt exprime sa foi en la discipline en citant une phrase, attribuée alors à Blaise Pascal, mais contestée par la suite, qui fait écho au propos de Leiris sur les faits subjectifs et les choses intérieures : « Des yeux il va jusques au cœur, et par le mouvement du dehors, il connaît ce qui se passe au-dedans[7]. » La phrase offre selon lui « une voie très sûre aux investigations de l'ETHNOLOGIE, et pouvait aider à appliquer avec plus de pénétration encore, les méthodes si souples et profondes des maîtres vénérés de la Sociologie française, MM. Lévy-Bruhl et Marcel Mauss.[8] » L'importance accordée à cet hommage est d'autant plus forte que le terme

[1] *Ibid.*, p. 95 préface de 1951.
[2] *Ibid.*, p. 88 préface de 1980.
[3] *Ibid.*, p. 166.
[4] Sébastien CHARLETY, in Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, Préface, p. I.
[5] *Ibid.*, p. II-III.
[6] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. VI.
[7] Maurice LEENHARDT, *Gens de la grande terre, op. cit.*, p. 7. « Discours sur les passions de l'amour », texte trouvé en 1843 par Victor Cousin, mais son attribution est contestée depuis 1920. Cf. B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 285.
[8] Maurice LEENHARDT, *ibid.*, p. 7

« vénération » est assez inattendu dans les propos d'un homme qui écrit l'ensemble de son livre avec une retenue très rationnelle. Il remercie en fin de texte le jeune Institut d'Ethnologie ainsi que Paul Rivet, conservateur du Musée de l'Homme, pour le prêt de clichés. Les mots en majuscules ont ici aussi un rôle important. L'attachement symbolique de Leenhardt à la discipline est d'autant plus grand qu'il a vécu non pas une conversion mais une reconversion en forme d'extension professionnelle abordée dès les premières lignes de l'avant-propos.

Sans hommage excessif, Métraux cite aussi Paul Rivet qui l'invita « à participer à cette entreprise en qualité d'ethnographe et de linguiste[1] ». Il précise que c'est « dans l'espoir d'apporter des bases solides aux hypothèses qui s'étayaient sur l'Île de Pâques et sa région[2] » que les gouvernements français et belge se sont associés pour financer cette expédition scientifique à vocation archéologique.

Leiris et Lévi-Strauss ont une position moins positive, liée à leurs deux postures moins stables dans l'espace ethnologique français au moment de l'écriture de leurs livres. Leiris dédicace la première édition de *L'Afrique fantôme* « à Marcel Griaule ». Il fait disparaître l'hommage dès la réédition d'après-guerre, suite au conflit provoqué par la sortie du livre et aux soupçons provoqués par la mise au pilon du livre sous l'Occupation : « (…) le gouvernement de Vichy ne se serait jamais (j'imagine) inquiété, (…) si quelqu'un de mes collègues ou confrères bien intentionnés ne le lui avait signalé.[3] » Toutes les préfaces renvoient à l'expédition Dakar-Djibouti initiée par Griaule mais davantage dans un souci de mise en contexte que par témoignage de respect. Lévi-Strauss a une posture tout aussi distante, voire affranchie en dédicaçant *Tristes Tropiques* à un enfant de huit ans, son fils Laurent, et en commençant son texte par un panorama critique de l'ethnologie française.

2.3.5. Quelle conformité aux intentions ?

Ces intentions formulées dans les discours d'intention correspondent-elles à un premier niveau de lecture de cette écriture dédoublée ? La dimension documentaire, présente dans chaque livre dans des proportions différentes, est certainement celle qui se prête le mieux à l'analyse. Les cinq livres sont tous porteurs d'informations précises sur les sociétés étudiées. Ceux de Leenhardt et Métraux sont à ce titre exemplaires. Ressemblant par leur structure à deux monographies, *Gens de la grande terre* et *L'Île de Pâques* essaiment tout au long du texte des digressions, des remarques subjectives et des critiques qui cohabitent avec les

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 9.
[2] *Ibid*., p. 9.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 91.

passages documentaires qui tentent clairement de faire le tour des éléments essentiels des peuples canaque et pascuan. Métraux aborde son sujet de manière tout autant personnelle que didactique. Démarrant sa préface par la place de l'île dans son imaginaire enfantin et les raisons fortuites de sa participation à l'expédition, il présente quelques généralités sur l'île et son histoire, puis décrit la manière de vivre des Pascuans dans le passé. À la fois dans l'explication et l'émotion subjective, il donne à son livre le double visage du document et du récit d'aventure.

Leenhardt a une approche plus générale et structurelle du peuple canaque. Nulle trace de grande subjectivité dans la manière d'introduire le propos. Commençant par la question du village – son organisation, ses fonctions – il aborde ensuite des aspects importants tels que les mythes, l'économie, l'esthétique et la structure sociale. Il termine par des points plus précis tels que « la spontanéité et le rire dans la société », les façons de se nommer et de concevoir la notion de couple. Sa subjectivité, nous allons le voir, est bien mois développée que chez Métraux. Lorsqu'il se rend présent dans le texte, c'est de manière plus dense, sans exagération, par petites touches personnelles voire par des jugements tout de même assez engagés nous permettant de nous rappeler l'homme derrière ses explications.

Ils sont ainsi tous les deux en conformité avec leurs intentions scientifiques mais leur stratégie pour se faire comprendre d'un large public n'est pas exactement la même. Sur le plan technique, qu'il s'agisse des cartes, schémas, de photos, de la sobriété du style d'écriture, de la brièveté des chapitres ou de la fréquence des intertitres dénotant le souci du lecteur, les *Gens de la grande terre* de Leenhardt et *L'Île de Pâques* correspondent globalement à la même ambition d'être compris aussi facilement que possible. Le premier comprend quarante et une illustrations (vingt trois dessins, deux cartes et seize photographies) et le second en contient vingt-cinq (une carte et vingt quatre photographies). L'aspect à la fois didactique et sensible du texte de Métraux ne l'empêche pas de tenir un niveau d'exigence documentaire assez élevé, destiné à un public quelque peu connaisseur, en phase de le devenir ou pouvant toutefois fréquenter les bibliothèques spécialisées : la longue bibliographie scientifique de deux cent trente titres vient conclure les quatorze chapitres. La présence d'astérisques lui permet de signaler au lecteur qu'il peut se rendre à la bibliothèque du Musée de l'Homme à Paris pour consulter certains livres. Cette attention au lectorat participe de l'état d'esprit des institutions ethnologiques de la période, lié à la philosophie de démocratisation sociale du Front Populaire. Rivet exprime sa volonté de populariser le Musée de l'Homme auprès de

toutes les classes sociales, de « mettre à la disposition de tous (...) les trésors inépuisables » qui révèlent « l'émouvant effort que l'homme fait (…) pour dominer le milieu où il vit[1]. »

En comparaison, la réédition de 1951 de *L'Île de Pâques* de Métraux peut sembler moins accessible, bien plus scientifique et destinée à un public plus spécialiste, capable de suivre des argumentations théoriques et ethnographiques plus sobres, par une écriture débarrassée de toutes les photographies, de nombreuses anecdotes et de considérations personnelles, comme par exemple l'introduction autobiographique et les adieux émouvants du dernier chapitre « Les derniers jours l'Île de Pâques ». Elle en devient ainsi plus complexe mais le souci de l'explication et de la clarté demeure tout aussi important. Ainsi, de nombreux intertitres traduisent le même souci de fournir des repères fréquents durant la lecture du texte. Sur le plan rhétorique, la réserve documentaire de Leenhardt fait des *Gens de la grande terre* un texte moins chargé en émotion et en atmosphère.

Griaule a certainement eu un autre raisonnement et une autre stratégie pour réaliser ce qu'il formule lui-même comme une descente des pentes de l'érudition. À aucun moment, la préface ou l'avertissement ne signale à quel point *Les Flambeurs d'hommes* est écrit à la manière d'une histoire racontée à un auditoire dont on soupçonne qu'il a besoin de cette forme narrative pour pouvoir aller jusqu'au bout d'un long texte. Ainsi, les huit chapitres ne sont ni thématiques et encore moins analytiques mais chronologiques, alors qu'il ne se revendique jamais comme un journal ni un compte rendu. Au fil des chapitres, le texte nous mène du gué du Nil à Addis-Ababa et se déroule à la manière d'une écriture à la fois didactique, explicatif et dialogué. Le récit est structuré par de nombreuses anecdotes au cours desquelles le chercheur, l'Européen découvre l'Abyssinie et ses habitants. On devine, au ton du narrateur, un double projet de faire découvrir au lecteur une réalité inconnue mais aussi de consolider son propre statut de découvreur contrôlant les faits et les situations par des séries de sentences définitives, aux accents lyriques semblables aux morales des fables.

Nous l'avons vu, Leiris ne cherche pas directement à faire connaître à un large public les découvertes de la mission Dakar-Djibouti. S'il note beaucoup d'éléments ethnographiques, c'est qu'il est particulièrement intéressé par certains aspects de l'expédition tels que le culte des *zars* éthiopiens. Il lui arrive souvent de recopier dans son journal des fiches entières de relevés et de renseignements. Même s'il considère que ce n'est pas son rôle de vulgariser le savoir ethnologique, il rejoint toutefois les qualités que Charléty attribue au texte de Griaule : l'attachement à la vérité et à l'exactitude des faits. La conviction de Leiris d'être un témoin

[1] Paul RIVET, « Le Musée de l'Homme », *Vendredi*, 28 mai 1937.

objectif parce que subjectif, c'est-à-dire le plus transparent possible au fur et à mesure où il confie à son journal les états de son esprit et de son âme, donne à *L'Afrique fantôme* son authenticité globale, y compris grâce au manque de régularité du ton de l'écriture due aux variations de son tempérament. Exprimant au jour le jour les conditions dans lesquelles il vit ses différentes expériences de terrain, il fournit au lecteur des éléments de relativisme ou de critique qui mettent son discours en perspective avec les conditions de sa production. Ainsi, les sautes d'humeur, les enthousiasmes subits, les modifications de ton donnent régulièrement une coloration différente aux informations de type ethnologique fournies par le texte.

Lévi-Strauss exprime dans son texte une volonté d'indépendance vis-à-vis de son lectorat. S'il n'exprime explicitement nulle volonté de pédagogie ou de vulgarisation, il donne toutefois des éléments de compréhension de son travail et de son parcours qui sont absents de ses textes scientifiques. C'est aussi précisément la ligne éditoriale que la collection « Terre humaine », dont il inaugure quasiment l'existence, élaborera au fil des publications : donner à lire des textes et des expériences vécues à un public qui n'y a pas souvent accès. Il s'agit à la fois de retenir « toute approche qui contribue à une plus large intelligence de l'homme », de mener un « combat résolu en faveur des minorités et de respect et d'écoute de différences, un appel à la liberté de pensée » et de permettre à cette « famille de pensée [de] féconder ce terreau de compréhension et de respect entre les hommes sans lesquels ils ne cesseront de courir inéluctablement à leur perte[1]. » Son projet n'est pas de pratiquer, d'un bout à l'autre de *Tristes Tropiques,* une écriture plus accessible, mais d'assembler toute une série de textes issus de ses monographies scientifiques. Il n'est pas certain qu'il se limite véritablement à son projet de comprendre le voyage en tant que « phénomène moral et social ». Son animosité déclarée envers les voyages et sa critique du rapport entre Occident et Tiers-Monde ne dissimulent pas totalement l'ambiguïté de sa posture : il participe lui aussi au phénomène dont il fait la critique. Il lui faut alors trouver une posture d'observateur et d'analyste qui lui permette de se singulariser et de s'extraire, en partie du moins, de la masse de ceux qui contribuent à développer le phénomène contemporain du voyage.

Aux antipodes de cette position paradoxale et souvent négative, la célébration de l'ethnologie en tant que nouvelle discipline traverse tout particulièrement le texte de Griaule. Dans *Les Flambeurs d'homme*, l'héroïsation de l'explorateur prend parfois des proportions démesurées. Il est omniscient et admiré de tous ceux qui le croisent, à tel point qu'ils se demandent avec admiration comment il parvient à accumuler tous ces savoirs. Suite à des

[1] Textes de présentation de la collection d'un ouvrage de 1975, d'un ouvrage de 2002 et du site de Jean MALAURIE, http://www.jean-malaurie.fr, 2004

explications de l'ethnologue, le narrateur précise : « Ses auditeurs n'en reviennent pas d'une telle érudition[1]. » Plus modestement mais avec beaucoup de lyrisme, Leenhardt assume les déclarations de son avant-propos vis-à-vis de sa discipline et de ses « maîtres vénérés » en précisant en toute fin de son livre à quel point « les indigènes actuels de la Nouvelle-Calédonie (…) cherchent à équilibrer le balancement du présent et du passé » et savent, par leurs questions, « révéler (…) l'actualité de l'ETHNOLOGIE ». Il partage avec Métraux et Griaule une confiance envers les apports de leur discipline à l'humanité : ce qu'il est possible d'apprendre de peuples ainsi mieux connus ne peut qu'aider l'Occident à mieux envisager les suites de son histoire. Pour Leiris, l'ethnologie ne représente pas encore une discipline assez importante pour lui permettre d'exprimer une telle conviction. S'il se rend compte de l'intérêt des découvertes de la mission à travers l'Afrique occidentale française, il n'en demeure pas moins régulièrement méfiant, réservé, voire soupçonneux quant aux manières de faire : les méthodes de Griaule, les objectifs de l'expédition et la rapidité des séjours lui posent question. Il explorera par la suite, dans sa carrière de chercheur au CNRS, une façon différente de concevoir et de pratiquer l'ethnologie de ce qu'il a pu découvrir entre Dakar et Djibouti.

★

Alors que les monographies scientifiques ont tendance à se réunir autour des mêmes principes éditoriaux, le dédoublement de l'écriture produit à l'inverse des écrits qui ouvrent des projets textuels bien plus divergents. Si l'histoire et la discipline produisent des prescriptions, montrent des voies et suggèrent des manières de faire, la réalisation concrète des projets ouvre des terrains où l'ethnologie et l'écriture ne vont pas de soi. En se dédoublant, l'écriture semble précisément exprimer un besoin d'autonomie individuelle qui pourrait faire contrepoids aux attentes collectives de l'institution. L'ouverture des possibilités éditoriales proposée par des éditeurs généralistes à vocation plus littéraire qu'ethnologique arrive comme une heureuse opportunité historique.

Les intentions tentent de dire avec clarté ce que les textes doivent être. Les discours de Leenhardt, Griaule et Métraux semblent bien correspondre aux attentes de la discipline dans laquelle ils vont continuer leur parcours personnel sans chercher d'autres voies pouvant les amener à des manières parallèles ou alternatives de réinvestir leur savoir. Ceux de Leiris et Lévi-Strauss semblent plus résistants. Ils ont du mal à correspondre aux attentes de la discipline. La mauvaise réception de *L'Afrique fantôme* par les ethnologues français et les

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 170.

remises en cause agacées, voire sarcastiques de la discipline dans *Tristes Tropiques* permettent déjà de sentir la manière dont ils regardent à l'extérieur pour envisager comment ils vont pouvoir faire *autre chose*.

Les intentions sont parfois trompeuses. Les discours des textes ne disent pas toujours tout de la manière de ce qui va être réalisé. Le projet de dédoublement de l'écriture ressemble à cette « invention du quotidien » développée par de Certeau[1]. Face à la raison technicienne qui organise les textes ethnologiques classiques, le détournement des codes d'écriture peut révéler des stratégies à la fois inédites et non explicites. Aussi incertain que risqué, il consiste à avancer dans un espace en friche aux multiples horizons. C'est ce que va permettre de découvrir une lecture plus approfondie de ces cinq textes aux écritures dédoublées.

[1] Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, *op. cit.*

Chapitre III. LA DOUBLE ECRITURE POUR EXPLORER D'AUTRES POSSIBLES DE SOI

Sans être forcément abordée de manière explicite, la question de l'altérité apparaît comme une des questions importantes de la double écriture. Mettre en texte l'interlocution, c'est se demander si l'on y voit clair dans le mystérieux rapport à cet autre que soi que les circonstances historiques de l'enquête de terrain font subitement exister dans un face-à-face inévitable. L'expérience de l'altérité est d'abord marquée par la présence du corps : corps de soi, corps de l'autre qu'il faut arriver à observer et à nommer. Puis, arrivé au pied du mur de l'autre, il faut le regarder, entrer en relation avec lui, parvenir à lui parler et comprendre ce qui est compréhensible. Au moment d'écrire, ces interrogations continuent à se déployer. Comment donner à lire cette relation ? Comment représenter ceux qui sont aux antipodes de soi ? Comment se représenter en tant qu'acteur de ce dialogue ? L'acte langagier de la désignation renvoie aussi à la conscience que le locuteur a de lui-même. L'exemple des insultes, des stigmatisations linguistiques ou des euphémismes illustre, parfois brutalement, ce phénomène d'interaction : faire le choix du nom de l'autre, s'engager à le nommer, c'est par contrecoup se dévoiler subitement, se désigner soi-même comme celui qui s'attribue l'autorité de choisir une telle dénomination. Ecrire les mots pour penser l'autre entraîne la question de la manière dont on se pense soi-même. En offrant aux auteurs-ethnologues la possibilité de sortir des cadres institutionnels et de la technicité d'un discours prêt à l'emploi, la double écriture ouvre à l'exploration d'autres possibles de soi : entre « nous » et « eux », les codes linguistiques organisés et les postures énonciatives risquent de se dérégler.

S'interrogeant sur la question de la relation entre les individus dans leur groupe, Élias développe l'idée de la « configuration » en prenant en compte l'usage de tous les pronoms personnels : « Les sept positions sont tout à fait indissociables, on ne peut se représenter un « je » sans un « tu », un « il » ou « elle », sans un « nous », sans un « vous », ou un « ils » ou « elles''. (…) L'énoncé des pronoms personnels signifie de la façon la plus élémentaire que les hommes dépendent fondamentalement les uns des autres (…)[1] ». Il précise encore : « J'ai déjà mentionné souvent que le petit mot ''je'' ne signifiait rien si l'on n'avait pas en même temps présents à l'esprit lorsqu'on le prononce les autres pronoms personnels représentant les autres ou représentant en même temps les autres. (…) Il n'y a pas d'identité du je sans identité du

[1] Norbert ÉLIAS, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, tr. fr. Y. Hoffman, Editions de l'Aube, 1991, pp. 146-149.

nous. Seules la pondération du rapport nous-je, la configuration de ce rapport changent[1]. » Pour lui, l'observation de ces usages reflète le degré de proximité ou de distance, d'ouverture ou de fermeture des « je » d'individus vis-à-vis des « nous » du groupe. Cette manière d'aborder ce qu'il nomme « la transformation de l'équilibre ''nous-je'' » permet une approche particulière des formes énonciatives de la double écriture. Envisager un « vous'' et un « tu'' passe immanquablement par l'exploration de son propre « je » et de son propre « nous ». Cette conception permet de suivre le chemin de la relation de soi à l'autre puis de l'autre à soi, en se rapprochant aussi près que possible de ce point de rencontre où, tant bien que mal, les mots et les consciences de soi tentent de correspondre.

3.1. Stratégies de présentation et d'engagement de soi

« Je, c'est qui[2] ? » interroge le poète Norge. De l'engagement relationnel à la rupture du dialogue, de nombreux comportements sont en jeu lorsque deux individus se retrouvent en présence l'un de l'autre. De manière complémentaire, Élias signale qu'une grande prise de distance entre les individus entraîne le phénomène de l'*homo clausus* alors que Goffman aborde la mise en relation des personnes en termes de « stratégies de présentation de soi[3] ». Leur attention aux manières d'être pose plusieurs questions à la double écriture. Comment les auteurs s'y représentent-ils dans ces situations d'altérité ? Comment s'y nomment-ils ? Entre subjectivité et impersonnalité, singulier et pluriel, quelles postures énonciatives y prennent-ils ? Quelle place occupent-ils en tant que « je » face au « nous » auquel ils appartiennent mais aussi face à « eux », ces « autres » dont ils sont censés se rapprocher pour mieux les connaître ? L'engagement de leur subjectivité parvient-elle à s'accommoder de ces positions d'interlocution complexes ? Pour explorer ces questions, nous allons porter une attention particulière aux stratégies énonciatives des auteurs-ethnologues mais aussi à la manière dont ils parviennent à les conjuguer avec l'expression de leur subjectivité. En d'autres termes, il s'agit d'observer les balancements de l'équilibre entre les différentes dimensions du « je » – l'être professionnel, l'être social, l'être intime – et toutes ces autres personnes – « nous », « vous », « eux » – avec lesquelles, ou contre lesquelles, se construit la réalité de l'expérience ethnologique.

[1] Norbert ÉLIAS, « La transformation de l'équilibre "nous-je"» dans *La Société des individus*, tr. fr. J. Étoré, Paris, Librairie Arthème-Fayard, 1991, p 241.
[2] NORGE, Le stupéfait, in *Poésies 1923-1988*, Paris, Poésies / Gallimard, 1990.
[3] Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, tr. fr. A. Ricardo, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.

3.1.1. L'évolution de l'équilibre « nous-je »

À la lecture des textes, il est tentant de retourner aux ethnologues les problématiques qu'ils formulent à propos des autochtones et aux peuples qu'ils observent de manière méthodique. Dans *Gens de la Grande Terre,* Leenhardt est celui qui approfondit le plus la question de la personne dans une « société, isolée depuis des millénaires, [qui] a conservé un aspect de haute primitivité[1] ». Ainsi, la perturbation de la question de la personne et du « je » unifié chez les Canaques « mal assurés de leur personne » attire notre attention sur la manière dont le moi ethnologique se comporte dans cette écriture dédoublée. Leenhardt se déplace de manière particulière entre le « je » et le « nous ». L'avant-propos précise que sa femme et lui débarquèrent à Nouméa comme jeunes missionnaires. Ils ne vécurent pas dans un collectif scientifique mais dans une mission, à vocation religieuse et non pas ethnologique. L'introduction et les premiers chapitres sont fortement marqués par les formes impersonnelles de l'écriture scientifique telles que : « On verra, par la suite, qu'à cette unité somatique correspond une véritable unité culturelle » ou « on devine donc le double intérêt d'une étude des gens de la Grande Terre[2]. » Progressivement, il nous surprend toutefois par l'emploi de « je » qui va être essaimé dans son texte de manière de plus en plus importante. Dans ce même texte d'introduction, il se montre en situation de dialogue avec de jeunes gens à propos des visages des Néo-Calédoniens et du relativisme des critères de beauté :

« À preuve le sentiment de ces jeunes gens qui, voyant passer une femme au nez fin et au visage agréable, susurrèrent :

- Oh ! la sale tête !

Je les interrogeais.

- Ce nez, dirent-ils, cette figure, quelle pauvreté[3] ! »

C'est un des aspects marquants des *Gens de la Grande Terre* : une dimension relationnelle qui donne régulièrement à voir et à entendre l'ethnologue en interaction avec les habitants de l'île. Conformément à la réalité que furent ses vingt-cinq années en Nouvelle-Calédonie, Leenhardt apparaît ainsi comme une présence individuelle engagée, en recherche et à l'écoute d'une population dont il veut transmettre les valeurs et les modes de vie. Il en cite directement les paroles ainsi que de nombreuses extraits de *Documents néo-calédoniens*, une de ses trois monographies scientifiques. Le « je » de Leenhardt apparaît alors progressivement comme un « je » du terrain, c'est-à-dire présent parmi « eux », les gens de la Grande Terre. Cette situation d'interlocution et d'usage de tous les pronoms personnels est mise en évidence par

[1] Maurice LEENHARDT, *op. cit.*, avant-propos, p. 7.
[2] *Ibid.*, pp. 13 et 15.
[3] *Ibid.*, pp. 13-14.

ce passage rapportant un échange avec un jeune Calédonien, au cours duquel seul le pronom « vous » n'est pas utilisé. Leenhardt rapporte :

« Un jeune, une fois, m'indiquait, au milieu d'une caférie de Koné un renflement de terre :

- Tu vois, dit-il, c'est là que je suis né.

Le tertre, pour ces gens qui n'ensevelissaient pas les morts, ne signifiait point une tombe, mais un berceau. Et dans ces paysages où nous ne voyons que la nature, ils lisent avec précision les noms de leurs parents. Leur état civil est inscrit sur le sol[1]. »

Les connaissances que Leenhardt mentionne proviennent de sa présence longue et quotidienne. Lorsqu'il aborde le thème du suicide, il ne précise pas l'origine de ses informations, se présentant à la fois comme informateur et enquêteur : « Je connais nombre de suicides. Je n'en ai noté qu'un seul par pendaison au cocotier, et plus moderne au rasoir[2]. » Même s'il cite parfois des sources bibliographiques, ce sont le plus souvent des constats et des témoignages qu'il rapporte directement. Il ne s'agit pas d'informations documentaires ou savantes mais de données directes issues du terrain introduites par des formules telles que : « J'ai vu encore (…). » ; « J'ai entendu des jeunes filles (…). » ; « J'ai vu jadis (…)[3]. » Le texte progresse ainsi comme si l'intensité de l'expérience personnelle venait supplanter les théories ethnologiques et les très rares références livresques. Les arguments pragmatiques prennent de plus en plus d'importance dans ses propos, renforçant les soubassements de son écriture.

Ce « je » de l'expérience a une autre qualité bien particulière : il est tout sauf omniscient et plus précisément, c'est un « je » capable de dire « je ne sais pas » : « Je n'ai jamais vu d'enfants accompagner des hommes à ce travail (ramassage du bois). En fut-il toujours ainsi, ou un mythe explique-t-il cette interdiction ? Je ne sais.[4] » Nulle généralité ni explication hasardeuse ne masque les zones d'incertitude et d'ignorance. Cette pratique du doute et du questionnement se retrouve chez Métraux qui formule, nous le verrons, une douzaine de questions sans réponse en moins de vingt pages dans *L'Île de Pâques*.

Cette prudence intellectuelle de Leenhardt fait apparaître une stratégie d'énonciation particulière : l'usage du « nous » lui permet d'exprimer avec modestie les prises de position plus théoriques : « Ornement, dit le Canaque. Nous savons à quel complexe correspond ce terme dans sa langue[5]. » Cette posture d'interlocution entre l'ethnologue-auteur et la société sur laquelle il écrit s'exprime encore de deux autres manières. D'une part par la référence

[1] *Ibid.*, p. 27
[2] *Ibid.*, p. 83.
[3] *Ibid.*, pp. 79, 116 et 118.
[4] *Ibid..*, p. 65.
[5] *Ibid.*, p. 150.

répétée aux élèves à qui il a fait classe en tant que pasteur ; d'autre part par des échanges entretenus avec des correspondants ayant quitté l'île. Cette existence « dans l'intimité du Canaque[1] » lui fait tenir des postures énonciatives différentes. Il lui arrive aussi, nous le verrons plus loin, de prêter le « je » aux Calédoniens eux-mêmes en leur cédant la parole, y compris par des dispositifs d'écriture particuliers déjà évoqués : ces cahiers confiés aux rédacteurs, collecteurs de leur propre mémoire. Il apparaît dans la double écriture de Leenhardt d'autres façons simples et discrètes de se dévoiler et de s'engager subjectivement par des mots proches de la confidence. Malgré une posture globalement réservée, Leenhardt livre des souvenirs à connotation sentimentale qui outrepassent le strict compte rendu de terrain. Il évoque par exemple les soins apportés à « un homme que nous aimions » ou se rappelle les situations dramatiques où les Calédoniens étaient poursuivis par les autorités de l'île : « Je ne puis oublier des Canaques rebelles, jadis, pourchassés, traqués dans les forêts (…)[2]. »

Métraux fait vivre de manière sensiblement différente cette tension entre le « je » et le « nous ». Alors que dans l'édition de 1941, *L'Île de Pâques* est originellement écrit de manière très subjective, le geste de réécriture scientifique, dix ans plus tard, met en scène un mouvement de désengagement du « je » qui dépersonnalise le livre. Dès la première phrase de la préface originale, il affirme avec force le statut bien spécifique que le « je » va prendre dans son texte : « La première fois que j'entendis parler de l'Île de Pâques, j'avais je crois, douze ans[3]. » Il s'agit d'une tonalité autobiographique qui va chercher au cœur de sa mémoire enfantine les origines d'une rêverie et d'un mystère. Le premier paragraphe est entièrement consacré à cette origine personnelle : « Un ami de la famille, voulant sans doute flatter un goût précoce pour l'archéologie, fit allusion à une île en plein Pacifique, parsemée de statues géantes et sillonnée de routes pavées qui allaient se perdre dans la mer. Il ajouta, je m'en souviens, qu'à marée basse l'on voyait vaguement dans l'eau des masses d'ombres qui devaient être des palais ou des forteresses[4]. » Il prolonge ce passage en montrant la manière dont ce souvenir originel s'est développé de manière contrastée dans sa mémoire, le marquant, disparaissant, puis réapparaissant enfin : « Le récit me plut, mais je ne lui accordai que médiocre créance. La vision était trop belle et j'étais convaincu que si un tel lieu avait existé dans le monde, il aurait attiré nombre de savants pour en résoudre le mystère. En dépit de l'attrait que m'inspiraient les civilisations exotiques, je chassai de mon imagination cette

[1] *Ibid.*, p. 119.
[2] *Ibid.*, p.130.
[3] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 7.
[4] *Ibid.*

île aux statues, vestige d'un monde perdu. (...) Plus tard, devenu ethnographe, je découvris que l'île dont on m'avait parlé n'était pas un mythe : elle portait sur les cartes le nom d'Île de Pâques[1]. » Des premières lignes à la dernière phrase de son récit, Métraux va totalement porter ce « je », donnant à *L'Île de Pâques* une tonalité extrêmement personnelle et subjective. Sa posture énonciative a la même tonalité que ces clichés photographiques où on peut apercevoir un membre de l'expédition au pied des grandes statues, observant le site et prenant des notes[2]. Les petites silhouettes européennes dans l'immense paysage sont comme des présences discrètes mais visibles et assumées dans le livre, à l'image de la posture énonciative de l'auteur.

Les nécessités collectives font apparaître des pronoms personnels pluriels : « Mon ami et collègue le Dr H. Lavachery nous rejoignit au Pérou. (…) Nous fûmes en vue de l'Île de Pâques le 27 juillet 1934. Nous la quittâmes le 2 janvier 1935[3]. » Il cite scrupuleusement dans la préface, y compris par voie bibliographique, le nom de ceux à qui il tient à rendre hommage : le troisième membre scientifique, l'archéologue Charles Watelin qui mourut d'une pneumonie avant d'arriver, « M. le Professeur Paul Rivet » qui l'invita dans cette expédition, « l'œuvre de Mrs Routledge » dont l'expédition a pour mission de parachever les travaux ou encore les recherches d'un Hongrois, Guillaume de Hevesy, qui travailla sur les tablettes gravées de l'île. Se situant clairement dans un esprit collectif, Métraux ne met jamais en avant ses actes ou ses points de vue personnels. Pourtant, dès le début du premier chapitre, pour relater l'épisode de l'arrivée sur l'île, forcément vécu par tout l'équipage, de nombreuses énonciations pouvant se décliner au pluriel, le sont au singulier : « L'Île de Pâques m'est apparue par un jour pluvieux de l'hiver austral de juillet 1934. Je revois encore les hautes falaises (…). Je n'oublierai jamais ce premier jour à l'Île de Pâques. » ; « Au milieu de ce brouhaha joyeux, j'ai le cœur serré. » ; « Une fois descendu je me rends compte de l'état de la mer.[4] » Alors que le « je » de l'auteur pourrait se dissoudre dans le « nous », il maintient son engagement subjectif et marque la double écriture du sceau de sa perception personnelle.

Cet engagement subjectif est renforcé dans le texte par l'expression d'une perception intime des choses, qui produit des confessions inattendues, ouvre le cœur et l'esprit à des jugements pouvant atteindre des émotions aux antipodes de l'impersonnalité des monographies scientifiques. L'écriture de cette intimité se retrouve dans le sens des détails matériels et quotidiens. Métraux décrit dans l'avant-propos de *L'Île de Pâques* le départ et les

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, Planches XVI et XVII.
[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] *Ibid.*, pp. 13, 14 et 15.

étapes de l'aviso colonial Rigaut de Genouilly à bord duquel la marine française autorisa les membres de l'expédition à « prendre passage ». Sorti des chantiers navals depuis peu, le navire accomplissait sa première croisière. Métraux précise le départ de Lorient « par un jour de pluie, au son des fanfares et des cloches, au milieu des grondements du canon[1] », la bénédiction du prêtre du haut d'un clocher. Comme il le fera fréquemment, il se laisse aller à une évocation autobiographique pleine de sensibilité : « En regardant la petite église du rivage d'où un prêtre bénissait notre croisière, j'accordai un souvenir à un héros de mon enfance, à M. de La Pérouse[2]. » Il évoque ensuite les visites de ports d'Afrique puis d'Amérique, le décès de Watelin, puis l'arrivée à l'île de Pâques le 27 juillet 1934. Il décrit avec précision le débarquement difficile de l'équipage. De la même façon, il s'attarde en fin de livre sur « la cordialité simple de ces rudes marins flamands » ainsi que sur « le Commandant Vandesande[3] » qui va les ramener vers l'Europe.

Souvent au bord de la confidence, les digressions personnelles donnent à *L'Île de Pâques* une atmosphère sentimentale bien spécifique. Nous avons vu la manière dont le texte démarre par le souvenir d'un ami de la famille parlant de cette île mystérieuse du Pacifique. Dès lors, sa découverte par les livres de l'existence réelle de ce fantasme renvoie elle aussi à son passé le plus ancien : « Comme jadis dans mon enfance, je fus frappé par l'atmosphère de mystère grandiose qui enveloppait cette île telle une brume compacte[4]. » Sur l'île, Métraux reprend cette veine enfantine lorsqu'il raconte la visite de trois îlots avec son compagnon archéologue : « Je n'oublierai jamais la joie enfantine que me saisit lorsqu'en arrivant au sommet de l'île je le trouvai couvert d'une herbe épaisse et dense, formant un matelas élastique. Je m'y enfonçais avec délice, jouissant de l'effroi des oiseaux qui tourbillonnaient au-dessus de nous avec des coassements rageurs. Lavachery et moi, nous formâmes le projet de venir nous y installer pour une semaine et de nous y adonner aux voluptés de la parfaite solitude[5]. »

Un autre endroit de l'île provoque en lui une rêverie et une écriture tout aussi mélancoliques : « Chaque fois que je songe à l'Île de Pâques, c'est la baie d'Anakena que je revois. Couché sur le sable, j'ai connu là les heures les plus oisives, les plus polynésiennes de mon séjour sur l'Île de Pâques. ''Anakena est le plus bel endroit du monde'', me dit un jour une jeune fille de l'Île. C'est certainement le plus beau site de son univers à elle ; mais si

[1] *Ibid.*, p. 10
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 193.
[4] *Ibid.*, p. 7.
[5] *Ibid.*, p. 122.

paisibles ont été les heures que j'y ai vécues, que pour moi aussi, Anakena est ''le plus bel endroit du monde''[1]. »

À l'arrivée du bateau qui va les ramener en Europe, l'idée de quitter cette île provoque chez lui une hostilité envers toute idée de retour et des déclarations exprimant une forme de déchirement à la tonalité amoureuse : « On me remet un paquet de lettres, mais (…) je n'éprouve aucune hâte de les lire. Je les regarde même avec hostilité, car je sais qu'elles vont recréer mille liens et mille soucis que j'avais oubliés. Comme si tout le monde hostile venait de faire irruption dans cette paix un peu lasse qui se trouvait en moi. Je commençais à aimer l'Île de Pâques ; son charme entrait petit à petit dans mon cœur, je sentais une grande détente et voilà que tout est fini[2]. » Ce ton émotif, lié à la présence de l'informatrice Victoria, va s'accentuer à la dernière page du texte, lorsqu'il décrit de douloureux adieux : « Victoria était très émue et des larmes coulaient sur ses joues. Pour la consoler je lui dis : ''Je reviendrai…'' Elle secoua la tête et d'une voix désabusée murmura : ''On ne revient pas à l'Île de Pâques. Quand on quitte ici c'est comme si l'on mourait''[3]. » On se demande ainsi quelle a été la nature exacte de la relation avec cette « informatrice » qu'il nommera « amie » dans la version de 1951. Cette présence toute en sentimentalité produit une forme d'ambiance affectueuse qui s'étend à l'ensemble du texte ainsi qu'au point de vue de l'auteur sur l'île elle-même et sa population.

La subjectivité de *L'Île de Pâques* est d'autant plus marquante que le texte réécrit de 1951 apporte de profonds changements qui gomme, de manière quasi systématique, la posture qui donnait sa coloration si personnelle. Dès la préface de cette nouvelle version, que l'on peut qualifier de triple écriture, Métraux transforme par exemple un passage rédigé à la première personne du singulier où il évoquait Pedro Atam, un garçon qui leur propose de faire fabriquer des objets anciens autant qu'ils en voudront et de telle façon que personne ne verra la différence. Dans un paragraphe de douze lignes, il ne remplace pas moins de dix « je » par dix « nous ». Ce n'est qu'un cas spectaculaire parmi de nombreux autres exemples qui rend compte de la stratégie systématique de Métraux : traquer les pronoms singuliers pour les remplacer par des pronoms pluriels. Le geste de réécriture apparaît d'autant plus surprenant, voire arbitraire, que certaines situations d'énonciation ne justifient aucune modification puisqu'elles ne concernent souvent que l'auteur et de manière strictement individuelle. Ainsi, quel sens accorder au remplacement de « Un jour de pluie j'ai cherché refuge à l'intérieur de

[1] *Ibid.*, p. 82.
[2] *Ibid.*, pp. 192-193.
[3] *Ibid.*, p. 197.

l'un de ces cylindres aménagé en grotte. » par « Un jour de pluie nous avons pu trouver refuge à l'intérieur de l'un de ces cylindres aménagé en chambre. » ? Et que dire du remplacement de « Le commandant du Rigault de Genouilly m'appelle sur la dunette et me fait part de la mauvaise nouvelle (…) [1] ? » par « Le commandant du Rigault de Genouilly nous avait convoqués sur la dunette pour faire part d'une mauvaise nouvelle (…)[2] » ? D'autres réécritures correspondant à des situations bien moins anodines sont, du point de vue de l'énonciation subjective, tout aussi difficiles à justifier. Tout au long de la triple version de 1951, les nombreux « nous » qu'il emploie ressemblent moins à des pronoms personnels savants ou narratifs habituels des textes scientifiques qu'à des désignations collectives, addition de « je » concertés. À l'exception de l'avant-propos et de l'avertissement, il ne se désigne que rarement par la première personne du singulier et le plus souvent comme acteur d'actions techniques ou de remarques intellectuelles personnelles. Le changement de stratégie énonciative semble correspondre à un recul de l'engagement subjectif de Métraux en tant que « je ». Le pronom personnel singulier n'est plus assumé et se dissimule derrière une armée de « nous », autant collectifs que scientifiques.

Il faut enfin signaler une autre transformation pronominale du « tu » en « vous » qui obéit à la même logique de prise de distance. Dans la double écriture de 1941, l'informateur Tepano s'adresse à Métraux en ces termes : « Les paroles des anciens ont été tordues, mais toi, tu les auras droites[3]. » Dans la triple écriture de 1951, le vouvoiement apparaît, exprimant une forme étrange de politesse n'ayant plus rien à voir avec l'individuel et le collectif : « Ceux qui sont venus avant n'ont pas su garder les paroles, mais vous, vous les recevrez droites[4]. »

Cette démonstration de retrait par la bascule des pronoms personnels fait un écho au point de vue d'Élias. Le geste de Métraux semble signifier : c'est effectivement moi qui ai vécu et écrit cette expérience mais j'étais entouré d'autres « je » qui, additionnés les uns aux autres, ont formé ce « nous » fondamental. En se repliant du côté de l'énonciation plurielle, si peu de temps après la version singulière, il semble s'excuser de s'être laissé aller à cet excès de subjectivité, jusque dans les faits les plus anodins. Ce n'est pas moi qui me suis abrité par temps de pluie dans cette grotte, c'est nous… La réécriture donne au livre une connotation plus scientifique, moins personnelle. La disparition des photographies la rend aussi bien plus sobre et austère. S'effaçant de son texte, Métraux s'en désengage en tant qu'individualité pour céder la place à une instance scientifique tendant vers l'impersonnalité et une forme

[1] *Ibid.*, 141, 30 et 13.
[2] Alfred METRAUX, [édition de 1951], *op. cit.*, p. 11.
[3] Alfred METRAUX, *op. cit.* p. 22.
[4] Alfred METRAUX, [édition de 1951], *op. cit.* p. 18

d'anonymat. Il convient de noter à quel point ce phénomène n'est pas sans conséquence puisqu'il aboutit à la disparition d'un livre de l'espace de l'édition. Il est difficile de comprendre pourquoi la version disponible aujourd'hui aux éditions Gallimard mentionne abusivement : « Cet ouvrage a initialement paru dans la collection ''L'Espèce humaine'' en 1941 (…)[1] », occultant non seulement la métamorphose mais aussi la genèse du texte.

Dans le cadre de sa démarche ethnologique, Métraux expérimente les possibilités que lui offre la double écriture de quitter le « nous », voire le « je » scientifique, pour s'engager plus personnellement dans son texte. C'est aussi le cas, dans une moindre mesure, de Leenhardt : malgré ces tentatives d'explorer d'autres manières de se penser, ils expriment tous les deux une forme de respect des frontières qu'ils s'autorisent pourtant à franchir avec plus ou moins de liberté. En rebroussant chemin, Métraux exprime une forme de repentir éditorial par la réécriture scientifique de son texte si personnel. Cette scientifisation de *L'Île de Pâques* nous apparaît aujourd'hui comme un geste opposé de la démarche de Lévi-Strauss.

3.1.2. L'affirmation du moi ethnologique

Conforme au projet autobiographique, le début de *Tristes Tropiques* est marqué par un pronom personnel insistant : « je ». Il est répété six fois dès les quatre premières phrases. De chapitre en chapitre, cette puissante affirmation du moi se confirme. Il faut souligner que si Lévi-Strauss remet en cause le contenu des récits de voyage, il ne s'attaque aucunement aux écritures de soi que sont les autobiographies, les mémoires ou les journaux personnels. Ce qu'il décide de mettre en avant dès la première phrase de son texte, ce n'est pas la haine du moi mais celle des voyages et des explorateurs. À quelques pages de la fin du livre, il fait cependant une allusion détournée au « moi haïssable » de Pascal : « Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un *nous* et un *rien*[2]. » Il parvient toutefois à faire une large place au « je » qu'il prend comme fil rouge de son parcours intellectuel et professionnel – « Ma carrière s'est jouée un dimanche de l'automne 1934 à 9 heures du matin, sur un coup de téléphone[3]. » – en distinguant assez précisément la frontière entre « je » et « eux ».

Quand le « nous » apparaît, particulièrement dans les deux premiers chapitres introductifs « La fin des voyages » et « Feuilles de route », il s'agit le plus souvent de la communauté ethnologique – « mes collègues et moi » – dont il décrit les soirées inaugurales : « (…) le soir

[1] Dos de la page de titre [édition de 1951].
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 444.
[3] *Ibid.*, p. 34.

du dîner France-Amérique, nous n'en étions pas encore, mes collègues et moi – et nos femmes qui nous accompagnaient – à mesurer le rôle involontaire que nous allions jouer dans l'évolution de la société brésilienne[1]. » C'est le même « nous » collectif – « notre petit groupe » – qui constituera « pendant les quatre ou cinq années qui suivirent, (…) l'effectif entier des premières sur les paquebots mixtes de la Compagnie des Transports Maritimes qui desservait l'Amérique du Sud[2]. »

Il est ensuite intéressant de regarder de plus près le long épisode de huit pages de la préparation et de l'expédition chez les Indiens Nambikwara. Il y affirme son autorité énonciative par l'usage du « je », du « nous » et du « ils ». La réutilisation de la monographie *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* a consisté pour lui à coller sur des feuilles blanches les passages qu'il souhaitait transférer dans la septième partie de *Tristes Tropiques.* Parmi les corrections systématiques qu'il apporte au texte, il faut remarquer la transformation des « nous » en « je » qui produit l'inverse exact des changements de Métraux dans la version de 1951 de *L'Île de Pâques*. Dans les deux cas, il s'agit d'ajouter ou de retirer les effets de scientificité. Ainsi, l'épisode de la disparition d'un homme de la communauté donne une illustration opposée du geste de Métraux tout aussi spectaculaire qu'arbitraire. Dans la monographie scientifique, Lévi-Strauss écrit : « À ce moment, nous décidâmes, accompagnés de quelques indigènes, de faire une ronde alentour. (…) Comme les deux groupes nous quittèrent peu après, nous ne sûmes jamais la fin de l'histoire[3]. » Dans la double écriture de *Tristes Tropiques*, ce passage devient : « À ce moment, je décidai, accompagné de quelques indigènes, de faire une ronde alentour. (…) Comme les deux groupes nous quittèrent peu après, je ne sus jamais la fin de l'histoire[4]. »

Dans un autre épisode, non rapporté de la monographie cette fois-ci, Lévi-Strauss affirme avec force son moi ethnologique en s'attardant sur les préparatifs du voyage chez les Nambikwara. Dans cette expédition, il est très entouré : « (…) une quinzaine d'hommes, autant de mulets et une trentaine de bœufs[5]. » Pendant neuf pages – la quasi-totalité du chapitre XXV « Au Sertão » – il raconte les préparatifs du voyage : le choix des hommes, leur salaire, l'état du bétail. Il nomme son chef d'équipe « Fulgencio » prenant soin de signaler les difficultés de prononcer son nom. Celui-ci « choisit dans son village ou aux environs des adolescents qu'il avait vu naître et qui respectaient sa science. » Avant de se lancer dans la

[1] *Ibid.*, p. 8.
[2] *Ibid.*
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, op. cit.*, p. 103.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 307-308.
[5] *Ibid.*, p. 260.

narration du long et lent voyage, il fournit enfin, de manière surprenante le nom des trente bœufs, voire le caractère de certains, tels que « duchesses dont il fallait surveiller les vapeurs, les sautes d'humeur et les mouvements de lassitude » : « Ainsi, mes bêtes s'appelaient : *Piano* (l'instrument de musique) ; *Massa-Barro* (écrase-boue) ; *Salino* (goûte-sel) ; *Chicolate* (mes hommes qui n'avaient jamais mangé de chocolat, appelaient ainsi un mélange de lait chaud sucré et de jaune d'œuf) (…)[1] ». Or, si le « je » est clairement présent, si « eux », le chef d'équipe, ses hommes et ses bêtes – pour lesquelles il exprime une affection particulière en les appelant de la même manière « mes bêtes » et « mes hommes » – sont clairement identifiés et nommés, il ne donne aucun détail sur le très anonyme « personnel scientifique » évoqué par un simple « nous » : « L'expédition comprenait au départ quatre personnes, formant le personnel scientifique, et nous savions bien que notre succès, notre sécurité et même notre vie dépendraient de la fidélité et de la compétence de l'équipe que j'allais engager[2]. » Etrangement, il ne les nomme pas plus précisément et ne revient sur eux à aucun moment. Il s'avère toutefois que l'équipe scientifique est composée de personnes qui ont eu une importance dans l'existence personnelle et professionnelle de Lévi-Strauss : Dina Lévi-Strauss son épouse qui était aussi ethnologue, Jehan Vellard, ethnologue et Luiz de Castro Faria, jeune naturaliste brésilien. La mise en scène de soi de l'ethnologue va ici de pair avec une valorisation importante de son propre « je » engagé dans une relation avec « eux », les indigènes, au dépend du « nous » du quatuor ethnographique. Il décrit volontiers les efforts qu'il déploie sur le terrain pour tisser des relations avec les Indiens et les connaître alors que ses pairs et compagnons scientifiques semblent absents des faits et du texte. Ainsi, la stratégie de personnalisation de *Tristes Tropiques* fait parfois émerger un « nous » ambigu, voire à contresens, de la monographie scientifique : « Nous avons cherché des informations linguistiques plus étendues et plus précises (…). Nous n'avons pu partager l'existence des indigènes que pendant la période nomade, (…) et cela seul suffirait à limiter la portée de notre enquête[3]. » Il y a confusion entre le pronom impersonnel du chercheur et la désignation du collectif scientifique qu'il néglige de détailler.

Comme chez Leenhardt et Métraux, la stratégie de présentation de soi est renforcée chez lui par une expression subjective bien particulière exprimée par des souvenirs autobiographiques ou comme Griaule, des renvois bibliographiques à ses propres textes[4]. C'est de manière très contradictoire qu'il déclare pourtant opter « pour le nous » et qu'il

[1] *Ibid.*, pp. 261-262.
[2] *Ibid.*, p. 259.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, op. cit., p. 3.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, pp. 222, 404 et note 1. p. 177.

conclut son texte par un relativisme pascalien rendant son moi totalement dérisoire face aux enjeux de l'anthropologie : « Pourtant j'existe. Non point, certes, comme individu ; car que suis-je sous ce rapport, sinon l'enjeu à chaque instant remis en cause de la lutte entre une autre société, formée de quelques milliards de cellules nerveuses abritées sous la termitière du crâne, et mon corps, qui lui sert de robot[1] ? » Sans que les éléments autobiographiques ne prennent une place envahissante dans son texte, ils vont être cités régulièrement comme des éléments marquants qui accompagnent le récit plus traditionnel de ses expéditions ethnologiques. Dès les premières pages, il déclare se moquer des petites choses et des faits sans importance dont sont remplis les écrits de voyage. Il aborde pourtant toutes sortes de souvenirs personnels qui permettent au lecteur d'identifier la singularité de son expérience. Ainsi, dans le chapitre II « En bateau », Lévi-Strauss prend le temps, comme Métraux et Leiris, de s'attarder sur des faits qui n'ont rien de capital d'un point de vue ethnographique : le moment de l'embarquement et la traversée en bateau. En ce qui le concerne, il s'agit de deux de ses trois départs de Marseille d'avant-guerre, à six années d'intervalle, fortement chargés en symboles contrastés : en février 1935 sur le *Mendraga*, « le luxe inouï, le royal privilège[2] » de ces dix passagers occupant de manière assez insouciante pendant dix-neuf jours, un espace prévu pour plus de cent personnes ; en 1941, le « départ de forçats » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*, empruntant, avec d'autres réfugiés et expulsés, dont André Breton, la voie d'évacuation maritime légale vers la Martinique que le gouvernement de Vichy gardera ouverte jusqu'en mai 1941. Sans raconter précipitamment la traversée transatlantique, il prend le temps d'écrire la vie à bord du navire et la lente progression des voyages jusqu'aux côtes africaines : « Nos bateaux faisaient beaucoup d'escales. En vérité, la première semaine de voyage se passait presque complètement à terre tandis que se chargeait et se déchargeait le fret ; on naviguait la nuit. Chaque réveil nous trouvait à quai dans un autre port : Barcelone, Tarragone, Valence, Alicante, Malaga, Cadix parfois ; ou bien encore Alger, Oran, Gibraltar, avant la plus longue étape qui menait à Casablanca et enfin à Dakar[3]. » Quand il s'agit de son voyage en Inde, il révèle à plusieurs reprises une propension à écrire de longues listes, pleines de détails. Celle des marchés de Calcutta présente le spectacle des artisans et des étalages mêlé à ses propres sensations. Il évoque plus loin une douzaine de noms donnés par les Indiens aux accidents en pirogue ainsi que treize miels différents dont il compare la dégustation à celle des vins de Bourgogne, la saveur à des condiments de l'Asie du Sud-Est

[1] *Ibid.*, p. 444.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 50.

extraits des glandes du cafard et l'odeur à celle d'un coléoptère français « appelé procruste chagriné »[1]. Ces listes résonnent paradoxalement avec sa moquerie des récits de voyage pleins de faits sans importances. Elles rétablissent toutefois une forme de vérité en montrant à quel point des éléments anodins peuvent être potentiellement riches d'un point de vue ethnologique : il reprendra par exemple dix ans plus tard la question du miel dans le tome II de *Mythologiques*[2] en montrant le pouvoir symbolique produit par certaines richesses de la nature. Dans *Tristes Tropiques,* il n'est pas non plus avare d'autres détails du quotidien sans conséquence tels que des horaires précis ou les difficultés pour dormir : « Les nuits sont pénibles ; la chaleur moite, les gros moustiques des marais qui donnent l'assaut à notre refuge, les moustiquaires elles-mêmes dont la conception (…) se révèle défectueuse, tout contribue à rendre impossible le sommeil[3] ».

Les éléments autobiographiques apparaissent comme des repères structurant la subjectivité de cette double écriture. Ouvrant le chapitre XXXII, une déclaration apparaît comme une étonnante plongée dans l'intimité simple des goûts personnels remontant aux souvenirs les plus anciens : « Depuis l'enfance, la mer m'inspire des sentiments mélangés[4]. » Après quelques arguments documentés sur cette « eau qui dérobe la moitié de [s]on univers et même davantage », Lévi-Strauss prolonge sa confession : « Je préfère donc la montagne à la mer (…)[5] ». De la même façon, au terme d'un développement sur ce « monde concentré » contrastant avec les paysages maritimes « délayés », il reconnaît à quel point, avec l'âge, cet « amour de la montagne » s'éloigne de lui, cédant la place à un nouvel espace : « C'est la forêt, maintenant qui m'attire[6]. » C'est cette longue introduction de quatre pages, toute en réflexions et rêveries, aux accents bachelardiens qui l'amène alors au cœur de la forêt des Indiens Tupi-Kawahib.

Cette irruption régulière de souvenirs et d'allusions autobiographiques traditionnellement absents des monographies scientifiques donne sa tonalité à *Tristes Tropiques*. Comment justifier leur présence dans ces chapitres consacrés aux sociétés parmi les plus primitives du globe ? Le lien avec le sujet du texte passe par cette fameuse « quête des correspondances[7] » à laquelle il se prête à la manière de Proust qu'il citera dans plusieurs autres textes comme une référence importante. Dans *Regarder écouter lire,* il semble évoquer les collages de sa double

[1] *Ibid.*, p. 267.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques, T. 2, Du miel aux cendres*, Plon, 1977.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 152-153.
[4] *Ibid.*, p. 355.
[5] *Ibid.*, p. 356.
[6] *Ibid.*, p. 358.
[7] *Ibid.*, p. 111.

écriture lorsqu'il aborde *La Recherche du temps perdu* : « *La Recherche* est faite de morceaux écrits dans des circonstances et des époques différentes (…). À la fin du *Temps retrouvé*, Proust compare son travail à celui d'une couturière qui monte une robe avec des pièces déjà découpées en forme (…). De la même façon, il ajoute dans son livre et colle des fragments les uns aux autres (…)[1]. » La continuité de l'itinéraire de Lévi-Strauss apparaît comme une liaison logique entre ces situations éparses et ces textes assemblés : réalités exotiques et reflets autobiographiques. Ainsi, évoquant le mélange des croyances spirituelles et des habitudes quotidiennes chez les Indiens Bororo puis chez les bouddhistes, Lévi-Strauss raconte une scène familiale, un souvenir d'enfance qui l'a mis en contact avec la religion : les années de la Première Guerre mondiale où il habita chez son grand-père rabbin de Versailles, la maison adjacente à la synagogue et le long corridor intérieur « où l'on ne se risquait pas sans angoisse, et qui formait à lui seul une frontière impassable entre le monde profane, et celui auquel manquait précisément cette chaleur humaine qui eût été une condition préalable à sa perception comme sacrée[2]. » Alors qu'il raconte sa rencontre avec des « ouvriers de jute » à Narrayanganj en Inde, leur maigreur extrême et leurs conditions de travail sordides lui font penser à un souvenir de jeunesse, lorsqu'il était professeur dans le sud-ouest de la France à Mont-de-Marsan : « Quand j'occupai mon premier poste professoral dans les Landes, on me montra un jour les basses-cours organisées tout spécialement pour le gavage des oies (…)[3]. » Précisant qu'il s'agit pourtant d'« hommes et de femmes, et qu'au lieu de les engraisser, on se préoccupait plutôt de les faire maigrir[4] », il ne manque pas de faire une allusion à une autre dimension de son autobiographie : les camps de concentration qu'il a pu fuir et qu'il évoque quelques lignes plus haut, à propos d'un autre lieu de résidence sordide, non loin de la fabrique de jute, où l'on confond « les humains avec de la viande de boucherie. » Par le collage, les éléments autobiographiques sont assemblés à son projet anthropologique. Le moi ethnologique de *Tristes Tropiques* affirme cette ambition de ne faire qu'une pièce textuelle de tous ces morceaux. L'affirmation si forte de ce moi trouve ainsi une double explication. Elle se présente comme une nécessité autobiographique de se rassembler alors que l'exil extérieur et intérieur produit un « déracinement chronique » chez Lévi-Strauss l'ethnographe, à propos duquel il écrit à la troisième personne : « Ses conditions de vie et de travail le retranchent physiquement de son groupe pendant de longues périodes ; par la brutalité des changements auxquels il s'expose, il acquiert une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne se

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Regarder écouter lire*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1496.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 222.
[3] *Ibid*., p. 117.
[4] *Ibid.*

sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé[1]. » D'autre part, si l'on pense avec Geertz que ce texte est « la clé de l'ensemble de son œuvre[2] », il est possible de voir dans cette transformation profonde du « nous » en « je », renforcé par ces jalons autobiographiques, une étape importante dans la prise de conscience de soi de Lévi-Strauss l'anthropologue. La double écriture renforce un enracinement de soi en même temps qu'elle ouvre un espace à conquérir dans le champ de la pensée et de l'écriture.

3.1.3. Rester un « je » parmi les « nous »

Le « je » de Leiris est un pronom personnel de journal entretenant des relations variées mais peu ambiguës avec les « nous » auxquels il appartient. Il est un « je » solidement ancré à son identité textuelle : son statut de secrétaire archiviste, sous lequel écrit sans cesse le diariste clandestin, y est pour beaucoup. Le narrateur de *L'Afrique fantôme* ne représente que lui-même et ses quelques postures vis-à-vis du « nous » qu'est le collectif de la mission menée par Griaule sont intéressantes à observer. En faisant parfois quelques efforts, il parvient à se penser jusqu'au bout en tant que membre de l'expédition. Pourtant, à Yaoudé au cours des premières semaines, il se demande s'il n'a pas commis une erreur en quittant ainsi son pays et les luttes qui s'y déroulent : « (…) je suis impardonnable d'être ici alors qu'il y a en Europe une action si urgente à mener. En arriverais-je donc à vivre comme si c'était un vain mot que le mot ‘‘révolution’’ ? (…) Toutes questions que je me pose, sans grand espoir – ni grande envie, peut-être, – de m'innocenter…[3] » En Abyssinie, lorsqu'il se passionne pour les rituels *zar*, le « nous » se fissure, laissant apparaître un « ils » pouvant formuler un jugement négatif à propos de son attitude peu en phase avec la ligne de l'expédition : « Je suis loin de mon indifférence de ces jours derniers. Certains diraient, peut-être, que je commence effectivement à être possédé. Sans doute me reprendraient-ils aussi au nom de l'‘‘objectivité scientifique[4] ».

Malgré toutes les variations de point de vue, malgré toutes les sautes d'humeur et les pointes d'ironie, malgré toute la dérision qu'il ne manque de souligner dès qu'il est nécessaire, Leiris restera un « je » faisant partie de ce « nous » ethnologique : « Nous buvons du café. Il fait un peu chaud et je n'ai pas de veste. Je porte un maillot de polo jaune citron, assez léger. Comme d'habitude, je bombe le torse, je creuse le ventre, je fais des gestes

[1] *Ibid.*, p. 43.
[2] Clifford GEERTZ, *op. cit.*, p. 35.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 390.
[4] *Ibid.*, p. 588.

inutiles avec mon chasse-mouche. J'affecte une souveraine indifférence à tout ce qui peut arriver. J'incarne un personnage d'apparat[1]. »

Cette sensation d'appartenance ne l'empêche pas d'avoir les yeux ouverts sur certains fonctionnements de « forbans », peu recommandables du point de vue de l'éthique ethnologique. Nous le verrons plus précisément dans le chapitre suivant : soit il participe sans vergogne, ni scrupules, voire parfois de manière amusée à des opérations de collecte proches de la piraterie, soit il ne se sent pas totalement en phase avec ces façons de faire et les critique avec un certain malaise. Leiris parvient ainsi à s'accommoder de cette double attitude.

Un autre « nous » plus large lui pose davantage de problèmes : c'est le statut d'Européen dans l'Afrique coloniale. « Sinistre chose qu'être un Européen[2]. » écrit-il le 28 septembre 1931. Même s'il se surprend parfois à agir avec l'autorité, voire la violence d'un « Blanc » – « (...) on se sent tout de même joliment sûr de soi lorsqu'on est un Blanc et qu'on tient un couteau dans la main[3]. » – il n'a jamais, au nom de ce collectif, la sensation d'appartenir moralement à ce nous-là. Il exprime régulièrement son hostilité à cette « idée de colonisation » dont il vit la concrète application relationnelle : « On se lasse vite en voyageant, et sauf exception, les choses et événements qui défilent ont tôt fait d'être fastidieux, tout comme si l'on ne bougeait pas. (...) De moins en moins je supporte l'idée de colonisation (…)[4]. » Son animosité apparaît aussi dès qu'un dîner officiel se présente – « Ce soir, dîner chez le secrétaire général qui nous reçoit en l'absence du gouverneur. Quelle barbe[5] ! » – même si, contre toute attente, ces réceptions peuvent s'avérer *a posteriori* amusantes et agréables. Dans certains moments de grande lassitude psychologique, il se sent en difficulté vis-à-vis des Européens ainsi que ses compagnons de mission qu'il déclare à plusieurs reprises ne plus supporter : « (…) il me semble être étranglé par l'idiotie qui m'environne, être absorbé complètement par les stupides propos de mes compagnons (…). » Puis il prolonge en rajoutant une note d'autocritique en forme de commentaire entre parenthèses : « (et les miens du reste, car les malheureuses phrases que je puis dire ne valent pas mieux). » Il termine ainsi : « Je ne désire ni sortir d'où je suis, ni prendre contact avec les Blancs autres que ceux pour lesquels je ne puis faire autrement[6]. »

Pour ce qui est du regard subjectif porté par ce « je » sur la vie quotidienne, Leiris aurait pu en contrepoint, répondre à Lévi-Strauss en inversant les termes de sa formule : et s'il

[1] *Ibid.*, p. 794.
[2] *Ibid.*, p. 213.
[3] *Ibid.*, p. 105.
[4] *Ibid.*, p. 336.
[5] *Ibid.*, p. 300.
[6] *Ibid.*, p. 300 (lettre du 23 décembre 1931).

fallait, au contraire, narrer par le menu les détails insipides et les événements insignifiants ? Ainsi, il commence son texte par plusieurs pages consacrées au bateau qui emporte l'expédition jusqu'à Dakar. Le 19 mai 1931, il écrit : « Départ de Bordeaux à 17h50. Les dockers placent un rameau sur le Saint Firmin pour indiquer que le travail est fini. Quelques putains disent au revoir aux hommes d'équipage avec qui elles ont couché la nuit précédente[1]. » Puis il évoque la mascotte du bateau, un bouc qu'il va voir régulièrement avec ses compagnons, les disques du phonographe, les premières piqûres antyphoïdiques après avoir passé le travers de Lisbonne, les discussions, les repas, les matelots à moitié saouls chantant « en tapant des pieds toute sorte de chansons vieilles ou modernes[2]. »

Un fois l'expédition démarrée, *L'Afrique fantôme* fourmille de détails quotidiens. Du 21 au 24 mai 1931, Leiris évoque aussi bien les bouteilles de Bourgogne qui accompagnent le déjeuner que les graissages de bottes ou les cancrelats sur les murs. Tout au long de cette traversée de l'Afrique, il décrit les passages tout autant météorologiques que psychologiques de la pluie au soleil, de la saleté à la gaieté : « Mes bottes sont boueuses, mes cheveux longs, mes ongles sales. Mais je me plais dans ce fumier, tout ce que j'aime y devenant tellement pur et tellement lointain. (…) Terminé ma toilette. J'ai même fait cirer mes bottes… L'averse est finie. Gai soleil. Je vais me promener[3]. » Il se laisse aussi souvent aller à l'aveu de sa fragilité et à ses baisses de moral : « Partant en Afrique, j'espérais peut-être avoir enfin du cœur ! J'ai plus de 30 ans, je vieillis, et toujours cette intellectualité… Retournerai-je jamais à la fraîcheur ?[4] » ; « Ce soir, un peu triste et fatigué. Trop de gens, trop de réceptions, trop de pittoresque…[5] » Il évoque aussi froidement la question du suicide qui réapparaîtra plus tard dans son existence : « Suicide – dont le plus sûr résultat est de supprimer le sujet en tant qu'objet (…).[6] »

L'expression de sa subjectivité l'amène aussi à écrire ses atermoiements amoureux. Avec le texte de Métraux, le journal de Leiris est la double écriture qui s'expose le plus à cette expression à la fois intime et sentimentale. Au cours de la seconde partie éthiopienne du voyage et du journal, il note au jour le jour un trouble amoureux qui grandit en lui pour l'informatrice Emawayish qui écrit des poèmes et des chants. Les cérémonies *zar* que Leiris suit avec passion lui font penser parfois qu'il se fait envoûter. Ce qui est certain c'est que quelques contacts physiques sont pour lui bouleversants : « C'est durant cette soirée (…) que

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 106.
[3] *Ibid.*, p. 498.
[4] *Ibid.*, p. 270,.
[5] *Ibid.*, p. 178-179.
[6] *Ibid.*, p. 451.

j'ai reçu d'Emawayish la caresse la plus douce qu'elle m'ait donnée : baiser au creux de ma paume, que j'avais humectée d'eau de Cologne et mise en bâillon sur sa bouche, pour la [lui] faire respirer[1]. » Il résistera pourtant, et malgré les dispositions de la jeune femme, il ne s'aventurera pas plus loin dans l'exploration de ses sentiments et de son désir : « Bien qu'elle me préoccupe, je ne suis pas amoureux de cette fille ; je ne la désire pas non plus[2]. » Evoquant de « menues censures[3] » dans les envois de son journal, Mercier rappelle qu'il faut évidemment prendre en compte le fait qu'il sait que ses feuillets seront lus par sa femme Louise Godon au fur et à mesure de leur réception. Malgré ses efforts pour la rassurer quand il le faut, il semble difficile pour lui de s'exposer plus dans cette relation. Il fait d'ailleurs quelques allusions à son épouse. En relation régulière avec elle par l'écriture, il écrit le 18 décembre 1931 la manière dont il est marqué par son absence : « Être loin d'une femme et vivre dans l'absente, qui est dissoute et comme évanouie, n'existe plus en tant que corps séparé, mais est devenu l'espace, la fantomatique carcasse à travers laquelle on se déplace[4]. »

L'Afrique fantôme fonctionne de telle façon que les multiples situations dans lesquelles le « je » de Leiris est engagé – le membre de l'expédition, le mari, l'amoureux, le diariste, l'écrivain, l'Européen, l'intellectuel… –, parviennent finalement à s'équilibrer. Il n'y a peut-être que le « je » amoureux d'une belle Éthiopienne qui fasse exception à la règle. Parvenant ainsi à demeurer un « je » parmi les « nous », il parvient, non sans difficultés, à maintenir à bout de bras toutes les dimensions relationnelles de son expérience vécue. Malgré les aspects tumultueux de son journal, la force de la double écriture semble ainsi paradoxalement agir comme un étonnant stabilisateur de soi.

3.1.4. L'héroïsation par soi-même

La stratégie de présentation et d'engagement de soi la plus déconcertante et la plus originale est celle de Griaule. Il se désigne dans son texte, ainsi que son compagnon d'expédition, à la troisième personne du singulier ou par une série de noms – « il », l'« Européen », le « Blanc », le « Franc » – sans jamais fournir aucun nom propre. Seul son nom déformé par les indigènes apparaît dans le vers d'une poésie clamée à la cour du ras Haïlou – « Les soldats d'un consul qui s'appelle Grionne[5] ». Il y a toutefois dans l'avertissement des « je » omniprésents qui affirment leur présence et explicitent le statut de

[1] *Ibid.*, p. 740.
[2] *Ibid.*, p. 614.
[3] Jacques MERCIER, Miroirs de l'Afrique, *op. cit.*, p. 11.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 298.
[5] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 82.

Griaule dans la conduite de la narration et dans la direction de l'expédition concernée : la mission qu'il mena en Abyssinie en 1928 avec Marcel Larget – deux ethnologues européens comme dans *Les Flambeurs d'hommes* – précédant de trois années la bien plus importante mission Dakar-Djibouti. Vingt-cinq « je » et pronoms possessifs y sont employés alors que le « nous » n'y est employé que deux fois en toute fin de texte. Cette personnification est renforcée par une connivence affectueuse, à la fois avec l'Abyssinie – « (…) j'aime ce pays[1] » – et le ras Haïlou, autorité princière de la province du Godjam : « Je me liai d'amitié avec ce prince au point de décider que la mission suivante s'établirait chez lui et travaillerait en collaboration avec les érudits, les prêtres, les artistes, les artisans de sa cour[2]. » Il rédige ces mots dans un contexte de tumulte politique : déchu de ses titres, dépouillé, condamné à mort, le prince est finalement emprisonné en 1932. On comprend mieux pourquoi Griaule met à ce point son lyrisme au service de cette royale amitié : « Qu'il me soit permis de dire que (…) le ras Haïlou est l'une des plus belles figures de chef que j'aie jamais rencontrées en Afrique et qu'il reste pour moi l'ami royal (…)[3]. » Il s'adresse ainsi au cours de son texte aux « hurleurs blancs ou noirs décidés à faire leur cour à l'empereur actuel[4] » auquel il réserve ses derniers mots : « Je tiens à déclarer, pour l'empereur Haïla Sellasié et pour les Abyssins connaissant notre langue, que ce livre a été écrit sans parti pris (…)[5]. » Griaule présente donc *Les Flambeurs d'hommes* de sa propre voix, par un « je » fortement affirmé, à la fois institutionnel, politique et sentimental. Il donne ainsi raison à Geertz qui note que « les représentations explicites de la présence de l'auteur se trouvent reléguées, en compagnie d'autres *impedimenta*, dans les préfaces, les notes ou les appendices[6]. » Au fil du récit rédigé à la troisième personne du singulier, le « je » fait une apparition inattendue dans une des treize notes de bas de page. Alors qu'elles sont toutes le plus souvent impersonnelles – « On pourrait dire… », « Il s'agit de… » – et que leur rôle est globalement documentaire, celle de la page 90 passe subitement à la première personne du singulier : « (…) Mon attention fut attirée dès ce moment sur l'importance de certaines religions illicites de l'Abyssinie, que la Mission Dakar-Djibouti a particulièrement étudiés depuis[7]. » De la même façon, il convient de signaler dans le récit, un « nous » anormalement isolé, qui pourrait passer pour un « nous » de narrateur voire de conteur – à la manière de l'unique et étonnant « nous » de la première

[1] *Ibid.*, avertissement p. VI.
[2] *Ibid.*, p. VI et p. 144.
[3] *Ibid.*, p. VII.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. VIII.
[6] Clifford GEERTZ, *op. cit.*, p. 23
[7] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 90.

scène de classe de *Madame Bovary* – s'il ne semblait pas perdu, voire oublié à mi-chemin du texte après une centaine de pages dans une formule anodine – « Au point où nous en sommes de ce récit (…)[1]. » Cet effet de dédoublement et d'irrégularité énonciative ne favorise pas la clarification de la place de l'auteur-ethnologue dans son texte. Ces mélanges pronominaux passeraient pour un clin d'œil littéraire dans un autre contexte. Ils apparaissent ici comme une négligence explicable par une des caractéristiques de Griaule : son goût de l'action et de la rapidité ont pu l'empêcher de prendre le temps nécessaire à la recherche d'une plus grande cohérence textuelle.

Dans le récit, la posture du narrateur produit un étrange double effet de distance et de supériorité. Dès le démarrage de l'expédition sur les dangereuses falaises du bord du Nil, il est précisé que les Européens « savent » le danger et que, leur cœur gonflé d'enthousiasme, ils craignent les appréhensions du chef caravanier : « Ils s'impatientent comme des femmes à l'idée que le chef des caravaniers pourrait avoir l'intention de reculer d'un jour la traversée du gué. Ils savent bien que ce passage est une affaire d'importance, qu'on y risque des caisses, voire des hommes (…). Ils savent bien que le fond de la vallée est plein de fièvre (…). Ils le savent. Mais tout cela ne leur donne que des frissons d'énervement. (...) Voilà pourquoi les malentendus ne sont pas près de finir entre les races vivant sous différents climats[2]. »

Les multiples flatteries que Griaule l'auteur écrit sur Griaule le « Blanc » renforcent la sensation donnée par ces postures qui ont parfois des tonalités princières, voire impériales. Lorsque son nom apparaît dans un chant de manière déformée comme nous l'avons évoqué, une note explique la raison de cette distorsion, soulignant par la même occasion sa notoriété : « Nom sous lequel l'auteur est connu des indigènes de l'Éthiopie septentrionale[3]. » Plus loin dans le récit, au cours de la visite d'une église et d'un monastère avec des prêtres, le narrateur enrichit son portrait de manière très favorable : « Le Blanc jetait la stupéfaction dans les cerveaux du clergé en décrivant à l'avance les tableaux des innombrables sanctuaires de la région[4]. » De la même manière, alors que les gens du pays commencent à lui parler de Saint Batra Maryam et du mythe de la création du caféier, il les interrompt en déclarant : « Oui, oui, oui ! coupe l'Européen, je sais (…). » Puis il continue en en faisant lui-même le récit. L'assistance déclare alors : « Oh merveille, (…) comment un étranger sait-il cela[5] ? » En fin de texte, Griaule s'adresse à lui-même un ultime compliment grandiloquent : dans un moment

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 2.
[3] *Ibid.*, p. 82.
[4] *Ibid.*, p. 160.
[5] *Ibid.*, p. 170.

désespéré, de faim et de fatigue, au cours d'une altercation avec deux Abyssins qui négocient chèrement leur mule : « Et ce fut alors un autre miracle, le vrai, le seul – après tout – de cette journée : un Européen sans casque, sans manteau (…) bondit comme une bête et rejoignit les gens ; et le cœur du miracle, le fin du fin, l'amande, fut une des plus belles séries de malédictions et d'injures abyssines que personne entendît jamais sur aucun marché des plateaux septentrionaux[1]. »

Si l'idée de l'emploi du « il » peut être interprétée dans *Les Flambeurs d'hommes* comme une tentative de prise de distance de l'auteur avec l'ethnologue, elle aboutit dans les faits à une héroïsation de l'un par l'autre, encore plus forte que si Griaule avait utilisé la première personne du singulier. En se regardant et en se décrivant ainsi de l'extérieur, il semble accentuer l'écart entre lui et ce peuple qu'il déclare tant aimer.

Se pensant en aventurier, Griaule se présente aussi en tant que professeur. Malgré l'importance primordiale de l'action dans *Les Flambeurs d'hommes,* il prend la peine de décrire des détails, non pas « insipides » et « insignifiants » comme les qualifie Lévi-Strauss, mais au contraire porteurs de sens pratique et symbolique, tant du point de vue géographique que culturel, politique, social et linguistique. De nombreuses phrases contiennent une information, un terme, une allusion qui semblent pouvoir être utiles du point de vue de la lecture. On peut ainsi penser que le texte a, pour Griaule, un rôle pédagogique auprès du lecteur qui, tout en suivant les aventures des deux ethnologues, est mis en situation d'apprentissage et de découverte. Extraites des deux extrémités du texte, ces deux phrases mettent en évidence la posture enseignante que Griaule adopte : « La progression vers le Nil est une série de sauts de table en table de pierre, avancées les unes sous les autres comme des mâchoires de brutes prognathes[2]. » ; « Sur les pelouses, quelques bergers étaient accroupis sous leur manteau-hutte enduit de sève de sycomore ; ils ressemblaient à des momies sud-américaines. Ils regardaient passer ce cortège étrange de deux hommes encadrant deux mules fumantes[3]. » De ce point de vue, *Les Flambeurs d'hommes* ne cherche pas à être un récit d'apprentissage mais un texte éducatif.

Griaule semble enfin avoir une stratégie de présentation et d'engagement de soi marquée par une ambition de style singulière : il multiplie les évocations assez flottantes contrastant ostensiblement avec le reste du texte qui décrit majoritairement des scènes d'action. C'est le cas de cet extrait : « Les aspérités du sol étaient apaisées par une couche de cendre et de

[1] *Ibid.*, p. 203.
[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] *Ibid.*, p. 200-201.

flammèches. Toutes les fioritures de la flore s'étaient évaporées. Des tiges d'herbes, dépouillées de leurs accessoires d'épis, des tiges d'arbustes, se dressaient vers le ciel. On eût dit qu'un grand vent était sorti de terre et avait soufflé verticalement, troussant la végétation. Les branches moyennes des arbres étaient toutes brisées ; les flammes avaient dû claquer comme de grands draps jusqu'aux faîtes[1]. » Cet effort de style contribue à la compréhension de la posture de l'ethnologue qui cherche aussi une posture d'auteur. Le lien avec *Fortune carrée* Kessel est à ce titre instructif. Ce roman regorge de ce type de descriptions à la fois impersonnelles et lyriques qui semblent vouloir faire participer le paysage à l'aventure elle-même : « Du côté de la mer ainsi que du côté des terres (…) sans cesse ni défaillance, il semble qu'une main mystérieuse et toute puissante a élevé ces jets de pierre qui se perdent dans les nuages pour poser d'inaltérables remparts aux formes de la nature et de la vie des hommes[2]. » Entre aventure, exploration ethnologique, projet éducatif et ambition littéraire, Griaule construit ainsi un équilibre pouvant parvenir à présenter l'image qu'il souhaite donner de lui-même.

Pour exprimer leurs points de vue et leurs sensations personnelles, les auteurs passent par de multiples degrés d'engagement subjectif. Alors que les propos théoriques tiennent parfois éloignée l'expression des émotions, la double écriture peut dévoiler des zones de sensibilité particulièrement délicates, mettant parfois en jeu le corps comme espace de réception des sensations les plus primitives, comme nous le verrons plus précisément dans le prochain chapitre. Ces degrés d'engagement se modifient en fonction de la volonté ou de la capacité des auteurs à accentuer ou à diminuer leur distance affective vis-à-vis de leur sujet. Aucune des monographies scientifiques n'évoque par exemple les départs en bateau pour les antipodes, et encore moins les problèmes de digestion, les chaussures usées, ou le plaisir de s'allonger sur le moelleux d'un tapis herbe épaisse. Ce sont des éléments quotidiens et matériels présents dans la double écriture qui ont souvent un parfum de dérisoire, voire d'inutilité. Ils donnent au texte à la fois une coloration personnelle et une atmosphère bien particulière en montrant des gestes, des sensations, des contrariétés, des rythmes de déplacements et la dimension extrêmement concrète d'une expérience personnelle.

Ces accumulations de petites choses emmènent régulièrement le texte aux antipodes de l'abstraction scientifique : la précision des détails et des sensations qui les accompagnent témoigne d'un sens très particulier de cette forme de subjectivité par l'écriture. Alors que l'esprit poursuit son travail de découverte et de compréhension de réalités nouvelles, le corps

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] Joseph KESSEL, *op. cit.*, pp. 4-5.

éprouve d'innombrables sensations que la double écriture est à même d'exprimer. Au cœur de ces équilibres énonciatifs, apparaissent deux pôles stratégiques de la mise en scène de soi. Une stratégie de l'ordinaire est représentée par Leenhardt, un « je » réservé parmi d'autres, puis dans une moindre mesure par Métraux. Une stratégie de l'héroïsme, un « je » ou un « il » central, est incarnée par Griaule et ses deux personnages aventuriers, puis dans une autre mesure par Lévi-Strauss, au sens plus nuancé de « héros de l'intellect », selon l'expression de Susan Sontag[1]. Entre ces deux extrêmes, Leiris compose une manière d'être qui emprunte aux deux stratégies : s'affirmant comme le « je » central de son texte, il parvient toutefois, par son scepticisme et son attention aux faits les plus prosaïques de l'expédition Dakar-Djibouti, à accéder en partie à l'ordinaire du terrain. Chauvier remarque à ce propos qu'il est rare que les textes d'ethnologue accèdent à cet ordinaire de l'enquête, c'est-à-dire à tout ce qui fait le quotidien d'une existence, y compris dans ses aspects les plus contrariants : malentendus, incompréhension, problèmes divers, conflits... Pour y parvenir, il faut selon lui accorder « de la valeur [aux] anomalies, [aux] états de trouble[2] », en étant attentif aux « petits malaises et ces moments dissonants de la vie quotidienne, ces flottements d'indétermination, qui poussent à dire ''c'est étrange'', ''c'est bizarre'', ou encore à ne rien dire (…)[3]. » Selon lui, ces dysfonctionnements deviennent une forme de « désinterlocution » lorsqu'il s'agit d'envisager la communication avec l'autre. Pour réussir à créer ce dialogue, puis à l'instant d'écrire ce geste relationnel, il n'est plus possible de reculer : l'autre, il faut le nommer.

3.2. Une présence étrange

3.2.1. Un autre au nom imprécis

C'est une construction progressive à l'intérieur des textes : après s'être aménagé des espaces de subjectivité, il s'agit de trouver les mots pour désigner la présence de l'autre. Il faut ensuite lui trouver dans le texte la place qui lui corresponde. Comment mettre en scène la relation qui a permis de le connaître, de faire entendre sa voix, de découvrir sa pensée, sa culture, son mode de vie ?

C'est encore Leenhardt, très avancé sur ces questions, qui permet de souligner l'importance de cet aspect de la réflexion sur la personne. Il pose d'une manière décentrée, c'est-à-dire du point de vue indigène, la double question du relativisme et l'incertitude de la dénomination de la personne. Les dernières lignes de son double texte sont consacrées à la

[1] Susan SONTAG, « The Anthropologist as Hero », in *Against Interpretation*, New York, 1961, pp. 69-81.
[2] Eric CHAUVIER, *op. cit.*, p. 65.
[3] *Ibid..*, p. 67.

parole d'un chef qui témoigne à la fois de l'importance du verbe des Canaques et de leurs capacités de distanciation critique vis-à-vis de la présence française : « Quand je parle dans ma langue à mes gens, je les appelle mes frères. Quand je parle en français, on me dit que je dois les appeler mes sujets[1] ». Dans le chapitre X « ''J'ai un corps'' – Le nom et la personnalité[2] », il affirme à propos de la manière dont les Canaques se nomment entre eux : « Plus l'appellation est vague, plus est grande la sécurité de nommer sans nuire[3]. » Puis il note une « étonnante dispersion de la personne à travers les générations, les êtres contemporains, le visible et l'invisible » et « un état-civil profond qui lui confère une personnalité invisible et éparse dans le clan[4]. » En signalant qu'il ne s'agit pas de penser « qu'ils forment un troupeau », il explique « la raison qui limite la nécessité d'un nom précis[5] » : selon la place et la relation dans le groupe, le nom va se modifier. Face à ce trouble de la personne, rien ne semble plus délicat que ces désignations discursives de personnes qui sont à la fois hôtes, sources d'information et objet d'observation.

3.2.2. La neutralité technique des noms de « l'indigène »

En commençant son texte, Métraux fait la démarche réflexive de se demander comment les habitants de l'Île de Pâques ont été nommés au cours de l'histoire. Il signale qu'à la découverte de cette terre aux grandes statues, les Européens employaient des « phrases ambiguës » à propos d'« une population dégénérée[6] ». La réécriture de 1951 ajoute le terme « sauvages[7] ». Les colons les jugeaient même incapables, eux ou leurs ancêtres, d'avoir construit de telles statues : ils les avaient certainement trouvées telles quelles et « les attribuaient à une race de géants aujourd'hui disparue[8]. » Lévi-Strauss évoque le XVIe siècle à propos des habitants de l'Hispaniola (aujourd'hui Haïti et Saint-Domingue) – « On n'était même pas sûr que ce fussent des hommes, et non point des créatures diaboliques ou des animaux[9]. » – ou cette fausse réputation que d'autres explorateurs on pu faire de « (…) telle tribu, qu'on [lui] décrit comme sauvage[10] ».

[1] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 211.
[2] *Ibid.*, Chapitre X, pp. 187 à 196
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] *Ibid.*, p. 191.
[5] *Ibid.*, p 188.
[6] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 7.
[7] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques* [édition de 1951], Avant-propos, p. 7.
[8] *Ibid.*
[9] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p 60.
[10] *Ibid.*, p. 26.

Dès le débarquement sur l'Île de Pâques, les administrateurs conseillent à Métraux de surveiller ses bagages : « Ces gens sont si voleurs. » Il ne dissimule pas qu'il est d'autant moins rassuré qu'il constate que la physionomie des premiers « indigènes arborant presque tous des guenilles européennes[1]», est bien loin de la vieille Polynésie. C'est la raison pour laquelle il exprime sa déception et s'interroge sur l'emploi du terme « indigène » qui lui semble avoir une connotation trop authentique et lointaine : « Chaque fois que j'emploie le terme ''indigène'' pour désigner des habitants actuels de l'Île de Pâques, j'éprouve une hésitation, la même que j'ai ressentie lorsque, penché sur le bastingage, je les ai contemplés pour la première fois. Comment associer ce nom qui évoque un teint sombre, des physionomies farouches, à ces visages si familiers ? Celui-ci qui tend une amarre, n'avait-il pas quelque frère ou quelque cousin mort sous l'uniforme feld-grau dans les plaines de Pologne ? (…) Le garçon au pantalon troué n'est-il pas le frère de nos marins bretons[2] ? » Derrière ce constat décevant de proximité et au-delà de la réflexion sur les termes de la désignation, apparaît ainsi le thème de la disparition d'une population ayant déjà subi les brassages, les sangs mêlés des « races de l'Europe » au « vieux sang maori[3] ».

La même question apparaît chez Leenhardt sous la forme d'un avertissement de la disparition de la population calédonienne. Rappelons-nous son avant-propos dans lequel il cite les paroles entendues dès son arrivée : dans dix ans, il n'y aura plus un Canaque. Lévi-Strauss vit le même type d'expérience mais de manière plus radicale, puisqu'il s'agit d'une parole prononcée avant son départ par l'ambassadeur du Brésil à Paris : « Des Indiens ? Hélas, mon cher monsieur, mais voici des lustres qu'ils ont tous disparu. Oh, c'est là une page bien triste, bien honteuse, dans l'histoire de mon pays. Mais les colons portugais du XVIe siècle étaient des hommes avides et brutaux. (...) on les a eus jusqu'au dernier. Vous allez, comme sociologue, découvrir des choses passionnantes au Brésil, mais les Indiens, n'y songez plus, vous n'en trouverez pas un seul…[4] » Le déni d'existence et le discours d'extinction participent de la même difficulté à saisir avant même le départ, la réalité de l'existence des Indiens. L'enjeu de la dénomination apparaît *a fortiori* comme anachronique. Avant de les désigner, il s'agit d'aller à leur rencontre afin de donner tort aux propos radicaux d'un ambassadeur.

Dans les espaces textuels de présentation, les auteurs mettent en place leurs stratégies lexicales. Ces premiers moments où les noms apparaissent donnent à voir une prudence de ne

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., pp. 18 et 14.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p, 36.

pas employer de termes trop marqués. L'enjeu de la dénomination est important : le nom employé peut révéler mais aussi trahir la façon dont on considère l'autre. Ainsi, les noms utilisés renvoient à la démarche scientifique et technique des monographies scientifiques. Il s'agit d'appeler tout simplement les peuples par leur nom, en accord avec les désignations officielles, neutres et géographiques : Polynésiens, Canaques, Pascuans, Dogon, Erythréens, Abyssins de l'intérieur, société brésilienne, habitants de Gondar… Après ces termes officiels, Métraux, Leenhardt, Griaule, Leiris et Lévi-Strauss utilisent tous les cinq le même terme générique : « indigène ». Depuis le XVIIIe siècle, le terme désigne celui qui est « originaire d'un pays occupé par les colonisateurs (1770)[1] ». Attesté pour la première fois chez Rabelais en 1532, il désignait auparavant une personne qui habitait depuis longtemps dans une région, devenant progressivement l'antonyme d'« exotique », y compris dans le domaine botanique. Dans les années 1930, l'usage générique des cinq auteurs-ethnologues correspond à une désignation relativement neutre des populations colonisées, même si le terme va progressivement devenir péjoratif avec la montée de l'anticolonialisme, laissant la place au terme « autochtone ».

Dans les doubles textes, les périphrases vont renforcer les termes génériques relativement neutres : « Les gens de la Grande Terre », les « Canaques autochtones de la Nouvelle Calédonie[2] », « les habitants de cette *ultima Thule*[3] », « les fils d'une race privilégiée et les descendants d'un passé grandiose[4] », « les Abyssins connaissant notre langue[5] ». Dès le premier chapitre de *Tristes Tropiques*, au détour d'une anecdote concernant les cours de philosophe qu'il suivait à l'hôpital Sainte-Anne, Lévi-Strauss emploie avec ironie le terme « Indiens sauvages[6] ». Il signale à quel point ceux-ci l'ont moins intimidé lors de ses premiers contacts que le face à face avec une vieille dame aliénée « qui se comparait à un hareng pourri au sein d'un bloc de glace[7]. » Seuls l'avertissement de Griaule et la préface de Métraux outrepassent les désignations génériques pour évoquer des personnes précises. Le premier présente le ras Haïlou, autorité princière de la province du Godjam comme son ami – nous l'avons déjà évoqué. La position engagée qu'il adopte en sa faveur ainsi que la conclusion diplomatique qu'il adresse à l'empereur Haile Selassié et aux Abyssins seront renforcées par la suite des événements. À l'occasion de l'invasion de l'Abyssinie par l'Italie mussolinienne,

[1] Dictionnaire historique de la langue française, *op. cit.*,Tome I, pp. 1013-1014.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, op. cit., Avant-propos, p. 7.
[3] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit*., p. 8.
[4] *Ibid.*
[5] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* Avertissement. p. VIII.
[6] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.,* p 6.
[7] *Ibid.*

Griaule sera auprès du Négus et rédigera ses Mémoires à partir de son récit oral de l'invasion italienne.

Dans sa préface, Métraux évoque deux noms de manière plus ordinaire : « (…) deux indigènes qui furent [s]es principaux informateurs, Juan Tepano et Victoria Rapahango[1]. » Cette dernière est d'une lointaine descendance royale mais il ne le précisera que bien plus tard dans le texte sans essayer de mettre en avant cette relation aristocratique. Il se contente de rendre hommage à cette femme qui l'initia aux mœurs et à la vie de l'île, ainsi qu'à Tepano, porteur de la mémoire des anciens.

Étrangement, la première préface de Leiris ne fait aucune allusion personnifiée ni aux peuples découverts pendant l'expédition, ni à quelque personne que ce soit. Compte tenu de la richesse et de l'intensité des rencontres, cette absence pose question. Les deux projets de préfaces ne fournissent pas beaucoup plus d'éléments. On n'y trouve qu'un seul terme de désignation, au détour d'une proposition relative – « (…) tel indigène habillé de telle façon[2] (…) ». Cette non prise en compte des rencontres s'explique peut-être en partie par le statut même du journal dans lequel, nous le verrons, il écrit régulièrement à propos de ses relations avec les « Blancs » et les « Noirs ». Écrire une préface a pu ainsi consister pour lui à prendre de la hauteur avec son expérience vécue en n'abordant pas la question des rencontres. Toutefois, l'absence quasi complète d'allusion reste troublante. Dans une lettre à sa femme, il qualifie un de ses projets de préface de « trop individualiste[3] ». L'importance prise par le « je » dans une telle écriture peut aussi expliquer *a contrario* ce parti pris. La distance qu'il prendra ensuite avec certains souvenirs amoureux concernant Emawayish, à laquelle il ne fera quasiment plus aucune allusion, peut renforcer cette hypothèse[4]. Les préfaces rédigées pour deux rééditions de 1950 et 1981 confirmeront ce mouvement de prise de distance et d'éloignement avec les relations qu'il a pu vivre au cours de ce voyage ethnographique.

À partir de ces premières dénominations, d'autres termes ethniques plus subtils vont apparaître régulièrement, en cohabitant avec des variations lexicales. Lévi-Strauss est certainement celui qui va le plus loin dans la dénomination détaillée des tribus. Il est là sur un terrain de connaissance : l'organisation sociale, les groupes d'appartenance, la vie familiale et sociale. Le sommaire de *Tristes Tropiques* pourrait à lui seul suffire à témoigner de sa connaissance des Caduveo, des Bororo, des Nambikwara, des Tupi-Kawahib... Alors que les Nambikwara se font appeler par des noms d'emprunt et des sobriquets de circonstance –

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 11.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 397.
[3] *Ibid*., Lettre de mars 1933. p. 401.
[4] Cf. *supra*, p. 107.

« l'emploi des noms propres est chez eux interdit[1] » – les Tupi-Kawahib « ne font pas mystère de leurs noms qui ont d'ailleurs un sens[2] ». Le début du chapitre XXXIV détaille et ausculte les noms de la famille de Tapehari, le chef du village : « Tapehari serait un petit oiseau au plumage blanc et noir ; Kunhatsin signifierait : femme blanche, ou à peau claire ; Takwane et Takwari seraient des termes dérivés de *takwara*, une espèce de bambou ; Potien désignerait une crevette d'eau douce (…)[3]. »

Leenhardt utilise dans son double texte la dénomination en vigueur chez les gens de la Grande Terre. Il renvoie au lien existant entre les noms et la place dans la famille, le sexe, l'âge ou les fonctions sociales. Il utilise fréquemment les noms de classe d'âge : filles aînées, fille aînée du chef, cadets, groupes fraternels. Entre homonyme, les gens s'appellent : « Homonyme ». Il précise : « Les gens de même nom s'interpellent ainsi l'un et l'autre et cela n'éclaircit pas leur propos ». Les « termes de relation » sont utilisés de la même façon : « Pères, Mères, Frères, Oncles maternels, Tantes paternelles, etc.[4] » Même sans connaître véritablement le nom de la personne, on connaît sa place dans son groupe et cela suffit à l'identifier.

Au-delà des personnalités princières et politiques, Griaule emploie fréquemment les termes désignant les activités sociales. C'est par exemple le cas des muletiers ou des caravaniers dont il décline les différents rôles. Il désigne aussi de manière occasionnelle d'autres fonctions telles que « les jeunes esclaves », « les domestiques », « les serviteurs », ou plus généralement « les gens », « les hommes », « les autochtones », « la foule (…) comme une immense chenille », les « gens du pays », « les troupes du gouvernement[5] ». À propos de son voyage en Inde, Lévi-Strauss évoque de manière détaillée le cireur de chaussures, le petit garçon nasillard, le proxénète, le marchand de clarinettes[6]. Leiris emploie des termes abyssins pour désigner le clerc (« dabtara », « alaga »), les responsables de caravanes, les fermiers généraux (« negadras »), le possédé (« balazar ») [7].

Une autre catégorie de termes fait sortir les auteurs de leur neutralité. Ils font varier leur lexique en oscillant entre distance et proximité, sympathie et hostilité, compréhension et perplexité. En s'y rattachant ou en s'en éloignant, la double écriture accomplit un geste de rapprochement ou de prise de distance, qui prend selon Élias un sens à l'échelle de l'histoire

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 276.
[2] *Ibid.*, p. 371.
[3] *Ibid.*
[4] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, op. cit., pp. 188 et 189.
[5] *Ibid.*, pp. 2, 10, 23, 53, 51, 14, 41, 7, 60, 90, 118, 171 et 13.
[6] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, pp. 123.
[7] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 554, 567 et 647

et de la civilisation. Les noms donnés à l'autre font écho à ce mouvement de balancier entre le proche et le lointain.

3.2.3. Présences lointaines

3.2.3.1. Les noms de la proximité

Les ethnologues ont l'habitude d'employer les mêmes possessifs amicaux pour désigner « leurs » indigènes. À propos des Indiens Tupi-Kawahib, Lévi-Strauss utilise des expressions telles que « mes compagnons » et « ma nouvelle famille[1] ». Il répète le procédé chez les Indiens Mundé : « Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages[2]. » Quatre jours après son arrivée en pays dogon, Leiris écrit très vite « mon ami Ambara[3] » pour désigner un jeune homme qui a commencé à lui révéler de nombreuses informations. En Abyssinie, il rédige quelques lignes sur un clerc qui a prévu de lui donner des information sur les pratiques des *zar*. Il le désigne comme « mon boiteux[4] ». Se rappelant les soins apportés à un homme, Leenhardt évoque « le visage d'un de mes aides indigènes[5] ». Ces possessifs peuvent sembler abusifs de la part d'ethnologues qui s'approprient ainsi les sujets de leur étude comme des objets. Ils expriment par cette convention leur statut de maître d'œuvre de leur enquête de terrain. Il s'agit bien de « leur » recherche et de « leur » terrain. Ce possessif dit aussi la part d'inconscient qui les met en situation de possession de collections vivantes, à analyser et à classifier dans une perspective muséologique ainsi que la proximité humaine qui s'établit avec les acteurs principaux de leur enquête.

Lévi-Strauss exprime une grande affection vis-à-vis des populations qu'il croise. Il vante par exemple l'hospitalité des Indiens Mundé qu'il qualifie de « gracieux indigènes » : « (…) rarement hôtes se sont montrés plus simples, plus patients et plus cordiaux[6]. » Leiris exprime le même attendrissement vis-à-vis des habitants de Malakal au Soudan : « Merveilleux sauvages, si nonchalants, si inattendus, en même temps que si étonnamment pareils à ceux qu'on imagine…[7] » Lévi-Strauss fait ce même type de remarque au moment de sa rencontre avec les Indiens Mundé en déplorant l'absence de véritables éléments de connaissance et de compréhension : « Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher,

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 271..
[2] *Ibid.*, p. 349.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 223.
[4] *Ibid.*, p. 555.
[5] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 92.
[6] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 395.
[7] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 411.

non les comprendre[1]. » Expliquant son désarroi par la méconnaissance de leur langue, le manque de préparation avant cette rencontre et la fatigue de l'expédition, il déclare ne pouvoir effectuer autre chose « qu'une brève école buissonnière au lieu de mois d'étude[2]. » Le penchant scientifique du texte de Lévi-Strauss, accentué par les extraits de ses monographies, a un impact sur le mode de désignation. S'il tient parfois à nommer et à classer avec méthode, c'est aussi par projet de théoriser. Ainsi, chez les Bororo, se levant « avec le jour (…) pour une visite du village[3] » il se lance dans la fameuse description de la disposition des huttes de Kejara : « Vu du haut d'un arbre ou d'un toit, le village bororo est semblable à une roue de charrette dont les maisons familiales dessineraient le cercle, les sentiers, les rayons et au centre de laquelle la maison des hommes figurerait le moyeu[4]. » Ses mots expriment la complexité paradoxale de sa relation aux Indiens du Brésil central : à la fois proches et lointains de lui, étudiés de près mais vus d'en haut et parfois de manière assez dépersonnalisée. Il développe un autre aspect de cette posture ambivalente à propos de son voyage en Inde lorsqu'il analyse la manière dont le rapport d'égalité apparaît comme foncièrement impossible car le jeu social est truqué : « (…) on est contraint par le partenaire à lui dénier l'humanité qu'on voudrait tant lui reconnaître. (…) Car, voudrait-on même traiter ces malheureux comme des égaux, ils protestent contre l'injustice : ils ne se veulent pas égaux ; ils supplient, ils conjurent que vous les écrasiez de votre superbe (…) ; le seul fait de survivre leur paraît une aumône imméritée, à peine excusée par l'hommage rendu aux puissants. (...) Ils ne songent donc pas à se poser en égaux[5]. » Lévi-Strauss exprime une complexité relationnelle qui semble ici indépassable. Les prédispositions morales et philosophiques de l'ethnologue occidental sont vaines. Ceux qu'ils considèrent comme des égaux ne sont pas en état de recevoir cette invitation relationnelle égalitaire.

Pour ce qui est des dénominations positives, elles sont rares et ponctuelles dans le texte de Griaule qui entretient avec la matière humaine de son récit un rapport distant et parfois violent. Dans l'avant-dernier chapitre, il s'attarde furtivement sur une belle esclave dont il souligne les qualités physiques, esquissant ainsi le seul portrait de femme de son texte. Quelques pages plus loin, il signale ce qu'il qualifie de manière étrange de « geste d'amour des domestiques[6] » qui éloignent un cadavre de mulet loin de la tente des deux « maîtres ». Puis dans le texte, il réitère son attitude de la préface en brossant, avec admiration, le portrait

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.,* p.349.
[2] *Ibid.,* p. 349.
[3] *Ibid.,* p. 210.
[4] *Ibid.,* p 211.
[5] *Ibid.,* p. 124-125.
[6] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes,* p. 168.

de son ami : le « grand Force-de-la-Trinité », futur Haile Selassié 1er qui a pris la tête d'une armée de rebelles. « Il avait des yeux très noirs légèrement injectés de sang. (…) l'œil avait une forme de croissant de lune (…). Le nez était sémite et ses ailes d'une mobilité telle que la femme la plus bornée y aurait déchiffré le moindre désir. (…) Les cheveux, crépus et droits, faisaient à son beau visage brun rouge une auréole (…)[1]. » Griaule ne dissimule pas sa fascination pour ce dirigeant d'hommes armés qui fait écho en lui à sa conception du chef. Il explique d'ailleurs que de grandes voiles blanches tendues le séparent de ses troupes car « (…) il n'est pas bon d'être mêlé au commun lorsqu'on exerce un commandement[2]. » Le portrait n'est pas sans rappeler un style descriptif caractéristique des romans d'avant-guerre, où se mêlent les qualités morales et physiques, les traits psychologiques et physiologiques. Lorsqu'il décrit le visage de son héros Igricheff à la fois russe et oriental, Kessel se prête au même type d'exercice dans *Fortune carrée* : « On ne pouvait saisir son regard tellement étaient lourdes les paupières et mince les filets sombres qui brillaient entre elles. Les pommettes très écartées bossuaient les joues teintées de jaune. Pourtant l'aplomb des membres, le port du cou, les proportions du corps, de taille moyenne, ferme et robuste, portaient le signe de l'Europe[3]. »

Dans les doubles textes, rares sont les interactions entre les « je » et les « ils », c'est-à-dire des interlocutions qui fassent apparaître les pronoms « tu » et « vous ». Dans les textes de Métraux et de Leenhardt, le « tu » apparaît de temps en temps mais à chaque fois sous la même forme et toujours dans le même sens de la relation. Le texte de Métraux est celui qui exprime la plus grande proximité dans la mesure où il est le seul à faire entendre son propre prénom prononcé et même adapté en langue pascuan. C'est l'informateur Tepano qui s'adresse à lui de la sorte à plusieurs reprises de manière saisissante : « Toi, Alfredo, me dit-il de sa voix sentencieuse, tu vas tout savoir sur l'Île[4]. » Pour le reste, il s'agit de Canaques et de Pascuans qui s'adressent aux ethnologues avec la familiarité de ceux qui se voient quotidiennement. Au cours de cet épisode déjà évoqué du jeune homme qui propose de fabriquer des objets anciens, Métraux cite ses mots en utilisant à la fois le « vous » pluriel du collectif et le « tu » singulier de l'individuel : « (…) ne vous en faites pas : si vous ne trouvez pas de choses anciennes, on vous en fabriquera. Vous n'avez qu'à demander tout ce que vous voulez, on vous le donnera. Et puis tu sais, les gens chez toi ne verront pas la différence[5]. »

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*
[3] Joseph KESSEL, *op. cit.*, pp. 4-5.
[4] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 22.
[5] *Ibid.*, p. 15.

Les échanges de personne à personne en restent là, renvoyant à ces absences d'allers-retours dialogiques, caractéristiques des situations de désinterlocution. Si l'on excepte les ordres et les injonctions, les ethnologues dans leur double texte ne répondent à aucun moment « tu » ou « vous » à leurs interlocuteurs. Ainsi, dans *Les Flambeurs d'hommes*, les deux personnages d'ethnologue s'adressent aux Abyssins, après une scène de conflit qui conduit l'un d'eux à dire : « S'ils vous plaît ! dit le Blanc, marchons ! Vous plaiderez en route, un de chaque côté[1]. »

Leiris et Lévi-Strauss utilisent tous les deux un procédé rhétorique de fausse interlocution en s'adressant aux Africains et aux Indiens en leur absence. À Yaoundé, Leiris écrit assez cruellement à propos des femmes et des hommes qu'il a croisés : « (…) qui vous tirera de cette misère dans laquelle vous croupissez, voués à la disparition que vous êtes, accablés sous vos tares physiques, sous l'incompréhension des Blancs, sous votre propre paresse…[2] ? » De la même façon, Lévi-Strauss s'adresse aux tribus de la forêt amazonienne : « (…) je peux me résigner à comprendre le destin qui vous anéantit, mais non point être dupe de cette sorcellerie plus chétive que la vôtre[3]. » Cette manière de faire permet de s'interroger sur la posture des deux auteurs-ethnologues. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle la relation avec les peuples d'Afrique et d'Amazonie a pu être pour eux plus évidente dans l'espace de leur double écriture que sur le terrain de leur enquête. En ce sens, ils ne sont peut-être pas éloignés du fameux point de vue contrasté de Stendhal à l'égard des classes laborieuses lorsqu'il écrit qu'il les aime, qu'il déteste ses oppresseurs, mais que « ce serait pour [lui] un supplice de tous les instants que de vivre avec le peuple[4] ». Aux antipodes de soi, ce ne sont pas les désignations de la proximité, ni les situations de forte interlocution qui dominent ces textes, mais des termes qui marquent la distance entre « nous » et « eux ».

3.2.3.2. Les noms de la distance

La situation coloniale a une influence forte sur la distance et le mode de désignation. Parmi les termes exprimant ce degré de distance entre l'ethnologue et l'autochtone, les termes « nègre » et « noir » sont couramment utilisés dans ces textes des années 1930, en particulier par Leiris et Métraux. D'un usage assez rare avant le XVIIIe siècle, « nègre » désignait les esclaves du commerce triangulaire. Malgré la gêne sensible des philosophes anti-esclavagistes

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 43.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 356.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.* p. 29.
[4] STENDHAL, *Vie de Henri Brulard* [1836], Paris, Gallimard, 2007, p.183.

des Lumières et une connotation de plus en plus raciste au XIXe siècle, le terme « nègre » est employé aussi bien que « noir » jusqu'au début du XXe siècle. André Gide, comme Leiris le fera sept ans après lui, emploie les deux mots de la même manière en 1927 dans *Voyage au Congo,* son virulent journal anti-colonialiste. C'est l'usage militant de « nègre » qui va le distinguer de « noir ». À partir de 1930, l'emploi du mot par les Noirs eux-mêmes, commence à en faire un terme politique et entraîne « une valorisation marquée, qui n'exclut pas les connotations racistes dans le discours des Blancs[1]. » Ainsi Aimé Césaire crée le terme « négritude » en 1935 dans la revue des étudiants martiniquais *L'étudiant noir*. Le mot est repris et répandu, notamment par Léopold Sédar Senghor. Il désigne un courant politique et littéraire autour de l'ensemble des valeurs culturelles et spirituelles du monde noir. Dès lors, ce recul du mot « nègre », devenu péjoratif donne à « noir » « le statut de mot courant et non marqué[2]. »

Leiris emploie régulièrement les deux termes lorsqu'il ne fait que croiser les Africains et qu'il est encore loin du stade de la rencontre et de la relation avec des personnes précises. Sur le bateau *Le Saint-Firmin* qui va accoster au Sénégal le 31 mai 1931, puis à Dakar, il est encore en phase de découverte puis d'adaptation à un continent dont il commence à prendre la mesure. Les vingt premiers jours du journal fourmillent de ces deux mots qui lui permettent de nommer ceux qu'il est en train de découvrir. Il évoque par exemple « les Nègres de l'équipage[3] », « une Négresse très jolie[4] », « un ''clerk'' nègre[5] », « les Nègres [qui] se révèlent particulièrement habiles[6] », « un vieux Nègre en uniforme kaki[7] », « quelques grosses Négresses en costume local[8] ». Le terme n'est donc pas exclusif, il emploie le nom « noir » sous forme d'adjectif ou de substantif, comme « nègre » avec une majuscule : « Les Noirs d'ici, malheureusement, ne sont pas plus sympathiques que les Européens[9] », « des putains noires, métisses ou arabes[10] ». Après quelques semaines, alors que la foule noire commence à devenir moins massive, la désignation collective cède la place dans son texte à des individualités qu'il perçoit progressivement avec plus de discernement. Ainsi, le 8 juin 1931, Leiris désigne « une bande d'enfants et une jeune femme [qui] viennent pousser la voiture et

[1] Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992, p. 1315.
[2] Le Grand Robert de la langue française, 1989, Tome IV, p. 778.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 102.
[4] *Ibid.*, p. 111.
[5] *Ibid.*, p. 107.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 113.
[8] *Ibid.*, p. 115.
[9] *Ibid.*, p. 111.
[10] *Ibid.*, p. 115.

profitent de la situation pour quémander un ‘‘dimanche[1]’’. » Les jours suivants, il est question d'une « jeune fille assez jolie » et de « gens [qui] s'amusent beaucoup de nos questions[2] ». Lorsque l'expédition prépare le départ en recrutant de la main d'œuvre, il personnalise son propos et l'humanise sensiblement en utilisant des termes plus précis : « l'Abyssin Kasa Makonnen, le ‘‘boy laveur et repasseur[3]’’ » Tyémoro Sissoko, ainsi qu'un « ‘‘cook’’ bambara (…) qui s'appelle Bakari Kèyta[4]. » Dans la suite du journal, les termes « nègre » et « noir » réapparaîtront à chaque fois de manière furtive dans des contextes d'éloignement et de non relation, à propos de personnes aperçues et à peine croisées, telles que « des ménagères noires, mi-nues et à têtes de concierge [qui] marchent au bord de la route [5] », ou « l'informateur nègre abyssin de Griaule[6] ».

Malgré l'usage banalisé des deux mots, la connotation du terme « nègre » semble évoluer dans son esprit au fur et à mesure qu'il découvre la réalité africaine. Au cours de la période de huit mois entre les deux séjours importants de la mission – Sanga au pays Dogon et Gondar en Éthiopie –, Leiris emploie les termes de manière différente, signalant de manière implicite, par les guillemets un usage particulier et connoté : « Je songe aux Noirs de l'A.O.F. qui, durant la guerre de 14-18, ont payé de leurs poumons et de leur sang pour les moins ‘‘Nègres’’ d'entre eux le droit de voter pour M. Diagne (…)[7]. » Quelques jours plus tard, il cite une expression coloniale : « Finirai-je par dire moi aussi que ‘‘ces Nègres sont tous les mêmes’’ ? et qu'il n'y a de bon pour les faire marcher que les coups de trique[8] ? » Il conclut alors en dénonçant la façon dont les Blancs maltraitent leurs domestiques : « Tous ces hommes, peut-être pas spécialement sympathiques, mais en tout cas pas plus stupides, ni plus mauvais que tous les autres, les traiter ainsi sous couleur de civilisation, quelle honte[9] ! » Il semble ainsi vivre une forme de conversion lexicale au fur et à mesure de son immersion africaine. Le lexique de *L'Afrique fantôme* est en effet fortement influencé par la dimension chronologique du texte. Cela se retrouve de manière encore plus marquée dans la partie éthiopienne. Au fur et à mesure que les jours passent, la distance se réduit pour créer une atmosphère de grande proximité, où les noms et patronymes sont précisément connus, les termes amicaux et familiers. Cet état de précision s'éloigne ensuite en fin du séjour, cédant la

[1] *Ibid.*, p. 117.
[2] *Ibid.*, p. 119.
[3] *Ibid.*, p. 123.
[4] *Ibid.*, p. 120.
[5] *Ibid.*, p. 355.
[6] *Ibid.*, p 455.
[7] *Ibid.*, p. 336.
[8] *Ibid.*, p. 341.
[9] *Ibid.*

place à une reprise de distance, voire une forme de jugement extérieur désabusé et parfois négatif vis-à-vis de ceux que l'expédition laisse derrière elle.

On aurait pu s'attendre à un usage comparable du terme « nègre » par Griaule dans *Les Flambeurs d'hommes*, publié la même année que *L'Afrique fantôme*. Étonnamment, il n'apparaît qu'une seule fois, au début du troisième chapitre lors d'une réception organisée pour « les hôtes du Prince » : « Les joueurs, beaux nègres razziés dans l'enfance côté Soudan, riaient de toutes leurs dents en soufflant dans leur flûte, leur tour venu, pour donner à temps la note[1]. » Le terme « noir » apparaît de manière assez rare. Est-ce parce qu'il cherche à adopter le point de vue éthiopien ? La posture énonciative de Griaule, qui n'est ni claire ni régulière, voire chaotique au fil des chapitres, ne l'empêche pas de qualifier les Éthiopiens, non pas de « tous les noms », mais de nombreux termes peu flatteurs. Outre l'emploi d'expressions telles que « paysans balourds[2] » à propos d'hommes ayant construit le palais du prince, il décrit avec efficacité une certaine violence relationnelle entre les « maîtres », peu avares en insultes, et la main d'œuvre de cette expédition qui traverse l'Abyssinie du nord au sud. Ainsi, alors que l'avancée du convoi est interrompue par un incident, « des ruades sonnèrent dans les poitrails et dans des caisses ; une tourtière indigène tombée sur la piste fut piétinée avec acharnement. Un Européen cria : ‘‘Qui est encore le cochon… [3]?’’ » Quelques membres du convoi sont de véritables boucs émissaires. C'est le cas d'un jeune pâtre, « le nommé Edjigou, l'homme chargé des animaux sauvages destinés au Muséum[4] », qui a la vision assez courte : « (…) Edjigou considérait stupidement une chose inouïe qui se déplaçait lentement dans un champ bordant le chemin : un attelage composé d'un bœuf et d'une vache traînant une charrue (…)[5]. » Les moqueries dont il est l'objet portent sur le défaut de sa dentition qui lui vaut un surnom : « Il s'exprimait dans un amharique sans élégance, car il était Galla et nanti d'incisives affligeantes qui lui sortaient des lèvres. On le mettait en fureur, en exploitant cette imperfection, car on le comparait à Ménélik : cet empereur lui aussi, ‘‘avait deux dents qui se chauffaient au soleil’’[6]. » Pour ce qui est de Kabbada, garde musulman de deux mules, il se fait insulter avec une férocité explicite. Tentant de faire des exercices d'écriture amharique dans un carnet, il parvient à écrire son nom en haut de chaque page. « Considérant cela comme une victoire remportée sur l'ignorance, il s'en était ouvert à son maître qui avait

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 55.
[2] *Ibid.*, 115.
[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Ibid., p.* 89.
[5] *Ibid., p.* 37.
[6] *Ibid.*

aussitôt écrit en éthiopien moderne : ‘‘Kabbada est un fameux crétin[1]’’. » Avant d'être traité de « fainéant[2] », il se retrouve dans une situation de négociation de location de bête, qui fait dire au texte : « L'imbécile voulait faire cela ‘‘à l'économie’’ et offrait des prix dérisoires[3]. »

Des insultes sont échangées entre les porteurs du convoi qui disent tout leur mépris pour leurs voisins : « coupe-gorge, sale ramassis, un mélange de race, (…) jolis salopards, vermines[4]. » Une discussion entre d'autres hommes du groupe dégénérant en insultes sur le cocufiage de l'un d'eux, provoque un « engendré de cochon sauvage ! Tais-toi[5] ! » Les insultes sont aussi présentes à l'extérieur de la caravane. Un garde et un marchand se traitent de tous les noms : « Par ton pain ! que la lèpre te pousse aux lèvres pour avoir coupé la parole à un homme d'honneur[6] ! » Le narrateur lui-même exprime une sentence méprisante dont il est coutumier à propos des acteurs d'une cérémonie déguisée : « L'insondable bêtise humaine avait d'ailleurs fait naître, à la distribution des rôles, de terribles compétitions[7]. » Les propos négatifs, dont il sera plus précisément question dans le chapitre suivant, font émerger ici et là d'autres noms et qualificatifs agressifs.

Le rapport entre Européens et colonisés présente des singularités liées à ce statut de celui qui est à la fois le dominateur, le savant, voire dans certains cas l'employeur. Leiris note cette situation de licenciement du personnel indigène de manière très paternaliste : « Les avons-nous assez houspillés les pauvres gens ! Je crois qu'ils étaient heureux de nous servir pourtant (…)[8] ». Quelques jours plus tôt, il emploie une expression possessive d'employeur – « nos gens » – qu'il applique aussi bien aux Blancs qu'aux Noirs : « Travail à Geroua. Tous nos gens, Européens ou indigènes, plus ou moins mal portants. Nous nous acheminons vers la saison sèche[9]. »

Les effets de la colonisation s'observent aussi *a posteriori* dans les deux textes que Leenhardt et Leiris écrivent une trentaine d'années plus tard. Dans la préface de 1952, Leenhardt ne choisit pour désigner le peuple canaque, que deux termes à connotation technique et administrative. Il répète à quatre reprises le terme « Société » auquel il attribue une majuscule : « La Société indigène », « cette Société s'est ouverte », « leur Société », « la Société nouvelle ». Dans ce même esprit, il emploie une fois le terme « ethnie ». Même si

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 203.
[3] *Ibid.*, p. 202.
[4] *Ibid.*, p. 173.
[5] *Ibid.*, p. 110.
[6] *Ibid.*, p. 20.
[7] *Ibid.*, p. 57.
[8] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 355.
[9] *Ibid.*, p. 350.

Leenhardt n'a jamais pris de positions avancées quant au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ces usages traduisent par un choix de termes sans investissement affectif, sa volonté d'exprimer son soutien au peuple canaque accédant à une maturité historique face à la présence des Européens.

Leiris rédigera deux préfaces en 1950 et 1980 pour les rééditions de *L'Afrique fantôme*. On se rend compte qu'avec le recul des années, il a un regard historique plus clair et bien plus engagé que Leenhardt, sur les mouvements de décolonisation des pays du Tiers-monde. Il utilise des termes différents et bien plus explicites. S'il ne fait pas plus allusion aux hommes et aux femmes rencontrés en tant que personnes précises, il les désigne toutefois plus fréquemment par des expressions telles que « hommes nés sous des climats différents[1] » ou « hommes de couleur[2] ». Il s'agit d'entités globales qu'il débarrasse des adjectifs « noirs » ou « nègres ». Il les désigne aussi deux fois en ajoutant une connotation politique explicite « oppresseurs et opprimés[3] » et « hommes qui ont une claire conscience de ce qu'il y a d'inacceptable dans leur situation et mettent en œuvre pour y remédier les moyens les plus positifs[4] ». Confirmant dans la dernière préface de 1981 ce mouvement de distance pris au fil du temps, il emploie des termes encore plus généraux en évoquant « des cultures injustement méconnues[5] », le « monde noir » et les « ressortissants de ce monde noir[6] ». Puis il fait une dernière allusion aux « gens dont dépend pour une large part le futur de cette nouvelle Afrique où se coudoient des peuples qui, depuis [son] voyage d'autrefois, ont commencé à se libérer, très incertainement et, dans l'ensemble, sur un mode assez Charybde en Scylla pour que soit tristement justifié l'emploi du terme ''néocolonialisme''[7] ». Comme dans le corps du texte, la distance temporelle semble avoir eu un effet important sur les termes employés par Leiris. Outre l'évolution historique et politique de la situation des pays d'Afrique noire, c'est la distance de plus en plus grande qu'il prend avec la réalité de ces pays qu'il exprime dans l'évolution de ces préfaces.

Par la réécriture de la troisième version de 1951, Métraux exprime une autre forme de prise de distance qui ne concerne pas la désignation du peuple pascuan mais la manière de désigner sa chère informatrice Victoria Rapahango. La version de 1941 cite « Mon amie

[1] *Ibid.*, (préface de 1950), p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 92.
[3] *Ibid.*, p. 94.
[4] *Ibid.*, p. 93.
[5] *Ibid.*, (préface de 1981) p. 88.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 89.

Victoria, dont le nom de famille était Rapahango (…)[1]. » Dans la seconde version, ce passage devient « Une de nos informatrices appelée Rapahango (…)[2]. » Ce remplacement exprime, du point de vue de la désignation, le désengagement subjectif de Métraux de son texte. Sans insister davantage sur le passage du « je » au « nous » et la disparition du possessif affectueux, l'éloignement s'exprime par la double mutation du terme « amie » en « informatrice », par la disparition du prénom et l'utilisation assez sèche du seul nom de famille. Les deux changements produisent un effet de renversement d'un propos chaleureux en termes bien plus froids et impersonnels. Comme par une forme de compensation, Métraux précise tout de même dans la version de 1951, la « longue amitié[3] » qui s'est installée entre eux.

3.2.4. « (…) où est donc la personne ? »

La question de la personne apparaît comme un point de perturbation de la situation énonciative de l'ethnologue. Immergé dans des groupes ethniques où dire « je », « il » ou « nous » ne vont plus de soi, où la conscience de soi et la réalité pronominale fonctionnent différemment, il est contraint d'interroger ses propres évidences linguistiques. Telle est la condition pour pouvoir nommer l'autre et le rendre présent dans son texte : savoir s'éloigner des repères intellectuels et culturels européens pour rejoindre cette autre réalité de soi. Leenhardt note que « cette facilité de parler en mêlant la troisième personne à la première, ou de s'investir d'un rôle pendant lequel on s'exalte, montre que le Canaque, assez incertain, cherche sa propre personne[4]. » Il rapporte alors plusieurs récits étranges dans lesquels le sage d'un village ou des jeunes cherchent, par un « transport d'eux-mêmes » à capturer et à s'approprier l'esprit d'un autre. Et alors, « ils se sentent eux-mêmes[5]. » Leenhardt approfondit l'explication de la fragilité et de l'incertitude du « je » canaque : « (…) le Calédonien ne parle pas nettement à la première personne (…). Son JE doit être soutenu par LE MOI. Il parle à la fois à la première personne et à la troisième personne. C'est dire comme il est peu sûr de soi-même. Il se regarde un peu comme une tierce personne, qui est lui-même[6]. » Comment parvenir à penser cette distorsion énonciative lorsque l'on est une conscience structurée par la grammaire et les personnes de la conjugaison française ? Peut-être en se projetant dans la

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 114.
[2] *Ibid.*, (édition de 1966), p. 102.
[3] *Ibid.*, préface p. 15.
[4] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 193.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid*., p. 192.

période de l'enfance pendant laquelle l'apprentissage de soi et de la langue passe par les tâtonnements de l'erreur : « Et [le Calédonien] rappelle, en ce point, l'enfant qui parle d'abord de lui en disant : il. Derrière les affirmations théâtrales d'une individualité cannibale, où donc est la personne[1] ? » Continuant à interroger la difficile compréhension de cette autre conscience de soi, Leenhardt renvoie aux pratiques sociales des danses, des exhibitions appelées « pilous » où interviennent les masques. C'est peut-être là, en dehors de lui-même, qu'il trouve cette personne flottant entre « je » et « il ».

Cette question du trouble de la personne montre aussi que les données auxquelles accèdent les Occidentaux sont des données transformées par adaptation à leur perception et à leurs besoins spécifiques. Ainsi, Leenhardt explique que les Canaques ne révèlent pas aux Occidentaux les noms qu'ils utilisent entre eux : « (…) devant les Européens, on ne saurait livrer ce nom dont on sauvegarde si sûrement la dignité. On use alors de nom de guerre : Gaffe, Langouste, Sugar (sucre), Moné (monnaie), Paris, Napoléon, etc. Tout événement remarquable de la vie chez les Européens fournit le vocable cherché : Gange, Canon. Un indigène ayant souffert de la soif dans la mer Rouge appela son fils : Boire. Ce nom de guerre peut s'imposer, et l'emporter sur les autres noms toujours tus. Ceux-ci lentement tombent dans l'oubli. Il faut alors surprendre un vieux pleurant un jeune, pour entendre prononcer enfin le vrai nom du disparu. Hors de ces noms de guerre, un Canaque ne dit pas son nom[2]. »

Lévi-Strauss souligne une perturbation de l'énonciation comparable à propos des Nambikwara, chez lesquels règne une prohibition des noms propres. Tout au long du chantier de la ligne télégraphique qui a mis en contact les Indiens et les Occidentaux – la « ligne Rondon » de 1500 km, terminée en 1914 –, sont apparus des usages linguistiques peu orthodoxes : « (…) l'emploi des noms propres est chez eux interdit ; pour identifier les personnes, il fallait suivre l'usage des gens de la ligne, c'est-à-dire convenir avec les indigènes des noms d'emprunt par lesquels on les désignerait. Soit des noms portugais, comme Julio, José-Maria, Luiza ; soit des sobriquets : *Lebre* (lièvre) ; Assucar (sucre)[3]. » La difficulté ou l'impossibilité d'accès au nom de l'autre entraîne une stratégie commune aux deux textes qui ne fournissent quasiment aucun nom propre. Leurs monographies scientifiques nous informent qu'ils les connaissent pourtant : *Documents néo-calédoniens* est truffé de références nominatives de ceux qui ont collecté les textes de littérature orale que Leenhardt a transcrits et *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* explicite la

[1] Ibid.
[2] *Ibid.*, pp. 192 et 188.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 276.

démarche de Lévi-Strauss : « (...) le point remarquable est que, dans la vie quotidienne, on n'entend prononcer aucun nom. Il nous semble donc plus conforme à l'atmosphère indigène de nous abstenir, dans le courant de ce travail, d'utiliser des noms pour désigner les individus (…)[1]. » Il utilise les lettres de l'alphabet pour désigner les individus et les familles qu'il étudie (A1 à A23, B1 à B27) ainsi qu'une numérotation de feux (feu 1, feu 2, feu 3, etc.) pour désigner les foyers relatifs aux campements nomades et à leurs règles de résidence. Dans *Tristes Tropiques* et *Gens de la Grande Terre,* il ne s'agit plus que de désignations familiales, sociales ou professionnelles. Le titre du livre de Leenhardt est en cohérence avec cette décision : nommer ainsi « les gens de la Grande Terre » transmet cette sensation impersonnelle de désigner les Calédoniens à la fois de manière vague et collective. Le titre correspond bien à ce principe de liaison entre le nom des hommes et le nom du territoire : « Les noms propres géographiques précèdent les noms propres d'hommes. Et comme on dit géographie humaine, on pourrait dire, en Grande Terre, toponymie humaine[2]. »

Le doute et les perturbations concernant la dénomination alimentent la réflexion sur les manières de se penser et de penser l'autre. Leenhardt accentue en effet son propos en précisant que « (…) le nom de la personne peut être caché, et (…) pratiquement oublié[3] ». Il cite encore « (…) les exemples douloureux qu'offrent les Canaques entraînés dans un remous où leur personnalité, que nous avons aperçue dispersée, se disloque et disparaît[4] ». Il explicite enfin l'argument selon lequel la personne peut se fondre dans l'invisible : « Subtilement éparpillée dans le paysage, dans l'invisible, chez l'homonyme, et en bien d'autres valeurs animées et inanimées, cette personne, dont le nom est si rarement prononcé, n'arrive pas à se saisir elle-même, à se concentrer. Il manque un élément de polarisation[5]. » En mettant ainsi en exergue la question de l'oubli, de la dislocation, de la disparition et de l'invisibilité du nom, il prolonge et ajoute une dimension au propos d'Élias. En décrivant l'équilibre entre le « nous » et le « je » comme une tension permanente et dynamique, celui-ci remarque que le concept de l'« ego » est un isolement parfois abusif de la première personne du singulier face à « l'alter » représenté par toutes les autres personnes. En introduisant dans la réflexion le thème de l'anonymat, Leenhardt nous suggère d'envisager l'oubli de soi comme une manière extrême de penser la personne dans sa double tension individuelle et collective. S'agit-il d'une rupture de tension ou d'une disparition du « je » dans le « nous » ? La menace de disparition de la

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, op. cit.*, p. 38.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*, p. 190.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 195.
[5] *Ibid.*

personne telle que l'aborde Leenhardt à propos de la pensée canaque est un thème que nous reprendrons dans une perspective historique en nous interrogeant sur la notion d'auteur dans le discours scientifique et dans le domaine littéraire. Dans les mouvements que la double écriture explore entre aspiration scientifique et mise en texte, c'est une des questions qu'elle pose à la littérature. De telles perturbations du « je » de l'auteur peuvent-elles être prises en compte dans l'écriture ? Comment peut-il considérer ces questionnements fondamentaux dans ses projets textuels ?

3.3. Accéder aux mots de l'autre

3.3.1. Une voix dans le texte

Sur le chemin de l'accès à la connaissance de l'autre et de son univers, les intérêts de l'informateur et de l'informé se croisent dans le cadre d'une relation aux intérêts contrastés. Pour s'approcher de plus en plus près de l'autre, il faut parvenir à croiser un regard dans la foule des « vous », il faut entendre une voix et nouer une relation parmi toutes ces existences indistinctes. C'est l'étape déterminante de l'écriture de l'autre et du renforcement de sa présence dans le texte : faire entendre la voix de ceux qui ont parlé, donner à voir la manière dont s'est tissée la relation avec les informateurs.

Par leur parole ou même parfois par des représentations photographiques, c'est à des degrés variés que la présence de l'autre est marquée dans les doubles textes. Métraux fait une place importante à la culture autochtone qu'il qualifie non pas de littérature pascuan mais de « littérature orale[1] » – expression sur laquelle nous reviendrons plus loin. On peut relever dans *L'Île de Pâques* une quinzaine de catégories littéraires[2], comme cette chanson composée en l'honneur de la statue chargée sur le bateau :

> « (...) Ils vont t'emporter
> Ils te dresseront de nouveau sur un mausolée
> En Belgique (Peretia) où des jeunes filles viendront te regarder[3]. »

Dans le corps du texte, il rapporte aussi des récits : une légende racontée par le fils du roi Simon Riroroko, les explications des statues inachevées par les « indigènes » rapportant la légende des sculpteurs paralysés. Le chapitre XIII aurait pu être signé de son informateur

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 172.
[2] *Ibid.*, pp. 31, 67, 79, 85, 92, 93, 96, 102, 11, 117, 135, 137 et 161-162. Il s'agit notamment de chanson d'émigration, de chant d'amour, d'un chant récitatif, d'une psalmodie, de chant de jeu sportif de vers scandés par les enfants au jeu de la toupie, d'un poème d'amour à une recluse, d'un chant de la mort, de la légende de l'arbre magique, d'un fragment d'hymne à un dieu navigateur, d'un fragment d'un texte de fête, d'un chant accompagnant une pantomime marin, de chansons du quotidien.
[3] *Ibid.* p. 197.

Tepano. Il est totalement composé des histoires légendaires qu'il dicta à Métraux. Dans une brève introduction, ce dernier donne le contexte de ces moments d'écoute et précise que cette transcription est aussi une traduction puis une reformulation : « Je voudrais, dans ces pages écrites en français, faire passer un peu de la saveur naïve du texte original tout en supprimant les longueurs et les répétitions[1]. » Il ouvre alors les guillemets à Tepano pendant onze pages pour trois histoires racontées au présent : « La guerre des longues-oreilles et des petites-oreilles », « La grande guerre de la confédération du Tuu contre celle de Hotu-Iti » et « Origine du tatouage ». Comme deux autres doubles textes, il se conclut par des paroles autochtones. Décrivant dans les dernières lignes la profonde tristesse de son ultime départ de l'île, Métraux formule le vœu que son fantôme revienne errer « dans les sites désolés [qu'il a] tant aimés[2]. » Il transcrit alors les paroles de Tepano, prononcées pendant des fouilles dans un mausolée : il le prévient qu'avant de mourir, il devra revenir déposer les crânes à l'endroit où il les a ramassés.

Griaule conclut aussi *Les Flambeurs d'hommes* par une citation indigène. Il s'agit d'un monologue étrange et inquiétant de Kabbada, le garde musulman traité quelques pages plus haut de crétin et d'imbécile. Dans un hurlement illuminé, entre prophétie religieuse et menace de mort, il proclame : « Ô écoutez ! Ô écoutez ! Ô écoutez ce que dit la trompe ! Ecoutez tous autour de nous, gens de peu et gens de condition ! Gardez-vous comme nous nous gardons et passez loin des cordes de nos tentes ! Ou si vous approchez, nous dirons : ''Qui es-tu ?''et vous répondrez : ''Je suis un tel, de tel pays !'' Sans réponse de vous, notre maître ayant pris charge de votre âme pour répondre au tribunal du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule divinité, nous vous tuerons d'une balle. Amen[3] ! » De nombreuses prises de parole essaiment encore le texte de Griaule. Il s'agit très souvent de joutes verbales, de phrases ou d'interjections le plus souvent brèves, pouvant aller d'une seule à une dizaine de paroles échangées avec vivacité. Assez théâtralement, les déclarations brèves sont suivies d'un commentaire explicatif ou de la reprise du récit faisant progresser la situation. Quelques monologues donnent le plus souvent la parole à des personnalités importantes, comme la déclaration de Balaÿ, un chef de pays, celle du descendant des rois godjamites, ou du ras Haïlou. Griaule prend aussi soin de citer régulièrement des éléments de la culture orale abyssine en les traitant typographiquement comme des citations, de la même façon que Leenhardt, par des décrochages du texte et des corps de caractères inférieurs : chants, appels,

[1] *Ibid.*, p. 180.
[2] *Ibid.*, p. 197.
[3] Marcel GRIAULE, *Le Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 205.

litanies, psalmodies, chansons d'enfants, dictons abyssins, formules rituelles, cris contre le mauvais sort, mais aussi des paroles plus prosaïques traitées pourtant comme de véritables citations : encouragements scandés, hurlements, plaidoiries. Ces dernières sont qualifiées par le narrateur d'« insultes magnifiques[1] » faites à un Prince par le poète de sa cour.

Les enseignements de L'Institut d'ethnologie ont beaucoup fait pour que ces premières enquêtes de terrain prennent en compte le matériau oral. C'est Leenhardt qui accorde la place la plus importante dans son texte à la voix et à la culture de l'autre. Les cinq cent dix pages de transcription-traduction méthodique de *Documents néo-calédoniens* en témoignent. Elles lui permettent de faire paraître dans *Gens de la Grande Terre* de nombreuses citations issues de ce qu'il désigne par le terme « littérature canaque[2] » ou de simples échanges directs, quotidiens et personnels, en dehors de situations scientifiques de collecte. Cela a pu être non seulement possible par le nombre d'années passées en Nouvelle-Calédonie mais aussi par sa connaissance fine de la langue canaque et sa capacité d'écoute à laquelle il fait allusion plusieurs fois : « Instinctivement, on écoute, quand le Canaque (…) chante de sa voix gutturale (…)[3]. » Le texte est rythmé par de très nombreuses présences de la parole canaque. À chacune de ses assertions, Leenhardt renvoie à une citation directe qu'il traite lui aussi typographiquement comme un extrait provenant d'un texte littéraire : soit un extrait décroché du texte, en caractère typographique plus petit, le plus souvent sans guillemet ni tiret, soit une seule déclaration brève ou parfois un dialogue, tout les deux annoncés par un tiret. Nous avons déjà évoqué ces citations d'échanges épistolaires avec d'anciens élèves ou des Canaques qu'il connaît bien. Cette parole omniprésente a pour effet un relativisme ethnologique important. La parole du livre de l'ethnologue, sans pour autant disparaître, se retire régulièrement pour céder la place aux mots originels. Leenhardt prend soin d'analyser les problématiques linguistiques soulevées par certains mots : une analyse du terme *moaro* est l'occasion pour lui de marquer les limites de la langue française pour le traduire et le comprendre. Il analyse le concept « clan » qui correspond, chez le Mélanésien, à une image ternaire : « (...) la demeure, est la projection sur le sol, le groupe que nous appelons clan, la projection dans la société, et l'autel, la projection vers l'invisible. Ces trois données dans le terme *moaro* forment un faisceau invisible[4]. » Il ajoute : « Et notre langue, trop analytique, ne peut traduire des termes exprimant une totalité d'éléments qui lui paraissent divers, demeure,

[1] *Ibid.*, p. 80.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*, Avant-propos, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 78.
[4] *Ibid.*, p. 40.

clan, et qui, pour le Canaque, sont soudés[1]. » Au début du chapitre suivant, il explique le terme désignant le « séjour paisible » : « Séjour abandonné, séjour renouvelé et repeuplé, séjour paisible, c'est tout cela le *maciri*. (…) il devient le vocable désignant aussi bien un vieux domaine qu'un empire.[2] » Le réflexe relativiste devient comparatiste quand il précise la variation de sens du l'usage du mot par le chef, le chrétien ou le colon : « Un chef l'emploie pour désigner avec déférence son gouvernement territorial ; le chrétien, par lui, indique le royaume des cieux ; le colon qui parle la langue, recourt à lui pour évoquer devant l'indigène le ‘‘doux pays de France[3]’’. » Il conclut son texte par cette remarque déjà citée d'un chef canaque faisant la différence entre le mot « frère » et le mot « sujet », selon qu'il s'agit de sa langue ou du français.

La manière dont Métraux, Leenhardt et Griaule rendent présente la parole de l'autre en fin de livre, témoigne de l'importance qu'ils ont souhaité lui accorder dans leur démarche. Au moment de conclure leur propos, c'est à cette parole originelle qu'ils reviennent comme pour suggérer une forme de co-signature que d'autres écritures ethnologiques expérimenteront par la suite, en partageant le statut d'auteur avec un informateur privilégié.

Comparativement, Leiris et Lévi-Strauss accordent moins de place à la parole indigène dans leur texte. C'est très exceptionnellement que Leiris fait des citations directes. Ces paroles sont fréquemment intégrées avec fluidité au corps du texte. Leur fonction semble anecdotique plutôt qu'ethnologique. En quittant le pays dogon, il note par exemple qu'un jeune garçon qui était devenu leur « ami » vient vers eux : « L'enfant dit : ‘‘Monsieur, je veux partir avec vous[4].’’ » Traversant le pays Mboum au Cameroun, Leiris interroge le gardien du campement sur la circoncision : « Je lui demande où on cache ‘‘le couteau pour couper les garçons’’. Ne comprenant pas qu'il s'agit du couteau de circoncision, il me répond que ‘‘certains faisaient ça avant l'arrivée des Français, mais, maintenant, on ne fait plus ça[5]’’. » Leiris utilise d'autres espaces d'écriture : des fiches ethnographiques accompagnent ses enquêtes et ses « interrogatoires », des carnets lui permettent aussi de faire copier par des traducteurs des poèmes et des chansons. Lors de la douzaine de séances de possession par les *zar* et de sacrifice chez Malkam Ayyahou, la mère d'Emawayish, il décide de recopier ses fiches d'enquête, pour éviter que son journal ne se laisse dépasser par l'effervescence de cette période intensive de rituels. Les citations directes y demeurent relativement sobres. Sur les

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 43
[3] *Ibid.*
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 272.
[5] *Ibid.*, p. 352.

douze fiches apparaissent vingt-deux citations de paroles le plus souvent extrêmement brèves : parfois quelques mots et jamais plus d'une phrase. Ce sont le plus souvent des bénédictions, des conseils – « Ne versez pas d'eau à l'endroit des cendres[1] » – des formules cérémoniales – « Formule pour arrêter les danses : ''La Croix est debout[2]'' », des interjections aux esprits – « Invocation de Malkam Ayyahou : ''Arrive !''[3] ».

La présence directe de la parole indigène est encore plus rare dans *Tristes Tropiques.* Quelques citations très brèves apparaissent ici et là. Lévi-Strauss cite volontiers de plus nobles témoignages : Christophe Colomb, la relation de Hans Staden de 1557 ou des témoignages de conquistadores. Il faut attendre le chapitre XV et l'épisode de l'Inde pour qu'il fasse entendre des bouts de voix indigènes – si l'on excepte au chapitre III quelques mots peu déterminants d'enfants de Bahia adressés à Lévi-Strauss qui le considèrent comme un touriste et lui demandent de les prendre en photo. À Calcutta, il exprime ce qu'il ressent en descendant de sa chambre d'hôtel dans les « foules » – mot qui donne son nom au chapitre : « Chaque fois que je sors de mon hôtel à Calcutta, investi par les vaches et dont les fenêtres servent de perchoir aux charognards, je deviens le centre d'un ballet que je trouverais comique s'il n'inspirait autant de pitié[4]. » Reprenant fidèlement les notes d'un de ses carnets de terrain à la date du 14 octobre 1950, il transcrit sous forme de liste les mots prononcés dans ce « ballet » où plusieurs personnages tiennent leur rôle :

> « (…) le petit garçon nasillard qui se précipite : *one anna, papa, one anna !*
> (...) le proxénète : *British girls, very nice*
> le porteur de New Market, qui supplie de tout acheter (…) : *Suitcases ? Shirts ? Hose ?...*[5] »

Deux pages plus loin, alors qu'il cherche à se rendre dans une « boutique de bonne apparence », son chauffeur le regarde horrifié et lui dit : « *How can you sit there ?*[6] »

Chez les Indiens Nambikwara, au chapitre XXIX, soit quatorze chapitres plus loin, il cite la remarque d'un chef à propos de pratiques traditionnelles : « Je faisais autrefois la même chose ; maintenant, c'est fini… », puis des indigènes à propos de rapports homosexuels : « Ce sont des cousins (ou beaux-frères) qui font l'amour[7]. » Dans la huitième partie consacrée aux Indiens Tupi-Kawahib, les citations ne sont pas plus nombreuses mais sensiblement plus longues. Au beau milieu d'un orage, « accroupis dans l'eau et supportant les toiles de [leur]

[1] *Ibid.*, p. 717.
[2] *Ibid.*, p. 704.
[3] *Ibid.*, p. 642.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 123.
[5] *Ibid.*
[6] *Id cit.*, p. 127.
[7] *Id cit.*, p. 316.

tête », « (…) pour tuer le temps, les hommes racontent des histoires[1] ». L'une d'entre elles « Histoire d'Emydio[2] » est transférée de la fin d'un carnet de terrain au texte de *Tristes Tropiques.* Il s'agit de l'histoire d'une quarantaine de lignes d'un jeune homme maladroit qui ne parvient pas à se marier. Quelque temps après, d'autres histoires, fantastiques, sont racontées autour du feu de camp. Lévi-Strauss rapporte cette fois-ci une discussion sur une pierre qui étincelle. Un des Indiens explique qu'on l'« aperçoit à des kilomètres, mais surtout la nuit[3] ». Enfin, c'est en espagnol qu'il cite les commentaires de six lignes des informateurs sur le traitement de la femme après l'accouchement. À quelques reprises, il fait preuve d'une grande attention à la question des traductions. À propos de noms de clans, il précise : « Les spécialistes de la langue bororo contesteraient ou préciseraient utilement certaines de mes traductions ; je m'en tiens aux informations indigènes[4]. » À propos de lunettes de pailles présente lors d'un rituel des Bororos, il explique dans une note : « Après la publication de ce livre, les Salésiens ont contesté cette interprétation. Selon leurs informateurs, les cercles de paille évoqueraient les yeux d'un rapace nocturne[5]. »

Cette présence verbale de l'autre dans les textes est renforcée par la présence photographique chez Métraux, Leenhardt et Lévi-Strauss. Alors que ces deux derniers en ont fait un usage documentaire classique permettant de découvrir les visages, les objets et les paysages, Métraux y ajoute une fonction plus personnelle et sentimentale qui pourrait les rapprocher d'archives personnelles et non pas seulement professionnelles : la présence photographique de ses deux informateurs ainsi que celle d'un ou des deux chercheurs de l'expédition leur apportent cette touche supplémentaire.

Il est possible de faire une corrélation entre la présence de l'autre et la place du moi. En revenant sur la manière dont Lévi-Strauss, Leiris et Griaule, accordent une place importante à leur propre présence énonciative dans leur texte – ou à celle du personnage qui le représente en ce qui concerne Griaule –, il apparaît que la présence de l'autre est inversement proportionnelle. Même si elle est plus importante chez Griaule, elle a dans les trois textes un statut qui n'est pas aussi important voire central que chez Métraux et Leenhardt. Les effets de tension pronominale décrits par Élias, entre un « je » plus ou moins présent et un « il » à qui des espaces de parole sont donnés, se double ici du balancement dialogique de Bakhtine : la règle mécanique de l'interlocution pose selon lui la nécessité de se taire et de s'effacer pour

[1] *Ibid.*, p. 339.
[2] *Ibid.*, p. 340, (texte consigné dans un carnet de terrain. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres, op. cit.*, p. 1764).
[3] *Ibid.*, p. 345.
[4] *Ibid.*, p. 232.
[5] *Ibid.*, p. 233.

écouter et faire de la place à la parole de l'autre. En ouvrant des espaces d'écriture pour y faire entrer la parole de l'autre, l'intensité du dialogue ne peut manquer de devenir plus forte. Dans les doubles textes, des voix peuvent alors commencer à se faire entendre.

3.3.2. L'informateur, la connaissance et les sentiments

L'accès à la parole de l'autre ne peut se faire tous azimuts. Elle passe par un maillon capital de l'enquête de terrain que nous avons mentionné à plusieurs reprises : l'informateur est celui qui pose de manière très précise, non pas seulement la question de l'altérité, mais celle de la relation. C'est par elle qu'il est possible de s'approcher au plus près de cet autre monde. L'informateur représente une zone dialogique intermédiaire entre soi et l'autre. Il permet de s'avancer avec plus de précision et de détail dans la langue et la culture de l'autre.

Les doubles écritures de Lévi-Strauss, Griaule et Leenhardt n'abordent pas avec précision cette question de l'informateur contrairement à certaines de leurs monographies scientifiques. Alors que Griaule avait élaboré parmi ses techniques d'exploration ce principe de constituer un noyau de « collaborateurs indigènes », il n'y fait jamais allusion, ni dans ses deux monographies scientifiques ni dans *Les Flambeurs d'hommes* – que ce soit l'avertissement ou le texte lui-même. Comme nous l'avons déjà remarqué, il donne dans son récit la sensation de pouvoir accéder directement aux informations, c'est-à-dire par lui-même, à la manière d'une science infuse qui l'habiterait. Ainsi, le personnage de l'Européen brille dans le récit par son omniscience et sa capacité instantanée à comprendre les choses et les situations. Après la Seconde guerre mondiale, *Dieu d'eau* illustrera la manière dont Griaule changera de stratégie en passant de l'action intensive sur de multiples terrains à une écoute attentive du témoignage, en l'occurrence le vieux chasseur dogon aveugle Ogotemmêli, informateur unique de son étude.

Documents néo-calédoniens a été écrit par Leenhardt à partir de quinze rédacteurs de terrain, auxquels il avait en partie appris à lire et à écrire. Dans *Notes néo-calédoniennes*, la première monographie scientifique, il remercie tout particulièrement deux personnes – Apou Hmae et Boésoo Erijisi – qui lui ont permis d'accéder aux légendes et aux différents discours calédoniens. Il ne reprend pas ces allusions aux informateurs dans *Gens de la Grande Terre* : dans l'avant propos, sa seule allusion à la seconde monographie dont il extrait les nombreuses citations est d'ailleurs faite étrangement, comme s'il s'agissait d'un livre anonyme. Il ne cite pas plus les rédacteurs que lui-même.

Dans *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Lévi-Strauss se prononce sur ses informateurs. Il cite leur « inlassable bonne volonté[1] » ou le « grand flottement [qui] se manifeste chez [eux] [2]. » Faisant une galerie de portraits d'un groupe À de membres numérotés de 1 à 23, il signale quasiment à chaque fois la qualité informative de chacun :

> « A1. – (…) un précieux informateur, qui comprend les problèmes, perçoit les difficultés, et s'intéresse au travail. (...)
>
> A3. – (...) Comme informatrice, elle est vague, pratiquement inutilisable.
>
> A4. – Totalement inefficace comme informatrice. (...)
>
> A4. – (…) elle aime notre société et collabore volontiers au travail ethnographique. (...).
>
> A6. – C'est un informateur prolixe, mais lourd et sans nuance[3]. »

Dans *Tristes Tropiques* Lévi-Strauss ne s'attarde pas sur les questions techniques et professionnelles relatives aux informateurs. Il n'y fait d'ailleurs presque jamais allusion. Evoquant une situation d'échec relationnel avec les Indiens Tupi-Kawahib, il se contente d'une brève allusion au personnage de Vendredi pour signaler à quel point dans cette situation il est une figure de médiation absente. Le personnage créé par Defoe apprend effectivement les enseignements de Robinson mais il éduque aussi en retour le naufragé sur la vie sauvage. À l'inverse de Leiris, Lévi-Strauss semble ne pas vouloir ouvrir trop grand les coulisses de l'enquête en mettant en avant les résultats plutôt que les techniques et le processus. Ainsi, il reprend un passage entier de sa monographie scientifique où il explique la manière dont il a utilisé une situation de conflit et de concurrence entre des enfants, en parvenant à les « exciter les uns contres les autres[4] » pour connaître leurs noms. Il apporte deux modifications à cet extrait transféré d'un livre à l'autre. Les « nous » sont remplacés par des « je » et la phrase qui introduit l'explication de la procédure est supprimée – « (…) il nous a été possible, pour le groupe A1, de recueillir une liste complète de noms, et voici comment (…)[5] ». Dans *Tristes Tropiques*, l'épisode commence directement par le récit de l'épisode qui attire l'attention du lecteur vers l'anecdote seule, centrée sur le comportement des protagonistes en occultant la dimension technique du recueil des données ethnographiques. À d'autres reprises, s'il laisse sous-entendre que la communication avec des informateurs a pu être aisée, ce n'est pas en abordant la question professionnelle de la relation entre l'informateur et l'ethnologue mais en signalant de manière générale la cordialité d'une tribu.

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* , *op. cit.*, p. 37.
[2] *Ibid.*, p. 39.
[3] *Ibid.*, p. 41-42.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, pp. 350 et 276.
[5] *Ibid.*, p. 38.

Dans la quête de la connaissance de l'autre, Leiris et Métraux sont ceux qui montrent avec le plus de force combien la relation au personnage de l'informateur est capitale mais aussi ambiguë. Dans leur double écriture, ils lui donnent une place de premier ordre dès les premiers jours d'arrivée et d'installation dans le village ou sur l'île. Ils mettent ainsi au jour la complexité de la relation à ces hommes et ces femmes qui se font intermédiaires et passeurs entre leur culture et ces savants étrangers, avides de la découvrir et de la comprendre aussi précisément que possible. Dans ce dialogue s'installe progressivement une relation de pouvoir et d'intérêt entre ceux qui savent et ceux qui cherchent à savoir, coûte que coûte.

3.3.2.1. Jeux africains

Arrivée le 29 septembre 1931 à Sanga, au pays dogon, la mission Dakar-Djibouti dispose d'un peu plus d'un mois pour accomplir son travail. Les instructions de Griaule font explicitement pression pour encourager les membres de la mission à obtenir vite leurs informations. Dès lors, il n'y a pas de temps à perdre. Les mots, il faut les obtenir. Dès le 3 octobre, Leiris signale qu'il a à faire à Ambara Dolo, un jeune informateur : « Dans une langue pas très claire, mais je bois littéralement ses paroles, Ambara me révèle un tas de choses[1]. » Le même jour, son enthousiasme diminue : « Il s'excuse et s'absente quelques heures. Lorsqu'il réapparaît, il est presque saoul-perdu[2]. » Le lendemain il l'appelle pourtant « mon ami Ambara ». Cependant, leur dialogue va prendre fin le 4 octobre : « Presque personne dans la matinée : nos informateurs nous délaissent. (…) Après le déjeuner, j'attends Ambara pour le sacrifice, naturellement il ne vient pas[3]. » Leiris commence alors à prendre conscience de la comédie qui peut se jouer entre enquêteur et enquêté. Une première désillusion exprimée ouvertement reflète bien l'esprit de la double écriture et de ces mots que, d'un point de vue scientifique, il vaut mieux taire. Dans sa monographie scientifique, Leiris évoque le cas d'Ambara avec une habile stratégie de l'euphémisme. Une seule phrase lui permet de tout dire sans trop en dire : « En dépit de ce qu'il y avait en lui de fantaisiste et de [ses] lacunes considérables (…), Ambara, garçon fin et d'esprit assez ouvert, était un informateur précieux pour une première vue panoramique des croyances et institutions[4]. » Il change alors d'informateur.

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 215..
[2] *Ibid.*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 223-224.
[4] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, *op. cit.*, p. XI.

Nous le verrons dans le chapitre suivant : cet aspect de l'enquête de terrain ne manquera pas d'inspirer à Leiris une écriture du négatif. Le processus va en effet se répéter régulièrement tout au long de l'expédition et de l'écriture quotidienne de *L'Afrique fantôme*. À l'arrivée en Éthiopie, Abba Jérôme va se joindre à l'équipe ethnologique. Il représente un type d'informateur et de traducteur bien particulier puisqu'il s'agit d'un intellectuel à la double culture, africaine et européenne. À la page du 14 juillet 1932, Leiris le présente comme un « grand lettré abyssin, prêtre catholique interdit par Rome (…) [qui] appartient au ministère des Affaires étrangères éthiopien (…) [et] ennemi des Italiens[1] ». Le rôle important qu'il a joué dans la diplomatie éthiopienne de 1919 à 1929 a été mis en lumière depuis par Bernhaou Abbebé[2]. Lorsque Abba Jérôme atterrit à Dabra-Marqos pour assister la mission en tant qu'interprète, Leiris croit deviner, à tort, son rôle véritable : « Que s'agit-il d'espionner : nous, nos achats de manuscrits ou l'activité des Italiens[3] ? » Bien qu'il en ait eu sans doute connaissance, il ne précise pas que Griaule a déjà travaillé avec lui à Paris de 1926 à 1927, dans cette période où il s'exerce « à l'enquête orale, chez lui, auprès de quelques Éthiopiens de Paris (…)[4]. » De la même manière qu'Ambara, le premier informateur dogon, il va poser des problèmes à Leiris qui a du mal à le garder à ses côtés : « Abba Jérôme est un informateur précieux, mais un peu fantaisiste. Si on ne le serre pas de près, il aime s'évanouir dans le paysage. (…) Allègrement, il bondit par-dessus les herbes comme un démon barbu.[5] » La remarque fait étonnamment écho aux lignes que Lévi-Strauss écrit à propos d'un informateur qu'il nomme A1, non pas dans *Tristes Tropiques* mais dans sa monographie scientifique. Il note de la même façon ses qualités tout comme sa propension à disparaître pour des activités hédonistes : « C'est un précieux informateur, qui comprend les problèmes, perçoit les difficultés, et s'intéresse au travail ; mais ses fonctions l'absorbent souvent, et il disparaît pendant des journées entières (…). D'autre part, ses femmes l'appellent souvent à de tendres jeux amoureux auxquels il se laisse volontiers entraîner[6]. »

Leiris va se rendre compte de la qualité d'Abba Jérôme, lettré, traducteur linguistique et culturel mais aussi de son aspect incontrôlable. Son manque de rigueur lui permet selon lui d'entretenir un autre rapport avec l'information, beaucoup plus instintif et incertain mais parfois terriblement efficace. Les rapports avec lui vont être contrastés : « Bien qu'il m'énerve

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 548.
[2] Bernhaou ABBEBE, « Quelques notes sur le rôle d'Abba Jérôme Gabra-Musé dans la diplomatie éthiopienne de l'entre deux guerres », cité par Jean Jamin, *Miroirs de l'Afrique, op. cit.*, p. 1065.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 548.
[4] Eric JOLLY, « Marcel GRIAULE, ethnologue : La construction d'une discipline (1925-1956) », *art. cit.*, p. 158.
[5] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 574.
[6] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, op. cit.*, p. 41.

quelquefois, je m'entends, au fond, très bien avec lui[1].». Dans *L'Afrique fantôme*, aux dates de sa participation intensive aux rituels de possession avec Emawayish et sa mère, Leiris l'appelle « mon fidèle Abba Jérôme[2] ». Puis, huit jours avant de quitter Gondar, comme au moment de quitter le pays dogon, le phénomène de rejet se reproduit : « Je ne puis plus souffrir Abba Jérôme. (…) si je prends la parole, c'est toujours contre lui. Il est suffisamment souple pour prendre cela bien et c'est ce qui m'exaspère… Tout cela est si pittoresque, si rococo, si décrépit, si peu humain ! Qui pourrait faire plus ''intellectuel'' qu'un paysan abyssin[3] ? » Malgré cette tension progressive et fluctuante, il gardera un lien avec lui au-delà de l'expérience éthiopienne. Dans un texte hommage de 1983, Leiris écrit à quel point il lui a permis d'approcher « les porteuses et porteurs de *zar* » et de découvrir ce monde mythique « d'une manière plus vivante qu'[il] n'avai[t] pu le rêver[4] ». Par la suite, Abba Jérôme devient conservateur des manuscrits de la Bibliothèque Nationale d'Éthiopie jusqu'à sa retraite en 1964. Expatrié en France, il reprend contact avec Leiris qui l'introduit au Collège de Pataphysique où il devient « Transcendant Satrape ». Après quelques enseignements à l'École des langues orientales, il meurt à Cannes en 1983, à l'âge de 103 ans.

Abba Jérôme a mis Leiris en relation avec deux des informatrices abyssines les plus importantes : Malkam Ayyahou et sa fille Emawayish, qui vont même devenir un peu plus que des informatrices. Durant les six mois de l'enquête éthiopienne, Leiris ne va pas seulement accéder à leurs mots. La mère va l'initier à la pratique magique de la possession par les *zar* et la fille le fait entrer dans une spirale de la possession faite d'un trouble à la fois magique et amoureux. Pendant que l'intellectuel abyssin prépare le terrain de la rencontre, Leiris exprime avec ambiguïté la prédisposition de son désir, fait à la fois d'attente ethnographique, de désir amoureux et charnel : « J'aimerais mieux être possédé qu'étudier les possédés, connaître charnellement une « zarine » que connaître scientifiquement ses tenants et ses aboutissants. La connaissance abstraite ne sera jamais pour moi qu'un pis-aller[5]… » Le 28 juillet 1932, Abba Jérôme entraîne Leiris chez Malkam Ayyahou qui les accueille entourée de deux servantes qui ont été possédées et qui sont désormais guéries : « Visite à la dame chef des *zar*, vieille amie d'Abba Jérôme[6]. » Sans attendre, il décrit cette première rencontre avec un regard ironique qui aboutit à un portrait assez burlesque : « Très familière, à la fois rieuse et radoteuse, elle participe de la maquerelle, du pitre et de la pythonisse. (…) La vieille

[1] *Ibid.*, p. 574 790.
[2] *Ibid.*, p. 626.
[3] *Ibid.*, p. 790.
[4] Michel LEIRIS, « Encens pour Berhané », cité par J. Jamin in *Miroir de l'Afrique, op. cit.,*. pp. 1070 et 1071.
[5] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 560.
[6] *Ibid.*, p. 564.

divague, manifestant l'un des trois grands esprits qui la possèdent. Mais toujours, elle flagorne l'Européen[1]. » Il la désigne comme « la vieille », « la patronne » ou la « zarine ». L'atmosphère semble conforme à la formulation ambiguë de Leiris, en attente de connaissances et de sensations charnelles : une des servantes s'avère être une « jolie démone (…) [qui] sait à merveille manier le regard en coulisse[2]. » Sans doute autant diverti par ce jeu de séduction qu'agacé par la comédie de Malkam Ayyahou, Leiris désigne deux jours après l'envoûteuse comme « la vieille garce des zar[3] ». Quatre jours après, lors de la visite suivante, le mythe de sirène qu'elle lui raconte change sensiblement son regard : « Elle me paraît aujourd'hui, non plus maquerelle mais vraie illuminée[4]. » C'est ce jour-là qu'il rencontre sa fille Emawayish, « princesse au visage de cire, mariée à un homme du consul italien (…)[5]. » C'est une véritable relation amoureuse à distance qui commence. Pour ce qui est de sa fonction d'informatrice, elle va être l'objet du même phénomène de rapprochement et d'éloignement que les précédents exemples. Profitant de ce qu'elle lui permet de découvrir, il se passionne pendant une période intensive de dix jours de cérémonies. Après cette période, l'habitude commence à s'installer dans son esprit et l'enthousiasme cède la place à un début de lassitude au fur et à mesure que les pratiques magiques perdent leur mystère : « Finie la frénésie de ces dernières semaines, finie la possession, fini de réagir romantiquement[6]. » Ce qu'il a vécu de l'intérieur, au point de se demander s'il n'avait pas subi un envoûtement, va devenir un décor en carton-pâte. Au moment du départ, la distance semble devenue grande entre lui et les deux femmes, et en particulier, avec la princesse au visage de cire qu'il ne supporte plus : « J'expédie Emawayish, qui est venue nous dire au revoir et – poliment – montre de la tristesse, comme à une visite de condoléances. Elle surtout, je ne puis plus la supporter[7]. » Une fois parti, Leiris est pris d'un accès de mélancolie. Il se rend compte à quel point ses adieux aux habitants de Gondar ont été désagréables. Il écrit : « Disparus les château de Gondar, je suis triste. Je regrette tous les gens à qui j'ai dit adieu si froidement[8]. » Conscient de la nature irrémédiable de ce départ, il s'aperçoit combien sa relation avec les Abyssins, en particulier cette femme et sa mère, informatrices et initiatrices, a été fait à la fois d'excitation intellectuelle, de désir sensuel et d'intéressement, à la fois pécuniaire et scientifique. Leiris note : « Je ne leur en veux plus de rien : il est si naturel qu'ils aient

[1] *Ibid.*, p. 566.
[2] *Ibid.*,
[3] *Ibid.*, p. 568.
[4] *Ibid.*, p. 572.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 674.
[7] *Ibid.*, p. 778.
[8] *Ibid.*, p. 802.

cherché à gagner un peu d'argent. Peu importe ce qu'ils sont d'ailleurs : brusquement m'apparaît avec la même splendeur qu'au début ce qu'ils représentent. Génies que je ne reverrai plus… Qu'importent vos chevaux de chair[1] ! » Cinq jours auparavant, il écrivait suite à une conversation sur le coït et l'érotisme abyssins avec Abba Jérôme : « Si j'avais couché avec Emawayish, sait-on jamais ? je l'aurais peut-être fait jouir…[2] » Par la suite, cette femme sera à peine évoquée dans ses autres textes littéraires et ethnologiques. Sans que son nom ne soit jamais cité, elle apparaît dans les tableaux mythologiques de *L'Âge d'homme* et dans le poème *La Néréide de la mer Rouge* :

> « Gondar
> huttes de paille et de pierre
> dans des ruines s'écroulant en morceaux
> Des jours durant
> j'y fus amoureux d'une Abyssine
> claire comme la paille
> froide comme la pierre
> Sa voix si pure me tordait bras et jambes
> À sa vue
> ma tête se lézardait
> et mon cœur s'écroulait
> lui aussi
> comme une ruine[3]. »

Celle « qui l'[a] tant obsédé » et qui est « entrée dans sa mythologie privée[4] » représente selon Jamin un point de rencontre entre le monde et lui, une forme de « lieu-miroir » qui resta discrètement mais durablement présent dans son univers. De Dakar à Djibouti, Leiris semble avoir exploré toutes les possibilités relationnelles avec ces Vendredi africains. Il montre ainsi à quel point sa capacité à se penser sous de nombreux « je » lui permet de développer des relations avec de multiples « il » et « elle ». Parvenant à écrire tous les degrés de la relation représentés par Emawayish, Abba Jérôme et Ambara, il explore au moyen de la double écriture des espaces de parole sur la nature des dialogues possibles, de la superficialité à la complicité intellectuelle en passant par la tentation amoureuse.

3.3.2.2. Au-delà des fils barbelés de l'Île de Pâques

Dans *L'Île de Pâques*, Métraux est celui qui accorde le plus d'espace à la présentation de ses deux principaux informateurs. « Tepano n'a jamais connu l'ancienne civilisation, mais,

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 796.
[3] Michel LEIRIS, « La Néréide de la mer Rouge » in *Haut Mal* suivi de *Autres Lancers*, Paris, Poésie / Gallimard, 1969, p. 133.
[4] Jacques MERCIER, *op. cit*, p. 34.

esprit curieux, il s'est longuement entretenu avec les vieillards qui avaient vécu l'ancienne vie. Victoria Rapahango, femme d'environ trente-six ans, m'initia à ce petit monde clos et cancanier qu'est le village moderne de Hanga-roa[1]. » Tout au long du livre, il fait régulièrement allusion à l'un et à l'autre. Il précise que Juan Tepano « va devenir le lien entre le présent et le passé, l'oracle que pendant cinq mois [il ne cessera] d'interroger[2]. » En d'autres termes, il précise que ce statut d'informateur n'est ni spontané ni improvisé et qu'il a une telle réputation que l'on dit de lui : « Il était l'histoire vivante, le Baedecker de l'Île[3]. » D'ailleurs, le discours que l'informateur tient à l'ethnologue est porteur de cette conscience de représenter quelque chose d'important pour lui. Il sait qu'il y a un statut à occuper, pour ceux qui savent y faire, auprès des membres d'une mission venue de si loin. Tepano s'adresse à Métraux avec une familiarité très convaincante et un aplomb presque commercial en lui garantissant qu'il peut tout apprendre de l'île de Pâques à son contact : « Moi je sais », lui fait dire Métraux, en ne détaillant pas plus l'objet de sa science, avant de garantir qu'il lui fournira des informations justes et précises.

Métraux signale que la réputation de Tepano s'étend jusqu'au Chili comme le meilleur informateur et que deux autres chercheurs le citent : Katherine Scoresby Routledge dans une publication de 1919 et John Macmillan Brown dans une édition de 1924 où il « avoue lui devoir le plus clair de son livre (…)[4] ». Sa position d'informateur presque officiel et de guide touristique lui donne un statut bien spécifique dont Métraux a conscience. Il l'a d'ailleurs fait demander le jour de leur arrivée, en vain : « Tepano ménage ses effets. Il avait été probablement informé de notre séjour et, avec sa roublardise naturelle, il se faisait désirer[5]. » En entamant la première conversation avec lui, Métraux est frappé « par son air robuste et jeune[6] ». Il estime qu'il est âgé d'une cinquantaine d'années. Lorsqu'il lui demande de préciser son âge, Tepano se lance dans des explications confuses qui lui laissent entendre qu'il a entre 70 et 80 ans. « Je suis l'homme le plus ancien de l'Île[7] », ne cesse-t-il de lui répéter mais plus tard, Métraux apprendra que sa première impression avait été la bonne. Il conclut alors ce passage en remarquant que ce jour-là, il avait intérêt à paraître vieux, aussi vieux que les statues. Tepano sait donc y faire, sans doute aussi bien que les Dogon à propos desquels Leiris écrit qu'ils prennent soin de ne pas tout révéler à l'enquêteur trop rapidement.

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, Avertissement. p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 21.
[3] *Ibid.*, p. 22.
[4] *Ibid.*, p. 22.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

Si l'informateur a une mémoire du présent, c'est qu'il a recueilli une parole perdue, d'autant plus précieuse pour l'enquêteur qu'il peut toujours avoir cette impression, à quelques années près, d'arriver trop tard. Ainsi, c'est par sa mère, devenue désormais un être monstrueux et sans mémoire, que Tepano a appris toutes les histoires qu'il raconte. Métraux s'attarde sur la question pathétique de l'oubli en tant que drame ethnologique en racontant la manière dont en 1914, Routledge, l'archéologue anglaise, tenta en vain de consulter le dernier témoin possible agonisant dans une léproserie.

La relation entre Métraux et Tepano laisse entrevoir la complexité et les enjeux de ce dialogue ou chacun, au fil des jours, évalue sa position ainsi que les atouts qu'elle lui fournit. Comme tout enquêteur occidental arrivant au début du siècle dans une société « indigène » du Pacifique, de l'Afrique noire, ou de l'Amazonie, Métraux représente l'Europe de tous les pouvoirs. Il précise que sur l'île de Pâques, la gestion coloniale anglo-saxonne a une réputation de dureté et de sévérité, comme dans toutes ses autres colonies. Soucieux de le vérifier dès le premier soir, il interroge clairement Mr Smith, l'administrateur anglais qui l'a invité chez lui. Dès leur arrivée dans un bois d'eucalyptus « peu en harmonie avec la sévérité du paysage[1] » et dans une grande salle à manger, ce « monde à part[2] » ne laisse subsister aucun doute dans l'esprit de l'ethnologue : « Ici c'est une Écosse simple et honnête, là-bas un grouillement de gens un peu inquiétants dont on a besoin à l'occasion, mais qu'il vaut mieux éviter.[3] » Le bilan de la conversation est dur et sans surprise : indigènes cantonnés dans un seul village, réseau de fils de fer barbelés, police indigène, circulation nocturne réglementée, bas salaires, vols réguliers de moutons… De plus, l'intérêt des administrateurs et de leurs employés britanniques pour les habitants de l'île et leur culture semble nul. Pour tenter d'égayer la conversation, Métraux évoque les statues. L'épouse de Mr Smith prend alors la parole : « Les statues. Il faudra qu'un jour je les voie aussi. » Métraux écrit : « Je suis sûr qu'elle aura quitté l'Île aux statues mystérieuses sans songer à leur jeter un coup d'oeil. C'est de la somme de telles indifférences qu'est faite la force de l'Empire britannique[4]. » Il est alors possible d'imaginer ce que représente en 1934, la démarche d'exploration curieuse de deux ethnologues face à une population dans un tel contexte d'administration. Juan Tepano, Victoria Rapahango et tous les Pascuans entrés en contact avec eux durant ces cinq mois, se retrouvent face à des enquêteurs occidentaux intéressés et compréhensifs, aux intentions et au comportement bien différents du personnel de l'administration coloniale. Comme Leiris le fait

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] *Ibid.*, p. 21.

en pays dogon avec l'informateur Ambara, Métraux utilise parfois le terme « amis » pour désigner les Pascuans. S'il l'utilise le même terme à plusieurs reprises à propos de Victoria Rapahango, c'est, nous le verrons, dans un sens bien plus précis et sentimental. Dans les deux cas, l'usage du mot laisse pressentir à quel point la situation sur l'île est ambivalente au cours de ce séjour de cinq mois. En tant qu'ethnographe et archéologue, Métraux et Lavachery ont choisi leur côté du fil de fer barbelé mais en tant que voyageurs français et belge, ils s'installent chez l'administrateur « sachant à l'avance tout ce que cette hospitalité [leur] réserve de confort et de sécurité[1] ».

L'Île de Pâques aurait pu donner plus de précisions sur cette atmosphère frontalière et cette réalité de l'entre-deux certainement difficile à vivre. Peu d'éléments et d'allusions ne sont apportés, ni sur les rapports avec l'administrateur, ni sur le quotidien d'une telle vie insulaire, partagée entre deux mondes. Ainsi, tout le reste du récit se déroule au milieu des « administrés ». Quelques indices laissent même penser, sans qu'il soit possible de le confirmer, que Métraux et son compagnon s'installent parfois chez Victoria Rapahango, du moins qu'ils y passent beaucoup de temps. C'est par exemple chez elle qu'ils se trouvent quand ils voient arriver le bateau-école belge, le Mercator qui va les ramener en Europe : « Nous étions assis dans l'herbe, devant la maison de Victoria, et je prenais des notes sous sa dictée[2]. » C'est encore chez elle, comme s'il était chez lui, que Métraux prend l'initiative d'inviter un informateur à le rencontrer : « Je l'invitai donc à prendre le thé chez Victoria[3]. »

Dans *L'Afrique fantôme* et *L'Île de Pâques* apparaît une des problématiques importantes qui se pose à l'enquête ethnologique et à l'écriture : la relation d'intérêt ambiguë entre l'enquêteur et l'enquêté. D'une part, lorsque la connaissance d'une société ne repose que sur quelques témoins, voire un seul, reconnus par tous et accédant ainsi au rang d'informateur officiel, le risque d'erreur est grand et il peut avoir des conséquences importantes. D'autre part, la situation coloniale accentue régulièrement cette déformation relationnelle. C'est l'impression que donnent certains passages comme cette entrée au Nigeria relatée par Leiris : « Les indigènes s'agenouillent sur notre passage[4]. » Quel statut prend alors l'ethnologue face à de tels débordements ? La double écriture parvient dans certains cas à identifier cette problématique, au moyen d'un effort de réflexivité. Sans pour autant parvenir à la résoudre, elle la présente comme objet d'analyse et de critique négative.

[1] *Ibid.*, p. 17.
[2] *Ibid.*, p. 192.
[3] *Ibid.*, p. 116.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 303-304.

L'arrivée de Victoria Rapahango, la seconde informatrice, est présentée dans le texte de *L'Île de Pâques* comme un miracle. Alors que le débarquement effectué sous la pluie par une mer très agitée a fait apparaître des plages aux rochers « farouches, étranges, diaboliques[1] », des indigènes avides de savon et de pain, une côte plus proche des paysages scandinaves que de l'image fantasmée de la Polynésie, alors que la bière chaude servie généreusement par le gouverneur achève de démoraliser Métraux, « une femme, entièrement vêtue de blanc et avec un chapeau de toile sur de longs cheveux ondulés » s'approche de lui : « Mais à cette minute même la Polynésie qui me fuit va m'être rendue. (…) Pendant qu'elle parle, je la regarde. Victoria Rapahango n'est certes pas très jolie ; ses traits sont nettement négroïdes, mais extrêmement doux ; ses yeux ont une expression triste et caressante ; par instants ils brillent avec un éclair malicieux. J'écoute à peine ce qu'elle dit, car je sens monter en moi une grande joie : je viens pour la première fois de ma vie de rencontrer une Polynésienne telle que j'en avais rêvé jadis en lisant des livres de voyage[2]. » La triple version de 1951 précise encore que « par la distinction de ses manières, par son humeur enjouée, par sa douceur un peu triste, [elle] perpétuait au sein de la culture décadente de son milieu, le charme des vieilles aristocraties océaniennes[3]. » Dès lors, chaque allusion à cette femme sera chargée d'affection et de douceur. Elle transmet non seulement à Métraux des informations sur sa famille et la vie de son peuple mais elle est aussi très hospitalière et organise des moments agréables comme cette rencontre déjà citée, qui se déroule chez elle avec le fils d'un roi. Métraux présente les faits de la manière suivante : « Victoria, qui aimait me faire plaisir, vint un jour m'annoncer que le fils du roi Simon Riroko voulait bien me raconter une belle légende contre argent sonnant[4]. » Au départ du bateau, des larmes et des paroles d'une grande et profonde émotion accompagnent avec tristesse les derniers moments du séjour. La tendre atmosphère qui se dégage de cette relation pose question. Si aucun élément objectif dans le texte ne vient le confirmer, plusieurs allusions nous mettent cependant sur la piste amoureuse. Il est question de ces « belles filles au teint clair qui excitèrent si fort la convoitise des marins[5] » ou d'« amours de matelots avec les indigènes » et plus particulièrement d'« une jeune fille qui était fort éprise de l'un de mes compagnons et que cette séparation prochaine tourmentait (…)[6] ». L'histoire de Leiris avec la troublante Emawayish ne doit pas influencer notre lecture de ce dialogue mais il n'est absurde de penser que la proximité avec une telle informatrice

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, *p.* 13.
[2] *Ibid.*, *p.* 17-18.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 116.
[5] *Ibid.*, p. 29.
[6] *Ibid.*, p. 97-98.

puisse aboutir à une relation d'une autre nature. Pour trouver le dénouement de cette histoire, il faut s'éloigner de Métraux et chercher dans son entourage. Déjà citée plus haut, la scène déchirante des adieux se conclut par cette remarque : « Lavachery était profondément remué et moi-même hanté par les paroles de mon amie. Je regardais choses et gens comme si j'entrais en agonie[1]. » Qu'en est-il réellement de la relation avec Victoria Rapahango ? Ni le texte de Métraux ni la réécriture de 1951 ni aucun autre de ses textes ne fournissent davantage d'indications. Il faut chercher ailleurs, dans des témoignages récents tels que les archives du journal belge *Le Soir*. En 2001, une série d'articles a été consacrée au retour de Thomas Lavachery sur l'île de Pâques, à l'occasion d'un film documentaire qu'il a réalisé sur son grand-père : *L'Homme de Pâques*. Le petit-fils d'Henri Lavachery, le compagnon de Métraux, témoigne d'un fait qui éclaire cet aspect du texte. Il cite « Victoria Rapahango, maîtresse de mon grand-père[2] » et fait la rencontre de sa fille Ana, que l'archéologue a eu le projet d'adopter et de ramener avec sa mère en Belgique. Cette précision nous permet de mieux comprendre la manière dont cette atmosphère amoureuse se répand dans les pages de *L'Île de Pâques*. Entre *libido sciendi* et *libido sentiendi*, la tension entre le désir de connaissances et le désir sensuel identifie bien des ambiguïtés. C'est ici le cas de ces relations de grande proximité entre ces enquêteurs aux desseins scientifiques et ces femmes provoquant de telles aspirations amoureuses.

La relation à l'informateur se présente comme une problématique ambivalente. Elle est à la fois indicatrice du degré de dialogue possible mais elle se présente aussi comme un point ultime qui ne pourra être dépassé. Alors que l'anonymat aborde le trouble du « je » de cet « (…) inconnu / Qui se prend parfois pour moi-même[3] » évoqué par Norge, la relation à l'informateur apparaît comme le trouble de ce « il » et de ce « elle », représentant parfois arbitrairement un « eux » trop vaste pour être pris dans une relation digne de ce nom. À propos d'un jeune et beau Pascuan venu lui proposer de lui fabriquer autant de « choses anciennes » qu'il souhaitait, Métraux écrit : « Pedro, avec sa belle moustache, avec sa belle prestance, m'apparaît au seuil de cette île comme une sorte de Satan qui veut m'induire à pécher[4] ». En posant ce dialogue comme une tentation biblique, Métraux synthétise la double question du désir et de l'éthique. En risquant toujours d'être cet inconnu – belle inconnue dans certains cas – qui se prend parfois pour lui-même, l'informateur dévoile sa culture en même temps qu'il met au jour l'illusion de pouvoir véritablement la partager.

[1] *Ibid.*, p. 197.
[2] Journal *Le Soir*, édition S.A. Rossel & Cie, Bruxelles, édition du 18 mai 2001.
[3] NORGE, L'habitant, in *Poésies 1923-1988*, Ibid., p. 221.
[4] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 15.

★

Ces tentatives d'exploration des autres possibles de soi nous suggèrent que l'altérité pose autant de questions qu'elle n'apporte de réponses. Elles montrent que les frontières avec l'autre sont peu sécurisées pour l'ethnologue, à la manière des fils de fer barbelés de l'île de Pâques, que Métraux et Lavachery ne semblent pas avoir de difficultés à franchir. Pour Élias, « dire de soi-même ''je'' peut bien être considéré comme l'expression la plus spontanée et la moins réfléchie dont soit capable un individu[1]. » La situation de double écriture apporte la possibilité de résister à cette spontanéité en expérimentant d'autres désignations de soi, à partir desquelles la désignation de l'autre peut sembler elle aussi possible.

À ce titre, les épisodes amoureux signalent la possibilité la plus extrême de se rapprocher de l'esprit et du corps de celles qui se présentent comme étant aux antipodes de soi. C'est une recherche de soi qui ne cède pas au mythe de l'intériorité mais passe par l'exploration de l'autre. Nous l'avons entrevu : le processus d'exploration de l'altérité ne garantit aucune réussite *a priori*. Tel est le propre des expérimentations. L'état fantomatique de l'être, tel que le formule André Breton, au début de *Nadja,* en réponse à la question de l'identité n'est pas sans écho avec l'état fantomatique de l'Afrique de Leiris mais aussi avec l'ensemble de ces tropiques explorés par ces cinq auteurs-ethnologues confrontés à des sociétés en situation de décadence sociale et politique. Il n'est pas non plus sans conséquence sur les auteurs eux-mêmes, loin de leur quotidien et de leur modèle de civilisation, à l'affût d'autres manières d'exister et d'autres possibles d'être soi. Cet aller-retour entre soi et l'autre, c'est un mouvement intérieur sur le terrain de sa propre condition. L'étrange autre n'est jamais sans effet sur le « je » de celui qui regarde et réfléchit à lui-même : « Tout en se voulant humain, écrit Lévi-Strauss, l'ethnographe cherche à se connaître et à juger l'homme d'un point de vue suffisamment élevé et éloigné pour l'abstraire des contingences particulières à telle société ou telle civilisation[2]. » Ainsi, les stratégies de présentation de soi sont relayées par des stratégies discursives permettant de poser noir sur blanc des situations qui ont pu être moins claires et moins simples au moment où elles ont été vécues. C'est le mérite de toutes ces relations si équivoques avec les informateurs, avec les employés de l'expédition, avec ces femmes dont on ne sait plus si elles sont informatrices, amantes ou amies, avec les membres de son propre groupe d'appartenance… Ces ambiguïtés signalent à quel point l'interlocution peut devenir

[1] Norbert ÉLIAS, *La Société des individus, op. cit.,* p 255.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.,* p. 43.

désinterlocution, à quel point la conscience de soi, et la découverte de l'autre peuvent laisser une impression négative, une sensation de vide et un goût persistant de désillusion.

« Nous sommes tous si étranges[1] » écrit un sociologue en reprenant les mots d'un poème d'Élias. Le fantasme de l'autre, construit à partir d'idéaux d'une discipline en plein développement, a produit de surprenantes mises en scènes. Lors de la grande soirée déjà évoquée où la boxe se mêle à promotion de la mission Dakar-Djibouti, Griaule emploie une terminologie humaniste certifiant des bonnes dispositions morales de cette entreprise exploratrice. À une période où l'Exposition coloniale recrute des indigènes pour les exposer dans des villages en carton-pâte au Bois de Vincennes, le vernis d'un discours si positif laisse toutefois apparaître ce qu'il dissimule. L'opération publicitaire cache une autre réalité, avec tout ce que cela induit de sincérité et d'illusion, dans la mise en scène de l'homme noir tel que le fantasme l'homme blanc. Jamin écrit à propos du combat : « (…) la théâtralisation des ''choses nègres'' venait en quelque sorte d'atteindre son paroxysme. Peut-être même en fut-il la quintessence. (…) il était appelé à mettre en scène – en jeu surtout – le corps nègre dans ses performances les plus physiques, et par définition, les plus naturelles. Toutefois, de nègre, Al Brown n'avait que la peau. Pas même la corpulence, ni la puissance, ni donc la ''brutalité'' qu'on lui eût volontiers prêtées : poids coq, il n'avait pas réussi à percer aux États-Unis (…)[2]. » L'opération ressemble à la mise en scène sportive d'un « Nègre factice » qui est en dehors du ring un Nègre civilisé, acculturé et débarrassé de tous les attributs de l'africanité. Comme Leiris et Lévi-Strauss, le boxeur est aussi un grand lecteur de Joseph Conrad. Il est à ce point élégant et raffiné qu'il est invité dans le Tout-Paris des années 1930. C'est aussi ce que révèle la double écriture : l'autre nous convient d'autant plus qu'il nous ressemble.

L'expérience de l'altérité soumet à des tentations d'aménagement du réel. Dans cette situation historique complexe, où l'exploration du monde primitif se fait dans des conditions parfois faussées et contradictoires, les auteurs-ethnologues ont à trouver une stratégie pour ne pas se laisser entièrement abuser. Par un exercice de la réflexivité et un esprit critique, la double écriture se met à la recherche d'une écriture du négatif capable d'absorber les chocs contradictoires de la réalité de terrain. C'est alors par le corps que les sensations les plus irréfléchies ont la possibilité de se faire entendre.

[1] Hermann KORTE, « Le regard ethnologique de Norbert Élias », *in Norbert Élias et l'anthropologie, « Nous sommes tous si étranges … »*, S. CHEVALIER et J-M. PRIVAT (dir.), Paris, CNRS Editions, 2004, p. 33.
[2] *Ibid.*

Chapitre IV. L'ÉCRITURE DU NÉGATIF

Parallèlement aux discours et aux positions intellectuelles explicitées par les cinq auteurs, apparaissent des attitudes relevant autant de l'impulsion et de l'instinct corporel que de la pensée contrôlée par la raison. La lecture attentive des doubles écritures attire l'attention sur la présence obstinée d'un sens négatif qui donne à ces textes une tonalité et un esprit spécifique. Le journal que Malinovski rédigea à la fin des années 1910 représente un précédent, peu glorieux mais spectaculaire, de la manière dont un espace officieux d'écriture peut être le défouloir de pulsions négatives, à tendances libidineuses et racistes. Sans suivre ce chemin, *L'Afrique fantôme* et ses « négativités[1] », la critique de Leenhardt contre « l'esprit positif du colonisateur[2] », l'« écoeurante lassitude » et les « aspects négatifs[3] » du métier dénoncés par Lévi-Strauss ou la répugnance de Métraux à l'égard des théories mystiques sur l'Île de Pâques donnent ostensiblement le ton : contrairement aux monographies, il s'agit d'un type d'écriture qui ne se laisse pas enfermer par la retenue et la positivité scientifique.

Ce premier niveau de lecture n'est que la partie visible d'une question plus vaste que la philosophie d'Hegel a abordée en utilisant une expression d'autant plus marquante qu'il ne l'utilise qu'une seule fois : le travail du négatif. Dans la longue préface de *Phénoménologie de l'esprit*, il explique que la substance vivante est « la négativité simple en sa pureté ». Il ironise sur le fait que l'on peut bien énoncer la vie de Dieu comme un jeu de l'amour avec lui-même mais que « cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur, lorsque manquent en elle le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif[4]. » La négation se présente chez lui comme la logique du réel. Elle repose sur la dynamique et l'instabilité de la vie pensée comme une dialectique et un automouvement de la forme. La force de la substance vivante lui donne le pouvoir du perpétuel devenir et de la transformation permanente. Au tournant du XXe siècle, cet usage contradictoire du négatif comme façon de penser le monde, se retrouvera sous des formes réaménagées par des penseurs du soupçon aussi différents que Marx, Nietzsche, Freud ou Schopenhauer.

[1] Jean JAMIN, *Miroir de l'Afrique, op. cit.*, p. 893.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, édition de 1952, *op. cit.*, p. 222.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 3.
[4] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 69.

Dans la double écriture, l'usage du négatif instaure une atmosphère dialectique à ce point dynamique qu'elle y produit un travail singulier du texte. Dans les mots, les paroles, les attitudes, les manières de penser, les regards sur le monde, une écriture du négatif permet aux auteurs d'identifier et d'affronter des crises et des contradictions pour les prendre comme objets de réflexion et d'écriture. Notre exploration du travail de cette écriture et de ses effets concernera d'abord les fonctions du corps puis celles de l'esprit, avant de décrire la manière dont elle se saisit, par réflexivité, de la discipline ethnologique pour interroger les fondements de l'expérience de l'enquête *in situ*. De l'observation du monde à l'expérience du réel, le travail de la double écriture explore le terrain de ses propres possibilités.

4.1. Les états du corps

La lecture des doubles textes fait apparaître l'importance d'un élément saillant et bien particulier : la présence du corps dans ses diverses dimensions, des plus ordinaires aux moins avouables, des plus anodines aux plus intimes. Corps de soi ou corps de l'autre, corps absent, intouchable, fantasmé ou corps concret, frôlé ou heurté avec violence, chaque auteur est mis en présence du terrain de l'humain, de sa réalité charnelle qu'il s'agit d'exprimer d'une manière plus ou moins proche ou distanciée. Cette matérialité de la personne fait apparaître dans les textes une symbolique corporelle de l'ouverture et de la fermeture, du plaisir et de la répugnance, de l'attrait et de la répulsion. C'est un registre corporel et matériel que l'on peut qualifier de « ''bas'' matériel et corporel[1] » en reprenant l'expression que Bakthine utilise dans son étude sur Rabelais à propos de la culture populaire et carnavalesque au Moyen-Âge et à la Renaissance. La terminologie correspond d'autant mieux qu'en abordant la question corporelle, la double écriture contredit les habitudes et les conventions. Un véritable discours de la pulsion y fait émerger une vérité du corps et de ses gestes les moins contrôlables.

4.1.1. Haut et bas corporels

De détail dérisoire en pratique extrême, la présence corporelle donne aux textes une force bien spécifique, présente à de multiples degrés. Un des nombreux détails du journal de Leiris pourrait passer inaperçu s'il ne symbolisait un rapport à soi inattendu dans un tel contexte. Le 4 novembre 1931, en pays dogon, il note : « Perte de ma pince à épiler. » Est-ce l'incongruité de ces quelques mots qui retient l'attention ? Il ajoute : « Je suis plus agacé qu'il ne siérait par

[1] Mikhaïl BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-âge et sous la Renaissance*, tr. fr. A. Robel, Paris, Gallimard, 1970, p. 366.

ce minime incident[1] ». En 1934, les lecteurs de *L'Afrique fantôme* ont évidemment relevé le détail insignifiant, au point qu'il précisera dans une note de 1951 : « Très simplement, elle me servait à m'arracher les poils du nez[2]. » Ce petit objet destiné au soin esthétique de soi peut faire d'abord sourire. L'épisode apparemment dérisoire signale l'importance de la place du corps dans la double écriture de Leiris, y compris dans ses manifestations les plus discrètes. Il marque aussi le « degré de civilisation », pour reprendre l'expression d'Élias, d'un membre d'une mission ethnologique française dont les préoccupations et les agacements peuvent tenir à des détails de présentation de soi. L'arrachage des poils du nez fait sentir très concrètement le décalage entre la réalité africaine et le degré de raffinement des préoccupations corporelles d'un membre d'expédition ethnographique.

Lévi-Strauss exprime lui aussi une sensibilité à des manifestations corporelles aussi discrètes qu'inattendues telles que l'odeur de l'haleine des serveurs sur les bateaux transatlantiques qui l'emmènent au Brésil. Elle apparaît dans les quelques lignes sur la vie à bord du navire lorsqu'il s'arrête quelques instants plus particulièrement sur les garçons qui leur servaient les repas : « (…) nous connaissions par leur nom, avant même de monter à bord, ces excellents stewards marseillais, moustachus et chaussés de fortes semelles, qui exhalaient une puissante odeur d'ail au même moment qu'ils déposaient dans nos assiettes les suprêmes de poularde et les filets de turbot[3]. » Cette scène précise n'a pas quitté sa mémoire, certainement à cause de sa puissance sensitive. Le mélange simultané de relent d'ail et de fumets appétissants, au moment où les serveurs se penchaient au dessus des épaules des passagers pour le service, suggère le double mouvement d'ingurgitation et de refoulement, de fermeture et d'ouverture du corps au moment où il mange. Bakhtine souligne les traits particuliers de ce corps : « (...) ouvert, inachevé, en interaction avec le monde[4]. » Les odeurs d'ail portées par l'haleine marquante des serveurs renvoient à ce corps grotesque qui « ignore la surface sans faille qui ferme et délimite le corps (…)[5] ».

La double écriture permet à Leiris d'entretenir un dialogue étonnant avec son corps. L'évolution de sa calvitie, les maux de ventre, de pied, les « pollutions nocturnes » donnent à certaines pages des tonalités de visites médicales au cours desquelles il prend le temps de s'ausculter et de formuler des diagnostics subjectifs sur son évolution. Il note les moindres dérangements telles que les sensations de démangeaison : « Lutte énergique contre les

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 254.
[2] *Ibid.*
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 9.
[4] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 281.
[5] *Ibid.*, p. 349.

punaises et les puces (…). Cela va mieux. Les démangeaisons ont diminué[1]. » Après quinze mois d'expédition, il écrit : « Ma vie immobile m'a engraissé ; c'est ce qu'une photo hideuse m'a montré. Je suis tout à fait dégoûté ; je me trouve un air de curé[2]. » Il est aisé de comprendre à quel point la fonction dialogique du journal a pu l'aider à suivre son évolution psychologique mais aussi physique, en exprimant au jour le jour, ce qui lui perturba le corps autant que l'esprit. Lorsque les relations avec ses compagnons se dégradent, il note : « Mais aussi je suis trop seul (…). Il n'y a personne à qui je puisse, du fond du cœur, parler. Des fantômes engendrés par cette espèce d'internement, je suis victime[3]. » Ses notes sur le sommeil l'entraînent non seulement sur le thème des ronflements, mais aussi sur les pistes de la fatigue du corps et de la « flemme » qui peuvent rendre certaines préoccupations ethnologiques dérisoires. Il note avoir entendu toute une nuit les hyènes, puis les chacals, les chiens, les tambours précédant les cris d'« une femme possédée par un *zar* qu'on faisait danser et hurler en vue de la soigner[4]. » Il ajoute plus loin à quel point le sommeil a été plus fort que sa curiosité et sa conscience professionnelle : « Puisque la question des *zar* m'intéresse, j'aurais dû y aller, mais il était plus de minuit et j'ai eu la flemme de me lever… Cette alerte finie, nouveau bruit : l'esclave noire qui ronfle[5]. »

L'attention de Leiris au corps ne vaut pas que pour le sien. Le corps de l'autre, c'est d'abord celui d'Emawayish. Les contacts qu'il a eus avec elle ont d'autant plus de force qu'ils ont été rares. Le 28 août 1932, il note : « (…) elle saisit ma main droite et la place sous son aisselle pour que je sache à quel point elle est brûlante[6]. » Quelques jours plus tard, relatant un rituel de possession particulièrement marquant, il met en exergue le genou nu d'Emawayish. En dehors de ce désir contrarié, le corps des populations rencontrées fait aussi l'objet d'attentions, voire de soins. Il dispense d'ailleurs des consultations médicales lors du séjour à Gondar en Éthiopie. La dimension corporelle des entretiens a une importance toute particulière. Pour qu'il reste plus longtemps et dans de bonnes conditions de dialogue, il faut soigner l'informateur, dans les deux sens du terme. Au pays dogon, il écrit le 13 octobre 1931 : « Mon vieil informateur souffre d'une orchite et, quand il est resté un certain temps sur sa caisse, il se casse en deux. Demain je lui donnerai la chaise longue (…)[7]. » Le lendemain,

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 593.
[2] *Ibid.*, p. 574.
[3] *Ibid.*, p. 615.
[4] *Ibid.*, p. 569.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., p. 609.
[7] *Ibid*., p. 235.

son intervention porte ses fruits : « Suite. Suite. Suite. Le vieillard, ravi de sa chaise longue reste maintenant beaucoup plus longtemps[1]. »

Au rang des préoccupations corporelles, la faim est une des perturbations principales. Désignant le temps de l'expédition comme la dimension la plus négative du métier d'ethnographe, Lévi-Strauss écrit que le corps y est confronté aux aspects les plus détestables de l'existence et liste tout ce qui pèse sur le travail : « (…) de la faim, de la fatigue, parfois de la maladie ; et toujours, de ces mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire[2]… » La faim occupe une place importante, en particulier chez Griaule qui la cite à plusieurs reprises sous des formes différentes. Il signale d'abord une faim continuelle chez un de ses personnages ethnologues. Deux pages plus loin, il ajoute : « L'Européen se coucha. Il avait faim. Il pensait à cette nourriture mise en commun au bas des falaises (…)[3]. » Quelques lignes plus loin, il écrit avec la sobriété de celui qui a pour seule préoccupation de manger : « Le voyageur avait faim[4]. » Au moment de gagner des espaces plus hospitaliers, il proclame la joie de « se rapprocher du monde vivant, d'un monde plein d'hommes n'ayant pas faim, plein de femmes aux formes opulentes, d'un monde plein de pains[5] ». Lorsque le soleil se lève, l'Européen le voit « rond, net et rouge. Il était mangeable. (…) C'était une galette de soleil ; non pas une galette de mil – pas de mauvais souvenir. – Une galette de France, une tarte. Rouge jaune, après quelques minutes. Un flan, exactement.[6] »

En matière de nourriture, le corps est présent dans les textes en termes d'excès. Chez les Tupi-Kawahib, Lévi-Strauss écrit sur le bonheur de la gloutonnerie : « Une fois (…) quelqu'un tua un porc sauvage ; cette chair saignante nous parut plus enivrante que le vin ; chacun en dévora une bonne livre, et je compris alors cette prétendue gloutonnerie des sauvages citée par tant de voyageurs comme preuve de leur grossièreté. Il suffit d'avoir partagé leur régime pour connaître de telles fringales, dont l'apaisement procure plus que la réplétion : le bonheur[7]. » Ils sont alors pris d'une frénésie alimentaire et pendant trois jours, ils ne font que cuisiner et manger. Dans un carnet de notes qu'il recopiera dans *Tristes Tropiques*, il fait le détail de ces « exercices gastronomiques » : colibri, queue de caïman grillée, perroquet rôti et flambé au whisky, salmis de *jacu* dans une compote de fruit, ragoût

[1] *Ibid*., p. 235.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 3.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 192.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 198.
[6] *Ibid.*
[7] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 337.

de dindon… Métraux évoque lui aussi avec un relativisme culturel « l'avidité », « l'animalité » et « la bestialité » des sujets d'un grand chef pascuan au cours d'un banquet officiel. Il décrit la manière dont ils exagèrent leur façon de se précipiter sur la nourriture pour plaire à leur maître que cela amusait. Leenhardt écrit le plaisir des Canaques de rompre leur monotonie alimentaire en mangeant de la viande : « La nourriture végétale est fade, et toujours pareille. Qu'une fois s'y mêle de la chair, et sa graisse, son bouillon, humectant le palais, le délectent ; l'ingestion devient passionnée. Chez ces gens condamnés aux farineux monotones, il y a concupiscence de la viande[1] ».

Dans des conditions d'existence difficiles, la question de l'alimentation et de la boisson peuvent vite prendre des tournures débordantes, voire excessives, accentuant les risques de refoulement de ce corps que Bakhtine présente « sans façade, sans surface close[2] ». Griaule évoque les vomissements des Européens, pourtant pleins de bonne volonté : « Certaines gens s'habituent à la cuisine indigène, aux galettes acides, aux excès de piment, aux odeurs de fumée et au beurre innommable. D'autres font des essais loyaux, tendent le cou au passage du bol alimentaire, espacent savamment les bouchées et finissent, tôt ou tard par vomir le tout[3]. » Parmi les nombreuses insultes rapportées, il évoque aussi la défécation. Ainsi un garçon qui cherche avec difficulté à se faire une place pour assister à une scène de procès déclare : « Le ciel va me chier sur vous[4] ». Il aborde encore l'ouverture du corps par le biais de la sauvagerie animale, particulièrement par les charognards venant dépecer les restes de carcasses. Ils sont le prétexte à des scènes aux formulations particulièrement fortes, telles que ces deux hyènes que le Blanc « vit au clair de lune (…) la tête (…) complètement entrée dans le ventre d'un mulet[5]. » Griaule semble voir dans ces pratiques animales une forme d'expression de la sauvagerie qu'il est important de formuler et de donner à voir, y compris par provocation, afin de créer autour de ce récit aux accents héroïques une atmosphère africaine dure et sans pitié. Les chacals font aussi l'objet de passages marquants : « (…) leur clique est une belle pourriture à poils feu collés par places, œil chassieux, queue sans triomphe et coups de pattes saccadés dans la vermine du ventre. Chiens au petit pied, renards véreux. Une désolation[6]. » Dans un état de grande faim, l'Européen se couche en pensant à toute cette nourriture. Alors que lui parviennent dans son sommeil des « gargouillements d'espoirs dans les entrailles[7] »,

[1] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 89.
[2] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 337.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 175.
[4] Ibid., p. 129.
[5] *Ibid.*, p. 169.
[6] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 190.
[7] *Ibid.*, *op. cit.*, p. 192.

une inquiétante image sauvage lui apparaît, abolissant la façade et la clôture du corps : « Entre les yeux et les arcades sourcilières (…) ballottait cette idée fondamentale : la première chose à faire, quand on veut manger un cadavre, est de s'introduire à l'intérieur[1]. » Griaule rapporte aussi des commentaires scatologiques prononcés par M. Ababa, l'hermaphrodite de la cour qui clame « à tous et au Prince royal ses insultes magnifiques[2] » : « Pour rattraper un pet parti trop vite, [Les soldats] s'empoignent soudain les parties honteuses[3]. » Il ponctue sa longue litanie par « mon corps ! ô mon corps ! Ô tueur de mon corps ! », et la termine par des prophéties menaçantes qui mettent en jeu l'ouverture violente du corps :

> « Et tu périras la tête fendue
> Jusqu'à la bouche
> Par les ravageurs royaux
> Aux grandes exclamations[4] ! »

Il signale encore deux « maisons d'hydromel » où les guerriers passaient leur temps. L'association de l'urine et de la boisson enivrante s'inscrit dans la symbolique du corps ouvert aux frontières abolies. « On y servait une bière aigrelette dont il fallait bien dix grands gobelets pour enivrer le monde. L'hydromel y était trouble comme de l'urine de cheval qui a trop mangé de zengadiyyôche[5]. »

Le leitmotiv des orifices corporels apparaît régulièrement chez Leiris. Au cours des cinq premiers jours, alors qu'il se trouve sur le bateau qui les éloigne de Bordeaux, il fait de nombreuses allusions sexuelles et scatologiques. Le troisième jour il évoque un bouc embarqué avec quelques autres animaux à l'avant du bateau : « Après déjeuner, vue sur les côtes d'Espagne. Le vieux bouc urine et boit au jet puis défèque[6]. » Le cinquième jour, il note que les Kroumen – marins originaires de l'ouest africain – pour lutter contre la fièvre, s'introduisent « un piment dans l'anus[7] ». Puis, au fil des jours qui passent et des pays traversés, il aborde régulièrement la question des toilettes, que l'on peut imaginer délicate dans ces conditions d'existence pour un Européen habitué au confort urbain. Il écrit le 19 août 1931 : « J'y songe ; grande innovation que j'allais oublier : Larget installe une tente WC[8]. » Dans un accès de colère, il note ce projet vengeur formulé dans un registre burlesque : « ''Me faire sauter avec mes cabinets pour que le traître Damsié ne puisse en hériter…'' Telle est la

[1] *Ibid.*, p. 192.
[2] *Ibid.*, p. 80.
[3] *Ibid.*, p. 82.
[4] *Ibid.*, p. 85.
[5] *Ibid.*, p. 112.
[6] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 102.
[7] *Ibid.*, p. 103.
[8] *Ibid.*, p. 180.

sentence dont la pensée m'effleure, regardant, cependant qu'on plie bagages, les W.C. que j'ai fait construire (…)[1]. » Dans une tonalité proche, à laquelle se rajoute une dimension outrancière, il cite la rencontre en « sortant des W-C », avec la femme du policier de garde : « (…) à peu près nue comme d'habitude, les seins croulants, une belle pipe recourbée à la bouche et fumant paisiblement en attendant que j'aie fini, pour faire la même chose que moi avant d'aller, elle aussi, se coucher[2] … » Il note encore le souvenir d'un gouverneur intérimaire qui lui a raconté que « pour s'exciter, un ménage (…) rassemblait devant lui un certain nombre de Négresses, leur disait de s'accroupir et les faisait pisser toutes ensemble, au commandement[3]. » En Éthiopie, durant une cérémonie *zar*, il entend vers le milieu de la nuit son hôtesse « abondamment pisser, vraisemblablement à même le sol de la pièce[4]. »

Ces fonctions primaires du bas corporel sont aussi présentes dans les doubles textes sous la forme d'une réalité observée avec la distance de l'œil ethnologique. Elles signalent à quel point la question du corps « grotesque », abordé par Bakhtine du point de vue de la culture populaire au XVIe siècle face au corps « civilisé », a des résonances au XXe siècle avec le corps « sauvage » dans sa réalité coloniale. *Tristes Tropiques* aborde à plusieurs reprises cette symbolique de l'orifice liée à la nourriture ingurgitée et aux excréments refoulés. Dans les chapitres consacrés à l'Inde, cette thématique apparaît avec dureté. Lévi-Strauss liste ce qui lui semble former « le milieu naturel dont la ville a besoin pour prospérer[5] » : « Ordure, désordre, promiscuité, frôlements ; ruines, cabanes, boue, immondices ; humeurs, fiente, urine, pus, sécrétions, suintements (…)[6] ». Abordant la notion d'infériorité et de souillure en Inde, il s'interroge sur ces hommes des castes les plus basses, assignés aux pots de chambre : « (…) sont-ce bien des hommes, (…) ces balayeurs et enleveurs de tinettes obligés par cette double fonction à rester accroupis toute la journée (…)[7] ». Il décrit comment ils attendent que l'occupant du cabinet de toilette en ait terminé, comme s'ils « trouvaient, en ravissant au maître sa substance, le moyen d'affirmer une prérogative et d'acquérir un statut.[8] ». Lorsqu'il aborde ce souvenir déjà évoqué du gavage des oies à propos d'une fabrique de filature indienne, il en souligne la dimension excrémentielle : « Simples points d'attache au rivage de

[1] *Ibid.*, p. 523.
[2] *Ibid.*, p. 297.
[3] *Ibid.*, p. 301.
[4] *Ibid.*, p. 661.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques,op. cit.*, p. 122.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 128.
[8] *Ibid.*

l'égout communal, ils procédaient d'une conception de la vie humaine ramenée à l'exercice des seules fonctions d'excrétion.[1] »

En matière de corps ouvert, Leenhardt n'oublie pas de signaler que chez les Canaques, parmi les outils traditionnels, la hache « est aussi l'instrument rituel pour défoncer le thorax des hommes tués et enlever le foie[2]. » Ultime degré du parcours du bas corporel et de la proximité physique, il aborde l'anthropophagie en tant que pratique abandonnée et désormais inutile car « (…) le pays regorge de bétail, et de gros gibier (…). » Dans le même passage, il relate toutefois la manière dont certains de ses informateurs appartiennent à une génération intermédiaire qui lui font approcher de près la pratique cannibale : « (…) le vieux magicien, s'ouvrant à moi de son action dans une rébellion, hésitait à dire que le cœur sacrifié à l'autel était celui d'un colon qu'il avait désigné : ‘‘Je croyais que c'était le cœur d'un bœuf. Quand je l'eus coupé en trois, je reconnus un cœur d'homme.’’ (…) Alors, avec pitié pour mon incompréhension : ‘‘Mais oui, la graisse du bœuf est blanche, celle de l'homme est jaune, comme celle du poulet[3]’’. » Leenhardt poursuit en expliquant que le sentiment de vengeance et « la nécessité d'avoir un cœur d'ennemi sacrifié » ne sont pas suffisants pour prendre toute la mesure du cannibalisme. Outre la dimension rituelle et guerrière, il nomme « la réalité de l'anthropophagie par besoin de corps gras ». Lorsqu'on interroge les Canaques sur le plaisir de la viande, « ils ne donnent point d'autre raison au cannibalisme. Et il faut entendre dans la bouche des vieux, ces rappels spontanés des anciennes chasses à l'homme, quand s'épanouissent les jaunes fleurs des gaiacs : ‘‘C'est maintenant que les hommes sont gras.’’ Ils ne pensaient pas à autre chose quand, dans leur chant, rappelant un massacre historique, ils exaltaient le choix des ennemis à dépecer :

> Prends ceux qui sont reluisants
> Ceux à la peau replète
> Ou jeune[4]. »

Métraux avance exactement le même point de vue à propos du cannibalisme sur l'île de Pâques. Le plaisir simple et charnel de manger doit aussi être pris en compte : « Il pouvait être provoqué par la gourmandise, par un désir subit violent qui poussait un homme à commettre un meurtre pour se régaler. Les victimes de cet appétit étaient généralement des femmes ou des enfants surpris en des lieux isolés[5]. » L'aspect provoquant de l'argument prend une dimension supplémentaire lorsqu'il précise que c'était moins le meurtre lui-même

[1] *Ibid., p.* 144.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 90.
[4] *Ibid.*
[5] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.*, p. 110.

qui provoquait la colère que « l'insulte faite aux parents du mort[1] ». Ainsi, précise-t-il, « ceux qui avaient pris part au banquet étaient en droit, comme les Maori, de montrer leurs dents aux descendants ou aux parents de la victime et de dire : ''Votre chair m'est restée entre les dents[2]'' ». Abordant la même question, Lévi-Strauss adopte un point de vue similaire en dissociant « les formes proprement alimentaires », dans des contextes de carence, et « les formes d'anthropophagie qu'on peut appeler positives, celles qui relèvent d'une cause mystique, magique ou religieuse[3]. »

Reprenant une expression familière, Leiris aborde la notion de « trou » : « Tous, tant Européens qu'Abyssins, nous buvons comme des trous[4]. » Réduisant le corps à ses fonctions organiques les plus triviales – ingestion et digestion, ingurgitation et régurgitation –, l'expression met symboliquement en scène la participation des corps d'ethnologues aux mêmes réjouissances festives que les corps indigènes, même s'il s'agit d'un temps de suspension momentanée des statuts, avant la reprise de la relation normée de l'enquête. Abordant les nouveaux canons modernes du corps isolé et individuel, par contraste avec le corps mêlé et collectif, Bakhtine remarque : « De même se ferment tous les orifices donnant accès au fond du corps[5]. » Il souligne les différences avec ce « corps parfaitement prêt, achevé, rigoureusement délimité, fermé montré de l'extérieur, non mêlé, individuel et expressif[6]. » Il observe que les nouvelles règles de la bonne conduite dans la société moderne obligent à « effacer les saillies » : « (…) ne pas mettre les coudes sur la table, marcher sans sortir les omoplates et balancer les hanches, rentrer son ventre, manger sans bruit et sa bouche fermée, ne pas renifler ni se racler la gorge (…)[7] ». Dans le contexte ethnologique, la notion de primitivité et de civilisation prend un sens bien spécifique. De la même manière, Élias signale la fermeture de la personne comme un élément de constitution d'un « je » en phase d'individuation. Il décrit ainsi « (…) l'homo clausus comme un individu qui serait absolument autonome, refermé sur lui-même », comme « un monade sans fenêtre[8] ». Même si tout laisse supposer que Bakthine et Élias n'ont jamais eu connaissance l'un de l'autre, de quelque façon que ce soit, Privat attire notre attention sur les convergences entre la réflexion des deux hommes. Il identifie « des parcours de recherche complémentaires » : d'un côté « Élias

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 111-110.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques,op. cit.*, p. 414-415.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 682.
[5] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 318.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 320.
[8] Norbert ÉLIAS, cité par Jean-Marie PRIVAT, « Élias, Bakhtine et la littérature », in Sophie CHEVALIER et Jean-Marie PRIVAT (dir.), *op. cit.*, p. 188.

mettait l'accent sur la fermeture progressive des corps (le processus de civilisation) pendant que Bakhtine exaltait l''‘homo apertus'', ou même justement les ‘‘homo aperti'' (le mode carnavalesque des relations entre les personnes)[1]. »

La double écriture fonctionne ici comme un acte de transgression de frontière, relayé par une situation culturelle locale perturbante. Les codes européens élémentaires du comportement physique se confrontent à d'autres conceptions, moins « civilisées », au sens d'Élias. Par la double écriture, l'ethnologue peut se permettre d'exprimer ces sensations négatives, du point de vue de ses valeurs sociales. Caratini remarque qu'il est rare que les ethnologues notent ainsi leurs « états de corps[2] ». Parmi les cinq auteurs, certains prolongent ce franchissement de frontière en abordant la question sexuelle, parfois de manière aussi personnelle que crue.

4.1.2. L'instinct du désir

Entre la réalité du corps et les abstractions de l'amour, la sexualité prend une place singulière dans l'expression des états du corps. La découverte de peuples si différents en fait une question importante. Nous l'avons déjà évoqué : le désir de connaissance et le désir érotique dialoguent, tout comme la soif de connaissance et l'appétit sexuel. Le lien avec les repas est d'ailleurs abordé par Leiris qui déplore les dîners sinistres d'où sont absentes les femmes : « Peu avant l'aube, brusquement, désespoir aigu d'être tout seul. Désir violent d'une société féminine, pas forcément pour l'érotisme, mais simplement en tant que société. Sentiment de privation atroce, subie depuis de longs mois. Rien de plus sinistre, décidément, que tous ces dîners d'hommes[3]. »

Métraux, Leenhardt et Lévi-Strauss abordent la question de la vie sexuelle en tant qu'élément de structuration de la vie sociale des peuples indigènes : ses règles, ses libertés, l'homosexualité entre cousins ou beaux-frères chez les Nambikwara, l'homosexualité chez les femmes veuves ou abandonnées chez les Pascuans, le conformisme patriarcal chez les Canaques… Dans un rare moment de déclaration positive que nous avons déjà signalé, nous devinons de manière détournée dans le regard de Griaule une attirance pour une esclave dont il met en avant les qualités physiques. Il note que l'Européen « aurait voulu enquêter sur une esclave splendide, qui n'avait rien d'abyssin. On la devinait bien faite, sous sa robe sale, et

[1] Jean-Marie PRIVAT, *id. cit.*, p. 189.
[2] Sophie CARATINI, « Expérience du terrain, construction du savoir », L'Homme, n°143, juillet-septembre 1997, p. 183
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 427.

son visage assez clair était d'un ovale très calme. (…) Enfin elle avait un mètre soixante quinze, taille rarement atteinte sur les hauts plateaux[1]. » Quelques pages précédentes, il s'était attardé sur ces « maisons d'hydromel » où on ne fait visiblement pas que servir des bières aigrelettes : « Une demi-douzaine de femmes grasses, aux larges tonsures, et dont les formes débordaient dans la longue robe blanche répondaient aux besoins des combattants. Elles avaient de petites voix d'enfants et parlaient sans sourire en se curant les dents et en regardant l'interlocuteur entre leur paupière mi-closes. (…) Bien entendu, elles avaient toutes la vérole mais personne n'en était incommodé (…).[2] »

Nous avons vu la manière dont Métraux laisse entrevoir la relation privilégiée qu'il entretient, ainsi que son compagnon Lavachery, avec Victoria Rapahango, sans qu'aucune allusion sexuelle n'apparaisse. Très pudique en ce qui concerne la question amoureuse et érotique, Lévi-Strauss évoque quelques souvenirs intimes de rencontres féminines qui l'ont troublé. À l'arrivée à Fort-de-France, il est question de « (…) deux jeunes femmes allemandes qui, pendant la traversée, avaient su [leur] donner l'impression qu'elles étaient en grande hâte de tromper leurs maris aussitôt qu'il leur aurait été possible de se laver[3]. » Lorsqu'il aborde les relations entre hommes et femmes chez les Nambikwara, il livre quelques sensations qu'il n'a pas oubliées : « (…) il était difficile de demeurer indifférent au spectacle offert par une ou deux jolies filles, vautrées dans le sable, nues comme des vers et se tortillant à mes pieds en ricanant. Quand j'allais à la rivière pour me baigner, j'étais souvent embarrassé par l'assaut que me donnaient une demi-douzaine de personnes – jeunes ou vieilles – uniquement préoccupées de m'arracher mon savon, dont elles raffolaient[4]. » À propos de l'Inde, il fait allusion à « quelque chose d'érotique » : « Tout Européen dans l'Inde se voit – qu'il le veuille ou non – entouré d'une ombre respectable de serviteurs (…). Ils s'étendraient par terre pour vous épargner un pas sur le plancher, vous proposent dix bains par jour : quand on se mouche, quand on mange un fruit, quand on se tache le doigt… À chaque instant ils rôdent, implorent un ordre. Il y a quelque chose d'érotique dans cette angoisse de la soumission[5]. » Il reste impossible de savoir si ces quelques allusions au charme féminin et à l'érotisme renvoient à des expériences précises.

Leiris aborde la sexualité de manière étonnamment transparente, à la fois en tant que trouble amoureux, besoin physique – qu'il nomme « l'appel sexuel puissant des pratiques

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 161
[2] *Ibid.*, p. 112.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 336.
[5] *Ibid.*, p. 127.

maudites[1] » – mais aussi angoisse maritale. Parmi les nombreux rêves qui ponctuent *L'Afrique fantôme*, les fantasmes sexuels ont une bonne place. Sans tenter de les interpréter, malgré sa première expérience certes peu réussie de psychanalyse, il les note méthodiquement et sans retenue, qu'il s'agisse de rêves érotiques ou non. Un d'entre eux le ramène à la solitude parisienne de son épouse : « Je rêve que je suis cocu (…) punition de ne pas être un homme, de voyager très loin de tout amour, perdant mon temps à des occupations glacialement intellectuelles[2]. » Abordant la question sexuelle sous tous ses aspects, aussi bien les aspirations les plus pures que ce qu'il nomme la « curieuse mécanique des organes de l'amour[3] », c'est bien du corps qu'il s'agit pour lui et des manières d'entrer en contact avec celui de l'autre. Le corps de ces « femmes de couleur dont [il] avai[t] tant rêvé (…)[4] », comme il le remarque dans une note de 1951, devient pour lui une obsession d'autant plus importante que certains des membres de l'expédition vivent de telles aventures. N'ayant connu aucune relation charnelle durant tout le temps de l'expédition – « Je n'ai jamais couché avec une femme noire. Que je suis donc resté européen[5] ! » – , il exprime régulièrement les contrariétés causées par sa libido. Les premiers mois, il parvient encore à intellectualiser sa chasteté en trouvant les mots pour argumenter à ses propres yeux le bien-fondé de son attitude chaste. Sa démonstration a une tonalité très rationnelle : « Ce qui empêche, à mes yeux, les femmes noires d'être réellement excitantes, c'est qu'elles sont habituellement trop nues et que faire l'amour avec elles ne mettrait en jeu rien de social. Faire l'amour avec une femme blanche, c'est la dépouiller d'un grand nombre de conventions, la mettre nue aussi bien au point de vue matériel qu'au point de vue des institutions. Rien de tel n'est possible avec une femme dont les institutions sont si différentes des nôtres. À certains égards, ce n'est plus une ''femme'' à proprement parler[6]. » La lecture régulière de *L'Afrique fantôme* relativise la pertinence de ce raisonnement et le fait résonner comme une méthode d'auto-persuasion. Ce type de propos doit aussi être mis en relation avec le fait qu'il envoie régulièrement son journal à son épouse Louise qu'il rassure parallèlement par des lettres aux tonalités proches de ce passage : « (…) Tu trouveras dans mon journal, cette fois-ci, des choses qui te sembleront peut-être un peu folles, mais sois tranquille, c'est encore une bien petite folie[7]. » En dehors des états de conscience et de réflexion, la réalité du sommeil est compliquée pour Leiris qui

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, op. cit., p. 579.
[2] *Id. cit*, p. 570.
[3] *Id. cit*, p. 352.
[4] *Id. cit*, p. 846.
[5] *Id. cit*, p. 391.
[6] *Id. cit*, p. 252.
[7] *Id. cit*, p. 615 (lettre du 31 août 1932).

multiplie les « pollutions nocturnes ». S'il croit réussir à contrôler l'incontrôlable, son activité onirique vient régulièrement le contrarier, comme pour le rappeler à sa réalité libidinale : « Pollution nocturne, après rêve à peine érotique, qui se terminait par une pollution nocturne. Brusque réapparition du sexe, au moment où je croyais le moins y penser[1]. » Il préfère alors tenter de reprendre pouvoir sur son corps et évoque régulièrement l'onanisme : « Abruti par l'onanisme et la chaleur. Ventre ballonné d'avoir trop englouti d'eau[2]. » Le sujet revient à une telle fréquence dans son écriture qu'il exprime l'« envie d'écrire un essai sur la masturbation. (…) C'est à ce caractère d'hallucination (évanoui sitôt que l'homme vient d'éjaculer) que la masturbation doit son côté grandiose et son côté raté[3]. »

Au fil des mois, ses fantasmes en demandent plus : « Toute la journée, obsessions érotiques. Je suis hanté depuis ce matin par l'image d'une femme nue, à cheveux blonds cendrés et corps très blanc, en bas champagne, vue de dos. Je perçois avec une acuité extrême la forme de ses fesses et le goût de sa peau[4]. » Il sait ce qu'il lui faudrait, sans pouvoir jamais y accéder : « (…) je ne me sens pas un homme, je suis comme châtré. (…) il faut changer[5]. » Ce qu'il ne parvient pas à vivre, c'est ce qu'il qualifie et disqualifie dans le même mouvement de comportement de « bonne brute » : « Mieux vaudrait-il, sans doute, me balader comme une bonne brute qui tire son coup de temps en temps, pour se distraire ou par hygiène[6]. »

L'aventure étrange et envoûtante avec Emawayish donne une incarnation précise à son désir et à ses pulsions amoureuses, même s'il se défend à plusieurs reprises de tout sentiment envers la jeune femme dont il critique assez cruellement le corps abîmé par les années. Il finit tout de même par se demander ce qu'aurait été cette expérience charnelle qu'il n'a pas vécue, tout en formulant ses inquiétudes sur ses capacités sexuelles. Il lui faut justifier son attitude de renoncement en reprenant son argument social initial : « Méditation sur l'érotisme. Je suis chaste depuis bientôt deux ans. D'aucuns me traiteront d'impuissant, diront que je n'ai pas de couilles. (…) je n'aime pas baiser en société[7]. » Entre l'évocation des lettres sensuelles qu'il écrit à son épouse et ses méditations sur l'érotisme, il tente de s'arranger comme il peut avec les nuits et les rêves qui le laissent plus ou moins tranquille. Quelques semaines avant le retour en France, se confiant à son journal comme il le ferait à un psychanalyste, il explique

[1] *Id. cit*, p. 148.
[2] *Id. cit*, p. 429.
[3] *Id. cit*, p. 443.
[4] *Ibid.*, p. 551.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 570.
[7] *Ibid.*, p. 815.

ce qu'il appréhende dans ce qu'il nomme froidement le coït : « la peur du contact humain[1] », à tel point que le geste de serrer la main lui semble difficile et que l'érotisme lui apparaît depuis l'enfance comme « une espèce de honte[2] ».

La présence du désir, la manière sans complexe dont il aborde la question sexuelle, la masturbation, ses rêves et ses méditations érotiques contribuent à rapprocher la double écriture de cette symbolique du bas du corps. L'expression de ses pulsions se fait d'ailleurs en fin d'expédition à Djibouti, de manière particulièrement grossière, avec un humour de salle de garde : « Plus de désir de femmes de couleur (autant faire l'amour avec des vaches : certaines ont un si beau pelage !)[3] » De ce point de vue, on comprend à quel point le voyage fut long. Il annotera ce passage en 1951, comme pour s'en excuser. Une telle expression n'est pas anecdotique parmi ces textes. L'expression du bas du corps est encore présente sous la forme d'une double violence verbale et physique.

4.1.3. Corps brutal, verbe violent

En décrivant l'évolution de l'équilibre nous-je, Élias précise qu'en Occident, avant le XVIIIe siècle, quand le « nous » était le réflexe prédominant et que l'individu n'affirmait pas une forte conscience de soi, la distance entre les corps était moins importante qu'elle n'allait le devenir par la suite. La dimension collective de l'être humain se maintenait par une impudeur plus développée dans les manières de vivre et par un contrôle des pulsions bien moins fort. Selon lui, il y a eu dans la période moderne une « (…) orientation du mouvement de civilisation vers une ‘‘privatisation’’ sans cesse plus prononcée et plus complète de toutes les fonctions corporelles (...) ». Ce mouvement a « conduit progressivement au refoulement des manifestations pulsionnelles sous forme d'autocontraintes[4] ». En ce sens, alors qu'elle est moins présente dans les textes de Métraux et Leenhardt, la violence verbale et corporelle s'exprime avec plus d'évidence dans la double écriture de Leiris, Griaule et Lévi-Strauss. Elle y apparaît comme une forme régressive et négative de l'expression de l'ethnologue, dont le « je » européen sous-entend pourtant un plus grand contrôle de soi, face à ce que Leiris nomme « le degré de bestialité ». La confrontation physique y a une place bien particulière : mettant directement en jeu le corps et sa capacité d'engagement dans toute sorte de contact

[1] *Ibid.*, p. 830.
[2] *Ibid.*, p. 846.
[3] *Ibid.*
[4] Norbert ÉLIAS, *La Civilisation des moeurs*, tr. fr. P. Kamnitzer, Paris, Calman-Lévy, 1973, p. 317-318.

conflictuel, elle est une illustration importante de la manière dont une écriture peut prendre explicitement en charge ce qu'il est convenu de tenir à l'écart.

4.1.3.1. Mourir par la mousseline

Les Flambeurs d'hommes met en scène de nombreux faits violents. À la lecture du texte, nous sommes marqués par l'omniprésence des armes qui apparaissent en moyenne toutes les trois pages. Même s'il s'agit d'un pays agité de toutes parts par des conflits politiques, la proportion est importante dans l'ensemble de son récit. Lorsqu'on a compris que Griaule aimait les armes, on s'étonne moins qu'il apparaisse dans *L'Afrique fantôme* avec un « Colt », que les bagages de la Mission comprennent une mitraillette ou qu'il ait écrit un article intitulé « Un coup de fusil » – dans lequel il défend la valeur des productions des peuples primitifs et ironise sur les « peuples qui ont peur des choses et des mots, qui ne veulent pas s'appeler indigènes, et qui, dans leur dictionnaires, expliquent en latin les choses scabreuses pour réserver à leurs élites les petits plaisirs honteux[1] ». Quoiqu'il en soit, Les *Flambeurs d'hommes* est un récit « chargé » : soixante-dix allusions aux fusils, pistolets, cartouches, mitrailleuses, canons, grenades, coups tirés, fusillades… en font une véritable ponctuation interne au récit. Dans le « Que sais-je ? » consacré aux grands explorateurs, il évoque l'image d'Epinal de l'aventurier naviguant « le visage au vent » ou courant « par monts et par vaux le fusil à la main[2]. » Le texte de Griaule est un véritable arsenal rempli d'armes qui ont servi, qui servent ou qui serviront à blesser, menacer, défendre, tuer des hommes ou des animaux, le plus souvent sans distinction de gravité. Dès les premières pages, il est question de manière assez gratuite de « mouvements de singes gris et des étalements de marmottes au soleil qu'il eût été facile de modifier d'une simple cartouche de huit[3]. » À la page suivante, un « Européen gâchait des cartouches avec un imperceptible rictus de joie » et « une troupe de cynocéphales emportait ses morts, en hurlant des malédictions incomprises des hommes[4]. » Dans le cinquième chapitre, le narrateur décrit la mort d'un soldat « nommé Juge » dont on ignore ce qui l'a amené à « gravir lentement les roches dénudées (…) pour recevoir comme récompense une balle Mauser en pleine bouche[5] ». Après la chute de son corps sur une roche plate, sa tête « éclata comme une courge, mais il n'y avait aucune importance à cela, attendu qu'un coup de feu dans la bouche n'a jamais arrangé une physionomie. Le tronc et les

[1] Marcel GRIAULE, *art. cit.*, p. 46.
[2] Marcel GRIAULE, *Les grands explorateurs*, coll. « Que sais-je », PUF, 1948, p. 118.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 4.
[4] *Ibid.*, p. 5.
[5] *Ibid.*, p. 105.

membres gardèrent leur aspect extérieur, ce qui devait faciliter la toilette mortuaire assez compliquée par l'état du crâne[1]. » La violence a encore une place importante sous la forme de menaces et d'injures qui prennent souvent les armes et les gestes d'agression comme références : « Edjigou répondit qu'il n'était pas de question à laquelle il fût impossible de répondre par un grand coup de pied dans les parties honteuses ; (…) que le tuer raide d'une cartouche de Gras, outre la dépense, amènerait des complications entre les familles (…)[2] ». Il cite dès le premier chapitre une sorte de proverbe qui prend ici tout son sens : « Mieux vaut la mort que de lâcher un fusil[3] ! » Plus loin dans le troisième chapitre, un serviteur fournit une formule aussi claire que synthétique : « Ils ont tous des fusils[4]. » Il faut certainement saisir cette ambiance comme le reflet de la propre personnalité que Griaule met en scène dans son texte : un ancien sous-lieutenant d'aviation ayant combattu les Turcs en Syrie pendant plus d'un an, un homme aimant être perçu comme préférant l'action aux considérations abstraites. En phase avec l'atmosphère de ce pays, il n'est pas incongru qu'il produise ainsi un texte hautement armé. La violence de ce climat a pu lui être inspiré par celui du roman de Kessel. *Fortune carrée* est rythmé par les multiples combats des héros, en particulier ceux d'Igricheff dont les « lèvres étroites comme le fil du couteau lui donnaient toujours, lorsqu'elles se dilataient, l'apparence de la douleur[5]. » Chez lui, « l'expression de la souffrance (…) est signe de joie[6] » et la violence est inscrite dans son corps : « Dans chaque muscle du corps et du visage, il y avait quelque chose de violent, d'insensible. On eût dit une meute disciplinée et muette[7]. » Le roman d'aventure de Kessel regorge lui aussi d'armes en tous genres – fusils, winchesters, gâchettes, cartouchières, revolvers, poignards, épées, sabres… – et de leur néfaste efficacité – blessés, tueries, exécutions, meurtres, cadavres…

Le livre de Griaule tire son titre d'une longue scène de mise à mort, dont les préparatifs et le déroulement occupe entièrement les vingt-huit pages du chapitre VI. Son titre s'amuse du contraste entre la mort violente et la fine légèreté du tissu : « La mort par la mousseline ». L'épisode présente de façon détaillée la manière dont un homme, condamné pour avoir tiré sur le Ras Haylou sans être parvenu à le tuer, subit ce supplice particulier : enrubanné dans des bandes de mousseline trempées dans de la cire chaude de miel, il est livré au feu. Au

[1] *Ibid.*, p. 106.
[2] *Ibid.*, p. 40.
[3] *Ibid.*, p. 19.
[4] *Ibid.*, p. 55.
[5] Joseph KESSEL, *op. cit.*, p. 9.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 90.

cours de l'autodafé, huit hommes, chefs et favoris honorés par cette fonction qui leur a été confiée, l'empêchent de s'enfuir au moyen de lances.

Debaene note que cet épisode spectaculaire peut expliquer le succès des *Flambeurs d'hommes* mais qu'il est inventé de toutes pièces. Le livre connut quarante-deux réimpressions deux ans après son édition, ainsi que quelques traductions en allemand, anglais et tchèque. Illustration de ce succès, l'épisode parut en « bonnes feuilles » dans la *Revue de Paris* en avril 1934. Il fut aussi l'objet d'une édition spécifique en 1935 titrée « La mort par la mousseline » dans l'hebdomadaire littéraire bon marché *Les Feuillets bleus*. Chaque exemplaire de cette publication présente traditionnellement un portrait dessiné de l'auteur : Anatole France, Pierre Loüys, André Maurois… mais aussi des noms aux succès fugaces et oubliés tels que Anita Loos (*Les hommes préfèrent les blondes* qui inspira le cinéaste muet Malcolm St. Clair en 1928 qui inspira à son tour le remake de Howard Hawks en 1953), Claude Morgan (*L'ivresse du risque*), Gyp (*Un raté)*, alias Sibylle Gabrielle Riquetti de Mirabeau, dernière descendante de Mirabeau, présentée comme une « célèbre romancière »… L'exemplaire n° 309 du 24 août 1935 des *Feuillets bleus* n'échappe pas à la règle et présente en couverture, un portrait dessiné de Griaule posant de manière grave et inspirée, le menton posé sur la main.

La lecture attentive de ce chapitre VI des *Flambeurs d'hommes* permet de mieux saisir la fonction de cette exécution mais aussi de se mettre en recherche d'indices pouvant fournir des arguments en faveur de l'invention ou de l'adaptation par Griaule. Dès les premières lignes, l'événement est présenté comme un spectacle qualifié de considérable – un de ceux qui « valaient (…) qu'on fût au monde[1]. » Des centaines d'hommes se pressent pour y assister. Précisons d'emblée que Griaule attend la moitié du chapitre pour signaler que l'acte est doublement illégitime. Il s'agit d'un « crime », y compris du point de vue des lois royales qui condamnent les régicides à un tel supplice. Or, le prince agressé n'est pas roi « et de plus, précise le texte, il n'est pas mort[2] ». Malgré les protestations de la reine mère au Conseil de la nuit précédente, rien n'y avait fait. Rappelons que Griaule a qualifié dans l'avertissement le ras Haïlou d'« ami royal[3] » et qu'il le considère comme une des plus belles figures de chef qu'il n'ait jamais rencontrées en Afrique. On imagine difficilement qu'il fasse bruyamment écho aux accusations portées contre lui. Ainsi, il n'est pas étonnant que la question de l'illégitimité de cette condamnation apparaisse tardivement, relativement discrètement et

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* p. 116.
[2] *Id. cit.*, p. 130.
[3] Cf. *supra*. p. 140.

qu'elle ne soit jamais développée. Malgré les propos de la mère, l'usage du terme « crime » et l'accumulation des détails morbides, la cruauté de l'exécution est globalement banalisée : la victime est par exemple désignée comme un « patient » et en fin de chapitre la formule « mais peu importe[1] ! » vient conclure une description de l'état du cadavre.

Différents hiatus produisent un effet global de dysfonctionnement de la scène dès les préparatifs de l'exécution. Aucune allusion n'est faite aux réactions du condamné qui, malgré un coup de poing en guise d'anesthésie – « assommé par précaution, d'un grand coup de poing sur la mâchoire[2] » – , n'a aucune réaction lorsque « avec la mousseline d'où tombaient des écailles de cire, on lui enveloppa séparément les deux jambes, en ayant soin de laisser libre le haut de l'entre-cuisse[3]. » Il est également difficile de comprendre pourquoi en gardant le supplicié allongé, on cherche à éviter « au patient une douleur insupportable qui l'aurait empêché de tenir debout[4] », alors qu'il s'agit précisément d'une scène de torture. Après ces préparatifs « l'homme revint à lui, le travail fini[5] » sans la moindre manifestation de douleur, de résistance ou de protestation.

Dans cette première partie de la scène, le texte néglige le comportement du condamné pour focaliser le point de vue sur les acteurs et les spectateurs. Ce sont leurs réactions qui produisent un nouveau hiatus entre cruauté et légèreté, entre angoisse et insouciance. La légèreté apparaît au cours d'un incident dérisoire dont on comprend mal qu'il produise de tels effets – « On avait ri quand un des eunuques (…) s'était aperçu qu'un pan [de sa toge] était pris dans les bandelettes[6]. » Elle réapparaît dans cette expression – déjà citée pour son décalage culturel – dont le grotesque convient mal à la situation : « L'ensemble rappelait (…) un bonhomme Michelin sans bras[7]. » L'angoisse et la dramatisation s'expriment dans la réaction des protagonistes au moment où le condamné est jeté au bûcher : « L'un des deux Blancs qui assistèrent à la cérémonie s'évanouit ; et l'autre put constater que le Prince, les dignitaires, le nain Wouddié, les exécuteurs et tous les autres respiraient court et par la bouche[8]. » Rien n'est encore formulé des réactions de l'homme à la mousseline. Une fois qu'il est jeté dans les flammes, une première suspension de l'action survient : « Il y eut un arrêt de l'assemblée, du décor et de la nature visible[9]. » Puis, tout aussi surprenant et décalé,

[1] *Id. cit.*, p. 133.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 132.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 133.
[8] *Id. cit.*, p. 134.
[9] *Ibid.*, p. 134.

un développement de dix lignes résonne comme un interlude documentaire consacré au miel utilisé : « C'était certes un miel du pays, de première qualité (…). Mais c'était cependant un solide miel d'abeilles sombres, onctueux et sincère (…)[1]. » Après quelques remarques sur la brise qui brasse les odeurs de beurre, de transpiration et de miel, puis un long développement sur la présence d'un jeune chien, qu'un garçon chasse d'un violent coup de pied, on apprend que « le supplicié jeta son premier hurlement[2] ». Compte tenu de la nature des préparatifs, de la frayeur et de la douleur qu'ils ne peuvent manquer de produire ainsi que des premières minutes dans le bûcher, le temps écoulé entre le début des préparatifs et cette première manifestation de la souffrance du condamné paraissent totalement invraisemblables.

L'épisode se prolonge par ce que Griaule qualifie de « vision d'enfer[3] » : la torche humaine, contrôlée par les huit hommes « à coups de lance précautionneux (…) pour ne pas lui faire de blessures mortelles[4] ». C'est alors que des odeurs se répandent successivement. De la même manière que le développement sur le miel, un passage sur les odeurs produit un effet de décalage entre la situation mouvementée et la tranquillité du propos documentaire. L'atmosphère olfactive est décomposée avec précision : une odeur de caramel « comme il fallait s'y attendre, (…) une odeur paisible d'église où cent femmes auraient offert des cierges de cire vierge[5] » et une odeur des grands festins de viande autour des feux de la Saint-Jean. C'est peut-être alors pourquoi, souligne le texte, les chiens hurlaient au loin d'une seule voix, ressemblant à « une âme délivrée qui s'enfuyait en larmoyant dans les labours[6]. »

L'accumulation de tous ces hiatus peut être mise sur le compte d'une écriture maladroite qui ne parvient pas à donner à cette scène centrale l'homogénéité dont elle a besoin. Elle dénote surtout des invraisemblances de situation : d'une part l'absence de réaction du supplicié, dès les préparatifs, puis au moment de la mise au bûcher avant ses hurlements tardifs, qui se transforment d'ailleurs plus loin de manière contradictoire en « meuglement à bouche fermée[7] » ; d'autre part l'alternance incohérente d'éléments dramatiques, légers voire futiles dans de telles circonstances, tels que ces passages sur la qualité du miel ou la description des odeurs qui flottent dans l'air.

L'absence de tension dramatique et de cohérence de l'épisode laisse penser que Griaule n'a pas vécu la situation. Il n'est cependant pas possible d'en conclure pour autant qu'il s'agit

[1] *Id. cit.*, p. 134-135.
[2] *Id. cit.*, p. 135.
[3] *Id. cit.*, p. 137.
[4] *Ibid.*, p. 136.
[5] *Id. cit.*, p. 137.
[6] *Id. cit.*, p. 138.
[7] *Id. cit.*, p. 136.

d'une situation totalement inventée. Debaene qualifie trop rapidement l'épisode d'« affabulation » et de « fiction (…) éhontée[1] », argumentant que les récits de voyageurs et d'explorateurs de l'entre-deux-guerres sont coutumiers du fait. Il n'oublie pourtant pas de préciser, de manière contradictoire, que selon Mercier l'épisode a longtemps été considéré comme vrai par les historiens alors qu'il s'agirait, non pas d'une affabulation mais d'une déformation d'un autre épisode : « un méfait de jeunesse du ''bon'' Ménélik qui avait châtié de cette façon un rebelle nommé Bezzabeh[2]. » Cette scène semble effectivement être une recréation de Griaule à partir d'éléments vécus, observés, notés, voire entendus. Elle semble être composée à la manière d'un collage qui assemble un souvenir d'exécution, des remarques ethnologiques – sur le miel, sur la foule spectatrice, sur les huit chefs et favoris qui « encadrent » le supplicié – et la création d'un récit réunissant l'ensemble, au moyen d'une description des effets de la scène sur les différents types de spectateurs. Il ne semble pas abusif de noter qu'il y a de la part de Griaule une vraie complaisance à écrire cette longue scène de supplice qui lui fournit le titre spectaculaire et accrocheur de son livre. Elle lui donne l'occasion de décrire des éléments destinés à produire un effet percutant sur le lectorat européen avide d'émotions et de pittoresque exotique aux odeurs fortes et sauvages.

Comme l'omniprésence des armes, la scène participe de la mise en exergue de la violence du terrain abyssin. Présenter le Ras Haylou comme un homme capable de décider d'une mise à mort, y compris illégalement, nous rappelle l'admiration de Griaule envers ces figures héroïques et autoritaires des chefs armés, telle que nous l'avons déjà abordée à propos de « grand Force-de-la-Trinité », futur Haile Selassié 1er[3]. Au-delà de la dimension spectaculaire et provocatrice, il faut aussi souligner qu'une telle scène sacrificielle nous renvoie à Bataille et à une des raisons importantes qui l'ont lié à l'ethnologie. À partir du « principe de perte », le fondateur de la revue *Documents*, à laquelle Griaule participe activement au cours de ses quelques années de parution, s'intéresse tout particulièrement aux « cultes qui exigent un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de *sacrifice*. Le sacrifice n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production de choses *sacrées*[4]. » Forest souligne chez Bataille la « fascination gratuite de l'inutile (…) où règne la logique de la ''dépense improductive'' (…), de la ''négativité sans emploi'' (…)[5]. » Il ajoute que c'est ce que manifestent les monstrueuses mises à mortde masse des Aztèques ou les gaspillages inconsidérés auxquels

[1] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, op. cit.* p. 243.
[2] Jacques MERCIER, *Asrès, le magicien éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, Paris, J.-C. Lattès, 1988, p. 281.
[3] Cf. *supra*. p. 152.
[4] Georges BATAILLE, *La Part maudite* [1949], Paris, Éditions de Minuit, 1967/2011, p. 24. (C'est l'auteur qui souligne.)
[5] Philippe FOREST, *Georges Bataille aux antipodes de la morale, op. cit.*, p. 163.

procèdent les tribus indiennes du nord-ouest américain. C'est un processus « par lequel individus et sociétés aspirent à détruire ce qu'elles ont construit, s'accomplissant paradoxalement dans l'épreuve de leur propre anéantissement où elles manifestent que la vérité de l'expérience humaine tient aussi au lien que celle-ci maintient avec l'aporie de l'impossible[1]. » L'épisode de la mort par la mousseline rejoint symboliquement cette conception de la violence et du sacrifice. Sa présence centrale dans *Les Flambeurs d'hommes* traduit cette représentation spécifique du primitivisme et donne au texte une authenticité ethnologique exprimant une cruauté que Griaule livre comme une donnée brute, en évitant de l'expliquer ou de la juger, à la manière de ses monographies scientifiques qu'il prive volontairement de tout commentaire.

4.1.3.2. Une violence globalisée

Dans *L'Afrique fantôme*, la violence de Leiris s'exprime souvent par les poings voire les armes blanches. Le « cassage de gueule » y apparaît à plusieurs reprises, en particulier en ce qui concerne les informateurs insatisfaisants, comme celui-ci au pays dogon, qui a le don de l'exaspérer après quelques jours de dialogue : « J'engueule un informateur à la noix (…). J'engueule le copain de Vad, qui vient pour la je-ne-sais-combien-ième fois depuis deux jours me demander quand le ollé horé pourra venir nous donner son tamtam. Pas de renseignement, pas de tamtam, lui dis-je. Et s'il m'emmerde encore, je lui casse la gueule[2]. » Lors des entretiens, les difficultés entraînent souvent des énervements spectaculaires. « De nouveau, je m'énerve et crie après ces pauvres gens. Schaeffer menace mon Moundang de le faire mettre en prison, s'il continue à si mal répondre[3]. » Organisant la construction d'une digue à la frontière du Dahomey, l'équipe de l'expédition a des difficultés à mettre au travail la main d'œuvre locale, dont la plupart sont des enfants : « Un brusque éclair me change, pour pas plus de temps que cet éclair, en brute coloniale : je frappe un grand garçon qui reste inerte dans la chaîne, laissant éternellement les grosses pierres dans les bras des plus petits et ne se décidant pas à les en débarrasser. Avec les biceps que je me connais, mon coup de poing ne lui fait pas bien mal[4]. » Leiris a bien conscience que cette violence est en désaccord avec sa personnalité, voire son « idéologie » personnelle, mais cela semble plus fort que lui, comme s'il était pris dans une spirale collective qui laisserait bien peu de place à la décision

[1] Ibid., p. 165.
[2] *Ibid.*, p. 111.
[3] *Ibid.*, p. 215-216.
[4] *Ibid.*, p. 283.

individuelle. Il revient d'ailleurs sur cette pulsion de violence en la resituant dans le contexte de la relation entre Européens et indigènes : « À voir combien je suis moi-même impatient avec les Noirs qui m'agacent, je mesure à quel degré de bestialité doivent pouvoir atteindre, dans les rapports avec l'indigène, ceux qui sont épuisés par le climat et que ne retient aucune idéologie… Et qu'est-ce que cela doit être chez les fervents du Berger ou du whisky[1] ! » L'allusion à l'alcool rajoute une note non négligeable à l'atmosphère coloniale dans laquelle se déroule la mission. Leenhardt insiste fortement sur « la déchéance alcoolique et les accidents orgiaques[2] » apportés par la colonisation. Précédemment dans le texte, Leiris avait déjà remarqué à quel point « on se sent tout de même joliment sûr de soi lorsqu'on est un Blanc et qu'on tient un couteau dans la main.[3] »

La brutalité physique exprimée dans la double écriture est relayée par une langue du conflit. La violence verbale est fortement présente dans le récit de Griaule sous de nombreuses formes. Bakhtine écrit : « (…) jurons, grossièretés et expressions injurieuses sont aussi une source très importante de la conception grotesque du corps[4]. » Nous avons vu au chapitre précédent de quelle manière les insultes sont nombreuses dans le texte de Griaule, pour disqualifier certains personnages rencontrés. Un autre parcours du texte permet de compléter la litanie des amabilités, échangées entre les protagonistes : « Grande saleté, (…) saleté en chef[5] », « lépreux[6] ! », « maître d'un chien pouilleux et d'un esclave couillon[7] », « Je t'emm… ![8] », « chiens[9] ! », « tous ces verbeux (…), les lécheurs de gouvernement, (…) les phraseurs à intonation (…)[10] », « un pareil crétin[11] ». Ces agressions discursives n'en restent pas au stade symbolique. Il n'est pas rare que le narrateur rapporte « (…) des réflexions violentes, des levées de cravache[12] ». Au quotidien, les difficultés de la vie collective et la confrontation avec des populations jamais assez coopératives, provoquent des réactions instinctives où le corps et les mots ne sont plus toujours maîtrisés. Recevant au moment du départ un animal en cadeau « une marmotte, ou plus exactement un daman *hyrax habessinincus* », l'Européen, personnage de Griaule, a cette réaction désagréable : « Il ne

[1] *Ibid.*, p. 202.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 206.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 195-196.
[4] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 349.
[5] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 34.
[6] *Ibid.*, p. 50.
[7] *Ibid.*, p. 80.
[8] *Ibid.*, p. 90.
[9] *Ibid.*, p. 128.
[10] *Ibid.*, p. 114.
[11] *Ibid.*, p. 186.
[12] *Ibid.*, p. 22.

manquait plus que cela ; toutes les caisses étaient bouclées, chargées, quinze fois ficelées sur les mules (…)[1]. » Il s'était énervé peu de temps avant au contact de membres de la tribu des Wohitos qui prononçaient les mots dans une autre langue que leur langue d'origine. Il exprime ainsi son exaspération : « C'était agaçant au possible[2]. »

Chez Lévi-Strauss, la violence est plus verbale que corporelle, même s'il se montre parfois en situation de conflit ou d'énervement comme dans ce passage où il raconte comment le long convoi en route vers les territoires Nambiwikara avait pris beaucoup de retard à cause de sa lenteur : « Je pris là ma première colère, qui ne devait pas être la seule. (…) Ce n'était pas moi qui dirigeais l'expédition, (…) : c'était les bœufs[3]. » La personnalité de l'auteur joue un rôle aussi important dans le contrôle des gestes du corps que dans le projet éditorial. Il s'agit ici d'un retour réflexif sur l'expérience ethnographique et non pas d'une notation des sensations et des réactions impulsives auxquelles il aurait pu se laisser aller. Il est assez rare de noter les épisodes où Lévi-Strauss évoque, même discrètement, son laisser-aller à des attitudes incontrôlées. Toutefois, dans le présent de la rédaction de son texte, ce sont le verbe et la pensée qui cèdent à des accès de violence. Les premiers chapitres nous donnent à voir un narrateur aux accents pamphlétaires, qui martèle à coup d'adjectifs et de substantifs son jugement affligé quant à l'état des sociétés primitives face à la modernité occidentale : « Pauvre gibier pris au piège de la civilisation mécanique, sauvages de la forêt amazonienne, tendres et impuissantes victimes, je peux me résigner à comprendre le destin qui vous anéantit, mais non point être dupe de cette sorcellerie plus chétive que la vôtre, qui brandit devant un public avide des albums en kodachrome remplaçant vos masques détruits[4]. » En pleine expédition dans la jungle chez les Indiens Tupi-Kawahib, songeant à sa vie en France et à la carrière que ses condisciples universitaires moins aventureux étaient en train de mener, il écrit assez brutalement : « Et moi, je courais les déserts en pourchassant des déchets d'humanité[5]. » Dans son long préambule, il utilise déjà ce registre du détritus : « Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité[6]. » Sans maintenir cette agressivité discursive d'un bout à l'autre du livre, il en reprend régulièrement la tonalité pour affirmer avec force son point de vue tranchant, rappelant régulièrement son projet d'anti-récit de voyage. C'est une des veines importantes de son texte, qui le distingue de tant de narrations anthropologiques : l'expression violente du point de vue

[1] *Ibid.*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 179-180.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques,op. cit.*, p. 261.
[4] *Ibid.*, p. 29.
[5] *Ibid.*, p. 450.
[6] *Ibid.*, p. 26.

encadre régulièrement les épisodes ethnographiques, philosophiques ainsi que les passages anecdotiques. Geertz évoque la notion de « pamphlet réformiste » à propos de *Tristes Tropiques* dont il souligne « la puissance et l'amertume dévastatrice[1] ». Il est tentant de faire un lien entre la pulsion pamphlétaire et les diatribes du carnaval. Pour Bakthine, « le détrônement carnavalesque accompagné de coups et d'injures est de même un rabaissement et un ensevelissement[2]. » La démarche intellectuelle de Lévi-Strauss repose sur une volonté farouche de ne pas être assimilé aux voyageurs voire aux ethnographes classiques dont il cherche à se démarquer. En ce sens, il est question de renversement symbolique des valeurs. Bakhtine précise encore à propos de l'orientation vers le bas : « En bas, à l'envers, le devant derrière : tel est le mouvement qui marque toutes ces formes. Elles se précipitent toutes vers le bas, se retournent la tête, mettant le haut à la place du bas, le derrière à celle du devant, aussi bien sur le plan de l'espace réel que sur celui de la métaphore[3]. » L'hypothèse peut correspondre à la démarche de Lévi-Strauss. Sa recherche de rupture est flagrante dans *Tristes Tropiques*. L'émergence de son moi ethnologique, telle que nous avons pu la présenter, correspond à son projet d'inaugurer une autre forme d'anthropologie et d'écriture qui ne devra ressembler à aucun de ces récits de voyage qu'il déclare tant haïr. Sa verve pamphlétaire naît de cette recherche de distinction.

Cette attitude de rupture aux accents rousseauistes convient aussi à Leiris. Sa rupture ne se situe pas, comme chez Lévi-Strauss, dans la conquête d'une autre place dans l'espace d'une discipline, mais dans son attitude intellectuelle et humaine qui lui permet de prendre de la distance avec la politique globale de l'expédition Dakar-Djibouti. Leiris évolue efficacement dans le cadre de l'emploi pour lequel il a été recruté mais c'est avec une grande liberté qu'il vit l'écriture de son journal de bord. Il en renverse l'esprit « en bas, à l'envers, le devant derrière » ainsi que le style institutionnel que Griaule imaginait pouvoir lire, dans l'esprit des prescriptions de Mauss. Pour ce qui est de son propre texte, *Les Flambeurs d'hommes* est peut-être, du point de vue stylistique, le texte le plus carnavalesque des trois. Sans qu'il comporte de dimension autoréflexive ni autobiographique au sens strict du terme, le projet d'innovation qu'il donne à lire met le lecteur dans cette posture déconcertée de celui qui participe au carnaval sans parvenir à tout comprendre. En plus de la dimension extrêmement dynamique du récit, de la violence et de la rudesse des relations entre les protagonistes, les aventures des deux ethnologues européens en Abyssinie portent en elles une part de cette

[1] Clifford GEERTZ, *op. cit.*, p. 46.
[2] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 368.
[3] *Ibid.*

orientation vers le bas qui relie ces textes à la force de l'écriture du négatif. Griaule signale explicitement dans le dernier chapitre à quel point le bas du sol et de la terre, le « ras de la nature », sont liés au malheur et à l'inquiétude : « Il est certain (…) qu'un convoi sentant le malheur est beaucoup plus lié au sol qu'un autre ; tout devient obstacle sur la terre ; tout devient inquiétant dans le ciel aussi : le soleil, la pluie, la nuit. On voyage au ras de la nature.[1] » L'esprit négatif des ces trois attitudes fait de ces doubles écritures des projets particulièrement « renversants » du point de vue de l'univers normatif dans lequel elles sont produites.

Quand il décrit la fonction régénérative du carnaval, Bakhtine en valorise la dynamique positive : « (…) ceux qui renversent, jettent à terre, foulent aux pieds. Ils ensevelissent. Dans le même temps, ils sont fondus : ils sèchent et récoltent (…)[2]. » Il apparaît ainsi clairement que la démarche négative, pulsionnelle et destructrice du carnaval ouvre à une ère positive de la renaissance. La liaison forte entre l'écriture et le terrain fait émerger cette même réalité. Cefaï désigne « Le corps comme organe de perception, de mouvement et de dramatisation (…). » Il est selon lui « le premier medium de l'enquête de terrain[3]. » L'importance de la présence du corps dans ces textes produit un rattachement à la matérialité de la double écriture, contrastant avec la vocation théorique de la monographie scientifique. L'argument est renforcé par le point de vue étymologique du sens du mot « terrain ». Nous l'avons vu dans l'introduction : en prenant le sens médiéval de « terrestre », il s'oppose à « céleste » puis à « spirituel[4] ». L'attachement de la double écriture au corps de l'expérience de terrain crée un contrepoids à l'abstraction et à la théorie traditionnelle de la monographie scientifique. Dans la lignée du corps grotesque bakhtinien opposé à « toute coupure des racines matérielles et corporelles du monde, à tout isolement et confinement en soi-même[5] », il n'est pas exclu que le geste de dédoublement de l'écriture permette au texte de sortir de lui-même pour lui permettre de retrouver les racines matérielles et corporelles du monde.

4.2. Que faire des mots qu'il faudrait taire ?

Accompagnant le corps, l'esprit tente d'effectuer un travail du négatif tout aussi productif. Pour éclairer la part d'ombre qui pourrait dissimuler la vérité des événements, la double écriture cherche à développer des stratégies particulières. Alors que la monographie

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*,p. 189.
[2] Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 368.
[3] Daniel CEFAI, *L'Enquête de terrain, op. cit.*, p. 469.
[4] Cf. *supra*, introduction, p. 14.
[5] Jean-Marie PRIVAT, « Élias, Bakhtine et la littérature », *op. cit.*, p. 189.

scientifique effectue son travail de mise à plat d'une réalité de terrain, l'autre écriture développe une écoute et un regard orientés vers le bas des choses. Dans une démarche à la fois intellectuelle et affective, les auteurs-ethnologues renversent et critiquent les points de vue, expriment leurs déceptions et leurs rancoeurs, dévoilent et dénoncent ce qu'ils devraient taire.

4.2.1. Contre les personnes et les idées

Une première catégorie de critiques concerne les personnes rencontrées lors des expéditions et des missions. À la manière de Gide dans *Voyage au Congo,* paru quelques années plus tôt en 1927, on pourrait s'attendre à de nombreuses critiques sans concession des administrateurs coloniaux, membres des missions locales ou responsables politiques. Ce n'est pourtant que d'une manière discrète qu'elles apparaissent ici ou là. Griaule qualifie les prêtres du lac Tana de « fanatiques, et sournois, et xénophobes[1]. » Il juge aussi le contenu d'une lettre que le prince a rédigé à l'intention du président Poincaré de « court et insipide[2] ». Leiris parle des administrateurs comme de « gens à la noix dont on n'a que faire, qu'ils soient désagréables ou gentils.[3] » Ce sont moins des personnes ou des actes précis que le système de la colonisation et ses conséquences qui sont l'objet de points de vue négatifs. Concernant les personnes, ce sont même des membres des populations locales qui attirent les propos les plus hostiles. Découvrant les habitants de l'île de Pâques venus à leur rencontre au moment du débarquement, Métraux écrit : « Les grands navigateurs de jadis, les sculpteurs des statues géantes, les prêtres qui ont peuplé les mers de divinités aux symboles subtils, sont-ils devenus cette racaille sordide[4] ? » Et plus loin : « Est-ce là l'Île de Pâques : ces faces vulgaires, ces airs insolents, cette obséquiosité de mauvais aloi[5] ? » Il qualifie les premières Polynésiennes qui abordent leur bateau de femmes « laides pour la plupart, couvertes de haillons décolorés et collés sur des corps disgracieux[6]. »

Cette liberté de ton exprime le désarroi des membres de l'expédition à leur arrivée lorsqu'ils sont assaillis par ses habitants. Les premiers échanges de mots concernent des demandes de savons et de vêtements. Dès que les Pascuans abordent le bateau, ils répandent

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 160.
[2] *Ibid.*, p. 179.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 303.
[4] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.*, p. 15.
[5] *Ibid.*, p. 17.
[6] *Ibid.*, p. 16.

sur le pont « des statuettes grossières, des cannes et des sabres de bois[1]. » Métraux est choqué par ces actes et ces objets grossiers et vulgaires. Il s'interroge alors : « Les belles statuettes sculptées avec amour dans de pauvres morceaux de bois et que l'on berçait dans les bras au son de psalmodies séculaires, que sont-elles devenues ? Des marionnettes ridicules que l'on convertit, au milieu des rires moqueurs, en pantalons et en savons[2]. » Leiris perd toute mesure lorsque, dans un village du Centre-Cameroun, il rend visite à une potière : « Plusieurs femmes de la famille sont boutonneuses et pourries. Peu ont un corps absolument indemne[3]. » Faisant quelques photos dans un autre village, il note cette remarque : « Les dames chifta sont jolies mais pas assez lavées[4] ». Les exemples ne manquent pas dans *L'Afrique fantôme* où Leiris juge régulièrement la qualité esthétique des femmes avec une froideur déconcertante : « Départ pour Ouagadougou. Beaucoup moins de filles belles[5]. » À Yaoundé, il mêle les détails physiques à l'âge et aux conditions de vie : « Jeunes femmes à chapeaux mous ou pauvres vieilles à fesses tremblantes (…)[6] ». Ses déceptions vis-à-vis des visites et de l'état des habitants donnent à certains passages des tonalités de réactions du touriste agacé par le mauvais déroulement du séjour : « Partie de campagne légèrement décevante. (…) Déception équestre : les chevaux sont de vrais veaux. (…) Déception encore du côté kirdi : le village est joli mais les gens ont l'air bien abîmés[7]. » Lorsqu'il écrit sur Emawayish, il n'est pas toujours tendre, malgré le trouble amoureux qui apparaît assez vite en lui. Un mois après avoir fait sa connaissance, il écrit : « Penser que cette femme (…) deviendra, quarante jours après la mort de sa mère, malade et folle (…), penser qu'après les rites et les sacrifices d'usage, elle reprendra l'héritage de névrose en même temps que le fonds de commerce, qu'elle deviendra peut-être, elle aussi, un vieux clown, une vieille grognasse à échappées sublimes, me déconcerte. J'en arrive à voir cette femme beaucoup plus belle qu'elle n'est flétrie[8]. »

Griaule exprime lui aussi des jugements négatifs sur un attroupement de population au moment d'un départ : « L'Européen se demandait si, oui ou non, on allait pouvoir décoller de cette multitude. Tout le pays avait surgi. Aux arrière-plans, les habitants crasseux, les femmes, les enfants regardaient de tous leurs yeux. (…) Des chiens, la queue au ventre, promenaient dans la forêt de jambes des espoirs insensés. Les regards était avides, happeurs ;

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 366.
[4] *Ibid.*, p. 494.
[5] *Ibid.*, p. 279.
[6] *Ibid.*, p. 356.
[7] *Ibid.*, p. 333.
[8] *Ibid.*, p. 590.

on se sentait tiré par tous ces yeux (…).[1] » Il décrit ailleurs une scène au cours de laquelle des femmes « tenaient » une source pour ramasser un demi gobelet d'eau et « ne la lâchaient qu'après que la dernière morveuse du pays se fut servie[2] » : « Cette situation durait depuis des siècles. On entrevoyait qu'il en serait de même pendant une période égale. (...) Et le trou se nommait Burent-les-Perdrix. (...) C'était à se taper la tête contre les roches, de désespoir[3]. »

Métraux ne dissimule pas qu'il fait sur l'île de Pâques des rencontres qu'il apprécie peu. Ses critiques ne concernent pas les administrateurs anglais mais certains Pascuans comme Vincent Pons, un personnage « un peu fabuleux[4] » dont il a entendu parler au Chili et que d'autres voyageurs avaient cité : « L'avouerai-je, bien que son âge le rendit fort respectable, et en dépit de sa cordialité, je ne pus jamais éprouver de vive sympathie pour le pauvre vieillard[5]. » Abordant le chapitre de la sexualité, il écrit que certains jeunes gens sont particulièrement appréciés par les femmes et que « l'un d'eux avait été l'amant de presque toutes les jeunes femmes de l'Île et il tirait de ces succès une fatuité insupportable[6]. »

Cette sincérité quelque peu violente s'exprime différemment chez Lévi-Strauss qui s'en prend moins aux Indiens que de manière impersonnelle aux pays ou aux villes traversées. Il écrit à propos du Paraguay : « Les parfums des tropiques et la fraîcheur des êtres sont viciés par une fermentation aux relents suspects, qui mortifient nos désirs et nous vouent à cueillir des souvenirs à demi corrompus[7]. » Il insiste aussi sur la désolation ambiante autour de la ligne Rondon chez les Nambikwara. Au Mato Grosso, chez les Indiens Caduveo, il dépeint de manière peu engageante le lieu de leur séjour : « De part et d'autre des rails, une eau fangeuse et repoussante exhale une puanteur fade. C'est pourtant cette eau-là que nous boirons pendant des semaines[8]. » Leiris est très inspiré quand il s'agit de souligner les aspects négatifs des villes telles que Dakar qui « ressemble beaucoup à Fréjus, ou à ces plages du midi dont une vague prétention essaye de masquer la pouillerie[9] », Yaka, « la plus hideuse des capitales administratives (…)[10] » ou Yaoundé, « ville administrative à l'air bêtasse, [avec ses] Européens à l'air godiche (…). On en sent presque la pestilence. Tout glisse vers l'amollissement[11]. » Griaule ne fait pas, lui non plus, l'usage de l'euphémisme quand il fait

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 179.
[2] *Ibid.*, p. 147.
[3] *Ibid.*
[4] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.*, p. 16-17.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 97
[7] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques , op. cit.*, p. 36.
[8] *Ibid.*, p. 153.
[9] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 110.
[10] *Ibid.*, p. 279.
[11] *Ibid.*, p. 355.

dire à un des deux « Blancs » blessé à la jambe : « Tout est infecté dans ce cochon de pays. L'Afrique c'est un vaste excrément[1]. »

Des jugements négatifs sont aussi adressés aux membres de leur propre groupe d'appartenance : personnes présentes dans l'expédition ou, plus largement, personnalités scientifiques. Evoquant son microcosme disciplinaire, Lévi-Strauss se livre à un véritable art de l'écriture agressive. Contrairement au journal de Leiris, écrit sur le moment, les jugements de *Tristes Tropiques*, rudes et sans autocensure, ne sont pas explicables par des situations de forte déception ni par des instants de fatigue liée à des fins d'expédition ou à des états d'esprit agressifs générés par les situations de départ. Il est important de remarquer qu'après 1955, à l'excpetion de correctins ponctuelles, aucun travail de réécriture n'a été apporté aux multiples rééditions.

Avant de partir pour le Brésil, Lévi-Strauss prend le temps d'écrire sur la désolation des « sinistres (…) solennités du départ : banquet offert par le Comité France-Amérique dans un hôtel (…) ; demeure inhabitée, où, pour l'occasion, un traiteur était venu deux heures auparavant installer un campement de réchauds et de vaisselle, sans qu'une aération hâtive ait réussi à purger l'endroit d'une odeur de désolation[2]. » Il insiste sur le « poussiéreux ennui que ce lieu exhalait[3] » et sur la personnalité de l'initiateur de ces expéditions : Georges Dumas, « curieuse épave végétale », « savant un peu mystificateur[4] » qui prévenait les jeunes professeurs qu'il leur fallait se préparer à « fréquenter l'Automobile-Club, les casinos et les champs de course[5] ». Leiris écrit à propos d'Abel Favre, géographe et naturaliste ayant rejoint la mission Dakar-Djibouti en cours de route : « Favre, – notre ami le pur et l'hygiéniste, qui bouffe comme quatre – souffre de l'estomac tellement plus que moi qu'il doit rester couché. Il s'embête d'ailleurs ici, n'entrave que dalle à l'ethnologie, s'inquiète de son retour (…)[6]. » Les autres membres de l'expédition bénéficient parfois du même traitement négatif : « Je m'en défends, mais je commence à ressentir à l'égard de mes compagnons, cette espèce de haine (ou plutôt d'irritation) qui plusieurs fois déjà m'a fait me séparer de groupes et de gens. » Il s'en veut « de leur avoir été intellectuellement uni (…), de [s]'être solidarisé avec certains de leurs points de vue[7] ». Et il ajoute : « Ma tête de Turc, naturellement c'est Griaule.[8] »

[1] *Ibid.*, p. 159.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 5.
[3] *Ibid.*, p. 6.
[4] *Ibid.*, p. 7.
[5] *Ibid.*, p. 8.
[6] *Ibid.*, p. 568.
[7] *Ibid.*, p. 450.
[8] *Ibid.*

Quelques semaines après, le même type de négativité réapparaît : « De nouveau, je suis porté à haïr mes compagnons[1]. »

La double écriture ouvre des débats en de nombreuses circonstances. Au cours d'une discussion avec ses compagnons d'expédition, Leiris écrit qu'il fait un geste de relativisme intellectuel en comparant l'esclavage colonial à la condition ouvrière en Europe, argumentant que le « monde bourgeois » s'indigne de manière hypocrite à propos de la première en ignorant la seconde. Il conclut alors en signalant que sa remarque jette un froid et lui attire la réprobation des membres de la mission. Griaule aime critiquer les savants, les intellectuels passifs, les « rats de bibliothèque » qui ne font pas comme lui, ce travail d'engagement sur le terrain. Il cite aussi de manière négative le dédain des scientifiques qui dissimulent au peuple certaines matières telles que l'angélologie, la mythologie et l'histoire des religions, « disciplines dédaigneusement cachées au public par les érudits[2]. » Lévi-Strauss attaque la société moderne en plein développement, formulant déjà les points de vue alarmistes sur l'état de la planète qu'il exprimera plus tard : « L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat[3]. » Dès la deuxième phrase de la préface, Leenhardt fait allusion à l'entrée en contact de l'Occident colonial avec la Nouvelle Calédonie qui « a été bouleversée et menacée de disparaître[4]. » Si Leenhardt ne pratique pas l'écriture du négatif *ad nominem*, il fait de la colonisation son espace de critique principal. Il renvoie à plusieurs reprises à cet âge d'or, « (…) quand aucune colonisation ne troublait l'uniformité de la vie primitive (…). » Abordant la question de la relation entre les hommes et les femmes, il écrit que « dans les hautes vallées demeurées à l'abri de la colonisation, comme on en trouve de moins en moins, (…) on a d'emblée l'impression d'un ensemble cohérent (…)[5]. » S'il essaye parfois de ne pas céder aux propos négatifs et au pessimisme, il précise tout de même que « le souvenir des premières déchéances reste vivant et pitoyable dans la tradition moderne[6]. » Il fait de ce moment du contact un instant extrêmement violent : « (…) l'irruption de l'Européen ! Le choc fut si rude que les gens assoupis de la Grande Terre ne comprirent point[7]. » Il détaille la façon dont les agissements des « civilisés » ont été néfastes : « Hélas ! Les Européens ont laissé le bétail piétiner et détruire ces canalisations qui fertilisaient des

[1] *Ibid.*, p. 560.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 90.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 26.
[4] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*, Avant-propos, p. 7.
[5] *Ibid.*, p. 162.
[6] *Ibid.*, p. 131.
[7] *Ibid.*, p. 205.

savanes entières. D'un pays que les sauvages avaient merveilleusement irrigués, les civilisés sont en train de faire un pays qui se dessèche[1]. » Dès lors, les conséquences s'observent sur les populations qu'il rencontre : « Le Canaque a la dignité du travail bien fait (…). Mais cette dignité aujourd'hui s'effondre. Il travaille moins. Le gros effort qu'exige la colonisation incite les jeunes à se détendre chez eux ; la facilité de se procurer les denrées commerciales réduit à néant les avantages de l'artisanat[2]. » Il fait allusion au suicide, à « l'alcool des Blancs » : « Sous l'empire de la colonisation, les pilous sont devenues une entreprise trop lourde, les danses nocturnes soutenues par l'alcool, ont exaspéré leur agonie. Et la société est apparue mourante[3]. » Un des derniers stades de la déchéance fut le passage du temps des missions à celui du bagne : « Bientôt, la Calédonie fut décrétée colonie pénitentiaire. (…) le Canaque invité à faire la police du forçat et apprenant la chasse à l'homme blanc pour toucher la prime de capture des fuyards[4]. » Le « flot d'alcool [qui] submergea la race canaque » aida à les transformer en « auxiliaires de la colonisation[5] ».

Citant les « îles polynésiennes noyées de béton », l'Asie et « son visage de zone maladive[6] », l'Afrique rongée par les bidonvilles, la forêt américaine et mélanésienne flétrie par l'aviation commerciale, Lévi-Strauss déplore les « formes les plus malheureuses de notre existence historique[7]. » Il met en relation la « grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons » en relation avec les « sous-produits maléfiques dont la terre est aujourd'hui infectée[8]. » Il aborde les méfaits meurtriers de la colonisation au Bengale. En Inde, il ne supporte pas l'ambiance de soumission des classes dominées qu'il cite à plusieurs reprises : « Est-ce le système des castes, une inégalité sociale traditionnelle ou les exigences des colonisateurs qui expliquent leur soif de servir ? Je ne sais, mais l'obséquiosité qu'ils déploient réussit vite à rendre l'atmosphère irrespirable[9]. »

Métraux utilise lui aussi une écriture tranchante pour aborder la question de la « vieille civilisation anéantie par la brutalité des Blancs[10]. » Son écriture négative est sans ambiguïté ni euphémisme : « Dans cette Île de Pâques ruinée par la plus honteuse des colonisations, dans cette population oublieuse et corrompue, la seule institution qui soit restée intacte est celle des

[1] *Ibid.* p. 61
[2] *Ibid*., p. 96.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 170.
[5] *Ibid.*, p. 206.
[6] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.,* p. 25.
[7] *Ibid.*, p. 26.
[8] *Ibid.*, p. 136.
[9] *Ibid.*, p. 127.
[10] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.,* Préface, p. 8.

échanges[1]. » S'il faut comparer le colon à un animal, c'est un charognard qu'il choisit : « Derrière le missionnaire qui brise les résistances indigènes, force leur soumission par les promesses de bonheur, vient cet éternel chacal : le colon européen[2]. » Leiris s'accommode parfois de ces situations que l'expédition ne fait que vivre épisodiquement. Si certaines relations entre « Européens » et « indigènes » lui semblent parfois critiquables voire difficiles à supporter, il ne relie pas ses remarques, comme Métraux et Leenhardt à la même période, à une réflexion globale sur la colonisation. Il n'a pas une position politique ou théorique très précise mais ce qu'il découvre lui fait ressentir au fur et à mesure que la colonisation n'est plus supportable. Nulle allusion, ni dans son texte, ni dans la préface, à la situation politique de l'Afrique vis-à-vis de la France ou de l'Europe. À la fois, il parle d'« aventure coloniale » et montre comment il joue parfois son rôle de Blanc autoritaire, mais il déclare aussi supporter de moins en moins « l'idée de colonisation[3] » et la morale de ce monde où règnent les esthètes et les sous-officiers. La troisième préface de 1980 confirme cette prise de conscience progressive de la dimension politique. Il y précise que le « monde noir » ne prit corps pour lui que « quelques quinze ans plus tard, alors que s'amorça le processus qui devait aboutir à ce qu'on a nommé présomptueusement la ''décolonisation[4]'' ». Il politise alors son point de vue en désignant « ceux qui (…) luttaient contre l'oppression (…)[5]. » En 1950, soit seize ans après la première parution de *L'Afrique fantôme*, sa seconde préface employait déjà des termes politiques pour désigner les « mouvements populaires tels que le Rassemblement Démocratique Africain » qui pouvaient permettre au continent de sortir d'un long sommeil et de « travailler à son émancipation[6]. »

4.2.2. « (...) le mirage exotique est fini. »

Dans la littérature anthropologique, Leiris puis Lévi-Strauss ont médiatisé la déception du voyage, teintant l'aspiration au lointain d'une coloration triste et fantomatique. S'engageant dans la voie négative ouverte en littérature – Rimbaud en Éthiopie, Gide au Congo, Segalen à Tahiti… – ils sont ceux qui ont poussé le plus loin cette sensation de la désillusion de telles expéditions ethnographiques aux antipodes. Leurs deux titres disent de ce point de vue la même chose : l'illusoire ambition de partir pour explorer des terres et des peuples inconnus,

[1] *Ibid.*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 49.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 336.
[4] *Ibid.*, p. 88.
[5] *Ibid.*, p. 88.
[6] *Ibid.*, p. 52.

le sentiment final de n'avoir pas atteint la connaissance de l'autre comme ils l'avaient initialement projeté. L'écriture du négatif est ici fondatrice de ce geste déceptif et désenchanté qui ouvre à une forme de réflexion et d'exploration plus réaliste et moins romantique.

L'écriture du négatif est parfois proche d'une sensibilité pessimiste, que l'on pourrait même parfois qualifier de dépressive. Le journal de Malinovski sert encore une fois de référence extrême en termes d'expérience psychologique catastrophique, dont les plus terribles ont fait la réputation de ce que l'on peut désigner avec Nadia Mohia de « supplice » personnel et de « tableau clinique épouvantable[1] ». Les états de malaise, les déceptions, les regards noirs, voire les sombres prophéties qui s'accumulent par la double écriture, sont le prix à payer de cette attitude critique. « Le convoi sentait le malheur, écrit Griaule dans *Les Flambeurs d'hommes*. Les plateaux paraissaient encore plus désolés que d'habitude, les gens plus mornes. C'était peut-être simplement une faim continuelle qui mettait cette impression dans le coeur[2]. » Au cours d'un rassemblement de foule, il évoque « la traction exercée par le mauvais œil, par l'œil envieux, par l'œil simplement désireux de voir. On comprenait pourquoi ce pays vivait dans les transes, à cause de l'œil[3]. » La désillusion s'empare de Métraux avant même d'accoster quand il compare ses fantasmes de plage polynésienne à cette étrange et inattendue première sensation de paysages norvégiens : « Si jamais j'avais caressé le rêve de voir surgir ici la silhouette classique d'une plage polynésienne, j'aurais souffert la plus vive désillusion. La capitale de la légendaire Île de Pâques s'est présentée à nous comme un humble hameau norvégien, par une pluvieuse journée d'automne.[4] » C'est aussi une sensation de malaise, de déception qu'il exprime lorsqu'il découvre pour la première fois les monuments de l'île. Cet état négatif de « désenchantement[5] » sera désormais celui qui dominera à chaque fois qu'il s'y trouvera : « Chaque fois, comme au premier jour, j'ai éprouvé le même saisissement, le même malaise. Ce n'est pas tellement leur taille qui oppresse que la confusion dans laquelle elles se présentent. (…) on est troublé par cet éparpillement presque humain, par le caractère tumultueux de cette assemblée de géants au grand nez et à la nuque plate[6] » Lorsqu'il fait la rencontre de la mère de son informateur Tepano, il décrit un face à face avec une « sorte de monstre », dont le corps « sans âme » ne peut même plus parler de son passé : « Je

[1] Nadia MOHIA, *op. cit.*, p. 42.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p.189.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit*., p. 13.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 143.

m'approche pour reculer d'horreur. J'ai devant moi un être étrange, une sorte de monstre fait de mille plis, accroupi sur de la paille et qui tend vers moi une main griffue.[1] » La femme, si vieille qu'elle en est folle, n'est intéressée que par les cigarettes que Métraux lui donne en « dominant son dégoût ».

Leiris s'épanouit pleinement, si l'on peut dire, dans l'espace négatif de cette écriture qui allie sens critique et mauvaise humeur. Il est important de noter la manière dont il est constant dans cette inconstance qui le fait régulièrement s'enthousiasmer et s'agacer au fil des journées. Ainsi, le début du texte pourrait laisser penser que c'est la situation de début de voyage et de découverte de l'Afrique qui produit des jugements un peu exagérés. Il n'en est rien : cette attitude se retrouve tout au long du journal. Le quinzième jour, il écrit : « (…) je constate que je suis décidément nerveux et que j'ai le cafard. Le but du voyage s'estompe aussi (…)[2] ». Au mois d'août 1931, soit quatre mois après, il écrit au Mali de manière tout aussi négative : « Mal dormi cette nuit. Mal au ventre. Nouveaux crocros au pied droit. Aucune envie d'enquêter. Quand foutra-t-on le camp d'ici[3] ! » Arrivé dans la capitale du pays Dogon un mois plus tard, il écrit après trois semaines : « Dans quinze jours, nous ne serons plus à Sanga. Je commençais à m'ennuyer ici, mais je suis quand même rongé à l'idée de partir. Les gens de ce pays vieilliront doucement entre leurs tabernacles[4]. » Arrivé au Soudan un an après le début du voyage, il fait une remarque qui montre que le passage du bureau au terrain n'est pas qu'une révélation libératoire : « J'ai engraissé. J'éprouve une ignoble sensation de pléthore. Moi qui comptais rentrer d'Afrique avec l'allure de ces beaux corsaires ravagés. La vie que nous menons est on ne peut plus plate et bourgeoise. Le travail, pas essentiellement différent d'un travail d'usine, de cabinet ou de bureau[5]. » Quatre semaines après en juillet 1932, l'expédition arrive en Éthiopie pour un séjour de six mois. Il écrit qu'il s'y ennuie comme jamais il ne s'est ennuyé depuis qu'ils sont en Abyssinie. Quelques semaines après en juillet 1932, il s'interroge : « Etre ici ? Etre là ? Revenir dans six mois ? Revenir dans six ans ? Quitter Gondar pour un autre pays ? Y rester ? Qu'est-ce qui vaut le mieux ? Je ne sais pas…[6] » Ces états négatifs ne sont pas permanents mais ils sont réguliers tout au long du texte, alternant avec des points de vue plus positifs voire enthousiastes tels que pourra lui inspirer la période de cérémonies des *zar* auxquelles il va être associé pendant quinze jours au cours du mois de septembre 1932. Sur le bateau qui

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 115.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] *Ibid.*, p. 256.
[5] *Ibid.*, p. 391.
[6] *Ibid.*, p. 560.

ramène l'expédition vers la France au mois de février 1933, le plaisir de rentrer ne produit aucun changement dans cette logique négative et critique qui ne cesse d'apparaître et de réapparaître : « Inquiétudes quant à la vie qu'il va falloir reprendre. Pour certains d'entre nous, il semble que le pessimisme s'accentue à mesure que le bateau s'approche de France. Vie stupide des métropoles. Vie étriquée des Français encore plus à plat – j'imagine – depuis que le bas de laine se dégonfle. Et dire qu'il y a des gens qui souffrent du mal du pays…[1] »

Ces états de malaise et de désillusion ne sont pas exclusivement psychologiques. Ils ont aussi leur versant intellectuel. L'ennui de l'immobilité prend une place importante dans l'expression négative de l'illusion exotique. « C'était le contraire d'un voyage » écrit Lévi-Strauss à propos de ses traversées de l'Atlantique. Il ne décrit pas les bateaux en mouvement mais immobiles, en phase avec son absence de goût pour les voyages. Les paquebots ne semblent pas être un moyen de transport mais une demeure et un foyer immobiles « à la porte duquel le plateau tournant du monde eût arrêté chaque jour un décor nouveau[2]. » À propos du voyage jusqu'aux tribus des Caduveo et des Bororo, il note : « Il y a peu à dire de ce lassant voyage (…)[3] » Suite au séjour chez les Indiens Tupi-Kawahib, il semble contraint de conclure à son manque de consistance : « Pourtant, cette aventure commencée dans l'enthousiasme me laissait une impression de vide[4]. »

Leiris emploie la même image en présentant le spectacle du monde comme un déroulement ennuyeux auquel il assiste dans un ennui profond : « On se lasse vite en voyageant et sauf exception, les choses et événements qui défilent ont tôt fait d'être fastidieux, tout comme si l'on ne bougeait pas[5]. » Il utilise alors la notion de mirage pour définir, les premières effets d'exotisme dissipé, cette sensation fantomatique de ne pas être vraiment là, de ne pas parvenir à peser la réalité de sa présence dans cet autre monde : « De plus en plus diminue l'étiage de l'exotisme. (…) Il faut que je regarde les photos qui viennent d'être développées pour m'imaginer que je suis dans quelque chose qui ressemble à l'Afrique. Ces gens nus qu'on aperçoit sur les plaques de verre, nous avons été au milieu d'eux. Drôle de mirage[6]. » En fin d'expédition, il constate l'épuisement de son envie de voyage qui avait motivé ce départ deux ans auparavant : « Pour moi, le mirage exotique est

[1] *Ibid.*, p. 865.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p 50.
[3] *Ibid.*, p. 150.
[4] *Ibid.*, p. 349.
[5] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 336.
[6] *Ibid.*, p. 340.

fini. Plus envie d'aller à Calcutta (…) plus aucune de ces illusions, de ces faux-semblant qui m'obsédaient[1]. »

L'état de tourisme représente une véritable phobie pour le voyageur hanté par le risque de détournement de l'authenticité de son projet. Leiris a un statut qui lui permet d'être moins concerné par les enjeux ethno-philosophiques de la problématique. Il signale d'ailleurs dans une lettre à sa femme la grande différence entre lui et Griaule : « (…) il voyage en quelque sorte par métier et l'intérêt du voyage est presque toujours subordonné pour lui au rendement au point de vue travail[2]. » Il parvient ainsi dans certaines circonstances à accepter de n'être qu'un visiteur, rédigeant des passages qui pourraient avoir leur place dans le récit d'un vacancier ordinaire n'ayant pas de scrupule à dire ce qui va et ce qui ne va pas : « Départ après un déjeuner rapide et, bientôt, grand tourisme sur les fameux billards de la Haute-Volta. Les routes ne sont pas au dessous de leur réputation[3]. » Il fait bien la différence entre les temps de voyage ethnographique et les temps de tourisme qui lui permettent de découvrir le pays librement et sans nécessité scientifique : « Fini le tourisme. Nous allons voyager maintenant, entrer de bien plus près dans les choses et les hommes[4]. »

Lévi-Strauss nous donne l'impression de ne s'être jamais laissé piéger par l'écueil du tourisme. Quand il l'aborde, c'est pour le dénoncer, le condamner en tant que pratique des pays occidentaux modernes, voire, à l'instar de Leiris, en tant que dévoiement de la discipline par de mauvais ethnologues. Il entame le chapitre XVII en interpellant les campeurs avec une féroce ironie : « Campeurs, campez au Parana. Ou plutôt non ; abstenez-vous. Réservez aux derniers sites d'Europe vos papiers gras, vos flacons indestructibles et vos boîtes de conserve éventrées. Étalez-y la rouille de vos tentes[5]. » Puis il leur demande finalement de respecter les torrents du Parana, « jusqu'à l'expiration du délai si court qui nous sépare de leur saccage définitif (…)[6].»

Dans la préface de 1981, Leiris reviendra plus tard sur les effets négatifs du voyage. Il évoque celui qu'il était alors : cet « Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage dans ces contrées alors plus ou moins retirées et, à travers l'observation scientifique, un contact vrai avec leurs habitants feraient de lui un autre homme, plus ouvert et guéri de ses obsessions[7]. » Dix mois après le départ de Bordeaux, alors que 4 000 kilomètres

[1] *Ibid.*, p. 846.
[2] *Ibid.*, p. 391 (lettre du 2 avril 1932).
[3] *Ibid.*, p. 279.
[4] *Ibid.*, p. 356.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 141.
[6] *Ibid.*
[7] Michel LEIRIS, préface de 1981, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 87.

ont été parcourus par l'expédition, il écrit avec déception que le voyage a finalement peu d'effets sur le voyageur : « Le voyage ne nous change que par moments. La plupart du temps vous restez tristement pareil à ce que vous aviez toujours été[1]. » Il décrit aussi à l'occasion du départ pour la France du musicologue de l'expédition André Schaeffner, le sentiment particulier d'être perdu, sans attache à son groupe lorsque l'on embarque à bord d'un bateau : « (…) le voyageur qui rentre devient fatalement un étranger – ou presque – pour ses compagnons qui demeurent. On a vite fait de se perdre dans la nuit des temps quand on a mis le pied sur un paquebot[2]. » Dans un de ses projets de préface, il exprime toutefois une conviction correspondant mieux à la doxa scientifique : le tourisme est fondamentalement distinct de l'ethnologie. Ainsi, Leiris s'oppose au récit de voyage : « (…) je ne me suis pas proposé un seul instant d'écrire ce qu'on appelle un récit de voyage, estimant que de nos jours, il est des activités plus urgentes qu'infuser aux dilettantes des sensations touristiques[3]. »

L'opposition à la mode des récits de voyage, c'est ce que s'emploie à exprimer Lévi-Strauss dans les premiers chapitres de *Tristes Tropiques* : « Je comprends alors la passion, la folie, la duperie des récits de voyage. Ils apportent l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore, pour que nous échappions à l'accablante évidence que vingt mille ans d'histoire sont joués[4]. » À la lecture des premiers chapitres de son texte, on perçoit l'importance pour Lévi-Strauss d'exprimer le terrible décalage entre le terrain amazonien et le retour en métropole. Un paragraphe lourd de négativité s'attarde sur l'expérience douloureuse des conférences parisiennes. Il fait un sort particulier à celles qui étaient organisées dans un « petit amphithéâtre sombre, glacial et délabré qui occupe un pavillon ancien au bout du jardin des Plantes[5] » où venaient les « conteurs d'aventures ». Il s'agit des conférences et séances cinématographiques de la section « junior » des amis du Muséum, pour lesquelles il fit plusieurs interventions, notamment une d'entre elles, intitulée « Indiens du Matto-Grosso », en présence de l'ambassadeur du Brésil. Pour exprimer autant que possible les souvenirs négatifs de ces instants, il insiste de manière sarcastique sur le public qu'il décrit avec soin et dérision : « (…) enfants accompagnés de mères ou de bonnes, les uns avides d'un changement gratuit, les autres lasses du bruit et de la poussière du dehors[6] ». Il les qualifie de « mélange de fantômes mités et de marmaille impatiente (…)[7]. » Mettant en relation ces

[1] *Ibid.*, p. 352.
[2] *Ibid.*, p. 355.
[3] *Ibid.*, p. 397.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 26.
[5] *Ibid.*, p. 5.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

conditions et le travail accompli, il insère dans une parenthèse la remarque suivante : « suprême récompense de tant d'efforts, de soins et de travaux[1] » avant de décrire la manière dont il « usait du droit de déballer un trésor de souvenirs à jamais glacés par une telle séance ». Enfin, les effets de ces conférences sont dans son esprit des plus consternants : « (…) en parlant dans la pénombre on sentait se détacher de soi et tomber un par un, comme des cailloux au fond d'un puits[2]. » Cette déception fondamentale fait apparaître le spectre du roi sans divertissement que Pascal décrit comme le symbole du vide en l'homme qui ne parvient à dissiper tout ce qui le détourne de sa condition. Revenant sur une mélodie qui l'a obsédé pendant des semaines sur le plateau du Mato Grosso, Lévi-Strauss conclut avec une tonalité proche des *Pensées* : « Etait-ce donc cela, le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que ceux qui m'entouraient[3] ? »

4.2.3. Des pratiques suspectes

L'écriture du négatif n'épargne pas l'ethnologie elle-même. Elle ne manque pas d'exemples de pratiques et de réflexions à évoquer avec suspicion. Leenhardt déconstruit les erreurs scientifiques faites sur les pratiques mortuaires calédoniennes : les morts juchés sur les arbres n'avaient rien de rituels, ce n'était qu'un réflexe des plus prosaïques, en réaction à l'introduction des cochons sur l'île par le capitaine Cook : « L'usage même de placer les morts dans les arbres, que maints ethnographes ont considéré comme l'une des caractéristiques de la culture calédonienne, remonte à l'introduction du cochon par Cook. Ceux-ci s'attaquèrent aux cadavres (…), et déterminèrent les deuilleurs à mettre leurs morts hors de portée[4]. » Il énonce aussi l'erreur des voyageurs qui ont regardé chez les Canaques « le chef comme un être à part, investi d'une autorité abstraite, au lieu de considérer en lui l'aîné du groupe[5]. » Métraux expose dès les premières pages de son livre son rejet des théories mégalithiques sur l'île de Pâques : « Ces théories plus qu'audacieuses, ces rêves dont l'Île de Paques était le centre, m'inspiraient une invincible répugnance. Ils impliquaient un élément mystique, une sorte de foi en l'âge d'or, loin de tout examen objectif des faits et de toute saine appréciation des données de l'archéologie et de l'ethnographie[6]. » Il précise d'ailleurs qu'il était en désaccord avec les deux autres membres de l'expédition : « (…) je ne

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 405.
[4] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 38.
[5] *Ibid.*, p. 149.
[6] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 8.

partageais guère les rêves et les espoirs de mes compagnons. Indifférents aux Pascuans modernes et aux traditions qui pouvaient encore survivre dans l'Île, ils voyaient déjà surgir sous leur pioche les murs de cités sumériennes[1]. » Dans la troisième écriture de son texte, il précise que le désaccord concernait surtout Charles Watelin qui entretenait l'espoir de découvrir une cité inconnue alors que lui espérait la « transmission par le faible murmure des Polynésiens de leur passé[2]. » Dans la double écriture de 1941, Métraux cite d'autres textes sur le sujet, dont celui de Macmillan Brown, ce livre « assez sot » de 1923 sur le Pacifique qui émet l'idée d'une île parmi d'autres îles, disparues aujourd'hui, hypothèse qui « ne repose sur rien » ou du moins seulement sur les observations d'un boucanier du XVIIème siècle qui « a eu la berlue[3]. » Il rapporte encore qu'« on a raconté au siècle dernier que les Pascuans, incapables de produire le feu, conservaient jalousement une flamme éternelle, confiée au soin des vieillards respectables. Ce conte est absurde[4]. » Il remet aussi en cause les explications du rituel de la fête du bateau par la reconstitution historique des actes de piraterie ou commémoration de l'arrivée du capitaine Cook : « Cette explication avidement acceptée par Mrs. Routledge ne me satisfait pas. Pourquoi les indigènes auraient-ils représenté la visite de l'illustre capitaine plutôt que celle des navigateurs qui ont suivi ? Cette pantomime ne remonte peut-être qu'au temps des baleiniers[5]… »

Derrière certaines formulations du doute apparaissent des pratiques suspectes. Métraux souligne à propos des tablettes mystérieuses de l'île de Pâques, le manque de pertinence de scientifiques qui s'obstinèrent à les faire lire par des Pascuans contemporains « qui, probablement, établissaient entre les tablettes et la littérature orale un tout autre rapport[6]. » Il cite d'abord le cas de Mr Croft qui nota trois psalmodies successives du même texte par le même individu, avant de se rendre compte avec une certaine impatience que chaque lecture était différente. Il cite ensuite Thomson qui poursuivit jusque chez lui un vieillard récalcitrant qui avait fui « les propositions alléchantes qui lui étaient faites » : converti au catholicisme, il ne voulait pas se prêter à ce retour au paganisme. Dans sa jeunesse, il avait étudié les signes et il avait connaissance des traditions orales des anciens. Dans la hutte où il s'était réfugié lors d'une nuit d'orage, « (…) on flatta sa vanité, on lui fit raconter d'anciennes légendes tout en le stimulant avec de petits verres. (…) Ceux qui l'observaient remarquèrent qu'il ne prenait pas garde aux nombres de symboles dans chaque ligne. (…) Il allait toujours bon

[1] *Ibid.*, p. 9-10
[2] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, édition de 1951, *op. cit.*, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 22.
[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] *Ibid.*, p. 138.
[6] *Ibid.*, p. 172.

train, récitant ses poèmes et ses légendes, jusqu'au moment où il fut brutalement accusé de supercherie[1]. » Métraux remarque alors que ce manque de discernement sur la relation entre littérature orale et système écrit a quelque chose de consternant et de pathétique. Il note aussi que plusieurs fresques peintes sur des murs ont occasionné des destruction d'habitations : « La beauté de ces fresques amena la destruction de plusieurs de ces maisons. Voulant ramener les fresques en Europe, les marins allemands de la *Hyène*, et les Américains sur le *Mohican*, n'hésitèrent pas à abattre plusieurs maisons. En 1868, l'équipage du *Topaze* détruisit l'habitation contenant la merveilleuse statue qui se dresse aujourd'hui dans le hall du British Museum[2]. » Leenhardt fait le même constat à propos de deux statues représentant un homme et une femme tenant un enfant. « Ils flanquaient de chaque côté la porte d'une case moderne (…). Quand je repassais pour m'enquérir sur (…) deux œuvres d'art, elles étaient disparues, un brigadier de gendarmerie les avait demandées. Où sont-elles ? Elles portaient en elles les promesses d'un renouveau[3]. »

Leiris compare les démarches de collecte à des actes de piratage. Il s'étonne d'abord de dépouiller à ce point les indigènes au nom de la science : « Le carnet d'inventaire s'emplit. Il ne nous est pas encore arrivé d'acheter à un homme ou une femme tous ses vêtements et de le laisser sur la route, mais cela viendra certainement[4]. » Puis, compte tenu du rythme intensif donné à l'expédition, il finit par devenir lui-même un excellent voleur de butin : « Cœurs de forbans : en faisant ce matin des adieux affectueux aux vieillards (…), nous surveillons l'immense parapluie vert, d'habitude déployé pour nous abriter, mais aujourd'hui soigneusement ficelé. Gonflé d'une étrange tumeur qui le fait ressembler à un bec de pélican, il contient maintenant la fameuse statuette aux bras levés, que j'ai volée moi-même au pied du cône de terre (…). Je l'ai d'abord cachée sous ma chemise avec une réduction d'échelle par lequel Dieu descend. Puis je l'ai mise dans le parapluie, tout en haut du grand rocher (…) faisant semblant de pisser pour détourner l'attention.[5] » La scène nous fait vivre l'ambiance burlesque de ces moments de « collecte » qui transforment les ethnographes en chapardeurs d'une bande dessinée d'Hergé. Dans le dernier chapitre de *L'Île de Pâques*, Métraux relate la manière dont la première des deux statues emportées en Europe a été chargée facilement sur le bateau. Il a peu d'état d'âme malgré la protestation de quelques « indigènes » et la crainte des réactions sud-américaines mais « à vrai dire peu de gens au Chili ont cure de ces statues.

[1] *Ibid.*, p. 121.
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 108.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 184.
[5] *Ibid.*, p 266

On sait qu'elles existent et c'est tout[1] ». Il fait tout de même une remarque proche de celle de Leiris : « Nous nous faisions l'effet de boucaniers qui auraient saisi un galion espagnol sans combat[2]. » *L'Afrique fantôme* signale à de nombreuses reprises ces actes qualifiés de rafle : « Suite de la pérégrination. Déjeuner à Sido (128 km). Rafle, comme dans les autres villages, de tout ce qu'on peut trouver en fait de costumes de danse, objets usuels, jouets d'enfants, etc[3]. » Les stratégies de capture scientifique deviennent une seconde nature et prennent des formes de plus en plus subtiles : « Vers la droite de la grotte, dans un petit sanctuaire, une belle statue de bois. Nous ne la regardons pas, afin de ne pas éveiller l'attention ; mais il est convenu que cette nuit, Schaeffner et moi, nous irons nous en emparer[4]. » En Éthiopie, ce sont les peintures que l'expédition rapporte en masse : « Toute la journée a consisté à dissimuler des peintures (…). Un grand tableau, enfin, a été caché (sous du papier d'emballage collé) au fond d'une caisse qui contiendra des oiseaux empaillés[5]. »

Il est important de signaler que pour la mission Dakar-Djibouti, le Ministère des colonies a doté Griaule d'un permis de capture scientifique dont le contenu est sans ambiguïté : « Il est accordé un permis de capture scientifique valable pour toute la durée de son voyage pour l'ensemble des Colonies françaises à Marcel Griaule, chargé de Mission[6]. » Ces pratiques sont d'actualité à cette période dans le monde ethnologique. Malgré cet argument souvent évoqué en réponse aux accusations de piratage et de vol, il faut cependant noter la perplexité critique de Leiris face à ces méthodes, qu'il s'agisse des interrogatoires ou des manières d'obtenir les objets par l'argent, le chantage ou le vol : « Griaule décrète alors, et fait dire au chef du village (…) que, puisqu'on se moque de nous, il faut en représailles nous livrer le *kono* [autel bambara] en échange de 10 francs, sous peine que la police soi-disant cachée dans le camion prenne le chef et les notables du village pour les conduire à San où ils s'expliqueront devant l'administration. Affreux chantage [7] ! » Quelques jours plus tard, il rapporte une tentative d'achat de quelques serrures dans un village : « (…) les gens protestent et reviennent sur le marché conclu : d'un geste de colère, Griaule brise un wasamba [instrument de musique de circoncis] qu'il a payé et fait dire qu'il maudit le village. (…)[8]. »

Ces postures de chasse et de capture créent chez les ethnologues des réflexes qui finissent par se transformer en déformation professionnelle. Leur perception du monde et leur relation

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.*, p. 193.
[2] *Ibid*., p. 194.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 184.
[4] *Ibid.*, p. 271.
[5] *Ibid.*, p. 792.
[6] Cité par Jean JAMIN, in *Miroirs de l'Afrique, op. cit.*, p. 17.
[7] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 191.
[8] *Ibid.*, p. 212.

à autrui sont littéralement conditionnés par cette nécessité de trouver et de collecter les objets ou les témoignages qui vont enrichir le patrimoine de l'expédition. Il y a une forme d'impatience ethnologique qui apparaît dans leurs textes. Un des Européens de Griaule laisse échapper à plusieurs reprises à quel point il est en attente d'objets intéressants : « Enfin ! dit le Blanc en français, voilà des objets ethnographiques. Et il les casa précieusement dans une caisse pour les musées lointains[1]. » Lorsqu'un mouvement de foule au cours d'une réception l'empêche de rester maître de ses actes, il exprime sa colère : « Dans le fond de son cœur, l'Européen était furieux car il ne pouvait vérifier, du point de vue ethnographique, certains détails qui l'intéressaient[2]. » Cette impatience ethnologique s'exprime aussi chez Leiris à plusieurs reprises sous la forme d'une déception. Quittant le pays dogon, l'expédition va rencontrer d'autres tribus qui ne trouveront pas grâce à ses yeux : « Déception à Bankassi, déception à Kani-Kombolé : pas de hogon, pas de masques (…). Les femmes sont jolies, ont de beaux seins qui se tiennent bien, font des gestes cordiaux. Les hommes ont l'air joyeux et bien portants[3]. » Puis il ajoute cette remarque qui montre à quel point son regard est conditionné, non pas par la seule découverte de la réalité africaine, mais par la recherche de ce qui va enrichir la collection scientifique dont Griaule est le garant : « Mais quelle pauvreté ethnographique à côté des Dogon…[4] » Arrivant en Éthiopie, soit quatorze mois après le départ de Dakar, il signale l'ampleur de son attente : « Je suis bien obligé de constater, quant à moi, que j'attends encore la révélation…[5] » Métraux exprime la même attitude lorsqu'il rencontre Vincent Pons, ce vieillard déjà évoqué. Approfondissant les raisons de son hostilité et de son manque de sympathie à son égard, il écrit à quel point il était aux antipodes du pur Indien qu'il avait en tête avant même de le rencontrer : « Je lui en voulais peut-être inconsciemment d'être resté aussi indécrottablement Français, et comme image de l'Europe que j'aurais voulu oublier.[6] » Lévi-Strauss exprime le même type de déception lorsqu'il fait la rencontre des Indiens du Tibagy qui s'avèrent être dans un entre-deux qui ne correspond pas à son attente : « À ma grande déception, les Indiens du Tibagy n'étaient donc, ni complètement des ‘‘vrais Indiens’’ ni, surtout, des ‘‘sauvages’’[7]. » Il déclare « les découvrir moins intacts [qu'il] n'espérai[t][8]. »

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 57.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 279.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 542.
[6] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques, op. cit.*, p. 16-17.
[7] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 143.
[8] *Ibid.*

La suspicion porte aussi sur les témoignages et la manière dont les acteurs sont capables de jouer les scènes de leur tradition. Leiris livre ainsi ses doutes sur l'authenticité des séances de possession pour lesquelles il s'était tant enthousiasmé : « (…) brusque constatation, quant à moi-même, d'un doute sur ces histoires. Poésies pas aussi belles, sans doute, que je n'avais cru. Possession peut-être pas aussi profonde, se réduisant à de vagues phénomènes névrotiques, servant aussi à couvrir de son pavillon pas mal de marchandises[1]… » Une fois la période de découverte de la « magie » passée, il sent une distance se créer entre lui et la famille des *zar* : « (…) à mesure que les choses des *zar* perdent pour moi de leur mystère, tout glisse sur un autre plan. (...) Les *zar* (que j'aime toujours bien) ne me sont plus que des parents[2]. » Il emploie alors le terme de « foire » pour qualifier des cérémonies qui finissent par l'agacer : « (…) j'ai cru participer à un crime crapuleux dans un hôtel garni. (…) De retour au matin, nous constaterons que la foire dure toujours[3]. »

L'Afrique fantôme signale assez précisément la manière dont les enquêtés finissent par comprendre ce que cherche à entendre l'enquêteur : « Les vieillards se déridents, nous assurent de leurs intentions pacifiques, disent que tout le monde est content de nous et que, si nous sommes contents, ils sont contents[4]. » Un autre phénomène y est identifiable : les mots employés par les Dogon pour faire en sorte de retenir l'attention et même la présence des ethnologues. Le cinquième jour du séjour, Leiris écrit : « Mais il semble que rien n'avance et que les gens, s'ils lâchent quelques petits secrets, cachent soigneusement le principal[5]. » En 2008, Anne Doquet a pu constater au pays dogon que la remarque de Leiris était encore valable et que ce type de comportement s'était transmis entre générations : « (…) l'un des guides de Sangha qui m'accompagnait régulièrement se plaisait à évoquer ironiquement le conseil que lui avait prodigué [un] ancien chef du village (…) : ne dévoiler les connaissances qu'au compte-gouttes. Cet important personnage de Sangha (…) m'expliqua un jour lui-même quels bénéfices il avait tirés de sa subtile distillation de l'information[6]. »

L'interaction est sociale et culturelle mais elle est aussi une relation financière entraînant des intérêts économiques. Leiris évoque dans ses deux textes les rémunérations, les cadeaux, les stratégies d'« utilisation » des informateurs et la question de la valeur économique des renseignements. Dans *La langue secrète des Dogon de Sanga,* il explique la façon dont les

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 615.
[2] *Ibid.*, p. 674.
[3] *Ibid.*, p. 647.
[4] *Ibid.*, p. 224.
[5] *Ibid.*, p. 223.
[6] Anne DOQUET, « L'enquête en ''situation ethnologique'' ou l'exercice nécessaire de la réflexivité » in O. Leservoisier & L. Vidal (dir), *L'Anthropologie face à ses objets*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2008.

informateurs dogon sont « utilisables », en dehors des jours de marché, au prix de cinq francs « en y joignant de temps à autre un cadeau de poisson séché, mets dont comme tous les Dogon, il était très friand[1] ». On apprend par ailleurs dans *L'Afrique fantôme* qu'à son arrivée, « Marcel Griaule a distribué des ''richesses''[2]». Le geste pose question sur le lien d'intérêt financier entre celui qui est payé pour parler à celui qui le paye, ainsi que sur la relation économique entre un peuple indigène et la communauté ethnologique. Doquet explique la manière dont « depuis les enquêtes de la mission Dakar-Djibouti, les contacts des villageois de Sangha avec les étrangers ont été quasi-permanents. Rapidement, ils ont pu percevoir leur intérêt à retenir l'attention des chercheurs qui, à leurs yeux, ont avant tout contribué à améliorer leurs conditions de vie (…). Ces atouts d'ordre divers ont sans aucun doute poussé les villageois (…) à donner naissance à un véritable ''marché ethnographique'' [3]. » Elle emprunte l'expression à Caetano Ciarcia qui montre comment les terrains d'enquêtes ethnologiques les plus célèbres se sont « transformés aujourd'hui en domaines touristiques et devenus des documents/monuments vivants, comme par exemple les ''réserves'' ethnologiques en pays dogon ou kanak (...)[4]. » Ainsi, des sentiers ethnologiques sont organisés aujourd'hui de manière très balisée à Sangha par les Dogon pour les chercheurs de terrain. Ceux qui ne respectent pas les itinéraires et les contacts avec les informateurs officiels sont victimes d'une déconsidération généralisée. Le tourisme n'a cessé de se développer au Mali. Depuis les années 1930, il s'est progressivement étendu à l'industrie du voyage gérée par les *tour operators*, les *trekking* et les clubs de vacances. Par la manière dont ils ont été les initiateurs de leur « succès durable », en parvenant à faire coïncider ce qu'ils montrent d'eux et ce que les visiteurs viennent chercher, « les Dogon se montrent bien dogon[5]. »

4.3. Réflexivité sur le geste ethnologique

4.3.1. Portraits négatifs en situation de désinterlocution : l'ethnologue et l'autochtone

Par sa démarche négative, la double écriture des auteurs-ethnologues nous permet d'entrevoir les défauts et les erreurs qui ont pu peser sur l'exercice de leurs premières

[1] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, *op. cit.*, p. XIV.
[2] *Ibid.*, p. 215.
[3] Anne DOQUET, « L'enquête en ''situation ethnologique'' », *art. cit.*
[4] Caetano CARCIA, « La pratique ethnographique pièce à conviction traditionnelle de la mémoire sociale ? », in Mémoire des lieux, n° 4, printemps 2002.
[5] Anne DOQUET, « Se montrer Dogon, les mises en scène de l'identité ethnique », Passés recomposés, n°5, 2002.

recherches sur le terrain. Ces textes ont la capacité de montrer le geste ethnologique au moment de son tremblement, à l'instant où la construction du sens, encore fragile, risque de se fissurer. La double écriture ne parvient jamais à dissimuler complètement les hiatus dialogiques qui enrayent la marche du chercheur. Elle fait entendre parfois le grincement du grain de sable dans les rouages de la relation entre l'ethnologue et l'autochtone. Ce dysfonctionnement du dialogue révèle un face-à-face aux multiples visages. Il autorise quelques variations sous la forme de portraits négatifs signalant la présence de la désinterlocution décrite par Chauvier : oscillant entre vérité et caricature, justesse et incohérence, cet étrange dialogue se présente comme une relation marquée par la crise et la dissonance.

4.3.1.1. Richesse de l'Européen et pauvreté du colonisé

Grâce à la nature si particulière des *Flambeurs d'hommes* et à sa situation énonciative distanciée, Griaule est le plus à l'aise pour exprimer sans complexe les aspects négatifs de la situation coloniale et de la relation qu'elle induit avec les Abyssins. Par un souci que l'on peut supposer réaliste, il décrit plusieurs scènes caractéristiques de dévotion des colonisés envers les européens : « La petite troupe retrouva son camp et les domestiques lui firent la fête. On embrassait les genoux des voyageurs (…)[1]. » Il reproduit d'autres remarques qui ont pu être prononcées et entendues en Abyssinie en 1928, année de l'expédition : un domestique est « envoyé en cachette à ses coreligionnaires pour répéter de la part du Blanc : un étranger est un envoyé de Dieu. L'aider, c'est avant tout faire plaisir à Dieu[2]. » Il exprime enfin la nature complexe du rapport entre maître et domestique, en laissant entrevoir une scène rappelant une remarque d'Élias sur l'absence de sentiment de pudeur des membres de la cour en présence de leurs serviteurs. Rentré d'un long et épuisant voyage, l'Européen ne se retient pas face aux serviteurs : « (…) avec cette idée que cela n'avait aucune espèce d'importance, il pleura devant les domestiques[3]. »

Malgré la mesure dont il fait preuve tout au long de *L'Île de Pâques,* Métraux se laisse aller, dans les dernières pages, à quelques pointes ironiques à propos des réactions locales apparues au moment de charger deux statues sur le bateau du retour : « Nous faillîmes avoir quelques ennuis avec les indigènes qui, pris soudain d'un grand patriotisme local, parlaient de monnayer l'injure infligée à leur trésor national. Ces fanatiques du passé furent les premiers à

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.* p. 174.
[2] *Ibid.*, p. 172.
[3] *Ibid.*, p. 204.

nous prêter leur concours, lorsqu'ils découvrirent qu'ils pouvaient ainsi se faire donner quelques menus présents. (…) Nous avions privé le Chili de son plus beau fleuron de statue ravie ; la patrie était appauvrie par la basse avidité des étrangers[1]. » Ce changement de tonalité suggère à quel point il a pu être agacé par ces polémiques. Peu coutumier d'arguments aussi grinçants – la cupidité des indigènes, l'appauvrissement de la patrie, la basse avidité des étrangers… –, Métraux fait émerger ici une forme relativement caricaturale du regard colonisateur sur les indigènes colonisés. S'il fait déjà preuve, en accostant sur l'île, d'un sens négatif en découvrant l'allure grossière des premières Polynésiennes, cette dernière diatribe lui permet de compléter le registre des ressentiments. Dans les deux cas, c'est la présence de Victoria Rapahango qui lui permet de chasser le désenchantement et de rompre la caricature coloniale de cette perception hautaine.

La question de la rémunération en matière d'enquête est un aspect délicat de la relation entre ethnologue et autochtone, que la double écriture révèle souvent de manière assez froide et frontale. Nous l'avons déjà précisé : Griaule a transformé en technique ethnographique la distribution de présents en arrivant dans les villages pour « attirer » l'information. Dans les conseils du *Manuel de l'ethnographie* publié par sa fille après sa mort, à partir de ses enseignements, sa démarche rapide consiste à se faire volontairement remarquer afin d'attirer rapidement le plus d'informations possible. Assumant ses choix, Griaule y précise qu'« un informateur doit être payé[2] » afin qu'il soit encouragé dans son témoignage. Nous avons vu que les notes de *L'Afrique fantôme* sont en cohérence avec ces pratiques. Elles confirment aussi que Leiris sait être un enquêteur discipliné qui applique à la lettre les consignes du chef de la mission. Il lui arrive de lui soumettre certaines informations recueillies : « Je fais voir le carnet [d'Emawayish] à Griaule. » C'est lui qui juge alors ce que vaut le travail de la jeune femme, en déterminant la valeur du cadeau qui peut lui être fait : « Il trouve qu'une couverture est un cadeau exagéré pour si peu de travail. Pour avoir sa couverture, il faut qu'Emawayish ajoute d'autres chansons[3]. »

Au contact de la population pascuan, Métraux procède de manière similaire. Pour obtenir des objets anciens authentiques, il sait « démasquer [s]es batteries » en demandant à Tepano d'expliquer à la foule que des tissus, du savon, des parfums et même des bas seraient donnés à ceux ou à celles qui lui apporteraient des objets anciens en échange. Tepano se frotte alors les

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 195.
[2] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, p. 60.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 618.

mains et dit : « Tu vas voir ce qu'ils vont te donner[1]... » Quelques pages plus haut, Métraux avait déjà pris conscience que les « regalos » échangés posaient le problème « de ce réseau subtil d'obligations réciproques[2] ». En recevant un premier cadeau, il écrit : « Ce sera là notre entrée dans un cycle dont nous ne sortirons jamais plus. En acceptant ces modestes présents, nous étions en train de jeter les bases de ce réseau subtil d'obligations réciproques qui nous lierait à tant d'inconnus[3]. » Il n'y a jamais renoncé en annonçant plus tard une prime de 1 000 pesos pour obtenir les précieuses tablettes permettant d'explorer le mystérieux système d'écriture pascuan.

4.3.1.2. Le savant et le sauvage

Comme nous l'avons vu, le terme « sauvage » est un terme qui s'emploie rarement dans ces textes et toujours avec la prudence des guillemets. Son usage renvoie au début de l'ère coloniale, quand les conquérants découvraient la sauvagerie de territoires inconnus. Toutefois, le statut que l'homme de sciences occupe face à l'homme, ni totalement sauvage ni totalement savant, ne s'écrit pas sans un certain malaise. Métraux en témoigne lorsqu'il fait preuve d'une grande précaution, en évitant de contrarier son informateur principal à propos d'une question zoologique élémentaire. L'informateur Tepano a l'idée d'utiliser un perroquet pour retrouver des tablettes au fond d'une grotte et la discussion sur les facultés mentales des perroquets est sur le point de s'envenimer. Avec une certaine hypocrisie, Métraux cesse alors la discussion en déplorant « l'absence d'un perroquet, chasseur de tablettes. » Son attitude consiste ainsi à « jouer à l'imbécile » pour éviter de prendre ce statut de savant qui risquerait de briser l'équilibre de la relation entre les deux hommes, « puisqu'en ethnographie l'informateur doit toujours avoir raison[4] ».

Pendant la traversée du Cameroun, Leiris exprime un rapport similaire avec un informateur qu'il nomme par son origine tribale – le « Moundang ». Sa condescendance est sincère – « [il] est bien gentil (…) » – mais elle ne dissimule pas son désarroi, voire sa consternation face à l'impossible « domestication de la pensée sauvage[5] » : « [il] parle à tort et à travers et m'embarque à tout instant dans d'interminables histoires [qui] n'ont aucun rapport avec l'interrogatoire[6] ». Leiris ne parvient visiblement pas à pratiquer avec autant

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 18.
[3] *Ibid.*, p. 153.
[4] *Ibid.*, p. 167.
[5] Selon les mots de Jack Goody détournant ceux de Lévi-Strauss. Cf. Jack GOODY, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, *op. cit*.
[6] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, op. cit., p. 342.

d'expertise que le maître toutes les techniques de la méthode de Griaule. Celui-ci affirme à propos du « recueil de dépositions autonomes » qu'il est tout aussi dangereux de conduire l'entretien que de laisser parler l'indigène : « Diriger l'enquête, c'est mettre des œillères à l'informateur, le rabattre sans répit sur la même route, sectionner ses velléités de digression qui conduisent fréquemment à des faits nouveaux. (…) Ne pas diriger l'enquête, c'est faciliter à l'informateur le besoin instinctif qu'il a de dissimuler des points délicats[1]. » Il faut aussi noter que Leiris désigne l'informateur comme un « patient ». Ce terme qui vient de la bouche de Griaule se retrouve dans sa *Méthode de l'ethnographie* : « D'informateur l'indigène devient un ''patient'' ; il se fatigue vite et ne laisse plus entre les mains de son interlocuteur qu'un document déséquilibré[2]. »

À propos de la « sauvagerie », Lévi-Strauss en a une conception, voire une attente bien particulière. Ses expéditions ont consisté à partir à la rencontre d'une humanité n'ayant pas été en contact avec la civilisation occidentale. Il a ainsi développé une forme de fantasme rousseauiste de l'enfance de l'humanité qui explique, dans bien des cas, sa désillusion de ne pas avoir rencontré d'Indiens suffisamment sauvages : « (…) en dépouillant de sa poésie l'image naïve que l'ethnographe débutant forme de ses expériences futures, ils me donnaient une leçon de prudence et d'objectivité. En les découvrant moins intacts que je n'espérais, j'allais les découvrir plus secrets que leur apparence extérieure n'aurait pu le faire croire[3]. » Paradoxalement, les rares cas où parvient à découvrir la pointe extrême de la sauvagerie, il ne parvient pas à comprendre des indiens sauvages qui ne le sont que trop.

4.3.1.3. L'enquêteur enquêté

La relation entre l'ethnologue et l'autochtone fait aussi apparaître des retournements de situation étonnants, que l'on pourrait désigner par la métaphore de « l'arroseur arrosé » rendue célèbre par Louis Lumière à la fin du XIXe siècle. Il s'agit de situations où le processus de l'enquête se retourne contre l'enquêteur qui devient à son tour objet de curiosité et d'interrogation. Le cas apparaît à plusieurs reprises dans le texte de Métraux, vraisemblablement grâce à l'informateur Juan Tepano qui prend tellement au sérieux son rôle de guide de l'île et son statut de spécialiste de sa propre culture, qu'il fait preuve d'une curiosité et d'un sens réflexif développés. Lors d'une visite au milieu des statues, il ne parvient plus à répondre à l'ethnologue qu'il appelle « Alfredo » mais l'interroge sur l'origine

[1] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie, op. cit.*, p. 59.
[2] *Ibid*.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 147.

du peuple qui a les a sculptées. C'est alors à lui de poser des questions à l'ethnologue : « Alfredo, si je connaissais ces gens, je te l'aurais dit. Mais qui sont-ils ? ». Métraux note : « D'enquêteur je devenais alors informateur et je lui dévoilais les fastes de la religion de ses ancêtres[1]. » Être guide d'explorateur européen, c'est devenu chez l'informateur une sorte de sixième sens que Métraux remarque assez rapidement. Il le signale avec ironie au cours de cette scène déjà évoquée où Tepano lui présente sa mère, dont il détient la grande majorité des informations de la culture pascuan ancienne. Le fils explique la situation de mutisme de la centenaire et attire son attention sur les tatouages de ses jambes de la même façon qu'un guide pourrait présenter une curiosité ethnologique. Métraux écrit avec ironie : « J'écoute Tepano qui fait l'article comme s'il s'agissait d'une pièce de musée ou d'un animal dans un jardin zoologique (…)[2]. » Le renversement de situation intervient encore lors d'un épisode de découverte de grottes en compagnie de plusieurs Pascuans. Au cours du périple, les ethnologues découvrent des inscriptions étranges avant que le canular ne soit dévoilé : « Nous explorâmes ainsi plusieurs cavernes. Nos guides indigènes nous avaient précédés dans l'une d'elles et pour rire à nos dépens avaient tracé des dessins fantastiques sur les parois molles et humides[3]. » L'épisode nous rappelle ce jeune Pascuan qui proposa à Métraux de fabriquer autant d'objets anciens qu'il le souhaiterait. Il nous renvoie aussi au « marché ethnographique » cité précédemment à propos des Dogon qui se sont mis à fabriquer, au fil des années, des objets d'inspiration anciennes, en les adaptant aux goûts esthétiques des visiteurs en recherche de culture traditionnelle. Ciarcia montre comment ces gestes de recréation participent de la restitution par les Dogon d'une « vulgate » externe et interne, aussi bien pour les ethnologues, les voyageurs ou les vacanciers, que pour eux-mêmes[4].

Métraux aborde la question de la relation entre enquêteur et enquêté dans les dernières lignes de *L'Île de Pâques*. Sans qu'il le nomme, il y est question du don et du contre-don maussien. Le Pascuan signifie à l'ethnologue : maintenant que tu t'en vas, si tu prends toutes ces choses que nous t'avons données, que rends-tu en échange ? C'est en substance ce qu'il lui déclare : « Quand tu seras mort, ton âme reviendra, chargée de tous ces crânes. Avant d'aller où Dieu t'envoie, tu devras les remettre tous dans la tombe où tu les as pris[5]. » La même préoccupation apparaît à propos de l'épisode déjà cité de l'embarquement des statues. Cette prise en compte de la réaction critique de l'autochtone aurait pu être le début d'une

[1] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 111.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 122.
[4] Gaetano CIARCIA, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'Homme », 2003.
[5] Alfred METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 197.

réflexion sur la question de l'équité de cette relation entre celui qui donne et celui qui prend. Il est amusant de noter qu'en 1943, soit deux ans après l'édition du livre de Métraux, c'est un renversement de perspective qu'Hergé aborde dans l'aventure *Les sept Boules de cristal* à propos d'une expédition ethnographique nommée Sanders-Hardmuth, dont les membres, revenus d'une mission de fouille dans des tombeaux incas, sont progressivement victimes d'une mystérieuse vengeance. Dès la première planche de la bande-dessinée, un passager que Tintin rencontre dans le train pose la question : « (...) pourquoi ne laisse-t-on pas ces gens tranquilles ? ... Que dirions-nous si les Egyptiens ou les Péruviens venaient chez nous ouvrir les tombeaux de nos rois ? ... Hein, que dirions nous[1] ? » Métraux ne formulera pas de manière aussi explicite d'autocritique du geste ethnologique mais Leiris le fera plus tard, au fur et à mesure des avancées du processus de la décolonisation. Il écrira en 1969 que pour pallier le déséquilibre « qui contribue à nous assurer de notre orgueil », il convient de « former dans les pays colonisés des ethnographes du cru qui seraient à même de venir chez nous en mission pour faire l'étude de nos façons de vivre[2] ».

Ce renversement de posture entre l'ethnologue et l'autochtone apparaît aussi dans *L'Afrique fantôme*, certes de manière pointilliste. Une scène nous renvoie de la même façon à la question du statut des deux acteurs de l'interlocution. La femme à laquelle Leiris s'intéresse de si près l'interroge sur la réalité amoureuse française : « Parole d'Emawayish cet après-midi quand, lui parlant du manuscrit, je lui disais qu'il serait bon surtout qu'elle écrive des chansons amoureuses, comme celles de l'autre nuit : *Est-ce que la poésie existe en France* ? Puis : *Est-ce que l'amour existe en France*[3] ? » Cette parole est souvent mise en exergue par les anthropologues comme une promesse, voire une annonce des démarches interculturelles à venir où l'échange avec l'informateur fera en sorte de se construire comme une relation de dialogue et de négociation. Geertz en fait un exemple de « ventriloquie ethnographique[4] » consistant à affirmer que l'on parle d'un mode de vie de l'intérieur et que l'on présente les choses du point de vue autochtone. Quoi qu'il en soit, les questions d'Emawayish ne semblent pas avoir obtenu de réponses. C'est du moins ce que laisse penser le journal de Leiris. Dans une autre situation, en l'absence des nécessités de l'expédition portées par Griaule, comment Leiris se serait-il engagé dans le dialogue ouvert par un tel questionnement ?

[1] HERGÉ, *Les sept boules de cristal*, Casterman, 1948, p. 1.
[2] Michel LEIRIS, « L'ethnographe devant le colonialisme » in *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1969, p. 106.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 615. (C'est l'auteur qui souligne).
[4] Clifford GEERTZ, op. cit., p. 143.

4.3.1.4. Le chercheur et le menteur

Dans la lignée des stratégies autochtones d'adaptation aux attentes des ethnologues occidentaux, la question du mensonge se présente comme une dimension importante de la relation entre l'informé et l'informateur. Evans-Pritchard le signale à propos des Nuer dont il remarque à quel point « ils savent en experts comme on sabote une enquête » et annuler « tous les efforts qu'on peut faire pour découvrir les plus menues notions, pour élucider les plus insignifiantes pratiques[1]. » Griaule accorde d'ailleurs plusieurs lignes à ce type d'informateur dans *Méthode de l'ethnographie* : « Le menteur n'opère généralement qu'un temps. (…) L'informateur le plus dangereux est l'oublieux ou le menteur par omission (…)[2]. » À propos des Indiens Bororo, Lévi-Strauss se rend compte qu'il s'est laissé abuser par leur discours. Il souligne leurs « institutions mensongères » et leur « prosopopée fallacieuse[3] ». C'est dans *Anthropologie structurale* qu'il se reproche en 1952 d'avoir cru à leur discours qui n'était selon lui qu'une représentation illusoire de leur réalité. Comment comprendre cette remarque anthropologique ? Faut-il accuser les Bororo de ne pas avoir bien perçu la nature des schémas contenus dans les questions de l'enquêteur ? Faut-il se demander si les questions posées par Lévi-Strauss étaient véritablement adaptées aux modes de compréhension du langage des Bororo ?

Leiris nous fournit une situation précise de mensonge en décrivant par le détail la manière dont Ambibè Babadyi, le vieil informateur dogon, l'a entraîné sur une fausse piste. Dès la présentation de la situation, *L'Afrique fantôme* adopte un ton critique et agacé : « Le vieillard (…) me sort, pour la deuxième fois depuis hier, un texte étonnant en langue secrète. (…) la traduction reste toujours aussi embrouillée. De fatigue et d'énervement, faute aussi de ne pouvoir engueuler effroyablement le vieillard – que je ne veux pas offenser et qui d'ailleurs est un brave type – je suis à deux doigts de pleurer (…)[4]. » La pulsion négative de la double écriture va produire des propos de plus en plus cruels envers le vieillard. Quelques jours plus tard, Leiris écrit : « De temps en temps, le vieillard danse. Sous son grand chapeau de paille conique, à la mode soudanaise, avec ses vêtements de vieux soûlot ou de vieux singe, il danse divinement. C'est un vieil ours mâtiné de lutin. Grâce inimitable de gnome un peu balourd. » Il note encore que celui qu'il a appelé « mon vieil ami Ambibè Babadyi » lui a menti à propos

[1] Edward EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, p. 27.
[2] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie, op. cit.*, p. 56-57.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.*, p. 239.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 233.

d'un masque : « On m'a dupé : Le vieil Ambibè ne m'avait rien dit. Je suis furieux et mortifié (…) Ambibè Babadyi est décidément une vieille canaille. (…) d'un bout à l'autre de mon travail avec lui, (il) m'a menti, me donnant une foule de détails, certes, mais omettant à dessein les choses essentielles. Pour un peu je l'étranglerais[1]. » Dans la monographie scientifique, sa colère se transforme en politesse très compréhensive. Il lui rend hommage avec une cordialité très institutionnelle en le qualifiant de « collaborateur africain » et d'authentique « auteur » de l'ouvrage, puisque sa « substance primordiale (…) est émanée de lui[2]. » S'agit-il d'un type de mensonge rapprochable du mentir-vrai d'Aragon ou du paradoxe du comédien de Diderot ? Dans tous les cas, il ne s'agit aucunement de mensonges froids aux intentions nuisibles. Il s'agit plutôt de déformations de réalité culturelle dans le cadre d'une relation d'enquête où l'interrogé, qui n'a jamais demandé quoi que ce soit, doit faire face aux interrogations d'un chercheur. Compte tenu du contexte que nous connaissons de ces expéditions, il semble difficile d'imaginer comment les intentions scientifiques de ces premiers ethnologues de terrain auraient pu être rendues transparentes pour un habitant des antipodes. Dès lors, les réponses mensongères peuvent faire penser à un jeu d'acteur qu'une part d'incompréhension a pu provoquer. Le mensonge se présente comme une façon de répondre à des interrogations dont on ne parvient pas à saisir la totalité de l'intention.

Dans le théâtre du terrain ethnologique, chacun développe sa conception du jeu en fonction de la manière dont il perçoit le rôle de l'autre. Avant d'envisager des années plus tard les rituels de possession des cérémonies *zar* sous l'angle de la symbolique de la dramaturgie, en lien avec le théâtre antique, c'est d'abord à la fête foraine que Leiris pense de manière plus prosaïque. Il cherche à prendre de la distance avec ce qu'il perçoit parfois comme une possession. Au terme de plusieurs jours, à propos d'une nouvelle cérémonie, il finit par trouver la formule du désenchantement : « Tout sent la fête foraine aujourd'hui. » Ses souvenirs de la Foire du trône lui permettent de poursuivre la métaphore négative : « Enivrantes possédées, comme il y a dans les baraques d'enivrantes femmes torpilles, des sirènes à jeux de miroirs et, dans des cercueils de verre, de prestigieuses princesses de cire à quatre seins[3]… »

Ces portraits relationnels donnent l'occasion d'utiliser une forme de caricature permise par le rééquilibre qu'apporte entre eux la succession des points de vue. En forçant les traits, en utilisant parfois des termes non euphémisés, ils permettent de lister les facettes des visages de

[1] *Ibid.*, p. 245.
[2] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga, op. cit.*, p. XXV.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 675.

l'ethnologue et de l'ethnologisé, dévoilant ainsi certains aspects de cette relation en crise. La désinterlocution apparaît régulièrement sous la forme du malentendu, du mensonge, voire du canular et du jeu de rôle, empêchant de réduire totalement la réalité du terrain à une expérience harmonieuse et cohérente. Par le dédoublement et la négativité, cette écriture nous présente des dialogues pouvant être tour à tour inégaux, incertains, rugueux, ironiques ou inversés. C'est par cette voie qu'elle se permet aussi de se lancer dans une critique de la démarche d'enquête qu'elle est censée servir.

4.3.2. Interroger l'action ethnologique

Lorsque l'écriture négative prend le geste ethnologique comme objet, en le considérant avec un œil critique, elle traite en particulier de la question du terrain et de la compréhension des faits, voire de leur interprétation. C'est avant tout la question globale et fondamentale du sens de cette action qui est posée par Leiris et Lévi-Strauss dans des moments d'écriture où rien ne semble plus aller de soi.

4.3.2.1. La crise du sens

Dans cette dynamique réflexive, quand le négatif l'emporte sur le positif, la lassitude peut aboutir à la perte du sens de tels projets. Lévi-Strauss évoque dès la première page de *Tristes Tropiques* l'« écoeurante lassitude à la collecte (qui prendra quelques jours, parfois quelques heures) d'un mythe inédit, d'une règle de mariage nouvelle, d'une liste complète de noms claniques (…)[1]. » En situation d'errance après le séjour chez les Nambikwara, avant de découvrir une autre tribu, l'ennui fait apparaître une question importante : « Depuis trois mois, j'erre à travers le plateau, campant avec les Indiens pendant que les bêtes se reposent ou mettant bout à bout les étapes en m'interrogeant sur le sens de mon entreprise (…)[2]. » À Campos Novos, « étape du voyage particulièrement décourageante », il se décrit dans une situation d'attente assez déprimée, provoquée par les Indiens qui ont préféré partir sans prévenir à la cueillette ou à la chasse plutôt que de coopérer à son enquête. Il cherche alors des recours en se donnant des tâches précises pour ne pas se laisser aller à l'ennui : « Dans l'espoir de retrouver un voisinage si chèrement gagné, on attend, on tourne en rond ; on relit les notes anciennes, on les recopie, on les interprète ; ou bien encore on s'assigne une tâche minutieuse et vaine, véritable caricature du métier, comme de mesurer la distance entre les

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 3.
[2] *Ibid.*, p. 336.

foyers, ou recenser un par un les branchages ayant servi à la construction des abris désertés[1]. » Il en vient immanquablement à se poser des questions sur le sens de sa présence dans ce lieu et dans cet état précis de vide déprimant : « À pratiquer ce métier, l'enquêteur se ronge : a-t-il vraiment abandonné son milieu, ses amis, ses habitudes, dépensé des sommes et des efforts si considérables, compromis sa santé, pour ce seul résultat : faire pardonner sa présence à quelques douzaines de malheureux condamnés à une extinction prochaine, principalement occupés à s'épouiller et à dormir, et du caprice desquels dépend le succès ou l'échec de son entreprise[2] ? » Puis l'interrogation devient de plus en plus profonde et fondamentale : « Et surtout, on s'interroge : qu'est-ce qu'on est venu faire ici ? Dans quel espoir ? À quelle fin ? Qu'est-ce qu'au juste, une enquête ethnographique ? (…) Qui ou quoi m'avait donc poussé à faire exploser le cours normal de ma vie[3] ? » Interrogeant le développement moderne des voyages, il évoque ailleurs « le cannibalisme nostalgique » d'un public « avide des albums en kodachrome remplaçant [les] masques détruits[4]. » Interrogeant son propre rôle dans ce jeu qu'il dénonce, il se demande : « Prédécesseurs blanchis de ces coureurs de brousse, demeuré-je donc le seul à n'avoir rien retenu dans mes mains, que des cendres ? Mon unique voix témoignera-t-elle pour l'échec de l'évasion[5] ? » L'expression de ce doute réapparaît dans une autre analyse critique de sa situation, alors qu'un nouveau groupe d'Indiens survient. S'établit alors une routine des recensements des termes de parenté, des généalogies, des inventaires… : « Je me sens devenu bureaucrate de l'évasion[6]. »

Leiris emploie des termes similaires en écrivant « J'en arrive à me demander : qu'est-ce que je suis venu faire ici[7] ? » Lorsqu'il sent son espoir d'aventure s'échapper, il note qu'il se transforme en « travail de pion, de juge d'instruction ou de bureaucrate. Jamais en France je ne fus aussi sédentaire[8]. » Le projet de collecte de la mission n'est cependant jamais perdu de vue. Jamin évoque le butin de la Mission, à leur retour à Paris, qui fut proclamé à la « manière de corsaires[9] » dans le n° 2 de la revue *Minotaure* et exposé au musée ethnographique du Trocadéro : 3600 objets, des notations de 30 langues ou dialectes, une importante collection de peintures éthiopiennes anciennes et modernes, plus de 300 amulettes et manuscrits éthiopiens, plus de 6000 clichés photographiques et 15000 fiches d'observation. Pour parvenir

[1] *Ibid.*, p. 402.
[2] *Ibid.*, p. 403.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 29-30.
[5] *Ibid.*, p. 30.
[6] *Ibid.*, p. 337.
[7] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 115.
[8] *Ibid.*, p. 181.
[9] Jean JAMIN, *Miroirs de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 26.

à un tel trésor, il a fallu maintenir un rythme d'enquête intensif provoquant chez Leiris de régulières crises de conviction. Elles apparaissent dès les premiers contacts avec les Dogon : « Réflexion faite, tout cela me semble bien artificiel[1]. » Puis il note quelques jours plus tard : « (…) indifférence de voyager. Sottise de travailler pour un musée. Vivement que l'on soit… où ? Je me le demande[2] ! » En Éthiopie, il exprime la même sensation d'être là pour observer et collecter plutôt que pour vivre les situations : « Amertume. Ressentiment contre l'ethnographie, qui fait prendre cette position si inhumaine d'observateur, dans des circonstances où il faudrait m'abandonner[3]. » Leiris touche alors les limites de l'action ethnologique en écrivant à plusieurs reprises à quel point il y a une déficience à mener une telle action. Il confirme à sa femme dans une lettre qu'il est « revenu de l'ethnographie (…)[4] » et précise six mois avant la fin de l'expédition que la dimension technique, rigoureuse et systématique de l'enquête devient insupportable : « Au diable l'ethnographie[5] ! »

Ces réflexions donnent une connotation particulièrement négative à une note du journal provoquée par l'annonce de l'assassinat du président Paul Doumer en mai 1932. Leiris écrit se rappeler la nuit passée au Sénat, pour le vote de la loi qui consacrait définitivement la Mission et lui assurait sa base matérielle. Il note les éléments négatifs de cette nuit : « Je ne sais si c'est le local, la fatigue, l'aspect terreux des gens, l'air de maquerelles des grandes vedettes ministérielles ou, sur le socle de la tribune, le buste spectral de celui que, lors de son élection à l'Elysée, un journal satirique appelait ''président de Borniol'' [une entreprise de Pompes funèbres], mais j'ai toujours eu de cette nuit (…) le souvenir qu'on a d'une nuit blanche passée auprès d'un opéré ou d'un mourant[6]. » Jamin remarque qu'une telle décision parlementaire, adoptée à quatre heures du matin par un Sénat ensommeillé ne pouvant que la voter à l'unanimité, avait donné à ce début de la mission Dakar-Djibouti un « côté Pieds Nickelés (…) qui ne fut pas sans laisser comme un goût de fiel dans la communauté ethnologique française[7]…» Leiris se demande si c'est un hasard si le seul haut personnage politique à qui il a serré la main, ce président qui leur avait souhaité bon voyage, est mort assassiné. Cette allusion à cette nuit peu glorieuse et à l'assassinat de ce président spectral éclaire son souvenir et la genèse de l'expédition d'une lumière blafarde. Cette crise du sens, alourdie par ces perceptions négatives, alimente un véritable déficit de croyance, au sens laïc

[1] *Ibid.*, p. 131.
[2] *Ibid.*, p. 278.
[3] *Ibid.*, p. 599.
[4] *Ibid.*, p. 391 (lettre du 2 avril 1932).
[5] *Ibid.*, p. 602.
[6] *Ibid.*, p. 443-444.
[7] Jean JAMIN, *Miroirs de l'Afrique, op. cit.*, p. 25.

du terme : difficile de s'engager plus loin quand « on n'y croit plus ». Ces situations négatives de crise produisent un effet positif : elles contraignent à répondre à ces doutes fondamentaux et à développer dans l'écriture une réflexivité critique sur sa propre action.

4.3.2.2. La révolution du terrain a-t-elle eu lieu ?

Envoyée en première ligne de cette nouvelle réalité de leur travail, les ethnologues de la première génération de terrain ont les mains plongées dans le moteur de la discipline. Il leur faut collecter, enquêter, interroger, écouter, tout en élaborant une nouvelle démarche et en s'interrogeant sur ses bien-fondés. Encouragée par Frazer outre-Manche, pratiquée par Malinovski en Océanie et proclamée à Paris par Mauss, la révolution du terrain est-elle proclamée dans la double écriture ?

Deux attitudes et deux conceptions du terrain émergent des textes : une position de rupture et de renouveau, que l'on peut qualifier de révolutionnaire, et une position de continuité historique, que l'on peut qualifier de réformiste. Ces deux positions permettent de hiérarchiser les réponses critiques de la double écriture aux questions posées par le terrain. Griaule incarne la position révolutionnaire. Il s'est inscrit très tôt dans la rupture voulue par les pères fondateurs de la discipline et de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris en 1925. Dans cette perspective, l'homme d'action qu'il incarne vit le passage au terrain comme un acte fondateur et révolutionnaire. Il illustre avec force cette idée de la doxa ethnologique du milieu du XXe siècle selon laquelle « l'avant Marcel Mauss » était une forme de chaos scientifique et qu'après lui, la science pouvait enfin être à l'œuvre. Debaene formule l'hypothèse selon laquelle cette position, ainsi que la discipline, ont connu une crise à la fin des années 1960[1]. C'est une période qui correspond symboliquement au passage de l'ethnologie africaniste française à « l'après Griaule », suite à sa disparition prématurée, au développement du succès de *Tristes Tropiques* et au scandale provoqué par la publication posthume du journal de Malinovski. La violence avec laquelle celui-ci évoque son expérience de terrain chez les Trobriandais mélanésiens exprime un véritable retour du refoulé colonial. Celui que Céfaï qualifie de « Mister Hyde du docteur Jekyll que la postérité des anthropologues s'était donnée comme héros[2] » renoue en effet dans son journal avec des propos digne de l'ère pré-anthropologique.

Lévi-Strauss incarne la posture réformiste de la continuité. Il s'inscrit dans la dynamique négative de cette crise en prenant en compte ce passé pré-ethnologique qui renvoie aux

[1] Vincent DEBAENE, « Etudier de états de conscience », *art. cit.*, p. 8.
[2] Daniel CEFAI, *L'Enquête de terrain, op. cit.*, p. 540.

conquêtes, aux voyages ainsi qu'au passé colonial européen. Cette position de continuité qu'il adopte formule en d'autres termes que « l'ethnologie n'est pas sortie du néant en 1925[1] ». C'est une posture qu'il affiche dès les premières pages de *Tristes Tropiques* en décrivant l'état poussiéreux de la discipline ethnologique française, symbolisé par les conférences déprimantes de la société des Amis du Muséum.

Contrairement à Lévi-Strauss, Griaule, homme d'action et ancien aviateur de la Deuxième région aérienne, a plongé à corps perdu dans les projets multiples d'expéditions. Dans *Les Flambeurs d'hommes*, il aime mentionner des détails et des anecdotes qui donnent à voir sa manière d'expérimenter une nouvelle façon de pratiquer l'enquête directe, faisant l'économie des références à l'histoire de l'Afrique et aux conquêtes coloniales. Il pose ici et là des remarques qui sont autant d'objets, de gestes ostensibles renvoyant à cette démarche en cours de développement. On voit par exemple un de ses personnages « notant au vol les mots de ses discours[2] » ou avoir un réflexe de bon élève ethnologue en observant un oiseau scalpé : « Un instinct sûr arrêta sur ses lèvres les ''qui, comment, pourquoi, quand'' chers à son maître Marcel Mauss[3]. » Fréquemment, le narrateur a des apartés strictement professionnels. Il déclare par exemple à propos d'une grande corbeille de vannerie offerte par le ras Haïlou, qu'elle « figure actuellement au musée du Trocadéro sous le numéro 30.591[4]. » Lorsqu'une difficulté se présente, il aime aussi les déclarations telles que « Mais il y a un Dieu pour les chercheurs[5] » ou « les missions françaises en ont (…) l'habitude[6]. »

Comme le précise Jolly, Griaule apparaît comme un « voyageur-ethnographe toujours en mouvement[7] » et pratique dans ses expéditions ce qu'il nomme le coup de sonde : « (…) enquêtes préparatoires, rapides et superficielles sont en partie motivées par la volonté d'archiver et de sauvegarder dans l'urgence des cultures ou des langues vouées à la disparition[8]. » Cette « urgence ethnographique » est un élément de sa méthodologie qui est explicitée dans son *Manuel de l'ethnographie.* La vitesse est présente dans *Les Flambeurs d'homme* sous la forme d'une trop grande rapidité empêchant les deux Européens de voir véritablement le pays. Voici donc Griaule étrangement victime des choix méthodologiques de Griaule : « L'Européen le regretta ; il trouvait qu'il passait maintenant comme un fou, à cinq kilomètres à l'heure, sans rien voir du pays. (…) On marchait sur une carte colorée et

[1] Vincent DEBAENE, « Etudier de états de conscience » *art. cit.*, p. 8.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 89.
[4] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 198.
[5] *Ibid.*, p. 88.
[6] *Ibid.*, p. 176.
[7] Eric JOLLY, *art. cit.*, p. 161.
[8] *Ibid.*, p. 163.

parlante, avec des bottes de sept lieues dont on aurait usé au ralenti. (…) Maintenant tout semblait muet (…) On n'était plus dans les choses[1].» Griaule impose ce même rythme à l'expédition Dakar-Djibouti et *L'Afrique fantôme* exprime explicitement que tout semble être trop rapide et trop dynamique : « Je désespère de pouvoir jamais pénétrer à fond quoi que ce soit, écrit Leiris. Ne tenir que des bribes d'un tas de choses me met en rage[2]… » Les points de vue des deux hommes se font étonnamment écho. La manière d'interroger les indigènes correspond à la conception que Griaule se fait de l'entretien qu'il nomme « déposition ». Les autres termes utilisés dans le manuel renvoient aussi aux interrogatoires policiers et à l'univers judiciaire : « Le rôle du limier du fait social est souvent dans ce cas comparable à celui du détective et du juge d'instruction. Le crime est le fait, le coupable est l'interlocuteur, les complices sont tous les hommes de la société[3]. » En guise de nuance, il faut toutefois noter que Griaule a particulièrement développé cette démarche à une période où elle était très présente dans les pratiques d'enquête. En ce qui concerne Leiris, il tente comme il peut d'appliquer les directives sur le terrain tout en exprimant son scepticisme dans son journal. C'est pour lui une pratique un peu éloignée de ce qu'il avait imaginé de l'expérience de l'entretien : « Pourquoi l'enquête ethnographique m'a-t-elle fait penser souvent à un interrogatoire de police ? On ne s'approche pas tellement des hommes en s'approchant de leur coutume. Ils restent, après comme avant l'enquête, obstinément fermés[4]. »

L'enquête de terrain « à la française » représenterait-elle une spécificité ? Alors que pour Malinovski, le séjour nécessitait un temps long et une présence à la fois unique et discrète, Griaule fait des choix opposés. Dans son manuel, la dimension urgente de sa démarche et le rythme de travail de « l'ethnologue moderne[5] » entraînent au contraire la présence d'équipes qui font tout ce qu'il faut pour médiatiser leur présence, y compris par la proposition de récompenses et attirer le plus d'informations en un minimum de temps. Pour ce qui est du projet de s'intégrer à la vie d'une tribu, Griaule s'y oppose : « Il est plus honnête et plus net, plus habile aussi, pour le chercheur, de jouer son rôle d'étranger. Les indigènes préfèrent cette attitude à celle qui consiste à les singer[6]. » Dans *Les Flambeurs d'hommes*, nous l'avons vu : les deux « Francs » jouent et assument effectivement pleinement leur rôles d'étrangers sans jamais se soucier des effets négatifs de leur autorité. Leiris confirme cette position dans son journal mais aussi dans sa correspondance. Après leur arrivée en Abyssinie, il écrit une lettre

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 173.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 236.
[3] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographe, op. cit.*, p. 59.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 391.
[5] Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographe, op. cit.*, p. 14.
[6] *Ibid.*

à son épouse où il exprime affectivement le point de vue méthodologique de Griaule. Il déclare se plaire à Gondar, dans ce pays qui est celui qu'il préfère parmi tous, puis il ajoute : « Les gens ne sont pas sympathiques mais c'est peut-être un attrait de plus car ici, enfin : on se sent étranger[1] ». En revanche, dans *L'Afrique fantôme,* il se distingue de Griaule en critiquant son style militaro-policier destiné à encourager les membres de la mission à obtenir vite leurs informations, si besoin en exerçant une violence verbale voire physique.

Lévi-Strauss, l'homme des bibliothèques et de la pensée, ouvre une réflexion bien différente sur la pratique du terrain, qu'il aborde avec beaucoup de distance. Il a mené ses expéditions principales au Brésil au début de sa carrière avant la Seconde guerre mondiale, mais il n'a pas multiplié avec la même frénésie que Griaule ces recherches *in situ,* qu'il compare avec ironie à une imitation du service militaire. Le léger décalage générationnel ne doit toutefois pas fausser notre perception. Lévi-Strauss n'a que dix ans de moins mais la pratique du terrain est déjà pour lui d'une évidence incontestable. Ainsi, il s'amuse à se moquer du philosophe durkheimien Célestin Bouglé qui dirigea son diplôme d'études supérieures en 1930 et écrivit sur les castes en Indes « sans se demander un seul instant s'il n'eût pas mieux valu, d'abord y aller voir[2]. » La pratique du terrain représente pour lui une expérience désormais incontournable pour l'ethnologue. Il en limite cependant les bienfaits et ne la présente à aucun moment comme une invention déterminante du début du XXe siècle. Il commence d'ailleurs *Tristes Tropiques* par la désactivation sans ambiguïté de toute fascination concernant la dimension aventureuse des expéditions : « L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe ; elle en est seulement une servitude, elle pèse sur le travail efficace du poids des semaines et des mois perdus en chemin (…)[3]. » Pour Lévi-Strauss, le terrain est une expérience difficile qui empêche de penser et représente l'aspect le plus négatif de son métier. Ce sont « des heures oisives pendant que l'informateur se dérobe[4] ». Il n'apparaît pas pour lui comme une nouvelle façon de découvrir le monde mais au contraire comme un mode de connaissance momentanée qui ne peut se suffire à lui-même. À propos de son séjour chez les Indiens Nambikwara, il se rend compte que sa présence à leur côté, sur leurs terres et dans leur vie quotidienne, exerce sur lui une instabilité qui l'empêche d'émettre des hypothèses pertinentes sur des éléments problématiques d'une culture en grande partie disparue : « La dimension des problèmes est telle, (…) que la moindre reconnaissance sur le terrain place l'enquêteur dans un état instable où la résignation la plus humble le dispute

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, lettre du 3 juillet 1932, p. 534.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques,* p. 35.
[3] *Ibid.*, p. 3.
[4] *Ibid.*

à la plus folle ambition (…). La nuit où nous tâtonnons est trop obscure pour que nous n'osions rien affirmer à son sujet : pas même qu'elle est destinée à durer[1]. » Le terrain ouvre la voie à la connaissance mais il faut le quitter pour que la réflexion prenne le relais de la pratique : « J'ai appris que la vérité d'une situation ne se trouve pas dans son observation journalière, mais dans cette distillation patiente et fractionnée (…). Moins qu'un parcours, l'exploration est une fouille : une scène fugitive, un coin de paysage, une réflexion saisie au vol permettent seuls de comprendre et d'interpréter des horizons autrement stériles[2]. » Évoquant en 1945 la « répugnance » du terrain du courant sociologique français durkheimien et son orientation vers la philosophie[3], il exprime sa position et son projet personnel. L'orientation philosophique qu'il va donner à l'anthropologie passe par ce relativisme quant au statut de l'enquête de terrain : elle ne permet l'accès qu'à une partie de la vérité et ne représente non pas une révolution mais une étape dans le changement de la pratique de la discipline.

Ce n'est pas la révolution de terrain des nouveaux ethnologues mais la tradition des premiers grands explorateurs que célèbre donc *Tristes Tropiques.* Les premières pages, nous l'avons vu plus haut, présentent l'ethnologie française non pas comme une discipline en plein essor mais comme un domaine ayant besoin de se régénérer. Lévi-Strauss y fait ainsi remarquer son attachement au courant de l'ethnologie américaine, dû en partie à son exil forcé pendant la guerre. Il signale les auteurs envers qui il tient à proclamer sa dette : Lowie, Kroeber, Boas qui lui semblent proches de la tradition durkheimienne européenne. Alors, plutôt que de citer Mauss, Rivet, Lévy-Bruhl, les références de Griaule, Leenhardt et Métraux, il renvoie aux voyageurs de la Renaissance, aux explorateurs du Nouveau Monde, voire aux auteurs inspirés par cette période de découverte : Colomb, Pierre d'Ailly, Pierre Martyr, Rabelais, Jean de Léry. Lorsqu'il évoque ses premiers pas sur la terre brésilienne, il a en tête des incidents qui ont eu lieu quatre cents ans plus tôt entre Indiens et Français. C'est aussi de cette manière historique qu'il ouvre sa monographie en signalant que « le nom des Nambikwara apparaît dans la littérature ethnologique dès le XVIIIe siècle (…)[4]. » Sa nostalgie des « vrais voyages » lui fait ignorer cette période qui inaugure l'ethnologie institutionnelle du XIXe et du début du XXe siècle, pour regarder directement ceux des siècles précédents qui ont découvert ces contrées inconnues avant que toute trace de modernité ne les atteigne.

[1] *Ibid.*, p. 254.
[2] *Ibid.*, p. 35.
[3] Cf. *supra,* p. 39-40.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, op. cit.*, p. 1.

C'est entre ces deux conceptions que ces ethnologues quittant les fauteuils de leur bureau pour les antipodes trouvent leur place. Métraux et Leenhardt adoptent une position mixte, se rattachant chacun à leur manière à la continuité de la vision de Lévi-Strauss, tout en affirmant leur filiation avec les aînés qui contribuent à l'émergence de la discipline. Leurs textes ne font toutefois jamais allusion à quelque rupture que ce soit entre un avant et un après, qui aurait été produite par une révolution du terrain. Ainsi, Métraux fait preuve d'une certaine continuité historique en détaillant l'histoire des découvertes successives de l'Île de Pâques, depuis le boucanier Edward Davis qui en 1687 aperçut dans cette zone du Pacifique un continent dont les cosmographes soupçonnaient l'existence, jusqu'à Cook en 1774 et La Pérouse en 1786. Dès ses premiers écrits, Métraux s'oppose aux conceptions de Griaule en récusant le statut de concepteur d'enquête et de démarches ethnographiques. Il écrit en 1925 : « À proprement parler, il n'y a pas de méthode en ethnographie ; à part certains principes de prudence et d'impartialité. (...) Tout son art se réduit à une perpétuelle adaptation aux hommes et aux circonstances[1]. » Dans *L'Île de Pâques*, il s'inscrit dans une continuité historique en mentionnant de manière régulière la manière dont au XVIIIe ou au XIXe siècle des naturalistes, des voyageurs ou des missionnaires, tous présents dans sa bibliographie, ont apporté des éléments d'observation et de compréhension des Pascuans. Il s'agit par exemple de Forster, naturaliste de Cook, de frère Eugène Eyraud et de Thomson, commissaire à bord d'un bateau de guerre américain. À propos de l'ethnologue anglaise Katherine Scoresby Routledge qui l'a précédé vingt ans plus tôt, il évoque cette scène déjà citée de sa rencontre avec le dernier témoin pascuan qui meurt avant de l'éclairer sur le mystère des tablettes. La biographie de Métraux nous fournit des éléments d'analyse supplémentaires. Son ouverture à l'ethnologie et à l'anthropologie anglo-saxonnes explique sa position particulière : il ne semble jamais se faire porte-parole de ce mouvement français des années 1930 manifestant l'éclosion de la discipline ethnologique. Il fait au contraire sentir la manière dont il continue un travail commencé depuis longtemps par d'autres. En citant les figures contemporaines anglo-saxonnes de la discipline, comme Frazer ou Malinovski, ainsi que d'autres chercheurs moins importants, il accentue sa posture d'ouverture et de relativisme intellectuel.

Leenhardt est aussi dans la dynamique de cette continuité. Son parcours symbolise la rencontre d'un projet de recherche et d'une histoire démarrée dans un passé pré-ethnologique. Il cite ainsi volontiers les personnalités extérieures à la discipline, ces ethnographes coloniaux amateurs qui l'ont précédé : M. Deflesselle, le Père Lambert, Baudoux, le docteur Vincent…

[1] Alfred METRAUX, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 1925, p. 289.

Partant pour la Nouvelle-Calédonie, Leenhardt appartient comme eux à une communauté extérieure à l'ethnologie. Il y arrive en tant que missionnaire protestant et il en reviendra ethnologue, sans pour autant avoir abandonné sa mission religieuse. La formule, un peu rapide, ne prend pas la peine de détailler la complexité de ce glissement autobiographique de plusieurs années qui fut rythmé par des allers-retours entre Paris et le Pacifique, mais elle permet d'exprimer la manière dont deux statuts sociaux et professionnels ont été en dialogue. Vingt ans plus tôt, Leenhardt aurait certainement été un de ces correspondants des antipodes qui aurait expédié à Paris des données écrites et des objets de la culture canaque. À la fin des années 1920, il développe par la pratique de sa mission pastorale une telle connaissance du peuple calédonien et un tel intérêt pour leur mode de vie qu'il se fait progressivement informateur et analyste des données de terrain qu'il découvre au cours de sa vie quotidienne. Sa connaissance de Malinovski joue certainement un rôle important dans ce mouvement de changement de statut. Il évoque les randonnées des pirogues des Trobriands pour le cycle de Kula décrit par Malinovski. Ainsi, la question de la présence sur le terrain ne se pose pas en terme révolutionnaire pour Leenhardt. Quand il pose le pied sur le sol calédonien, ce n'est pas un terrain d'étude qu'il foule, mais une terre sur laquelle il vivra plusieurs années. Ce n'est pas non plus un groupe humain qu'il décide de prendre comme objet d'analyse mais une société à laquelle il appartiendra. Même s'il y exerça une activité sociale et professionnelle qui était loin d'être anodine, il ne s'y est pas présenté en tant qu'enquêteur auprès d'enquêtés. Il emploie quelques expressions comme « les observer pour les connaître[1] », qui formulent sobrement la nature de sa présence. Elles expriment avec modestie la manière dont il se pense dans la société dans laquelle il vit.

Leiris occupe une position intermédiaire entre Leenhardt et Griaule. Il est un membre sous influence dans le collectif ethnologique de la mission Dakar-Djibouti. Rédacteur rigoureux de fiches d'enquête, il est aussi un diariste libre, secrètement contestataire quand il le faut, dans la double écriture de ce qui va devenir *L'Afrique fantôme*. Il y exprime certainement la part d'indépendance qu'il a besoin de reconquérir quotidiennement. Par la force des choses, Griaule a un rôle professionnel de coordination et d'animation de l'équipe de l'expédition. Il exerce aussi une influence méthodologique et intellectuelle. Si Leiris met en oeuvre les instructions qu'il reçoit, ce n'est jamais sans les faire passer par le double filtre de son point de vue et de son écriture personnelle. Ainsi, il n'est pas surprenant que dans cette phase de formation, il exprime dans sa double écriture une attitude de rupture proche de celle de

[1] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*,p.7.

l'auteur des *Flambeurs d'hommes.* Par la suite, il sortira de cette période d'apprentissage en passant notamment par une étape de conflit et de rupture avec le maître à l'occasion de la publication de son journal, puis par l'écriture de son mémoire scientifique. Les orientations qu'il prendra l'éloigneront des enseignements de Griaule et le rapprocheront de lui-même en construisant des passerelles régulières entre sa réflexion anthropologique et son œuvre littéraire.

4.3.2.3. Comment parvenir à comprendre ?

La seconde critique ouverte par l'écriture du négatif concerne la réception des données du terrain : comment les comprendre ? La manière d'aborder la question anticipe sur les controverses autour du tournant interprétatif abordé par l'histoire de l'anthropologie à la fin des années 1950. Les risques de l'interprétation des données de terrain sont une préoccupation majeure de la double écriture. Dans les dernières parties de son livre, Métraux aborde plusieurs polémiques scientifiques à propos du sens à accorder à trois faits précis : le rituel-pantomime « la fête des marins », les grandes statues inachevées ainsi que les pratiques magiques du grand sorcier Tuu-ko-ihu. En guise de réponse, il note plus de questions que d'explications, laissant en suspension plusieurs possibilités. Dans le même esprit, nous avons vu la manière dont le « je » de Leenhardt n'était pas omniscient mais qu'il savait dire qu'il ne savait pas. Ces attitudes renvoient à la modestie d'un comportement scientifique rationnel qui ne précipite pas prématurément les conclusions. Elles ont le mérite d'échapper à cette forme d'impatience interprétative que Bouveresse souligne à propos des critiques wittgensteiniennes de la compréhension en ethnologie et en philosophie. À la lecture du *Rameau d'or* de James Frazer, Wittgenstein s'interroge sur la manière dont il comprend certains mythes, et particulièrement les rites primitifs tels que les sacrifices humains. Selon lui, Frazer est victime d'une véritable impatience : il ne prend pas le temps de regarder les faits qui lui sont rapportés et de les prendre pour ceux qu'ils pourraient être. Il interprète, comme beaucoup des premiers ethnologues, la prétendue sauvagerie des « mentalités primitives » en fonction de leurs propres valeurs culturelles et intellectuelles. Frazer aurait été ainsi piégé par le danger de l'explication et de l'interprétation forcée voire détournée. Bouveresse remarque : « La raison fondamentale pour laquelle Wittgenstein condamne les explications de Frazer n'est pas qu'elles sont fausses ou, en tout cas, très contestables. C'est simplement qu'elles sont des explications et que l'explication nous empêche, en pareil cas, de voir ce qui devrait justement

attirer notre attention[1]. » Dans une remarque de 1941, Wittgenstein cite l'exemple des touristes dans les rues de Vienne et de leur fameurx guide touristique qu'ils lisent plus qu'ils ne regardent : « Les gens qui demandent continuellement "pourquoi" sont comme des touristes qui se tiennent devant un bâtiment en lisant le Baedeker et que la lecture de l'histoire de la construction, etc., empêche de *voir* le bâtiment[2]. » C'est à peu de chose près ce que l'on pourrait reprocher à Frazer d'avoir fait signale Bouveresse : « Sa volonté de trouver une explication causale à ce qu'il décrivait l'a tout simplement rendu aveugle aux caractéristiques qui sont justement, du point de vue de Wittgenstein, les plus significatives[3]. » Formulées en 1931, ces critiques portent sur un des derniers ethnologues de bureau. Que Wittgenstein aurait-il pu constater au contact des manières de faire de cette première génération du terrain ?

Il aurait constaté le choix radical fait par Griaule de différer le moment de l'action et le moment de la réflexion. Celui-ci l'exprime clairement dans ses monographies scientifiques des années 1930[4]: il faut selon lui sauver de toute urgence les richesses de peuples en perdition et ne pas perdre de temps à les interpréter. Pour d'autres, en lien ou non avec lui, le temps viendra plus tard d'y réfléchir. Son attitude est en conformité avec ses actes. Dans la seconde partie de sa carrière, après la Seconde guerre mondiale, il modérera sa frénésie exploratrice en se mettant à l'écoute de la culture dogon. Sans approfondir ici la manière dont les explications du vieil Ogotemmêli semblent l'avoir orienté vers des interprétations mythologiques abusives, il faut souligner la patience interprétative dont il a fait preuve, aux antipodes de son attitude d'enquêteur intensif d'avant-guerre.

Parallèlement, la question de la déformation interprétative est identifiée par Leenhardt qui se rend compte du danger formulé par Wittgenstein : l'enquêteur risque de percevoir les faits en fonction de son propre intérêt et de ses propres valeurs culturelles et intellectuelles. Ainsi, à plusieurs reprises, Leenhardt fait preuve d'une méfiance vis-à-vis d'une compréhension ethnocentrée. Il signale que toute conceptualisation éloigne du sens premier des faits et des gestes : « Ce tableau convient à un exposé technique ; il nous éloigne du Canaque qui n'analyse point et qui, selon les capacités qu'il se sent dans la main, choisit simplement sa pierre et forme son outil[5]. » Il le répète à propos de la monnaie : « Nous nous éloignerions des gens de la Grande Terre si nous traduisions trop brusquement tous ces échanges en langage

[1] Ludwig WITTGENSTEIN, cité par Jacques BOUVERESSE, « Wittgenstein critique de Frazer », dans *Qu'est-ce que croire ?*, Marseille, Agone, n°23, Marseille, 2000, p.7.
[2] Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, tr. fr. J. Granel, TER, 1990, p. 86. (C'est l'auteur qui souligne).
[3] Jacques BOUVERESSE, « Wittgenstein critique de Frazer », *art cit.*
[4] Cf. *supra*, pp. 81-83.
[5] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 55.

juridique[1]. » Métraux fait des remarques similaires à propos des échecs successifs de compréhension des tablettes et du système d'écriture pascuan. À propos du harcèlement dont certains informateurs ont été l'objet, afin qu'ils lisent les mystérieux graphismes, il écrit : « Querelles, propos aigres et traitements injustes ont été en d'autres occasions le résultat de cette obstination à vouloir faire lire les tablettes par des gens qui, probablement, établissaient entre les tablettes et la littérature orale un tout autre rapport[2]. » Il pressent ce que Goody identifiera précisément une quarantaine d'années plus tard dans *La Raison graphique*[3] : l'ethnocentrisme culturel occidental appréhende les cultures orales avec une conception lettrée. Métraux l'exprime clairement en critiquant les travaux passés d'un de ces ethnographes coloniaux amateurs, Tepano Jaussen, premier évêque de Tahiti qui avait « (…) l'idée préconçue que ces tablettes étaient l'équivalent de nos livres[4]. »

En se prononçant sur les effets néfastes de l'ethnocentrisme, Leenhardt formule un postulat opposé à celui de Lévi-Strauss : pour ne pas trahir le sens de la société indigène, il faut rester parmi eux, au plus près de leurs représentations et de leurs manières de penser le monde. Sa position nous renvoie à la stratégie malinovskienne de la proximité voire de la participation de l'ethnologue à la vie d'un terrain d'étude. Mise en place pour comprendre une population exotique de l'intérieur, la technique de l'observation participante invite le chercheur à quitter son cadre de vie et son espace théorique pour celui des peuples autochtones et de leur vie réelle. Stocking signale la manière dont Malinovski affichait « avec beaucoup de verve » sa confiance dans le fait que « tout irait bien une fois que les anthropologues se seraient échappés de ‘‘l'étude close du théoricien’’ et que, descendus de la ‘‘véranda de la mission’’, ils iraient respirer le ‘‘grand air du terrain anthropologique’’[5] ». La démarche pose d'autant plus de problèmes qu'elle eut beaucoup de succès auprès de tous ceux qui furent séduits par cette idée de « civilisé » de participer à la vie des « sauvages ». La technique permet sans doute trop rapidement à l'enquêteur de se sentir au cœur d'une situation exotique par simple sentiment d'identification aux ethnologues fondateurs que l'on cherche à imiter de manière presque folklorique. Stocking rapporte l'exemple cocasse de l'anthropologue américain Sol Tax qui imitait Malinovski en restant faire sa cuisine avec les Indiens. Ceux-ci ne comprenaient pas et le trouvaient stupide de ne pas aller manger à la ville qui était à cinq minutes de là. Clifford évoque les « croyances irréfléchies en la

[1] *Ibid.*, p. 125.
[2] *Ibid.*, p. 172.
[3] Jack GOODY, *La Raison graphique, op. cit.*
[4] *Ibid.*, p. 172.
[5] George William STOCKING, *in* Cefaï, *op. cit.*, p. 128.

‘‘méthode’’ de l’observation participante, dans le pouvoir du ‘‘rapport’’ ou de l’‘‘empathie’’.[1] »

Il convient de se demander si ce geste d’immersion, d’imitation et parfois de fusion avec l’autre, ne relève pas parfois d’une certaine forme d’illusion de devenir comme l’autre, en abolissant par une technique de participation la distance qui le sépare de lui. Observer l’autre en participant soi-même à sa vie peut alors devenir compliqué s’il s’agit d’observer tout en se prenant soi-même comme objet d’observation. La boucle de l’outil risque alors de se refermer sur elle-même. Bon nombre de critiques d’anthropologues ont soit remis en cause le mythe de l’observation participante soit émis des réserves sur sa validité en évoquant sa « subjectivité complexe [2] » voire « l’invisibilité quasi-totale [3] » à laquelle elle peut faire aboutir l’observateur.

En posant la question de la compréhension en des termes sensiblement différents, Leiris semble parvenir à limiter les effets de l’impatience interprétative. Son journal ne contient pas de texte analytique sur l’état et les objectifs de l’expédition. À la manière de Griaule, il semble prendre le parti de l’accumulation des données contre celui de leur analyse et de leur interprétation. Cette posture scientifique, nous la retrouvons dix ans plus tard dans le mémoire scientifique de Leiris dans lequel il précise : « L’on s’est efforcé, notamment, de réduire au minimum la part de l’interprétation, précaution nécessaire mais d’observance quelque peu malaisée (…)[4]. » Dans *L’Afrique fantôme,* il se retire derrière son statut de personnel non « qualifié » pour affirmer qu’il n’a pas la compétence pour se prononcer sur le sens des choses. Ainsi, il démarre un de ses projets de préface par cette phrase : « Je ne suis pas qualifié pour donner un compte rendu d’ensemble de cette expérience scientifique et officielle[5]. » Cette position peut faire sourire : compte tenu de tout ce que révèle et note son journal comme remarques et jugements, on est en droit de s’interroger sur cet argument de la non qualification. La force du raisonnement repose toutefois sur l’adjectif « officielle » : sa double écriture est à ce point officieuse qu’il a préféré écarter cette préface pour la remplacer par un court avant-propos dans lequel il avance avec plus de sobriété l’argument du « simple journal intime » à l’ambition simple : « (…) au jour le jour, (...) décrire ce voyage tel que je l’ai vu, moi-même tel que je suis[6]… » Ce sur quoi il se prononce, c’est sur la question de l’objectivité et de la subjectivité. Il tente de réconcilier les deux pour justifier son écriture si

[1] *Ibid.*, p. 277.
[2] *Ibid.*, p. 280.
[3] *Ibid.*, p. 273.
[4] Michel LEIRIS, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, *op. cit.*, p. XVIII, cf. s*upra*, chapitre 2, pp. 85-86.
[5] Michel LEIRIS, *L’Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 394.
[6] *Ibid.*, p. 96.

personnelle dans le contexte de cette expédition scientifique. Ainsi il écrit : « Thèse : c'est par la subjectivité (portée à son paroxysme) qu'on touche à l'objectivité. Plus simplement : écrivant subjectivement j'augmente la valeur de mon témoignage, en montrant qu'à chaque instant je sais à quoi m'en tenir sur ma valeur comme témoin[1]. » La définition n'est pas très éloignée du principe moderne de « l'objectivation participante[2] » de Bourdieu qui consiste, en opposition à l'observation participante, à se connaître le mieux possible pour neutraliser tout ce qui peut peser sur les catégories de perception de la réalité observée. Plus loin, en faisant l'éloge de l'observation, il confirme cette conception en soulignant encore l'importance de la prise en compte par le savant de sa part de subjectivité : « Le sociologue et le psychologue ont beau serrer de plus en plus leurs réseaux de connaissance, toucher de plus en plus près à l'*objectivité*, ils seront toujours des observateurs, c'est-à-dire situés en pleine *subjectivité*. Tous les savants en sont là[3]. »

Lévi-Strauss est celui qui ira le plus loin dans l'analyse et la compréhension des terrains explorés. Il fera le choix d'analyser ses données collectées sur les cultures indiennes du Brésil central en se donnant comme objectif de chercher à l'intérieur même des réseaux tissés entre elles, des correspondances structurelles permettant de comprendre un système de leur mode d'existence. Tournant le dos à l'argument de la proximité, à la pratique de l'observation participante et à l'argument wittgensteinien de la patience interprétative, il affirme la nécessité de quitter le terrain pour mieux le comprendre. Il s'agit pour lui de se soustraire au poids qui pèse sur l'observateur de terrain pour aller ailleurs, mener ce travail de traitement des données, de recherche, de réflexion et d'écriture. Ainsi pour lui, « comprendre » ne se fait pas, comme l'a suggéré la révolution du terrain, sur le lieu d'existence des populations dont il est question, mais sur le lieu que les ethnologues de la génération de Mauss et Frazer occupaient : le bureau, la bibliothèque, le cabinet. Rousseau l'aide à argumenter cette stratégie par des propos qu'il fait figurer en exergue du *Regard* éloigné : « Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux[4]. » Menant à São Paulo, à New-York ou Paris ses travaux sur les sociétés indigènes du Brésil central, Lévi-Strauss s'est-il pour autant totalement soustrait au risque de l'ethnocentrisme ? Nous le verrons, la problématique de l'appréhension d'une culture orale par des catégories de

[1] *Ibid.*, p. 394.
[2] Pierre BOURDIEU, « L'objectivation participante », *art. cit.*, p. 44-45.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 450-451.
[4] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, cité par C. LEVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 7.

perception lettrées est une des questions que la double écriture pose au texte et au geste littéraire.

★

Tous ces regards critiques se croisent et ne cessent d'interroger le sens du geste et de la philosophie de l'ethnologie. L'écriture dédoublée utilise les vertus de la négativité pour saisir la puissance existentielle et matérielle du terrain. Elle met ainsi en route un moteur critique permanent qui lui permet d'avancer tout en se confrontant, parfois violemment, au jugement et à la controverse. D'état d'âme en état de corps, de pulsion pamphlétaire en réflexivité, l'usage qu'elle fait du négatif lui permet d'effectuer un mouvement circulaire complet qui la fait revenir avec obstination sur les points importants abordés par le texte.

La dimension agressive de l'écriture, que l'on remarque de manière particulièrement saillante chez Griaule, Leiris et Lévi-Strauss, nous rappelle l'atmosphère de la pensée de la fin du XIXe et du début du XXe siècles, où la tradition pamphlétaire française et européenne incarne un courant « auquel la vie moderne inspir[e] une répugnance essentiellement esthétique élevée ou, du moins, hissée au rang de préoccupation morale. Le dégoût transfiguré[1]. » À la manière de Wittgenstein qui remarque dans l'avant-propos de son livre *Tractatus logicus-philosophicus* que son texte trace une délimitation à l'acte de penser et que « ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens[2] », cette écriture dédoublée semble tirer son énergie d'une pulsion négative qui la fait partir à la conquête de ce qui est dissimulé, inavouable, tu, voire impensé. Elle a la couleur de ce geste orienté vers ce que Bataille nomme la « part maudite » de la réalité humaine. Le chemin du négatif apparaît comme un passage nécessaire vers la connaissance d'un univers aux allures étranges et inquiétantes. En révélant les dysfonctionnements, les anormalités et la part cachée du réel, le travail du négatif entraîne progressivement le corps et l'esprit sur un chemin qui permet d'accéder à des points de vue inédits sur le monde. La négativité s'aventure de l'*autre côté*, dans des espaces auxquels l'usage courant ne donne pas accès : autre côté du corps, autre côté de la pensée, autre côté de l'ethnologie, autre côté du texte. Il semble alors difficile d'échapper à la déception. La négativité se présente comme un prix à payer pour rompre l'illusion du monde et la naïveté du regard. Cette rupture n'est pas spécifique aux Tristes

[1] Clifford GERTZ, *op. cit.*, p. 46.
[2] Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [1922], Paris, Gallimard, tr.fr. G.-G. Granger, 1993, p. 31.

Tropiques : le désenchantement moderne de la sociologie critique prolongera la tradition en prenant la société occidentale comme objet d'impitoyables analyses.

Le parti pris du négatif laisse derrière lui une question importante : celle de l'hypothétique retour à la positivité et à l'instant où une ère de la reconstruction pourrait s'ouvrir. Sur ce point crucial qui ne manque pas de stimuler les tentations du positif, deux réponses semblent possibles : la transition vers une forme de renaissance ou la résolution dans une attitude négative. Sur ce point, une distinction forte oppose Bataille à la conception hégélienne, dont il repousse précisément les renoncements et le manque de radicalité. Pour Bataille, la négativité n'a pas à effectuer le retour dialectique vers quelque positivité que ce soit. Dans sa conception du bas corporel, Bakhtine décrit par exemple au cours du processus carnavalesque, une étape de renaissance des fonctions vitales qui vient clore le cycle de transformation. *A contrario*, le « bas matérialisme » de Bataille ne cède pas à cette positivité mais développe une attitude plus radicale. Il s'installe « dans la négativité pour creuser en elle ses potentialités de vie » et considère qu'elle « ne connaît pas de réconciliation supérieure, au risque de devenir ''comique''[1] ». Bataille imagine effectivement, au cours de ce qu'il désigne comme une « petite récapitulation comique[2] », que dans sa jeunesse, Hegel a touché l'extrême et croyant devenir fou, il a élaboré un « système pour échapper », c'est à dire pour éviter cet absolu négatif qui aurait risqué le dérèglement de soi. Selon lui, c'est là que sa négativité s'est retournée : il « arrive à la *satisfaction* [et] tourne le dos à l'extrême[3] ».

À partir de ce constat, Bataille ne cesse de décrire, sous de multiples formes, l'attitude d'Hegel comme une trahison du négatif et un revirement face à l'absolu. « Il me semble, écrit-il, que Hegel, répugnant à la voie extatique (...), *dut* se réfugier dans une tentative parfois efficace (...) mais vaine au fond, d'équilibre et d'accord avec le monde existant, actif, officiel[4]. » Restant fidèle à des valeurs telles que l'extase, l'absolu ou l'impossible, Bataille décline les nombreuses notions hégéliennes positives qu'il rejette en bloc : le « travail », le « savoir », la « satisfaction », l'« activité », l'« efficacité », « l'achèvement du cercle », « l'achèvement de l'homme ». Hegel représente l'homme achevé précise Bataille car il était « savoir » et le savoir « travaille » à l'opposé de la poésie, du rire et l'extase. « Mais, continue-t-il poésie, rire, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de ''satisfaction''. Faute d'en mourir, on les quitte comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort : dans la connaissance

[1] Frédéric KECK, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille. », Methodos, n°3, 2003.
[2] Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure* [1943], Paris, Gallimard, collection « Tel », 1978, p. 56.
[3] *Ibid.*
[4] *Id. cit.*, p. 129. (C'est l'auteur qui soulige.)

distincte, l'activité, le travail[1]. » Alors que Hegel, nous l'avons vu, rattache la négativité à l'action, au faire, à la dynamique de la vie et à la transformation permanente, Bataille prolonge le questionnement contradictoire : quelle est la nature de la négativité de qui n'a « plus rien à faire » ? Que faire de cette négativité privée de toute positivité qu'il nomme avec radicalité « négativité sans emploi » ? « Personnellement, répond-il, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même cette ''négativité sans emploi'' (...). J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel.[2] » La réfutation du système hégélien est ainsi prononcée.

Entre le négatif de Hegel et celui de Bataille la distinction est importante. Pour le premier, l'appréhension négative du monde se dessine comme un parcours circulaire, comparable à un aller et retour dialectique, permettant d'appréhender les éléments les plus pertinents qui produisent la force et le mouvement de la vie. Pour le second, le mouvement est sans retour. Il s'apparente davantage à un saut dans le vide, au cours duquel la sensation de vertige absolu vient s'opposer catégoriquement à la sécurité du dialecticien, retombant toujours sur ses pieds par son savoir et son sens de l'action. Pour Bataille, la négativité n'a de véritable valeur que dans un saut définitif et total dans le vide de l'incertitude. Les filets de sécurité de la positivité hégélienne enlèvent toute crédibilité aux pulsions intellectuelles et existentielles du saltimbanque. Parallèlement, Fragne prolonge de manière intéressante cette distinction en remarquant que Bataille est un penseur de l'effroi et Hegel celui de la frayeur : « Dans la douleur comme dans le sexe selon Bataille, la perte de soi au sein de la déchirure de la mort se donne d'un coup. Tel est l'effroi[3]. » La notion ne manque pas d'altérer le « je » et le « moi » déjà mis à mal dans la double écriture : « L'effroi dès lors est toujours lié à l'extase par laquelle la perte du moi, qui est perte de connaissance, contient la violence d'un arrachement, d'un rapt ou d'un ravissement[4]. »

Ces deux attitudes nous aident à mieux appréhender les enjeux de l'écriture du négatif, ses conséquences et les questions qu'elle mène à poser. Est-elle réductible à un simple passage et une transformation vers une autre étape ? S'agit-il plutôt d'une démarche d'écriture qui consiste à trouver dans ses propres négativités ses potentialités d'existence ? Sans rompre totalement avec l'expérience de la raison et de la science, la double écriture cherche à élargir

[1] *Id. cit.*, p. 130.
[2] Georges BATAILLE, « Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel... » [1937], in HOLLIER Denis, *Le collège de sociologie, 1937-1939* [1979], Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1995, p. 75-76
[3] Pierre-Henry FRANGNE, « Penser la frayeur », *in Conférence*, n° 9, automne 1999, p. 16.
[4] *Id. cit.*

son action au domaine des pulsions, aux zones basses et matérielles du terrain ethnologique mais aussi au terrain de soi. La matérialité corporelle et le sens critique pourraient être réduits aux deux faces de la réalité dialectique hégélienne si la double écriture ne résistait à la tentation du positif en maintenant une tension faite d'inquiétude et d'incertitude. Parmi les titres envisagés pour la publication de son journal, Leiris avait noté « l'ombre de l'aventure[1] ». Le double texte donne accès à l'ombre de l'écriture qui joue avec les frontières délimitées par les codes officiels. Le dédoublement du texte resterait inabouti s'il laissait de côté la nature même de son activité et les tentations auxquelles il expose. Quels espaces de questionnement la double écriture est-elle capable d'ouvrir ? Dans ce mouvement de franchissement des frontières, que dit-elle à la littérature ? Comment le geste de l'écriture littéraire réagit-il à cette expérience textuelle dédoublée ? Quelles valeurs de la littérature et de l'écriture font apparaître ces textes ?

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 396.

Chapitre V. CE QUE LA DOUBLE ÉCRITURE DIT À LA LITTÉRATURE

5.1. La littérature dans la double écriture

La lecture progressive des doubles textes permet d'accéder à une strate de signification supplémentaire qui aborde les questions de la symbolique de l'écrit et de sa valeur culturelle. À vrai dire, bien que présente dans la double écriture, la littérature n'y semble pas toujours à sa place, ni totalement à son aise. Mêlée à d'autres textes, à des cultures hétéroclites issues de l'ethnologie et de réalités des plus exotiques, elle doit tolérer des cohabitations qui ne lui sont pas familières. Cette présence littéraire dans les doubles textes est d'autant plus paradoxale que la culture lettrée y est souvent malmenée, critiquée au nom de son absence de lien avec l'action et le terrain. Cette présence contradictoire interroge : n'y est-elle qu'un de ces « bavardages inutiles[1] » de plus ? Y occupe-t-elle une fonction spécifique ? Quelle est la nature de son dialogue avec le double texte ethnologique ? Quel est le rôle de cette injonction contradictoire qui semble à la fois réclamer sa présence tout en la repoussant ? Les auteurs ne se privent pas d'écrire à ce propos leurs critiques et leurs interrogations.

5.1.1. La critique du geste littéraire

Les doubles textes font résonner une voix critique vis-à-vis du geste littéraire et de l'écriture. Allant de la simple méfiance jusqu'à des jugements des plus hostiles, ces positions se présentent sous la forme de points de vue, d'opinions précis, ou de simples réactions instinctives pas nécessairement soutenues par des arguments théoriques. Sans être forcément fréquentes, unifiées et compactes, ces remarques ne passent pas inaperçues. Qu'il s'agisse de diatribes impulsives ou d'argumentations plus charpentées, elles donnent aux doubles textes une tonalité critique vis-à-vis de ce que l'on pourrait désigner de manière large par l'expression le « monde de l'écrit ». Ainsi cette réflexivité globale concerne autant l'activité de l'écriture, le statut d'écrivain, les bibliothèques, la littérature, l'esthétisation du texte et d'autres éléments pouvant leur être liés de près ou de loin. Au cours du récit des aventures de ses deux ethnologues, Griaule parvient à glisser quelques remarques agressives envers les littérateurs et tous ceux qui fréquentent les lieux confortables de la culture livresque sans

[1] Michel LEIRIS, *L'Âge d'homme* [1939], Paris, Gallimard, 1997, p. 12.

jamais s'engager dans des expéditions lointaines, agitées voire dangereuses. À propos de la signification exacte d'un chant de chasse « attracteur de viande », le narrateur des *Flambeurs d'hommes* rapporte la réflexion d'un des personnages ethnologues : « Mais il fallait vraiment être chicanier pour réfléchir à de pareilles choses. Puissent pourtant rentrer en eux-mêmes et se faire le même reproche les littérateurs qui inondent le monde de leurs observations[1]. » Ses remarques, nous le verrons, s'inscrivent plus largement dans une opposition fondamentale entre le monde de l'action et celui de l'écrit appréhendé du point de vue de sa dimension créative et esthétique.

C'est par touches plus discrètes, moins tonitruantes mais tout aussi précises que Leenhardt distille ses remarques critiques. Il compare par exemple un récit canaque mythique, dont il présente la nature orale comme évidente et authentique, à ce que la littérature est capable d'utiliser comme procédés illusoires : « On ne sent point l'affabulation, on écoute avec une impression d'être dans le réel. L'effet produit ne provient pas d'un artifice littéraire, il résulte de l'extraordinaire sincérité du conteur (…)[2]. » Nous avons pu le constater par le travail considérable d'enquête, de recueil et de traitement que présentent ses monographies scientifiques[3], Leenhardt est celui qui va le plus loin dans l'éloge de la culture orale. Il la considère comme un patrimoine dont la valeur et l'intérêt sont équivalents aux rayonnages des bibliothèques occidentales. S'attardant sur les rituels et les représentations qui utilisent la langue de manière spectaculaire et démonstrative, il l'aborde non seulement comme élément linguistique et culturel mais aussi comme élément physiologique. Ainsi, lorsqu'il se lance dans un authentique éloge de la langue canaque, il s'appuie sur la nature organique et matérielle de « ce muscle qui portera au dehors, en les prononçant, les décisions viriles », de ces langues tirées « pendant les spectacles d'adultes devant un public déférent[4] ». Leenhardt explique comment Esope le fabuliste et Saint Jacques l'apôtre la désignaient avec suspicion comme un organe subversif. Au contraire, les artistes canaques « l'ont prise toute entière, telle que la nature nous la donne (...). Et puisqu'elle est chargée de la sagesse de l'homme, et projette au dehors, en paroles, les données de l'expérience humaine, ils l'ont à son tour tirée au dehors (...)[5]. » Contredisant la manière dont la culture occidentale désigne « les traits inesthétiques de la langue », cette approche prend la question de la parole à sa source la plus essentielle et la présente comme une réalité corporelle puissante face aux valeurs de l'écrit.

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* p. 155.
[2] Maurice LEENHARDT, *Les Gens de la Grande Terre, op. cit.,* p. 48.
[3] Cf. *supra*, p. 77-80.
[4] Maurice LEENHARDT, *Les Gens de la Grande Terre, op. cit.,* p. 48.
[5] *Id. cit.*, p. 101-102.

À la manière de Gide dans *Paludes* qui présente le personnage Tityre en situation d'écrire *Paludes*, ou plutôt d'essayer de l'écrire, Lévi-Strauss formule dès les premières pages de *Tristes Tropiques* ses doutes à propos de son projet d'écriture de *Tristes Tropiques*. Il explique, nous l'avons déjà abordé, comment pendant ces quinze années depuis qu'il a quitté le Brésil, il a souvent envisagé de commencer d'entreprendre ce livre mais chaque fois, un sentiment de honte et de dégoût l'a empêché d'écrire autant de choses aussi peu intéressantes. La critique de soi réapparaît une cinquantaine de pages plus loin lorsque, après avoir introduit son projet autobiographique, il s'apprête à faire la transition et le grand saut – le collage pourrait-on aussi dire du point de vue de l'écriture – vers le terrain amazonien de ses expéditions. Chaque lecteur a le loisir d'estimer si la remarque dépréciative est une coquetterie rhétorique ou une authentique incertitude d'auteur : « Voilà des considérations bien longues et inutiles pour amener à cette matinée de février 1935 où j'arrivai à Marseille prêt à embarquer à destination de Santos[1]. » Quoiqu'il en soit, la remarque nous apparaît comme un authentique « trait de couture » entre l'Ancien et le Nouveau monde mais aussi entre ces deux pièces textuelles que sont ses nombreuses notes déjà rédigées depuis les années d'expédition des années 1930 et l'écriture de jonction démarrée en 1954. Une fois installé dans le corps de son sujet, c'est la question anthropologique fondamentale des peuples avec et sans écriture qui amène Lévi-Strauss à franchir un pas supplémentaire dans le dénigrement de l'écriture. Le chapitre XXVIII « Leçon d'écriture » lui permet d'ouvrir le débat à partir de quelques événements survenus au cours de sa relation avec les Indiens Nambikwara. En distribuant des feuilles et des crayons à la tribu, il se trouve dans la situation d'observer leur comportement, qui consiste en une imitation gestuelle des gestes de l'écriture. Un incident va alors survenir. Le chef de la bande profite de l'épisode pour se rapprocher de Lévi-Strauss et augmenter ainsi son pouvoir : au cours d'une mise en scène fondée sur l'utilisation de feuilles qu'il a pris soin de couvrir de lignes tortillées qu'il fait semblant de lire en public pour faire croire à des distributions de cadeaux. Lévi-Strauss note que l'écriture est ainsi entrée dans la tribu : « Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère. Et cela, en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle[2] ». En d'autres termes, il note la manière dont le chef indien a compris le pouvoir donné par la maîtrise de l'écrit avant d'être parvenu à en maîtriser l'usage. L'épisode inspire à Lévi-Strauss une réflexion contestant la nature du grand partage entre peuples avec ou sans écriture, calqué sur le partage entre peuples civilisés et peuples barbares. Remarquant que par son geste, « (...) l'écriture et la perfidie pénétraient

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 49.
[2] *Ibid.*, *p.* 298.

chez eux de concert[1] », il souligne que les bibliothèques ne sont rien d'autre pour eux qu'une menace grave d'aliénation : « En accédant au savoir entassé dans les bibliothèques, ces peuples se rendent vulnérables aux mensonges que les documents imprimés propagent en proportion encore plus grande[2]. » Il se lance alors avec un art maîtrisé de la dialectique dans une dénonciation des vertus émancipatrices de l'écriture : selon lui, la corrélation entre écriture et civilisation n'est pas née du progrès mais de la nécessité de contrôler et de rassembler de grandes masses de population. « Si mon hypothèse est exacte, écrit-il, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. (…)[3] » La porte de la critique est ouverte et malgré quelques nuances, Lévi-Strauss tire toutes les conséquences politiques et sociales de son postulat en l'appliquant au vieux continent : « Regardons plus près de nous : l'action systématique des Etats européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIXe siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignoré la loi[4]. » Ce regard sur l'émergence de la fonction éducative républicaine rejoint la critique marxiste qui est faite de la double logique politique coloniale et scolaire de Jules Ferry. L'année de la sortie de *Tristes Tropiques,* Lévi-Strauss signale dans une lettre à un détracteur que son texte contient « une hypothèse marxiste sur l'origine de l'écriture » ainsi que des études consacrées à des tribus indiennes « qui sont des tentatives d'interprétation des superstructures indigènes fondées sur le matérialisme dialectique (...)[5]. » Dès le début du XXe siècle, la critique historique politique de Jules Ferry établit un parallèle entre la mission de contrôle et d'éducation outre-mer des populations indigènes, et les enfants les classes sociales ouvrières et paysannes françaises qu'il s'agit également de contrôler et d'éduquer. La Troisième République se donne comme visée impérieuse que les rues de Paris ne soient plus mises à feu et à sang, comme l'ont fait les soixante-douze jours de la Commune et ainsi, selon l'expression de Ferry « clore l'ère des révolutions » qui ont essaimé le XIXe siècle. Cette analyse critique de la création de l'école

[1] *Ibid.*, p. 301.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 354-355.
[4] *Ibid.* p. 354-355.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale,* Plon, 1958, p. 365.

républicaine met en évidence la convergence entre la politique éducative et la politique coloniale de l'homme d'État. Son délégué à l'Éducation nationale développait un argument décisif en comparant la guerre et l'école publique : « Si vous voulez une saine domination des classes supérieures, il ne faut pas fusiller le peuple mais l'instruire[1]. »

Quelques pages plus haut, Lévi-Strauss avait introduit ce développement critique en présentant un fragment de poésie de la région du *sertão*. Il le transcrit dans sa version espagnole après l'avoir résumé : « Il s'agit d'un soldat mécontent de l'ordinaire qui écrit une réclamation à son caporal. » La plainte est transmise au sergent et l'opération se répète à chaque échelon de la hiérarchie : lieutenant, capitaine, major, colonel, général, empereur. Ce dernier n'a plus d'autre choix que de s'adresser à Jésus-Christ, lequel au lieu de la transmettre à Dieu, « met la main à la plume et envoie tout le monde en enfer[2]. » Cette parabole, sur laquelle nul commentaire n'est ajouté, est comme de l'eau coulant à son moulin : elle fait un lien entre le point de vue de la culture indienne et les positions radicales de l'ethnologue sur l'usage de l'écrit. Nous reviendrons sur cette question délicate de la position de Lévi-Strauss et sur les liens qu'il établit, dans une perspective rousseauiste, entre la pureté de la culture primitive et la violence corruptrice de la culture écrite.

L'auto-dénigrement de l'écriture apparaît également chez Leiris mais de manière personnelle et non pas historique. En se faisant lecteur de ses propres projets de préface en pleine rédaction de son journal, il mène son autocritique sans complaisance : « Pédanterie de cette préface dont la fin pseudo-philosophique est particulièrement vide et prétentieuse. Tout reste très confus[3]. » Sans être attaché autant que Leenhardt à la culture orale, il aborde aussi la question de l'authenticité du discours. Àprès dix mois d'expédition, il se livre à un examen de conscience à propos de son échange d'« une attitude littéraire contre une attitude scientifique[4] ». S'interrogeant sur « tout ce [qu'il a fait] depuis des mois » et sur la langue qu'il pratique par son écriture quotidienne, il semble s'étonner de pratiquer encore un langage trop artificiel : « Romprai-je jamais définitivement avec les jeux intellectuels et les artifices du discours[5] ? » C'était effectivement un des projets importants de son voyage qu'il formule à son épouse dès les premiers jours de l'expédition : rompre avec sa manière d'écrire, espérant que l'expérience africaine fasse émerger non seulement un nouvel homme mais aussi un nouveau style, qu'il ne manque pas de fantasmer. Il imagine même une écriture sans ces

[1] Félix Pécaut, 23 mai 1871, cité par Edwy PLEINEL, *La République inachevée, L'Etat et l'école en France*, Paris, Stock, 1997, p. 32-33.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 203.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 396.
[4] *Ibid.*, p. 390.
[5] *Ibid.*

phrases qu'il dit avoir en horreur : « La seule chose que je souhaiterais, lui écrit-il, c'est exprimer à peu près ce que je sens, et surtout sans faire de phrases, car c'est ce que j'ai le plus en horreur maintenant[1]. » Au cours de l'expédition, il lui arrive en se relisant de constater avec déception à quel point il reste emphatique comme après ce passage où, par une rhétorique à la fois lyrique et agressive, il interpelle les Africains sur le contraste dérisoire entre leur élégance et leur misère. Il écrit l'instant d'après : « Je deviens déclamatoire aujourd'hui. » Puis avec un humour qui lui permet de s'excuser et de se justifier, il prolonge sa remarque par une note tout aussi affectée, où la métaphore semble ironiquement apporter toute la lourdeur qu'il déclare vouloir fuir : « Influence du Sud. Seuil où miroite la moiteur comme le bouton de cuivre sur la porte ou l'œil de l'oiseau dans son nid[2]. » Leiris dénigre encore le monde de l'écrit en abordant un champ thématique large qui va de sa pratique de la langue à ce que représente socialement et historiquement le statut d'homme de lettres – il emploie ainsi fréquemment l'expression « attitude » ou « personnage littéraire ». C'est par un lexique d'une grande variété qu'il formule cette vaste disqualification en employant des termes tels que « déficience », « hideur de mon personnage ‘‘littéraire’’ », « camelote littéraire », « peur atroce de produire de la littérature », « horreur de faire des phrases »... De manière impitoyable et sarcastique, il remet en cause à plusieurs reprises son activité d'écrivain en villégiature coloniale en ironisant sur la manière dont il parvient à « se distraire une plume à la main », un casque colonial sur la tête et une vraie allure d'aventurier, à moins qu'il ne s'agisse d'un bourgeois cultivé en quête d'émotions esthétiques : « Avec mon casque, ma chemise kaki, ma culotte de trappeur, je reste le même homme d'angoisse, que certains considèrent comme un bon type, à la fois tranquille et pittoresque (...), une sorte de bourgeois artiste. (…) Je dispose pourtant de bien des tonnes de mépris ! Se distraire une plume à la main, moraliser, philosopher, scienticailler, pour moi c'est tout un, et c'est la même déficience… (...)[3] » Il parvient parfois à mettre à distance ses tonnes de mépris, notamment lorsqu'il écrit à sa femme, explicitant la manière dont il perçoit le Leiris « littéraire » : « Je n'ai plus honte devant toi ainsi que j'avais honte de mon personnage ‘‘littéraire’’ dont de plus en plus j'éprouve la hideur[4]. » C'est de la même façon qu'il formule son aversion pour ce langage littéraire artificiel dont il a déjà été question : « (…) j'accomplis quelque chose qui a une valeur humaine et cela me rend plus fort. Mais je suis gêné de le dire car j'ai une peur

[1] *Id. cit.* p. 106, lettre du 27 mai 1931.
[2] *Id. cit.*, p. 356.
[3] *Id. cit.* p. 273.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 105, lettre du 25 mai 1931.

atroce que ceci soit aussi de la littérature…[1] » Cette posture anti-littéraire se prolonge chez Leiris par des propos violents où il exprime sa non admiration des livres, y compris quand il s'agit des siens. Il précise dans un de ses projets de préface qu'il déclare ne pas être « de ceux qui se mettent à genoux devant leurs propres œuvres[2] » avant d'y assimiler, dans une violente parenthèse, les livres et les enfants à « deux espèces d'excréments[3] ». Il formule ailleurs ses positions anti-esthétiques et exprimant son « horreur ce monde d'esthètes, de moralistes et de sous-offs. Ni l'aventure coloniale ni le dévouement à la ''Science'' ne me réconcilieront avec l'une ou l'autre de ces catégories[4]. »

Cette position n'est pas qu'une position personnelle : elle est présente dans la culture de nouvelle ethnologie qui travaille sa rupture avec le champ littéraire mais aussi avec celui de l'esthétisme culturel. Même s'il s'agit de positions exprimées de manière plus nuancée, Georges-Henri Rivière formulait un point de vue similaire en 1929 contre la tentation de l'esthétisation de la réalité primitive. Dans le premier numéro de la revue *Documents,* il évoque les ambitions du Musée d'Ethnographie Trocadéro rénové : ne pas devenir un musée des Beaux-Arts, « où les objets se répartiraient sous l'égide de la seule esthétique. Pauvre principe à la vérité, qui n'aboutit qu'à distraire du tableau et au hasard de ses éléments essentiels[5]. » Griaule lui-même écrit en 1930 dans la même revue : « L'*ethnographie* – il est bien ennuyeux d'avoir à le répéter – s'intéresse au *beau* et au *laid*, au sens européen de ces mots absurdes. Elle a cependant tendance à se méfier du beau, qui est bien souvent une manifestation rare, c'est-à-dire monstrueuse d'une civilisation. Elle se méfie aussi d'elle-même (...) et elle ne refusera pas une valeur esthétique à un objet parce qu'il est courant ou fabriqué en série[6] ». Comme Leiris, avec qui il partage le secrétariat de rédaction de la revue en 1929, il formule son hostilité envers les esthètes et se plaît à mêler « le beau et le laid » pour contredire la bienséance esthétique en vigueur. La pratique de l'écriture du journal s'inscrit dans cette problématique. Écrire l'expose au risque de bien écrire, de chercher à produire une textualité esthétique aux antipodes de son projet de donner à lire la réalité africaine dans un style le moins éloigné possible de ce qu'il vit. Le risque de l'écart produit une difficulté morale : « ce carnet de notes devient le plus haïssable des boulets (...)[7]. » Il explique alors la spirale infernale provoquée par la lassitude qui l'entraîne à produire cette «

[1] *Ibid.*, p. 104, lettre du 25 mai 1931.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, pp. 396-397.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*, p. 274-276.
[5] Georges-Henri RIVIÈRE, « Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro », revue *Documents*, n°1, 1929.
[6] Marcel GRIAULE, « Un coup de fusil », *art. cit.*,. (C'est l'auteur qui souligne.)
[7] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 402.

camelote » qui le repousse tant : « C'est à mesure aussi que cela m'ennuie plus de l'écrire que je suis plus tenté, comme pour raviver mon appétit, de l'épicer de camelote littéraire…[1] » Métraux ne formule pas de positions aussi tranchées contre la littérature et le monde de l'écrit mais il signale la difficulté de faire ressentir dans le texte la nature de la langue des habitants de l'île de Pâques, ainsi que ses efforts d'expression des émotions et de la réalité polynésiennes. Nous allons le voir, plus proche de Leenhardt que de Leiris par sa manière de s'interroger sur le risque de distorsion de la réalité autochtone par la pratique de l'écriture et de la langue française, il fait en sorte de mettre en avant dans son texte la culture orale autochtone tout en maintenant à distance les allusions littéraires. Cette stratégie permet d'identifier chez lui une préoccupation plus linguistique que littéraire de ne pas trop s'éloigner de la culture du peuple de l'île de Pâques.

5.1.2. Les bibliothèques textuelles des cinq livres

L'expression de ces négativités vis-à-vis du monde de l'écrit apparaît comme un double paradoxe. Elle se fait non seulement dans le cadre de projets où l'écriture occupe une place centrale, mais en plus les cinq textes ont pour point commun de nombreuses références qui jalonnent la double écriture. Quelle que soit la nature de ces références, le geste est le même : le texte renvoie à un autre texte, à une autre voix et même parfois à une autre expérience de l'écrit. Ces multiples références – près de trois cents au total, soit une moyenne de cinquante références par livre – nous incitent à analyser spécifiquement ce geste référentiel. En établir la liste permet de mettre au jour de véritables « bibliothèques textuelles ». L'emploi de ce terme a son importance : entre sphère publique et sphère privée, la notion de bibliothèque prend dans les cinq textes des formes multiples à la fois physiques et immatérielles. La démarche s'inspire des analyses qui croisent les biographies et les bibliographies de lecteurs pour identifier les corrélations entre la fréquentation des textes, la présence des livres et les cheminements existentiels. Prendre appui « sur l'inventaire des strates successives de livres sédimentés dans la bibliothèque » permet de faire apparaître « la trace objectivée d'une trajectoire culturelle[2] ». De la même manière que l'analyse des contenus des étagères permet de mieux comprendre cette évolution croisée, le regard sur les bibliothèques textuelles essaimées tout au long des lignes peut permettre de mieux saisir les rapports que chacun entretient avec la culture livresque.

[1] *Ibid.*
[2] Gérard MAUGER Claude POLIAK, Bernard PUDAL, *Histoires de lecteurs*, Paris, Nathan, 1999, p. 13.

L'approche dématérialisée de la bibliothèque convient tout particulièrement aux conditions nomades de ces doubles écritures qui mêlent des situations de terrain éloignées des centres de gravité de la culture occidentale et une grande variété de renvois aux textes et aux livres. Un premier regard circulaire permet en effet de se rendre compte qu'il s'agit d'une cohabitation sous forme de grand écart entre des noms prestigieux du patrimoine lettré – Lucrèce, Ésope, Montaigne, Corneille, Pascal, Rousseau, Vigny, Chateaubriand, Dickens, Rimbaud, Proust – et des auteurs bien plus ordinaires, voire anonymes : articles de journaux, graffitis, affiches, paroles autochtones canaques, abyssines, pascuanes, indiennes, citations d'ethnographes amateurs – missionnaires, officiers de marine, médecins, administrateurs... Ces écrits sont soit physiquement présents dans les situations de terrain – simple étagère, livres entassés dans des cartons, trouvés sur une table ou au fond d'une malle, extraits de livres, articles recopiés... – soit absents des faits mais évoqués par des allusions à des citations, à des souvenirs ou des appuis culturels. La précision bibliographique est aussi souvent contrastée : il s'agit à la fois de notes précises mais aussi à l'inverse de textes dont la provenance n'est nullement signalée, si ce n'est par un titre, voire un simple nom d'auteur. À l'extrême pointe de la non référence, les citations orales se font une telle place dans ces livres que nous avons choisi de leur donner le même statut que les notes bibliographiques. Elles mettent en évidence la fragilité de certaines frontières entre oralité et écriture. Ces références multiples aux statuts contrastés constituent de véritables bibliothèques intérieures. Parfois sauvages et désordonnées, elles nous obligent dans certains cas à mettre au jour des allusions cachées derrière des noms ou des termes dont le texte ne donne pas explicitement le sens. Pour en faciliter l'accès, nous avons choisi de les classer en quatre catégories culturelles qui, à une exception près, sont désignées par le terme générique de « littérature ». L'usage du terme dans son acception large et générique – dans le sens où l'on parle de manière courante de littérature sportive, astrologique, politique... – évite la classification trop caricaturale et tranchée. En particulier, certains titres pouvant appartenir à la fois à la littérature, à l'anthropologie voire à la philosophie – Rousseau en est un exemple complexe – peuvent ainsi être qualifiés par leur dominante culturelle sans y être totalement réduits.

La description exhaustive de ces bibliothèques figure en annexe [1]. Elle permet d'appréhender à la fois la présence quantitative des références dans chaque texte et la place qualitative qu'elles prennent dans ces écritures : une brève description des situations référentielles permet de qualifier la nature de cette présence, en distinguant les allusions les

[1] Cf. bibliothèques textuelles en annexe, p. 393.

plus économes – renvoi bibliographique voire apparition d'un simple nom sans plus de précision – des références développées par des commentaires ou des descriptions précises du contexte dans lequel apparaît le besoin d'évoquer un nom ou un citation.

Bibliothèques textuelles :
proportions du nombre et du type de références par auteur

	Griaule	Leenhardt	Leiris	Lévi-Strauss	Métraux
Littérature lettrée	2,5 %	5,56 %	25 %	17,65 %	4,35 %
Littérature anthropologique	15 %	19,44 %	5 %	47,06 %	39,13 %
Littérature orale	62,5 %	62,5 %	10 %	10,29 %	36,96 %
Usages de l'écrit	20 %	12,5 %	60 %	25 %	19,57 %
	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

La « littérature lettrée » désigne le domaine le plus littéraire, caractérisé par la présence d'auteurs et de titres enracinés dans la culture des belles-lettres. Dans quelques cas, elle entretient un rapport de voisinage important avec la philosophie voire la pré-anthropologie, qui peut prêter à discussion quant aux choix de classification.

La « littérature anthropologique » concerne à la fois les allusions à l'histoire de l'exploration des nouveaux mondes et les ouvrages les plus récents de la discipline ethnologique naissante. Là encore, la distinction entre littérature et anthropologie est parfois contestable, mais dans ce domaine le choix reste motivé par l'orientation du texte lui-même :

lorsqu'il s'agit d'un écrit de voyage et d'exploration, il est alors rattaché à la catégorie anthropologique dans la mesure où il s'agit avant tout pour l'auteur de rendre compte d'une expérience de découverte de nouvelles réalités humaines.

La « littérature orale » prend ici une place bien particulière dans la mesure où elle fait cohabiter écriture et oralité. Nous le verrons plus loin, l'expression dont on retrouve la plus ancienne occurrence en 1834, a trouvé sa place dans l'espace ethnologique naissant pour souligner l'importance de la prise en compte des cultures non-écrites par les sciences sociales. Leur présence importante, voire majoritaire dans certains doubles textes, témoigne de l'enjeu représenté par ce pan de la culture. Ainsi, puisque certains auteurs traitent les citations orales de la même manière que les citations lettrées, il est capital de les rendre visibles dans ces bibliothèques textuelles.

Une dernière catégorie particulière complète cette classification : « les usages de l'écrit ». Elle correspond à un sens plus vaste du terme bibliothèque, au-delà de la simple désignation d'un corpus de livres ou de textes. Dans de rares cas, il s'agit de bâtiments ou de pièces : Métraux renvoie le lecteur à la bibliothèque du Musée de l'Homme pour introduire sa bibliographie et Griaule s'attaque aux « explorateurs de bibliothèques ». Nous sommes le plus souvent en présence de scènes de lecture ou d'écriture qui viennent prolonger ces nombreux exemples par des situations mettant en scène des usages et des pratiques de l'écrit, sous toutes les formes possibles : usages quotidiens, parfois discrets et ordinaires qui trouvent leur place dans ces bibliothèques textuelles à coté des références les plus cultivées et lettrées, situations anecdotiques concernant l'écrit, présence du livre en tant qu'objet, allusions matérielles à l'acte de lire et d'écrire. Cette catégorie permet de compléter la présence de l'écrit par une attention au geste de lecture ou d'écriture.

Dans ce sens particulier, la notion de bibliothèque renvoie à la dimension réceptive de l'acte de lire, aux attitudes du lecteur et à ses manières d'accéder aux livres et au savoir. Cette question n'est pas sans rappeler un des aspects du livre *Les Demi-savants* de Van Gennep dans lequel l'ethnologue brosse quelques portraits de héros qui « possèdent la théorie et le maniement d'une ou de plusieurs méthodes scientifiques, mais les appliquent par delà les limites normales[1] ». Dans le sixième récit intitulé « le sujet de recherche ou le folklore insondable », un jeune homme se lance à corps perdu dans une thèse sur le thème du mauvais œil. Parmi la série de détails apportés dans ce texte sarcastique, l'auteur précise que le jeune homme s'installe au fauteuil 111 de la Bibliothèque nationale. C'est là qu'il passe de

[1] Arnold VAN GENNEP, *Les Demi-savants*, Mercure de France, 1911, p. 7-8.

nombreuses années à établir puis à dépouiller une vaste bibliographie. C'est aussi là qu'on le retrouve mort d'épuisement, plusieurs dizaines d'années plus tard, une vertèbre cervicale cassée. Au-delà de la simple définition bibliographique, cet élargissement du regard sur le texte, de la manière dont il est lu et écrit renvoie au terme anglais de *litteracy* qui permit de créer en français une notion sur laquelle nous reviendrons : la littératie permet de désigner la globalité des catégories du monde de l'écrit et les usages variés qui peuvent en être faits. Les corpus référentiels des doubles textes nous permettent ainsi d'appréhender des réalités hétérogènes où cohabitent pêle-mêle les références livresques, les cultures non-écrites, les gestes d'écriture et les écrits les plus ordinaires. Ces bibliothèques textuelles font apparaître cinq portraits d'auteurs, mais aussi de lecteurs, de preneurs de notes en situation d'observation et d'écoute de l'environnement dans lequel ils sont immergés. Elles représentent une opportunité de réponse à la question de leur rapport avec la culture écrite et le geste de l'écriture. Des références les plus littéraires aux allusions les plus ordinaires, quelle relation entretiennent-ils avec l'univers de l'écrit et les valeurs qu'il représente, y compris dans ses extensions orales ? Ces bibliothèques nous donnent une série d'informations à ce sujet. Si l'on considère nos quatre catégories – littératures lettrées, anthropologiques, orales et usages de l'écrit –, il apparaît qu'elles entretiennent entre elles une forme de tension bibliographique qui s'exprime par le principe des vases communicants. Chaque manière d'aborder l'écrit semble exercer, selon les livres, une forme de suprématie qui aboutit à la diminution du nombre de références des autres catégories. C'est le cas de la littérature orale qui est la plus présente dans l'ensemble des cinq textes.

5.1.2.1. La littérature orale

La littérature orale représente 34,97 % de l'ensemble des références. Une place dominante est accordée à la culture orale par Griaule, Métraux et Leenhardt. Ce constat illustre ce que nous avons précisé plus haut à propos de la place de la parole dans leurs textes[1]. Particulièrement centrée sur la littérature orale canaque, la bibliothèque textuelle de Leenhardt nous rappelle l'importance de son travail de collecte, de transcription, de traduction et d'analyse effectué dans ses monographies scientifiques. *Gens de la Grande Terre* effectue 62,5 % de ses renvois à la parole canaque, présentée dans le double texte comme des citations savantes, par leur mise en page – en position décrochée du texte et en corps de caractère plus petit – et leurs tailles pouvant être considérables – la plus longue fait plus d'une quarantaine

[1] Cf. *supra*, pp. 162 à 168.

de lignes. Le statut important de ces citations se traduit également pas une répartition dans le texte qui n'est pas anodine. Elles y sont régulièrement présentes, de la première à la dernière page, avec une fréquence assez importante, dans la moyenne d'une citation toutes les 4,6 pages. Dans de nombreux chapitres, il n'est pas rare qu'elles soient présentes à toutes les pages, voire une page sur deux. Elles sont moins importantes dans les chapitres consacrés à l'esthétique ou aux aspects graphiques de la culture canaque. Dans *Les Flambeurs d'hommes*, Griaule utilise le même pourcentage important de paroles, majoritairement brèves, qui surviennent au fil de son récit. Il s'agit à chaque fois de personnages, d'informateurs ou d'interlocuteurs rencontrés par les deux ethnologues européens. Comme Leenhardt, Griaule leur donne le même statut spécifique par la mise en page et le type de caractère. La liste variée de types de citations laisse penser qu'il a veillé à faire entendre au lecteur des paroles de toute sorte dans un but éducatif. La présence de l'oralité est renforcée aussi par de très nombreux dialogues – non comptabilisés dans les bibliothèques textuelles – qui n'apparaissent pas systématiquement comme des citations de littérature orale mais plutôt comme de simples échanges du quotidien. Chez ces deux auteurs, cette catégorie de citation domine fortement les trois autres : les citations lettrées y sont très rares, les citations anthropologiques beaucoup moins présentes ainsi que les évocations d'usages de l'écrit.

Le texte de Métraux n'est pas aussi fortement marqué par les références à la littérature orale – 36,96 % de ses citations y renvoient. Le principe d'équilibre des genres et de répartition des types de citations fonctionne ici de manière caractéristique. *L'Île de Pâques* propose un nombre tout aussi important de citations anthropologiques qui permet à l'auteur d'aborder un thème qui lui est cher : le passé de l'île et la manière dont les voyageurs et les historiens ont conservé des traces précieuses disparues en 1934. Cette préoccupation est totalement absente du texte de Griaule, qui écrit *Les Flambeurs d'hommes* comme un texte de terrain, solidement ancré dans le présent d'une expédition. Son attachement quasi-exclusif à la présence de la parole abyssine se présente comme un attachement à l'action et une certaine méfiance vis-à-vis de l'écriture cultivée et intellectuelle. Cette posture le conduit à faire bien peu d'autres références : une seule allusion littéraire (2 %) et six allusions anthropologiques (15%) dont les trois seules précisions bibliographiques ne concernent que ses propres monographies scientifiques.

Nous le verrons : chez Leenhardt, même si elles sont fortement dominées par les citations orales, les références anthropologiques ne sont pas totalement absentes du texte. *Les Gens de la Grande Terre* n'est pas à ce point dans le présent de l'action mais, contrairement à *L'Île de Pâques*, le texte appréhende la société qu'il étudie comme une réalité contemporaine. Le

dernier chapitre s'intitule d'ailleurs « les gens de la Grande Terre et l'actualité. » Même lorsqu'elles ne sont pas très nombreuses, les références à la littérature anthropologique de ces trois auteurs peuvent être perçues comme une forme de rééquilibre permettant à leur texte d'avoir, malgré leur forte acculturation orale, un enracinement référentiel solide dans les textes de leur discipline, voire dans leurs propres livres scientifiques en ce qui concerne Griaule et Leenhardt. Si l'on peut parler à leur sujet d'attachement tout particulier à la culture orale, c'est qu'il s'agit d'un véritable concept professionnel en phase de développement.

Postic précise que l'expression « littérature orale » est souvent attribuée à l'écrivain George Sand qui l'utilise dès 1858 dans l'avant-propos aux *Légendes Rustiques.* En fait il précise que diverses publications du début des années 1850 dont un article de la *Bibliothèque universelle de Genève* de 1853 l'utilise déjà. En 1834 on la trouve aussi dans la *Statistique de l'Espagne* où il est question de la manière dont les peuples du midi compensent partiellement « l'absence de livres et d'éducation qui, dans les contrées du nord de l'Europe, les rendraient aussi bruts et aussi sauvages que les paysans Bas-Bretons, les charbonniers de Newcastle, les mineurs de Cornouailles ou les Boors moscovites[1]. » En reprenant l'expression, Sand a contribué à ouvrir dans le champ littéraire un chantier d'enquête important. Elle appartient à cette génération d'auteurs romantiques évoqués dans notre premier chapitre[2] qui, avant que la discipline ne se structure officiellement, initiaient des démarches ethnographiques. Imprégnée depuis son enfance de culture rurale dans laquelle elle baigne, elle grandit en s'appropriant la culture berrichonne. Dans la dynamique artistique, intellectuelle et politique du mouvement romantique, elle prend comme objet romanesque les modes de vie et les traditions paysannes, dont elle a conscience de la fragilité face à l'essor industriel et les prémices de l'exode rural. Dès les années 1840 elle milite en faveur de la culture populaire.

Créée dans l'espace littéraire, l'expression « littérature orale » est introduite dans la terminologie des disciplines du folklore et de l'ethnologie par Paul Sébillot qui publie en 1880 *La Littérature orale de la Haute-Bretagne* sans en donner de définition exacte. L'expression est reprise en 1947 dans *Le Manuel d'ethnographie* rédigé à partir des cours de Mauss mais elle est réduite à l'ethnologie du lointain. La littérature orale des « sociétés qui relèvent de l'ethnographie » y est opposée de manière restreinte et frontale à « la nôtre[3] », c'est-à-dire la littérature écrite des sociétés auxquelles appartiennent les ethnologues. Mauss néglige cette dimension – présente chez Sand et Sébillot – que les folkloristes vont reprendre pour désigner

[1] François POSTIC, in *Encyclopédie de la Bretagne*, à paraître.
[2] Cf. *supra*, p. 34.
[3] Marcel MAUSS, *Manuel d'ethnographe*, Petite bibliothèque Payot, 1967, p. 172.

l'ensemble des pratiques populaires telles que le conte, la chanson, les comptines, les pratiques enfantines… Pour les ethnographes formés à la culture de la nouvelle et désormais officielle ethnologie française, évoquer la littérature orale, la littérature non-écrite des Canaques et des Pascuans va de soi. C'est ainsi que Leenhardt et Métraux emploient l'expression dans leur double écriture sans avoir besoin ni de définition ni de précision particulière.

Construite comme un oxymore, l'expression « littérature orale » a une triple importance. D'une part, elle permet de donner un statut à un patrimoine immatériel, à une culture non-écrite, en permettant de nommer par un terme savant un corpus langagier populaire, à cette période de la fondation de la Société ethnologique de Paris (1839) où commencent les premières enquêtes sur les modes de vie régionaux. D'autre part, elle exprime à quel point il est important d'accorder aux productions orales une attention aussi importante qu'aux productions écrites. Parler de littérature orale, c'est enfin sous-entendre l'existence de structures langagières particulières, à la fois fixes et évolutives, contrairement à ce « préjugé à la fois populaire et savant[1] » dénoncé par Gaignebet à propos du folklore enfantin, selon lequel les sons s'accumuleraient au hasard. Aujourd'hui, même si l'intérêt du choc lexical produit par l'association de « littérature » et « orale » demeure stimulant, l'expression présente une ambiguïté. En plaçant les pratiques langagières orales dans la catégorie de la littérature, elle empêche de considérer la culture parlée comme un domaine totalement autonome et perpétue ainsi une certaine forme d'ethnocentrisme lettré voire de scriptocentrisme. Ce point particulier met l'expression en contradiction avec sa vocation historique première de reconnaissance d'une culture du peuple face aux valeurs littéraire des classes supérieures. Il nous renvoie aussi la complexe ambiguïté des démarches militantes, en particulier du XIXe siècle, de folkloristes ou d'auteurs appartenant à la bourgeoisie ou l'aristocratie cultivée s'engageant en faveur de la promotion des traditions et de la langue populaires et paysannes avec des catégories de perception lettrées.

Dans les bibliothèques textuelles, la relation des références orales avec les citations littéraires fonctionne aussi sur le principe des vases communicants : le très faible nombre de références lettrées semble être la conséquence de la place importante accordée à la littérature orale. D'un point de vue référentiel, Leiris et Lévi-Strauss accordent, dans *L'Afrique fantôme* et *Triste Tropiques,* peu d'attention à l'oralité. Ce comportement entraîne deux attitudes de compensation différentes. Nous verrons que Leiris néglige les références anthropologiques

[1] Claude GAIGNEBET, *op. cit.*, p. 16.

mais qu'il multiplie volontiers les références à des situations vécues, voire à des détails quotidiens liés à l'écrit. L'auteur de *Tristes Tropiques* fait de nombreuses allusions, sans références forcément précises aux domaines anthropologiques et pré-anthropologiques – si l'on considère les allusions aux voyageurs, explorateurs et auteurs de Colomb à Bougainville. La bibliographie de vingt-cinq titres qui s'y rajoute est exclusivement consacrée à ce domaine disciplinaire.

5.1.2.2. La littérature lettrée

La littérature lettrée représente 11,89 % de l'ensemble des références. Leiris et Lévi-Strauss sont ceux qui les pratiquent le plus (25% et 17,65%). Régulières sans être pour autant très nombreuses, elles sont choisies avec précision quand il s'agit de se mettre sous l'égide d'un auteur emblématique tel que Rousseau qu'ils ont en commun. Leiris conclut sa courte préface de 1931 par une relativement longue citation de l'auteur des *Confessions*. Ses renvois littéraires sont loin d'avoir une place capitale dans son texte, comme l'illustre cette évocation « d'imageries de l'Afrique » qui amorce un croisement entre littérature et ethnologie, – il y est question de Rimbaud, Roussel, Verdi et Meyerber – ainsi qu'une référence à Conrad lui permettant en fin de journal, de créer le personnage d'Axel Heyst dans un début de conte. Les autres références littéraires de Leiris semblent anecdotiques, en particulier lorsque des personnes qu'il croise ont un visage, des vêtements ou des attitudes physiques qui lui font penser à des personnages romanesques ou des situations de textes d'Alexandre Dumas ou de Goethe. Il s'agit encore de commentaires de lectures de Dickens, Conrad, Gide, D.H. Lawrence ou Hemingway qui l'intéressent particulièrement mais qui, contrairement à la place conceptuelle qu'il accorde à Rousseau, apparaissent comme des lectures de divertissement destinées à le soutenir dans des situations de difficulté psychologique. La tendance littéraire de Leiris se rééquilibre par un autre type de référence inattendu. Il met en avant les situations mettant en scène de nombreux usages quotidiens de l'écrit et néglige les citations anthropologiques presque inexistantes ainsi que les rares renvois à la littérature orale.

Lévi-Strauss se trouve dans une situation initiale comparable dans la mesure où bon nombre des références littéraires qui accompagnent les premiers chapitres de son double texte sont presque toutes provoquées par des rencontres et des situations anecdotiques issues de son itinéraire autobiographique. Dans sa jeunesse, il a été par exemple le secrétaire de l'écrivain Victor Margueritte, militant et pacifiste ayant fait scandale à la parution de livres tels que *La Garçonne* qui lui valut le retrait de la Légion d'honneur en 1922. Le passé familial et le

contexte culturel de cet auteur sont l'occasion de citer des références littéraires prestigieuses : Mallarmé, Zola, les frères Goncourt, Balzac et Hugo. Comme pour Leiris, les situations et les rencontres vécues sur le terrain renvoient Lévi-Strauss à des textes qui ont compté pour lui. À propos de la sensation que provoque chez lui l'entrée pour la première fois dans un village indien, il écrit que c'était « rejoindre Montaigne » qui développe une méditation dans le chapitre « Des cannibales » des *Essais* suite à une rencontre avec un Indien Tupi à Rouen. Lorsqu'il évoque le style des « Indiens chevaliers » du peuple des Caduveo, il le compare à celui des figures de cartes d'*Alice au pays des merveilles* de Lewis Caroll. Au-delà de ces évocations anecdotiques, la bibliothèque lettrée de Lévi-Strauss a un enracinement classique. Si Rousseau y a une place importante, d'autres auteurs sont cités à des moments particulièrement importants. Une citation de Lucrèce est placée en exergue de son double livre en latin – « Comme les générations ont péri avant toi, elles périront encore. » Le milieu des années 1950 n'est pas encore une période de forte démocratisation de la culture. La période est celle du début du développement des bibliothèques municipales en France et de la création du livre de poche par les éditions Hachette (1955). L'absence de traduction de la citation en français doit être soulignée, y compris dans les versions récentes de la collection Terre humaine comme la marque d'une culture classique assumée qui ne cherche pas la vulgarisation de ses contenus. Une citation du *Voyage en Italie* de Chateaubriand, une des grandes références lettrées de l'écriture de voyage du XIXe siècle, lui permet de développer ce thème du monde intérieur de l'homme à la découverte du monde : « Chaque homme porte en lui un monde composé de tout ce qu'il a vu et aimé, et où il rentre sans cesse, alors même qu'il parcourt et semble habiter un monde étranger[1]. » Il développe une autre manière plus raffinée de se rattacher à une culture littéraire classique en pratiquant la citation implicite, fortement marquée en connivence culturelle. Comme il le fait pour Pascal et son « moi haïssable » évoqué sans guillemet ni référence, il forme l'alexandrin « Prédécesseur blanchi de ces coureurs de brousse[2] » dont il signalera plus tard, dans une note de 2005-2006 qu'il est inspiré par ce vers d'Anatole France, issu de son premier roman *Sylvestre Bonnard* : « Vieux pèlerin blanchi dans l'Occident barbare ». Il commet d'ailleurs une erreur en le citant puisque le véritable titre est *Le Crime de Sylvestre Bonnard.* Il clôt cette note récente par ces deux mots : « Bonne compagnie ». La première édition de *Tristes Tropiques* comprenait d'autres vers blancs de ce type ainsi que des erreurs de transcription de nombreux mots portugais. Etiemble se chargea de le signaler dans un article ainsi que par un courrier personnel à Lévi-

[1] Cité par Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 32.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 30.

Strauss. Cette compagnie littéraire cryptée traduit le même type d'attitude que la citation latine : un clin d'œil sans doute amusé à ceux qui ont l'esprit suffisamment cultivé. Comme Leiris, son projet de création littéraire lui fait évoquer un auteur comme figure inspiratrice, en cohérence avec son orientation classique : sa pièce de théâtre inachevée se présente comme une nouvelle version de *Cinna* de Corneille. La comparaison avec Leiris s'arrête ici : le rééquilibre de cette culture littéraire se fait différemment pour Lévi-Strauss qui, nous le verrons, enracine son double texte de manière importante dans la culture pré-anthropologique et anthropologique.

Dans la double écriture, les allusions littéraires lettrées de Griaule (2,5%), Métraux (4,5%) et Leenhardt (5,56%) sont rares, voire quasiment absentes. Le premier évoque dès les premières pages des *Flambeurs d'hommes* des « souvenirs littéraires » sans donner aucun exemple et le deuxième fait deux références à la frontière du domaine anthropologique : le récit de Pierre Loti chez les Maoris et les aventures coloniales burlesques du Tartarin d'Alphonse Daudet. Nous le verrons, Griaule et Métraux développent cependant un autre rapport non bibliographique avec la littérature en pratiquant une manière d'écrire dont le style même semble se laisser inspirer par des tentations littéraires. Leenhardt fait cinq références littéraires – Pascal, Esope et St Jacques l'apôtre, Vigny, La Bible – mais de manière non déterminante pour son texte, sans aucune précision bibliographique : seuls les noms sont cités sans que le titre soit mentionné. Le socle de sa double écriture est véritablement la littérature orale canaque.

5.1.2.3. La littérature anthropologique

La littérature anthropologique représente 25,52 % de l'ensemble des références. Par la tension que Lévi-Strauss entretient dans *Tristes Tropiques* entre les domaines littéraire, philosophique et anthropologique, sa bibliothèque textuelle bascule clairement du côté de l'anthropologie comme moyen de développer une réflexion sur les organisations sociales. Il évoque d'ailleurs au cours de sa formation le « dégoût rapide qui [l]'éloigna de la philosophie et [le] fit [s]'accrocher à l'ethnographie comme à une planche de salut[1]. » Contrairement à ses références littéraires qui ont un statut peu important dans le projet de son double texte, l'ensemble des titres anthropologiques qu'il cite trace un véritable parcours, mêlant bibliographie et autobiographie. Représentant 47,06% de ses références, elles jalonnent son parcours de formation, ses influences importantes et son itinéraire de vie. Qu'il s'agisse de ses

[1] *Ibid.*, p. 40.

professeurs ou de ses aînés français dont il se démarque, des auteurs américains envers lesquels il déclare une dette – Boas, Lowie, Kroeber – ou plus encore des explorateurs pré-anthropologiques qui représentent pour lui une authentique paternité – Colomb, Las Casas, Bougainville, Léry, Tavernier... – cet aspect de sa bibliothèque exprime un ancrage anthropologique important constituant les soubassements de sa pensée et de sa philosophie. Sa vision du monde est véritablement structurée par cette culture-là, à laquelle il fait instinctivement référence tout au long de son texte dès qu'il s'agit d'approfondir la réflexion. Bien plus que Montaigne et Pascal, c'est Rousseau qui symbolise le plus justement cette tension entre les deux univers. Alors que son statut est déjà multiple et commun aux espaces des lettres et de la philosophie, Lévi-Strauss lui ajoute celui de l'anthropologie en le désignant deux chapitres avant la fin de *Tristes Tropiques* comme « le plus ethnographe des philosophes, (...) sa curiosité pleine de sympathie pour les mœurs et la pensée populaires, Rousseau, notre maître, Rousseau notre frère (...)[1]. » Cette manière de faire glisser l'auteur de *L'Emile* de la littérature à la philosophie pour le rattacher à la culture anthropologique est un reflet pertinent du déplacement biographique de Lévi-Strauss dans le champ de l'écriture et de la pensée. C'est aussi ce que représente sa bibliothèque textuelle : une croyance enracinée dans les sciences humaines, nourrie de culture philosophique et littéraire, prenant progressivement de la distance avec sa famille d'origine pour s'installer dans un domaine anthropologique dont il va aménager les contours et les contenus en fonction de ses propres aspirations.

En tant qu'ethnologue, Métraux apparaît, du point de vue bibliographique, comme celui qui propose le texte le plus professionnel des cinq : ses dix-huit références anthropologiques (39,13%) sont renforcées par l'imposante bibliographie scientifique de deux cent trente titres. Ses références pré-anthropologiques essaiment de manière rigoureuse sa présentation des différentes étapes de découverte et de conquête de l'île de Pâques. Les cinquante premières pages de *L'Île de Pâques* sont ponctuées de renvois réguliers à des auteurs tels que La Pérouse, Cook, Roggeven..., qui ont publié des textes sur l'île du XVIIIe jusqu'au début du XXe siècle. Parmi les anthropologues contemporains, il ne cite que le nom de Malinovski – sans référence bibliographique ni titre précis – et *Le Rameau d'or* de Frazer. Son itinéraire biographique explique cette orientation anglo-saxonne. Malgré des études parisiennes, Métraux n'a pas vécu toutes les étapes de la naissance institutionnelle de l'ethnologie

[1] *Ibid.*, p. 418.

française, ayant fondé l'Institut d'ethnologie de l'Université de Tucumán en Argentine en 1928.

À l'inverse, les quatre références anthropologiques de Leiris (5% de l'ensemble de ses citations) sont faites dans une démarche peu scientifique et expriment son manque d'intérêt profond pour la discipline au moment où il participe à la mission Dakar-Djibouti : il s'agit de trois textes trouvés par hasard sur une table ou une étagère – qu'il lit autant pour s'occuper que pour découvrir des développements qui l'intéressent – et d'une allusion à la revue *Documents* à laquelle il participe activement. Son enracinement bibliographique dans le monde de l'écriture – littéraire ou pas –, est en cohérence avec la place importante qu'il accorde aux usages de l'écrit.

Leenhardt fait bien plus de références anthropologiques (19,44%) que de références littéraires (5,5%) mais il les pratique avec la même approximation : sur les quatorze auteurs cités, seuls trois d'entre eux sont référencés avec exactitude, sans qu'aucune bibliographie rétrospective ne vienne réparer le manque de précision. Parmi les onze autres, huit d'entre eux ont une absence complète de référence et les trois autres sont partielles. Cette attitude référentielle contraste avec celle de Métraux. Elle est le reflet d'une formation sur le terrain que Leenhardt s'est lui-même appropriée en autodidacte. Les citations renvoient d'ailleurs majoritairement à plusieurs personnalités locales ou amateurs – le docteur Vincent, médecin de la marine, Arnould Locard, ingénieur malacologiste, Georges Baudoux, prospecteur et écrivain autodidacte, le Père Lambert, pasteur... – alors que les références de dimension scientifique et institutionnelle sont bien plus rares : il s'agit de Lévy-Bruhl et de Malinovski cités et évoqués sans référence précise. Ce laxisme bibliographique retient notre attention. En plus de sa coloration autodidacte, il doit être mis en relation avec l'importance que Leenhardt accorde à la culture non-écrite. Citer ainsi des patronymes au détour d'une phrase – souvent sans prénom – sans aucun autre commentaire ni précision laisse penser à un fonctionnement en partie vernaculaire. Cette attitude semble fonctionner de telle sorte qu'il suffit de nommer la personne sans plus de détail, comme dans un dialogue oral *in situ*, qui n'a pas besoin de notes en bas de page, pour la faire exister dans le discours.

5.1.2.4. Les usages de l'écrit

Les usages de l'écrit représentent 27,62 % de l'ensemble des références. L'effet d'équilibre entre les catégories de référence entre en action à propos des usages de l'écrit dans les textes de Griaule, Leenhardt et Métraux. De la même manière que l'importance accordée à

la littérature orale entraîne une très faible attention au domaine de la littérature lettrée, les situations de lecture et d'écriture sont elles aussi relativement rares. Parmi les références des trois auteurs, pas plus de 20% d'entre elles ne renvoient aux usages de l'écrit. Dans le texte de Griaule, les usages de l'écrit citées (20%) sont majoritairement des situations ou des outils liés aux situations d'enquête : notes « prises au vol », carnet donné à un garde éthiopien pour qu'il fasse des exercices d'écriture amharique, fiches rédigées dans la journée... Tout en accordant à la littérature orale une place importante (19,57%), Métraux est d'autant plus attentif aux pratiques de l'écrit que l'île de Pâques renferme parmi ses mystères, celui des tablettes hiéroglyphiques qui ne trouveront pas leur Champollion. L'ethnologue note ainsi des inscriptions sur des dalles ainsi que des extraits de lettres de missionnaires. Happé par la littérature orale, concentré sur la culture autochtone, Leenhardt ne mentionne que trois situations relatives à la pratique de l'écrit (12,5%) citant des situations de correspondance, lettres reçues de Canaques qu'il a alphabétisés.

À peine plus nombreux, 25% des renvois de Lévi-Strauss concernent les usages de l'écrit. Ils concernent majoritairement le chapitre de la « leçon d'écriture » au cours duquel il introduit l'écriture dans un groupe d'Indiens Nambikwara et développe une réflexion dialectique sur les peuples sans écriture et la notion de civilisation. Dans cette situation, il multiplie les allusions aux comportements et aux réactions des Indiens qu'il observe de manière attentive, voire expérimentale, afin de mieux comprendre cette question de l'accès à l'écrit d'une tribu qui est censée ne pas le connaître. Au début de *Tristes Tropiques*, la présentation du Brésil est aussi pour lui l'occasion de faire quelques allusions culturelles variées aux noms français « vénérés » avant-guerre dans ce pays par les élites intellectuelles (Pasteur, Curie, Durkheim) et les rares célébrités nationales (Euclides da Cunha, Oswaldo Cruz, Chagas Villa-Lobos). Plus rares sont les allusions à sa propre pratique de l'écriture de terrain : prise de note *in situ* et commentaire à propos de sa tentative d'écriture de pièce de théâtre. Dix ans après ces années de mission ethnographique, il est clair que le projet de Lévi-Strauss n'est pas de se mettre en scène en explorateur du lointain mais de concevoir un texte qui fasse une place importante à sa réflexion anthropologique et philosophique. Son double livre est ainsi peu attaché à la littérature orale ou à d'autres éléments référentiels renvoyant au réel du terrain tels qu'on peut les lire dans ces écrits d'explorateurs contre lesquels Lévi-Strauss s'inscrit. Il se plaît toutefois à parsemer quelques traces, même discrètes, de documents apportant au texte quelques authentiques saveurs de l'enquête d'exploration. Il s'agit de trois affiches publicitaires pour les navires à vapeur, les conditions de crédit d'un magasin et un gel rendant le cheveu lisse.

Leiris se distingue en renvoyant aux usages de l'écrit à trente-six reprises, représentant 60% de l'ensemble des références de *L'Afrique fantôme*. Par une sensibilité aiguë aux situations où les supports écrits sont en jeu, il donne à voir un usage vivant de l'écriture. Il fait feu de tout bois en notant de très nombreux supports écrits différents : livres aperçus, correspondance, allusions culturelles, carnets de notes, matériel d'écriture, signes inscrits sur le corps, manuscrits, articles de presse mais aussi usages matériels de journaux – pour ajuster un casque, pour chasser les mouches... Il note à la fois ce qu'il pratique et ce qu'il observe autour de lui, sans distinction entre éléments du quotidien – lettres recopiées, livre de Proust aperçu sur une étagère... – et éléments ethnographiques – carnets d'informateurs, graffiti, comptes rendus d'enquête... Ces notations sont évidemment liées au genre d'écrit pratiqué. L'écriture régulière du journal encourage à être attentif aux détails du quotidien, particulièrement en ce qui concerne l'écrit. Il est toutefois pertinent d'y voir aussi l'expression d'un trait de la personnalité de Leiris. Son attachement à la trace écrite, en tant que lecteur et scripteur, dépasse largement l'univers de la littérature dans le sens où elle s'applique à tous les types d'écrit sans exception, des plus élaborés au plus ordinaires. Ainsi, dans de nombreux cas, il note ces situations de hasard où il remarque un écrit qui l'attire presque comme un automate : un article de journal épinglé au mur, un livre sur une étagère, un journal sur une table, un graffiti sur un mur, et même une étiquette d'anisette ou une enveloppe. Ces situations représentent près d'un quart des situations qu'il mentionne. Cette attirance de type mécanique et instinctif correspond à la description que Pascal fait de la disposition instinctive du corps à se mettre en adéquation avec l'esprit, préfigurant la définition de la croyance. L'évidence du rapport à l'écrit est pour lui une seconde nature qui ne s'expose ni à la réflexion, ni au débat. Sa pratique de l'écriture de soi participe du même processus qu'il développera tout au long de son œuvre autobiographique : l'écrit représente une terre familière qui lui permet de tenter de construire des éléments de son identité. Tout au long de son existence, le travail d'écriture de son journal puis de *La Règle du jeu*, parallèlement à son travail ethnologique, confirmera l'évidence de ce rapport personnel à l'écriture.

5.1.3. Bibliographie et biographie : portraits des auteurs en lecteurs

Toutes ces références éclatées sont des bouts de miroir qui révèlent progressivement des comportements puis des portraits de lecteurs en situation d'appréhension de toutes sortes d'écrits. Croiser bibliographie et biographie permet de saisir l'image arrêtée « d'un ensemble de trajectoires qui se différencient suivant les espaces sociaux concernés (…), dont les

temporalités sont spécifiques[1]. » La subjectivation de ces bibliographies dessine de véritables portraits de lecteurs qui offrent l'occasion d'explorer la manière dont l'écrit a pu accompagner l'existence des cinq auteurs, de façon fonctionnelle, symbolique ou imaginaire.

5.1.3.1. Griaule, le savoir pour l'action

La dominante orale entraîne chez Griaule une forte tendance à diminuer la place des littératures lettrée et anthropologique, au bénéfice des situations mettant en scène des usages de l'écrit. La bibliothèque textuelle des *Flambeurs d'hommes*[2] est quasiment « décultivée » voire « illettrée » au sens premier de « non lettré » que Pudal redonne au terme en analysant sa genèse culturelle et politique[3]. Toute allusion culturelle ou lettrée occidentale est proscrite par Griaule pour mettre en avant une culture abyssine enracinée en elle-même. Cette posture nous renvoie à ses propos anti-intellectuels et à ses sarcasmes contre les rats de bibliothèques. À l'opposé, les références de Griaule se veulent avant tout concrètes et utiles. Comme les paroles, les écrits sont le plus souvent associés au geste et à l'acte physique qui les font apparaître : échange de lettres, carnet donné en cadeau, livre ayant listé des graffitis au charbon ou des jeux d'enfants… Le nombre important de paroles qui traversent le texte fait un écho harmonieux à cette manière de citer les écrits comme des actes. Ce style référentiel esquisse le portrait d'un Griaule attaché à l'action par l'efficacité et la rapidité de sa présence sur le terrain de ses explorations. Il serait toutefois caricatural de l'y réduire. En étant attentif à quelques allusions à la culture anthropologique, on peut discerner que le Griaule ethnologue de 1934 est aussi un homme de savoir, disciple de Mauss et auteur de textes pour des revues et des éditeurs parisiens. Son attitude référentielle exprime toutefois clairement la manière dont il a sans doute pris l'habitude de ne pas exhiber son savoir scientifique, y compris dans ses articles qui comprennent assez peu de références bibliographiques, et de mettre en avant son statut d'acteur de terrain, inspiré par les expéditions à venir. Dans *Les Flambeurs d'hommes,* les tournures de phrase, le lyrisme de leur tonalité et l'atmosphère globale du texte font de leur auteur un homme de terrain et d'expérimentation, jusque dans l'écriture.

[1] Gérard MAUGER *et al.*, *Histoires de lecteurs, op. cit.,* p. 391.
[2] Cf. *infra.,* p. 409.
[3] Bernard PUDAL, « Lettrés, illettrés et politique », *Genèses,* n° 8, juin 1992, p. 169-181.
[5] Cf. *infra.,* p. 397.

5.1.3.2. Leenhardt entre deux frontières

Les références littéraire et anthropologique de la bibliothèque de Leenhardt[5] éclairent les caractéristiques importantes de son portrait. Il est à la fois protestant, enraciné dans sa culture religieuse et attaché au monde canaque. C'est ce que mettent en évidence d'une part ses références à Pascal, à la Bible et à Saint Jacques, puis d'autre part, la présence forte d'une culture autochtone et d'auteurs amateurs locaux, tels que des pasteurs, médecins, prospecteurs, marins qui ont publié des textes sur la Nouvelle-Calédonie. La relation qu'il a su tisser avec la société canaque s'exprime aussi dans sa correspondance avec d'anciens élèves qu'il a alphabétisés. Ces deux traits principaux sont illustrés par la présence forte de la littérature orale qui constitue en quelque sorte le trésor de l'œuvre scientifique de Leenhardt. En dehors des nombreuses citations orales, renvoyant à ses trois volumineuses monographies, son statut d'homme de science n'apparaît pourtant quasiment pas, ou de manière anecdotique. La manière dont il néglige de préciser avec exactitude ses références bibliographiques, permet de prendre la mesure de la profondeur de cette retenue. La bibliographie de ses principaux textes[1] confirme qu'il n'a jamais véritablement abandonné les publications religieuses – *Journal des évangélistes de Paris*, *Cahiers missionnaires* de la Société des Missions évangéliques, *Propos missionnaires* éditée par lui-même, *Cahiers de foi et vie*, dont il fut un des directeurs… – pour conquérir le champ disciplinaire de l'anthropologie. L'alliance qu'il réussit à réaliser puis à maintenir entre le sacerdoce pastoral et l'action ethnologique renvoie à son attachement global à la démarche de terrain. La culture protestante a certainement beaucoup contribué à maintenir la relative modestie de son discours et de son écriture. La bibliothèque textuelle de Leenhardt esquisse un portrait cohérent et circonscrit d'un homme qui resta toute sa vie dans l'espace spécifique qu'il s'était aménagé, à l'intérieur de la double frontière anthropologique et religieuse.

5.1.3.3. Métraux : pureté et rigueur de l'anthropologue de terrain

La bibliothèque textuelle de Métraux[2] pourrait n'avoir aucun appui dans l'espace littéraire. Si Loti et Daudet y sont présents, ce n'est pas au titre d'hommes de lettres mais en tant que voyageurs et auteurs burlesques, illustrant respectivement des propos ethnologiques sur l'île de Pâques et la colonisation de la Nouvelle-Calédonie. Son enracinement dans la discipline anthropologique s'exprime à la fois par un nombre de références très important

[1] Cf. James CLIFFORD, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie, op. cit.*, pp. 261-266.
[2] Cf. *infra.*, p. 406.

mais aussi par une manière de faire. Il présente en effet le terrain pascuan en prenant le soin d'ajouter à ses propres perceptions visuelles les points de vue de ceux qui l'ont précédé depuis le XVIIIe siècle. Fidèle à sa ligne éditoriale tout au long de sa bibliothèque, il maintient un équilibre savant entre ces références sur le sujet de son étude, ses remarques de terrain sur les usages de l'écrit – inscriptions, lettres, documents, manuscrits, tablettes… – et la littérature orale dont une vingtaine de citations ponctue régulièrement son texte. Il modère toutefois cette dominante orale par les références anthropologiques qui lui permettent d'accentuer la dimension scientifique de sa démarche et de mettre la culture orale des habitants de l'île de Pâques au service de sa réflexion archéo-ethnologique. Il réinvestit son goût pour la langue dans son style d'écriture mais sans attachement bibliographique à quelque auteur emblématique que ce soit. Avec rigueur, Métraux ne quitte jamais l'espace de sa discipline, ne détournant jamais la tête vers des lectures ou des écrits en marge. Même si l'on connaît la manière dont il donnera à son texte de 1941 ses colorations autobiographiques subjectives et sentimentales, la bibliothèque de *L'Île de Pâques* reste hermétique aux références buissonnières qu'une telle tendance aurait pu entraîner. Elle nous renvoie le reflet d'un portrait pur et rigoureux d'un anthropologue de terrain.

5.1.3.4. Lévi-Strauss, l'anthropologue et la littérature éloignée

La dominante anthropologique est clairement identifiable dans la bibliothèque de Lévi-Strauss[1]. Il inscrit son écriture dans une démarche qui lui fait prendre de la distance avec les situations de terrain. Il ne ressent pas le besoin de rendre omniprésente la culture autochtone et accorde une place discrète à un nombre réduit de citations orales, contrairement à ce qu'il fera dans les différentes études de *Mythologiques*. Ici, il préfère mettre en avant son parcours intellectuel à travers les sciences sociales anglo-saxonnes. La prise de distance, il l'effectue aussi volontiers avec le terrain littéraire dont il n'a finalement plus besoin, si ce n'est pour exprimer quelques éléments non déterminants de sa réflexion mais constitutifs de son itinéraire personnel. Il évoque une douzaine d'auteurs, souvent furtivement, tels que Lucrèce, Voltaire, France, Chateaubriand, Mallarmé, Zola, Balzac, Hugo, Rolland, Montaigne, Rousseau, Corneille et Pascal – dans l'ordre de la lecture de *Tristes Tropiques*. Toutefois, sa position demeure celle d'un intellectuel qui a renoncé à son ambition d'être écrivain, même s'il reste attaché à ses souvenirs de jeunesse et à aux rêveries littéraires qui l'ont accompagné au cœur de l'Amazonie. Au croisement des étapes autobiographiques et des références

[1] Cf. *infra.,* p. 401.

bibliographiques apparaissent ceux qui ont contribué à sa formation depuis Colomb : une trentaine d'auteurs pré-anthropologiques, puis les philosophes ou chercheurs, américains, anglais, allemands et plus rarement français. Le portrait qui se dégage de sa bibliothèque textuelle est celle du chercheur assumant son ambition de développer la veine philosophique et sociale de l'anthropologie française. Éloigné de la littérature, il lui emprunte cependant des éléments pouvant servir sa réflexion tout en pratiquant sans illusion une écriture aux formes recherchées. N'étant pas parvenu à occuper les genres classiques qui lui étaient chers – le théâtre et le roman – il contribue cependant à redonner à l'essai une place dans le champ de la production textuelle.

5.1.3.5. Leiris, l'homme littératien

Il pourrait être tentant d'affirmer que la bibliothèque textuelle de Leiris [1] est majoritairement littéraire. Les références littéraires lettrées n'y sont pourtant pas les plus nombreuses. Leiris note plus volontiers les situations d'utilisation de l'écrit, prêtant moins d'attention aux livres et aux auteurs – Proust, Gide, Conrad, Rimbaud souvent cités de manière anecdotique – qu'aux usages qui sont faits, dans des situations quotidiennes qui concernent tous les registres : livre, lettre, carnet, presse, journal de bord, fiche, affiche, « paperasse »... Ainsi que la lecture de *L'Afrique fantôme* permet de le constater, c'est le portrait d'un homme de l'écrit, au double sens de lecture et d'écriture, plus que d'un homme de lettres que sa bibliothèque textuelle permet d'esquisser. Nous pourrions même le qualifier d'« homme littératien ». Leiris repousse en effet non seulement les limites génériques jusque dans les recoins minimalistes de l'écrit – billet, étiquette de bouteille, enveloppe, signes sur les corps, sur les murs … – mais il a en plus une attention bien spécifique aux situations dans lesquelles se produisent les gestes et les attitudes du lecteur ou du scripteur – copie de notes, précisions sur les circonstances de la présence de livres ou d'articles, description des supports de prise de notes… Son ouverture large à toutes les dimensions de l'écrit, aux supports utilisés et aux circonstances de production sont des éléments qui définissent l'esprit de la littératie. À cette disposition s'ajoute une présence dérisoire des références anthropologiques. Ce constat bibliographique est paradoxal. Nous avons déjà souligné que Leiris, apprenti ethnologue contrarié, garde une réserve vis-à-vis de la démarche griaulienne trop expéditive à son goût. La contradiction se dénoue si l'on considère que par sa sensibilité littératienne, il fait preuve d'une démarche anthropologique profonde qui demeure ici clandestine et

[1] Cf. *infra.,* p. 393.

officieuse. Par la suite, les travaux et l'écriture autobiographique de Leiris développeront une seule et même ambition de mettre l'écrit au service d'une meilleure connaissance de soi et du monde.

5.1.3.6. Des relations polymorphes à la culture écrite

Comment penser ces bibliothèques textuelles ? Quel sens global accorder à la présence de ces multiples références ? Quel rapport à la littérature expriment ces attitudes référentielles ? Face à une telle variété bibliographique, il semble d'abord important de formuler la question en termes de « littératures » et de relation polymorphe à la culture écrite, pour reprendre l'expression de Passeron[1]. Ces bibliothèques se distinguent par un mélange des genres qui ouvre à un dialogue sans complexe entre des catégories culturelles hétéroclites. On aurait pu s'attendre à ce que la norme lettrée pousse ces cinq auteurs à proposer des valeurs éditoriales pour hiérarchiser les patchworks qu'ils composent. À l'inverse, les doubles textes proposent une forme de pêle-mêle littératien sans imposer au lecteur de jugement qualitatif. Ils vont même plus loin en prenant la peine de désactiver le critère lettré en critiquant, chacun à leur manière, les réflexes habituels et classiques de l'espace littéraire. Cette attitude permet de mieux distinguer encore le geste de l'écriture de la notion de littérature. Dans l'enquête relatant les histoires de lecteurs, les auteurs cherchent à définir ce qu'il nomment « l'imaginaire lettré », tel qu'il s'exprime chez les lecteurs qu'ils ont rencontrés. Il est fait selon leurs observations de « distanciation » et de « désintéressement » contrairement aux « lectures ordinaires », qui se laissent captiver par le trompe l'œil de l'intrigue, ne faisant que participer au suspense, aux rebondissements et aux surprises. La lecture lettrée diffère des lectures ordinaires « par l'emphase et la gratuité revendiquée de la pratique[2]. » Selon leur point de vue, l'imaginaire lettré considère que le livre peut servir à s'interroger sur le livre et non pas à « faire quelque chose »[3]. Les attitudes référentielles des doubles textes illustrent précisément cette manière d'envisager l'écriture en relation avec des réalités quotidiennes, sociales et culturelles découvertes par l'expérience. Pour les cinq auteurs, il s'agit clairement de « faire quelque chose » – écrire dans la perspective d'exprimer des faits observés et vécus – plutôt que de de s'interroger sur des questions livresques.

[1] Jean-Claude PASSERON : « Le plus ingénument polymorphe des actes culturels : la lecture ». Bibliothèques publiques et illettrisme, Paris, Ministère de la Culture, Direction du livre et de la lecture, 1986, pp. 17-22.
[2] Gérard MAUGER *et. al., Histoires de lecteurs, op. cit.,* p. 422
[3] Gérard MAUGER, Claude POLIAK, Bernard PUDAL, « Lectures ordinaires », dans *Lire et faire lire*, le Monde Editions, 1995, p. 38

La reconstitution de ces bibliothèques textuelles est d'autant plus instructive qu'elles n'ont pas été élaborées en tant que telles mais qu'elles expriment une orientation culturelle intérieure spontanée. Si l'on exclut les bibliographies qui concluent les deux livres de Lévi-Strauss et Métraux, la présence de ces références est plus proche de réflexes impensés que de projets bibliographiques rationnels et conscients. Telle est la réponse principale que l'on peut apporter à la question du paradoxe de la littérature et de l'écriture violemment critiquées mais pourtant présente dans les textes. La manière dont ces références y sont placées et éparpillées nous conduit en effet à penser qu'elles sont moins là pour étayer la double écriture en l'aidant à consolider ses soubassements, que pour manifester le rattachement à un domaine de croyance et de conviction. Parfois muets, parfois cachés, souvent discrets, ces renvois au monde de l'écrit pris dans son acception large d'espace de la littératie, agissent comme des traces semblant manifester leur attachement à des espaces de savoir. Les bibliothèques textuelles relient les doubles textes à un univers de valeurs, à un espace de production et à monde intellectuel qui permettent aux auteurs de se sentir chez eux, sur leur territoire. Ils peuvent y déployer librement leurs idées, leurs expériences et leurs opinions, élaborant ainsi par des espaces référentiels qui leur sont propres, un environnement reflétant avec justesse la coloration de leur existence. Ce constat rejoint une des ambitions des auteurs d'*Histoires de lecteurs* pour lesquels l'enquête, « contre la vision lettrée de la lecture comme pratique désintéressée, autosuffisante (…) permet de mettre au jour les intentions pratiques des [lecteurs] (…) les usages qu'ils en font, les effets qu'ils en attendent, les bénéfices qu'ils en retirent[1]. » Les cinq auteurs peuvent ainsi se retrouver dans un univers familier, en cohérence avec ce que leur suggèrent leurs domaines de connaissances. Ainsi, ces bibliothèques jouent encore un rôle culturel important : ces multiples références nourrissent une strate spécifique du texte, celle de la croyance. Il ne s'agit pas principalement de se situer comme c'est le cas pour les documents scientifiques, dans le sillage d'une réflexion ou d'une expérience préalables, mais de poser des jalons référentiels fonctionnant comme les marques d'une identité, que nous pouvons qualifier de « croyance littéraire » déclinée selon les auteurs sous ses trois formes, lettrée, anthropologique et orale. En deçà du niveau conscient et rationnel du savoir, elle se définit comme une présence physique qui exprime un rapport étroit avec des domaines disciplinaire mais aussi comme un processus d'adhésion intellectuel et corporel.

[1] Gérard MAUGER *et al.*, *cit.*, *Histoires de lecteurs*, p. 424.

5. 2. Tentations littéraires et intuition de la littératie

5.2.1. La force de la croyance

« Il faut y croire ». Derrière le sens commun d'une telle expression apparaît une réalité mise à jour par l'analyse des pratiques sociales et tout particulièrement culturelles. Ses origines conceptuelles apparaissent chez Blaise Pascal qui pense la fonction de la croyance au delà du religieux : sous la forme de la coutume ou de l'accoutumance, c'est elle qui, selon lui, installe en l'homme la certitude de ses savoirs. Sans elle, l'esprit se retrouve démuni, seul avec la conviction et « ce n'est pas assez ». Selon Pascal, pour que l'être entier soit concerné, c'est au corps tout entier d'accompagner l'intellect dans son mouvement : « … Car il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automates autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. (…) Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. (…) Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez.[1] » Pascal conclut clairement son raisonnement en précisant qu'il faut faire croire « nos deux pièces » : « l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et l'automate, par la coutume, et ne lui permettant pas de s'incliner au contraire[2]. » Cette conception pascalienne de la croyance est reprise par Bourdieu dans une perspective anthropologique lorsqu'il explore l'hypothèse qu'une pratique sociale quelle qu'elle soit, n'a aucune chance de fonctionner réellement si elle ne produit pas la croyance dans sa propre nécessité. Force de conviction relayée par des valeurs culturelles collectives, elle est présente dans de multiples recoins de l'existence : culture, politique, scolaire, religieux... – dans ce dernier domaine, la croyance est élevée à la puissance deux puisqu'il faut croire à la croyance mais aussi aux institutions qui la représente « ici bas ». L'économie elle-même n'échappe pas à ce phénomène dans la mesure où elle « ne fonctionne que pour autant qu'elle produit d'abord la croyance dans la valeur de ses produits[3]. » La croyance prend ainsi toute son importance en désignant ce qui rassemble et rattache collectivement tous les acteurs à un même espace d'activité.

Dans le domaine de la littérature lettrée et culturelle, il est déjà possible d'entrevoir à quel point la croyance joue un rôle important. La fréquentation régulière des musées, des théâtres,

[1] Blaise PASCAL, *Pensées*, édition Brunschvicg, Paris, Garnier Flammarion, 1976, 252-821, p. 123.
[2] I*bid.*
[3] Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de minuit, 1987, p. 126.

des bibliothèques et des textes représente le résultat d'un processus de conviction profonde, d'automate dirait Pascal, désignant ces lieux comme bénéfiques, agréables voire nécessaires à l'existence. *A contrario,* les processus inverses de non-croyance – hérésie ou athéisme selon le point de vue que l'on adopte – permettent de comprendre la profondeur des oppositions à des actes pouvant sembler si évidents aux pratiquants. Privat souligne la manière dont la culture française a particulièrement accentué l'importance de la valeur du « littéraire ». Plus qu'un banal quaficatif désignant un type de texte, le mot semble désigner une valeur morale : « Il est vrai qu'en France, peut-être plus qu'ailleurs, la littérature conserve un statut symbolique important. (…) Ainsi, dans notre culture, le littéraire semble fonctionner comme ''référent esthétique''[1]. »

Pensée ici comme laïque, le phénomène de la croyance littéraire ne manque pas de faire écho aux pratiques magiques des peuples primitifs. Confrontée à la grande question des rituels de magie et de sorcellerie, l'ethnologie appréhende l'irrationnel et les croyances par le prisme de la culture rationnelle et scientifique. Malgré les tentatives des anthropologues de rationaliser l'irrationnel, ce face-à-face caricatural entre l'irrationalité des peuples autochtones et la rationalité des sociétés occidentales restera pendant longtemps difficile à contester – sans avoir d'ailleurs aujourd'hui totalement disparu. Sensible à la pensée irrationnelle, à l'illusion et à la magie, Leiris y est particulièrement attentif dans *L'Afrique fantôme*. Il y désigne à plusieurs reprises certaines de ses conceptions et de ses pratiques d'homme occidental comme des équivalents des rituels africains. Il déclare par exemple avoir « toujours plus ou moins regardé le coït comme un acte magique, attendu de certaines femmes ce qu'on peut attendre des oracles, traité les prostituées comme des pythonisses...[2] » À propos des cérémonies *zar*, des effets de l'envoûtement qu'il pense subir et de ses pulsions amoureuses pour Emawayish, il note aussi les effets de ses enchantements et de ses désillusions sous la forme d'une magie qui s'empare de lui puis s'en éloigne. Analysant le phénomène comme un mensonge fait à soi-même – « (...) sentiment très net de cet extravagant mensonge qu'est la magie[3]. » – il ouvre des pistes de réflexion que Bourdieu développera à partir de la notion d'*illusio* définie comme « l'intérêt pour le jeu[4] », qui unifie les acteurs et leurs actes dans la cohérence d'un même espace où se produit et se partage la même croyance collective. Cette vision dynamique de l'*illusio* désigne le phénomène d'accord instantané entre l'homme et son activité, retrouvant ici l'idée du corps à corps de l'automate pascalien : « L'illusio est cette manière

[1] Jean-Marie PRIVAT, *Bovary charivari*, *op. cit.*, p. 11.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *Ibid.*, p. 578.
[3] *Ibid.*, p. 579.
[4] Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Coll. Liber, Seuil, 1997, p. 248.

d'être dans le monde (…). Le corps est lié à un lieu par un rapport direct, de contact, qui n'est qu'une manière parmi d'autres d'entrer en relation avec le monde[1]. » Il y a « adhésion immédiate » et « mise à l'abri de la discussion ». La croyance devient le moteur du geste, enlevant au corps toute inhibition, entraînant l'esprit dans sa propre dynamique. La présence des écrits des bibliothèques dans le corps des doubles textes prend ici une connotation particulièrement importante dans la mesure où la croyance met en jeu ce double engagement physique et intellectuel.

Leiris formule aussi son addiction à l'écriture de son journal, correspondant ainsi aux propos de Pascal pour qui l'automate entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Leiris se plaint de son journal devenu un moyen de se distraire – de se « divertir » aurait formulé Pascal. « C'est presque comme si j'avais eu l'idée du voyage pour le rédiger… argumente-t-il (…) au lieu d'être un simple reflet de ma vie il me semble que, momentanément, je vis pour lui, (...) car je lui suis tout de même attaché par une quantité de superstitions[2]. » Dans le prolongement de ses propos anti-littéraires, c'est un autre aspect de la croyance littéraire qu'il fait apparaître ici : l'attachement viscéral à l'écriture, sa graphomanie, son besoin « superstitieux » de noter au jour le jour les événements et ses réflexions.

Dans le contexte de la double écriture, la croyance littéraire concerne d'une part la question de l'écriture, le rapport au texte et plus globalement à la littérature. La culture de l'écrit que portent les ethnologues relève elle aussi d'une croyance et d'une magie. Il s'agit ici d'une magie appliquée à la culture, notamment aux productions écites, qu'il s'agisse des plus ordinaires ou des plus littéraires. La magie occidentale de l'écriture se présentant comme un moyen privilégie d'accéder à la pensée et au savoir, le contact avec les nouveaux continents inexplorés provoque d'immanquables chocs culturels. À propos de la Martinique, Leiris signale la perception de la magie chez les ethnologues occidentaux par les Antillais. « Au début du XVIIIe siècle, écrit-il, la lecture était si peu répandue chez les Noirs antillais que le père Labat pouvait écrire : ''Il y a une infinité de choses qu'ils ne peuvent comprendre et entre autres comment nous faisons entendre nos pensées par le moyen de l'écriture. Ils disent qu'il faut être sorcier pour faire parler le papier[3].'' »

L'hypothèse de la croyance concerne d'autre part la discipline ethnologique elle-même. En phase de construction, elle n'échappe pas au phénomène décrit par Bourdieu à propos de tout espace d'activité sociale : il s'agit non seulement de pratiquer et de réfléchir mais aussi

[1] *Ibid.* p. 162.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, id. cit.*, p. 402.
[3] Michel LEIRIS, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard, 1955, p. 67.

de produire et de diffuser une croyance dans les bien-fondés et la légitimité de la science ethnologique. Réfléchissant à la méthode de terrain en phase d'élaboration, Malinovski fait un parallèle entre son travail et le processus psychologique « primitif » pour lequel la fonction du mythe et de la magie permet selon lui de « surmonter les lacunes et les insuffisances des activités de la plus haute importance, mais encore imparfaitement maîtrisées par l'homme[1]. » Une formule fétiche lui permet ainsi de combler l'écart entre les prescriptions scientifiques et les pratiques du terrain : « la magie de l'ethnographe[2] ». À ce stade de l'histoire, le parallélisme avec le christianisme nous permet de supposer qu'il y a effectivement passage d'une magie à l'autre. L'arrière-plan chrétien de la philosophie ethnologique des premiers collecteurs est d'autant plus fort qu'ils étaient pour la plupart prêtres, pasteurs voire évêques comme nous l'avons noté à propos du rôle joué par Monseigneur Tepano Jaussen auprès des Indiens du Pacifique. Sous diverses formes, la place de la religion est supposable chez Malikowski, évidente chez Leenhardt et implicite chez Griaule dans sa manière d'aborder la cosmogonie dogon. Aimé Césaire ne suggérait pas autre chose lorsqu'il citait les « ethnographes métaphysiciens et dogonneux[3] ». De manière complémentaire, soulignons l'héritage religieux des philosophies humanistes qui entourent les réflexions altruistes sur le rapport à l'autochtone. Au XVIe siècle, le rôle joué par l'ordre jésuite est à ce titre exemplaire. Il mit en débat la question du rattachement des Indiens à la Chrétienté, voire à l'humanité telle que l'Occident la concevait, en rendant publique l'interrogation : le sauvage est-il une créature de Dieu ? Jugé dissemblable mais respecté dans sa différence par les promoteurs les plus progressistes de l'ethnologie, la découverte des peuples primitifs est un révélateur du rôle important pris par la croyance chez les chercheurs et les penseurs de l'anthropologie naissante. Sur cette question, il est aisé de tirer le fil d'Ariane depuis l'évolution des idéaux politico-religieux de la colonisation des XVIIIe et XIXe siècles jusqu'au développement de la discipline ethnologique de terrain au début du XXe siècle qui, bon an mal an, se convertirent après la Seconde guerre mondiale jusqu'à nos jours, vers les philosophies politiques de la décolonisation.

De croyance littéraire en croyance anthropologique, la description des bibliothèques textuelles met en évidence la dimension polymorphique de la relation à l'écrit entretenue par les auteurs-ethnologues. En reprenant le profil des cinq bibliothèques, nous pouvons qualifier

[1] Bronislaw MALINOVSKI, « Myth in Primitive Psychology », in *Magic, Science, and Religion*, Garden city, New-York, 1966, p. 139-140.
[2] Bronislaw MALINOVSKI, *Argonauts of Western Pacific* [1922], Prospect Heighs (Illinois), Waveland Press, 1984, p. 24.
[3] Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme* [1950], Dakar-Paris, Présence africaine, 1955, p. 20.

ces trois types de croyance. Griaule et Leenhardt sont caractéristiques d'une croyance littéraire orale qui les pousse à mettre en avant les cultures et le patrimoine non-écrit abyssin et canaque. Lévi-Strauss et Métraux développent une croyance anthropologique qui leur permet d'identifier avec précision un attachement à leur discipline et aux démarches intellectuelles qui en découlent. Leiris exprime une forte croyance littératienne qui englobe à la fois son attachement à la littérature et à tous les usages qui peuvent être faits de l'écriture et de la lecture.

5.2.2. Littératie et littérature : une croyance pour résister à l'autre

Le phénomène de la croyance littératienne ne se referme pas sur lui- même comme une culture lettrée qui n'aurait pas besoin d'autres disciplines extérieures. La notion de littératie permet de circonscrire avec plus de précision cette pluralité de lectures. Apparaissant dans la pensée française par l'influence des travaux de Hoggart et de Goody[1], la littératie désigne d'une part la globalité des catégories du monde de l'écrit, des plus simples, y compris dans ses utilisations de l'oral, aux plus élaborées. Privat propose de la définir comme « l'ensemble des praxis et représentations liées à l'écrit, depuis les conditions matérielles de sa réalisation effective (supports, espaces et outils techniques d'inscription) jusqu'aux objets intellectuels de sa production et aux habiletés cognitives et culturelles de sa réception, sans oublier les agents et institution de sa conservation et de sa transmission[2]. » En ce sens, les bibliothèques textuelles sont un des éléments centraux de cette chaîne de l'écrit. Simple support bibliographique de textes, elles reflètent à la fois une manière de lire et d'écrire ainsi que des gestes intellectuels et culturels. Le mot anglais *literacy* ne comporte pas la connotation culturelle morale que les termes français tels que « lettrés » et « illettrés » ne manquent souvent de prendre. Ce pas de côté lexical permet d'appréhender l'écrit plus globalement. Doquet signale la manière dont le recours au néologisme exprime la difficulté de la langue et de la pensée française à penser l'accès à l'écrit en dehors des valeurs de la culture traditionnelle : « La langue reflète bien ici une manière de penser propre à la tradition française, où les lettres sont des Belles Lettres et où il fallut attendre la fin du XXe siècle pour voir se développer un intérêt réel pour l'écriture autre que littéraire[3]. » *La Culture du pauvre*

[1] Richard HOGGART, *The Uses of Literacy*, Chatto and Windus, 1957 et Jack GOODY, *Literacy in Traditional Society*, Cambridge University Press, 1968.
[2] Jean-Marie PRIVAT, Un bain de littératie. A l'école de la piscine, Revue *Ethnographiques.org,* numéro 20 - septembre 2010.
[3] Claire DOQUET, *L'écriture débutante. Pratiques scripturales à l'école élémentaire*, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 73.

de Hoggart fut à ce titre exemplaire pour les sciences sociales françaises des années 1970, quant à la manière dont les usages d'écrits les plus ordinaires dans une famille anglaise populaire pouvaient être des plus élaborés. Une littératie de milieu pauvre n'entraîne plus forcément comme on le laissait entendre jusque-là une culture pauvre. Le terme littératie désigne donc aussi les usages et les opérations que le lecteur peut effectuer avec ces multiples écrits. Goody souligne l'importance des « technologies de l'intellect[1] » dans les opérations d'accès à la culture écrite. Il s'agit à la fois des instruments utilisés pour lire et écrire, mais aussi de la formation nécessaire à sa pratique, les différentes utilisations de l'œil, la manière dont les livres sont rangés dans une bibliothèque... Les bibliothèques textuelles des doubles livres proposent des cas nombreux de littératie où le rapport à l'écrit est présenté dans une globalité qui dépasse la catégorie traditionnelle du texte, du livre et du papier. Parmi les usages de l'écrit évoqués par Leenhardt, il aborde l'importance de la place de l'arbre et du bois dans la pensée mythique des Canaques. Selon lui, lorsqu'on a pris l'habitude de voir l'arbre comme provenant des ancêtres, la nature boisée peut alors se prêter à une véritable lecture : « On lit dans la futaie comme on lit dans une pharmacopée d'aïeule les étiquettes d'arnica, de bourrache ou de menthe, et, dans un arsenal, les écriteaux d'armes ou de toutes les magies de force des aînés[2]. » Par ailleurs, commentant la manière dont les Canaques tirent la langue durant leurs cérémonies, il note que les artistes ont « extériorisé [la langue], ils l'ont épanouie sur le menton, comme un idéogramme affirmant les vertus de l'ancêtre (...)[3]. » De la même manière, Leiris est attentif à la manière dont le corps est le support de signes dont il souligne la finesse lorsqu'il remet à Emawayish un cahier pour écrire ses chansons : « Nous tenterons de la persuader d'écrire des chansons. Les lettres seront sans doute moins finement dessinées que les croix bleues du dessus de ses mains et la collerette de tatouages qui pare son cou. Mais qu'importe [4] ! » Parmi les situations littératiennes, les doubles textes présentent enfin les ethnologues eux-mêmes en situation de manipulation de leurs propres écrits. Griaule met en scène un de ses deux personnages au moment où, en fin de journée, il doit classer toutes les données qu'il a collectées : « Ayant fait sortir tout le monde de sa tente, il s'était assis sur son lit, la main dans la précieuse sacoche contenant les fiches de la journée et qu'il allait falloir classer dans la cantine-bureau ; il n'en avait pas le courage[5]. » Ainsi, la croyance littéraire fait face à un contrepoids non négligeable : la croyance littératienne pose

[1] Jack GOODY, « La technologie de l'intellect », tr. fr. J-C. Lejosne, dans Revue *Pratiques, La littératie. Autour de Jack Goody*, Jean-Marie Privat et Mohamed Kara (dir.), université de Metz, 2006.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 78.
[3] *Ibid.*, p. 101.
[4] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 613.
[5] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, p. 51.

l'importance capitale des pratiques langagières prises dans leur sens le plus large et le moins connoté littérairement.

Ces cinq bibliothèques textuelles produisent des effets variés de croyance littératienne. Elles accumulent de multiples références, des plus concrètes aux plus immatérielles, des plus lettrées aux plus ordinaires, en donnant à voir le contact avec le monde de l'écrit dans toute sa diversité, des frontières de l'oralité aux ultimes retranchements du monde de la littérature. Les références de ces doubles textes ont de multiples « coefficients de littératie », selon l'expression de Privat. Celui-ci insiste sur l'importance de prendre en compte, au-delà de la querelle idéologique de l'opposition entre cultures orales et écrites, « le fait qu'il y a des degrés dans la littératie (et par conséquent dans l'oralité)[1] ». Certains présentent selon lui un très fort taux de littératie – le dictionnaire, le catalogue, la relecture, l'index… – contrairement à la minute de silence et à une berceuse chantée qui n'ont pas d'équivalents à l'écrit. Les bibliothèques des doubles textes pourraient faire l'objet d'un classement supplémentaire, des écrits aux taux élevés de littératie – Leiris copiant des lettres dans son journal, les transcriptions de tablettes de l'île de Pâques de Métraux, les schémas de Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*… – aux écrits à taux faibles de littératie– les chants de caravaniers des *Flambeurs d'hommes*, les chants de deuil canaques notées par Leenhardt… Sans jamais accentuer exagérément un type de culture écrite au déficit d'un autre, les situations d'équilibre bibliographique permettent aux cinq auteurs d'exprimer la manière dont leur propre croyance culturelle domine leur projet de double écriture. Cet état d'esprit correspond bien à celui de la littératie tel qu'il se développe aujourd'hui dans la réflexion sur le monde de l'écrit et les rapports qu'entretiennent avec lui les symboliques culturelles. Telle est la raison d'être du paradoxe faisant cohabiter la critique du geste littéraire et une telle accumulation de références : il s'agit de maintenir un équilibre entre plusieurs formes de littérature, en résistant à l'emprise que la culture lettrée pourrait exercer sur une conception plus large de la culture écrite. Dans la situation historique où l'ethnologie française se trouve dans les années 1930, les prescriptions clairement formulées contre le monde des lettres ne manquent pas de mettre les cinq auteurs dans une posture complexe, entre leur méfiance vis-à-vis de la culture écrite et leur aspiration à la littérature. Évoluant chacun dans l'espace de la littératie, là où oralité, anthropologie et textualité cohabitent de façon dynamique, ils se laissent tenter par la littérature. La double écriture leur permet de s'exposer à cette expérimentation prudente. Lorsque le geste d'écriture peut franchir la frontière tracée par les sciences humaines, il leur

[1] Jean-Marie PRIVAT, *« Un bain de littératie »*, *art. cit.*, p. 126.

apparaît possible de poser le pied sur un territoire textuel qu'ils sont censés ne pas accoster. Ils nous apparaissent sur ce domaine-là aussi, comme des chercheurs et des explorateurs.

Les tensions historiques entre bureau et terrain, entre littérature et ethnologie se retrouvent ici infiltrées dans des réalités personnelles. Il faut revenir sur un des effets importants du passage au terrain de l'ethnologie en phase de structuration. Il entraîne non seulement une prise d'indépendance institutionnelle de la discipline vis-à-vis du monde des lettres mais un dédoublement culturel individuel des nouveaux ethnologues à qui il est demandé de se méfier de l'ancienne sphère littéraire datant de la période des récits de voyage pré-anthropologique. Comment vivre cette situation de tentation et de critique du geste littéraire ? L'historique et le personnel se croisent : la situation de tension disciplinaire, de nature collective et institutionnelle se retrouve ici dans des situations individuelles et intimes.

Les marques de rattachement personnel à l'institution ethnologique ne manquent pas dans la double écriture. Elles viennent renforcer les propos critiques, voire agressifs contre le geste littéraire. Les cinq auteurs utilisent toutes sortes de stratégies pour marquer leur appartenance à l'ethnologie de terrain. Ils signalent par exemple volontiers que les pièces dont il est question dans leur texte peuvent être vues au Musée de l'Homme. Ces pièces de collection sont par exemple parfois fournies par le texte comme des preuves venant renforcer le propos du texte. Les bibliothèques textuelles répètent aussi les renvois à Mauss, Malinovski ou d'autres maîtres de l'ethnologie des années 1930. Griaule insiste volontiers sur le zèle professionnel de ses personnages explorateurs parfois présentés en situation de surmenage. Il écrit à propos de l'un d'eux qu'il a la tête « bourrée de mille faits, de mille noms de plantes, de mille ordres à donner, de mille enquêtes à ne pas oublier » et qu'il « aurait voulu jouir de la paix de cette soirée et se jeter tout nu dans une mare [1] ». Chacun semble faire ce qu'il faut pour ne pas se laisser emporter par une vague de fond littéraire en semant dans son texte de multiples indices comme des cailloux sur le chemin : même si l'écriture se laisse tenter par des écarts non conformes à la prescription scientifique, c'est bel et bien d'ethnologie qu'il s'agit, comme le soulignent explicitement ces remarques régulières qui inscrivent les cinq auteurs dans le présent de leur discipline. Ces éléments renvoient à une véritable matérialité de leur action qui fait contrepoids à ce que l'écriture pourrait produire de texte trop abstrait et désincarné, de trop formel et esthétique.

Dans ce contexte, les croyances exprimées par les cinq auteurs apparaissent comme des forces de résistance à la littérature lettrée envers laquelle nul d'entre eux n'affirme son

[1] *Ibid.*, p. 51.

rattachement. La question de l'écriture telle que Lévi-Strauss l'aborde peut nous permettre d'approfondir cette relation controversée au domaine de l'écrit. Elle apparaît dans *Tristes Tropiques* comme un terrain de controverse particulièrement révélateur des tensions avec lesquelles ces auteurs de double écriture ont maille à partir. Nous avons vu en début de chapitre comment la « leçon d'écriture » est l'occasion pour Lévi-Strauss de prendre de la distance avec le monde de l'écrit en développant une argumentation politique et historique, montrant à l'inverse de l'argument de l'émancipation par l'écrit, la manière dont le pouvoir de lire et d'écrire peut être un pouvoir nuisible de domination, et de soumission des peuples alphabétisés aux décisions du suffrage universel. Cette leçon d'écriture a fait l'objet d'une lecture attentive par Derrida au cours de laquelle il développe des interrogations importantes. Il signale d'une part à quel point cet épisode et l'argumentation qui en découle « lient le pouvoir de l'écriture à l'exercice de la violence[1] ». Pour expliciter sa vision néfaste du rôle social joué par l'écriture, Lévi-Strauss décrit le pouvoir du scribe dans les villages du Pakistan oriental : « (...) sa science s'accompagne de puissance, tant et si bien que le même individu réunit souvent les fonctions de scribe et d'usurier, non point seulement qu'il ait besoin de lire et d'écrire pour exercer son industrie ; mais parce que qu'il se trouve aussi, à double titre, être celui qui a *prise* sur les autres[2]. » Sur ce point, Lévi-Strauss s'inscrit dans la filiation philosophique de Rousseau qui déploie dans *L'Emile* un discours contre le livre et la lecture. Selon lui, ils ne doivent pas être introduits dans l'éducation de l'enfant avant quinze ans pour ne pas corrompre trop tôt son rapport à la société. Pour permettre de « laisser mûrir l'enfance dans l'enfant[3] », il met en avant sa conception de « l'éducation négative » qui doit contourner les écueils : « (...) elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur (...)[4] ». Elle vise la perfection du corps, des organes et l'exercice des sens contrairement à l'éducation positive qui cherche à former l'esprit et la connaissance. Cet ancrage théorique chez Rousseau entraîne Lévi-Strauss dans un geste d'opposition aux bienfaits des apports de l'écriture. « Uni au mépris de l'écriture, écrit Derrida, l'éloge de la portée de la voix est donc commun à Rousseau et à Lévi-Strauss[5] ». Rousseau pose dans *L'Emile* les bases d'une forme de logocentrisme et de défense de la voix : « Nous avons un organe qui répond à l'ouïe, savoir, celui de la voix ; nous n'en avons pas de même qui réponde à la vue, et nous ne rendons pas les couleurs comme les sons. C'est un

[1] Jacques DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 156.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 298.
[3] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou de L'Education*, Paris, Classique Garnier, 1961, p 83.
[4] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre à Mgr de Beaumont, Archevêque de Paris*, 1762, p. 32.
[5] Jacques DERRIDA, *op. cit.*, p. 202.

moyen de plus pour cultiver le premier sens, en exerçant l'organe actif et l'organe passif l'un par l'autre[1]. » Derrida signale que Rousseau semble être le seul philosophe « à faire un thème et système de la réduction de l'écriture, telle qu'elle était profondément impliquée par toute l'époque. (...) Ni Descartes ni Hegel ne se sont battus avec le problème de l'écriture[2]. »

Lévi-Strauss se prête d'autre part à une forme de déni en prétendant un peu rapidement que les Indiens dont il est question ne connaissent pas l'écriture. « On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire[3] » précise en effet rapidement le texte sans s'interroger plus en profondeur, sans prendre la peine de poser la question : les Nambikwara ignorent-ils complètement l'écriture ? Il oublie effectivement de préciser que ce petit groupe Nambikwara dispose néanmoins d'un mot pour désigner l'acte d'écrire, en tout cas d'un mot qui peut fonctionner à cette fin. Cette précision, absente de *Tristes Tropiques*, est pourtant présente dans une note de la monographie scientifique : « Les Nambikwara du groupe (a) ignorent complètement le dessin, si l'on excepte quelques traits géométriques sur des calebasses. (...) Ils appelèrent d'ailleurs l'acte d'écrire : *iekariukedjutu*, c'est à dire « faire des raies », ce qui présentait pour eux un intérêt esthétique : (...) ''Faire des raies c'est joli''[4] ». Derrida s'interroge sur la manière dont Lévi-Strauss se joue des équivalents linguistiques et domestiques pour parvenir à la cohérence de son hypothèse générale qui oppose les peuples sans écriture colonisés aux peuples occidentaux colonisateurs. Selon lui, ne pas prendre en compte une traduction comme « faire des raies » pour désigner l'acte d'inscrire, c'est comme si « on lui refusait la ''parole'' en traduisant le mot équivalent par ''crier'', ''chanter'', ''souffler'' (…) voire ''bégayer'' (…)[5]. » Bazin et Bensa remarquent à leur tour que Lévi-Strauss « ne refuse aux ''sauvages'' l'écriture que pour mieux affirmer leur innocence. Cette incapacité fait tout leur mérite[6]. » L'argument peut être renforcé par le constat que nous avons fait à partir de la bibliothèque textuelle de *Tristes Tropiques* : si certains peuples indiens d'Amazonie tels que les Nambikwara ont une culture à ce point orale, pourquoi la littérature non-écrite est-elle si peu présente dans le texte ?

Cette critique faite à Lévi-Strauss sera approfondie par Goody qui développera l'hypothèse selon laquelle la « raison graphique » affirme sa présence chez des peuples qualifiés trop vite de « peuple sans écriture », ce qui ne permit pas d'en appréhender la réalité complexe dans leur globalité. Ces différents regards sur les analyses de l'auteur de *Tristes*

[1] Jean-Jacques ROUSSEAU, cité par Jacques DERRIDA, *Ibid.*, p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 147
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 296.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, *op. cit.*, p. 40.
[5] Jacques DERRIDA, *op. cit.*, p. 180.
[6] Jean BAZIN et Alain BENSA, Avant-propos de *La Raison graphique*, *op. cit.*, p. 24.

Tropiques font apparaître le double-fond sur lequel repose la défense de la culture orale. Aborder ainsi l'oralité avec des catégories culturelles marquées par la culture écrite et rationnelle, c'est peut-être encore méconnaître la manière dont elle fonctionne véritablement.

C'est dans le cadre de cette critique que la croyance littératienne, telle qu'elle se présente dans les cinq écritures, offre une possibilité de résistance à la croyance littéraire. Lévi-Strauss est sans doute le plus engagé, y compris dans ses exagérations, dans une défense théorique de l'oralité contre l'écriture. Le logocentrisme rousseauiste permet de pousser assez loin l'hypothèse historique, sociologique et psychologique de l'asservissement par l'écrit et la violence. Leiris formule des positions proches de ce point de vue lorsqu'il dénonce, dans *L'Afrique fantôme* mais aussi dans *La Règle du jeu* sa propre dépendance aux livres et à l'écriture. Considérée comme une tension, et non plus comme une position à défendre ou à attaquer, la question montre à quel point l'approche large et non connotée de la littératie permet de mieux identifier et de comprendre les différentes tentations produites par la littérature.

5.2.3. Ordinaire littératien ou extraordinaire littéraire ?

« C'est pour un récit d'aventures extraordinaires que Marcel Griaule me demande une préface[1] » écrit Charléty dès la première ligne du texte de présentation des *Flambeurs d'hommes*. La tension entre l'ordinaire et l'extraordinaire expose la double écriture à une tentation particulièrement forte. L'extraordinaire se présente comme une rupture ponctuelle avec la banalité du quotidien et des habitudes qui ne cessent de se répéter. L'ordinaire est plus difficile à définir : inversement, il s'agit de ce qui n'est pas ponctuel et qui constitue l'épaisseur du moment présent et la continuité du réel. Forest définit le réel en des termes qui rejoignent la notion de l'ordinaire : « la texture unique de l'instant, la solitude impartageable de la perception, l'inouïe simplicité du présent[2]. » En permettant de penser ce qui n'est pas exceptionnel, l'ordinaire met sous la lumière les éléments les plus courants de l'activité humaine. En d'autres termes, les pièces ordinaires de la mécanique qui constituent l'existence ont le statut ingrat mais capital de ne pouvoir manquer à l'appel alors que l'extraordinaire se présente comme un élément saillant plus aisé à identifier et à décrire.

Accolé à l'écriture, le qualificatif « ordinaire » a été proposé et en partie instauré dans les sciences humaines par les historiens de l'écrit. Désignant l'écriture « de n'importe qui » il

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.*, préface de Sébastien CHARLETY, p. I.
[2] Philippe FOREST, « L'appel inouï du réel », in *Le Roman, le réel et autres essais*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007, *op. cit*., p. 52.

comprend une grande partie des pratiques littératiennes telles que les écritures de soi, les récits autobiographiques, les journaux intimes, mais aussi l'écriture domestique participant de la gestion de la vie quotidienne ainsi que toutes les formes de courriers, jusque dans leurs dimensions les plus technologiques. À le regarder de plus près, le terme « ordinaire » fonctionne dans ce cas comme un repoussoir : il exclut d'emblée l'écriture littéraire tout en prenant soin d'éviter le mépris culturel que le purisme le plus lettré pourrait formuler contre ce type d'écrit qui représente à ses yeux l'écriture « de n'importe quoi ». Ce processus ressemble à un acte d'euphémisation dans la mesure où il évite des termes désobligeants par une série de tournures bien plus douces. Il est intéressant d'extraire d'un ouvrage tel que *Par écrit, Ethnologie des écritures quotidiennes*[1], plusieurs termes qui permettent de formuler une opposition entre les écrits de qualité littéraire et les autres. Il y est question d'« écriveur », de « moins lettrés », de « lettrés débutants », d'« écrivant » – ce dernier terme est emprunté à Barthes. Ce processus de contre-désignation aboutit, par l'usage du qualificatif ordinaire, à renvoyer la littérature du côté de l'extraordinaire. Le même phénomène de désignation en miroir se retrouve lorsque le terme « illettré », créé à la fin des années 1960, est entré avec succès dans le vocabulaire politique à partir de 1981[2]. Si le terme dit bien ce qu'il veut dire, il crée en revanche une distorsion de désignation de ceux qui l'emploient pour désigner les carences alphabétiques d'autrui. Ne pas être illettré, ce n'est pas forcément être lettré mais lecteur. De la même façon, nous pourrions penser que ne pas pratiquer l'écriture ordinaire, ce n'est pas forcément pratiquer une écriture extraordinaire mais plus simplement produire un écrit destiné à une forme publique d'édition et de lecture. Entre l'attention à l'ordinaire des terrains d'enquête et l'aspiration à des écritures qui permettent de les exprimer, les auteurs-ethnologues tentent de maîtriser deux mouvements difficiles à synthétiser.

Par son sens critique, son réflexe du négatif et sa confrontation à la réalité du terrain, la double écriture tente souvent de noter l'ordinaire des lieux et des situations. Elle rend visible ses tentatives de maintenir présente cette exigence sous la forme d'éléments difficiles à intercepter, voire d'une réalité qui s'échappe dès que l'on tente de l'approcher. Il s'agit d'éléments émotionnels, souvent liés à l'instant présent impossible à retenir, des éléments de relation interpersonnelle fugaces et toutes sortes de bribes arrachées au tohu-bohu du réel.

Lévi-Strauss souligne la difficulté à saisir l'ordinaire du présent : « Saurais-je revivre ces instants fiévreux où, carnet à la main, je notais seconde après seconde l'expression qui me permettrait peut-être d'immobiliser ces formes évanescentes et toujours renouvelées ? Le jeu

[1] Daniel FABRE (dir.), *Par écrit, Ethnologie des écritures quotidiennes*, *op. cit*.
[2] Bernard PUDAL, « Lettrés, illettrés et politique », *art. cit.*

me fascine encore et je me prends souvent en train de m'y risquer[1]. » Il formule aussi ses interrogations et ses doutes lorsque le passage à l'écriture fait fuir ce réel vécu : « Dans quel ordre décrire ces impressions profondes et confuses qui assaillent le nouvel arrivé dans un village indigène dont la civilisation est restée relativement intacte[2] ? » Parmi les difficultés, Leiris signale à plusieurs reprises à quel point le temps empêche de noter ce qui relève du tumulte et de la complexité du réel : « Les journées commencent à être si lourdes d'événements et de nouvelles souvent contradictoires, que j'ai beaucoup de peine à trouver le temps de les noter dans le journal[3]. » Dans une discussion avec le musicologue de l'expédition, sur les manières de rendre compte de leur expérience, Leiris prend parti pour la stratégie du « tout écrire » qu'il adopte, malgré la conscience qu'il a des limites de l'exercice : « Discussion littéraire avec Schaeffner au sujet des journaux intimes en général et du présent journal. Lui, le conteste : bien entendu, je le défends. Doit-on tout raconter ? Doit-on choisir ? Doit-on transfigurer ? Je suis d'avis qu'il faut tout raconter. Le malheur est qu'on n'en a pas le temps...[4] » Cette position s'expose cependant à des contradictions. À force d'être confrontée à cette réalité qui ne cesse de dérouler sa temporalité, l'ambition d'écrire l'ordinaire cède parfois la place à une lassitude de vivre des situations qui manquent de piquant. S'apprêtant à accoster la terre brésilienne Lévi-Strauss note : « À 5h30 du matin, nous entrions en rade de Recife tandis que piaillaient les mouettes et qu'une marchande de fruits exotiques se pressait le long de la coque, un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume pour le fixer[5] ? » De la même manière Leiris signale de temps en temps le manque d'intérêt d'un ordinaire trop « pittoresque » : « Poussé jusqu'aux chutes du Félou, très pittoresques, trop pittoresques même pour qu'il y ait le moindre intérêt à les décrire[6]. »

La « vie ordinaire » semble parfois difficilement conjugable avec l'univers de l'écrit qui tend à aspirer la texture du présent par une forme de discours théorique et conceptuel. Utilisant cette expression, Griaule signale ce processus à propos de légendes liées à une montagne – le mont Abola Négous – qui laissent un point obscur dans l'enquête d'un de ses personnages ethnographes. Il précise qu'« il avait bien, en cours de route, recueilli des textes magiques sur son compte, mais cela lui semblait trop théorique. Il eût voulu saisir sur le vif une intrusion de la personnalité terrible du mont dans la vie ordinaire des hommes[7]. » Cette

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 51.
[2] *Ibid.*, p. 249.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 463-464.
[4] *Ibid.*, p. 303.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 4.
[6] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 134.
[7] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 88.

opposition entre la curiosité pour la vie ordinaire et l'insatisfaction du théorique textuel met le doigt sur le point de rupture créé par le projet d'écrire l'expérience vécue. Le cas des écritures biographiques et autobiographiques fournissent des exemples fameux de réécriture du vécu sous des formes qui dépassent le cadre de la réalité : alors que l'expérience de l'existence est autant composée de rupture que de continuité, de vides sans grande cohérence que de pleins harmonieux, l'écriture parvient rarement à échapper à la tentation de remplacer les blancs et les espaces entre les pointillés par la continuité d'une syntaxe narrative capable de transformer la présentation écrite d'une vie en expérience pleine et fluide. Nous avons vu comment Chauvier propose d'être attentif aux situations de désinterlocution et de pointer du doigt la manière dont la mise en texte tend fréquemment à chasser l'ordinaire en dehors de son espace. Au cours de sa lecture critique de *Tristes Tropiques,* Derrida met au jour plusieurs cas de désinterlocution de l'écriture. Outre l'exemple déjà cité de l'absence d'écriture dans une tribu Nambikwara qui possède pourtant un mot pour le désigner, il ausculte le cas de ces Indiens qui lui semblent trop bons pour être vrais. Attaché à son idéalisme des peuples primitifs sans écriture, encore préservés des méfaits de civilisation, Lévi-Strauss insiste sur leur innocence, leur bonté, leur « immense gentillesse » qui est l'« expression la plus véridique de la tendresse humaine[1] ». Sans remettre totalement en cause la nature de la relation agréable qu'il a pu entretenir avec eux, il est possible de pressentir un manque de fidélité à l'ordinaire d'une expérience qui n'a pas pu à ce point écarter les situations de conflit, d'incompréhension, de malentendu et d'interlocution avortée. Derrida écrit avec ironie : « (...) les Nambikwara, qui ne savent pas écrire, nous dit-on, sont bons. Ceux qui, jésuites, missionnaires protestants, ethnologues américains, techniciens de la ligne, ont cru percevoir de la violence ou de la haine chez les Nambikwara ne se sont pas seulement trompés, ils ont probablement projeté sur eux leur propre méchanceté[2]. » Coutumier des adjectifs flatteurs sur les Indiens, il prend soin de ne pas s'étendre sur les conflits et les ambiances tendues lors de certaines expéditions comme ce fut le cas lors du conflit avec Jean Vellard, un des membres de l'expédition qui menaça de quitter la mission. Lorsque l'échec de la relation ne peut être évité, comme c'est le cas avec les Indiens, il attribue les causes de cette désinterlocution au manque de temps et de préparation de l'équipe ethnographique. Le procédé n'est pas sans rappeler ce que nous avons détaillé plus haut : la manière dont Lévi-Strauss aménage son récit afin de se faire une place centrale en ne nommant pas les trois autres membres de cette expédition et d'en occulter certains aspects conflictuels. Dans notre questionnement de l'usage de l'écriture, cette

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.,* p. 315.
[2] Jacques DERRIDA, *op. cit.,* p. 170.

tentation textuelle de gommer l'ordinaire se présente comme un moyen de rendre la réalité du terrain et de la pratique plus harmonieuse, continue et cohérente qu'elle ne l'a été. Le phénomène peut être illustré chez Griaule qui célèbre l'ethnologue dans son double texte mais aussi dans *Les grands explorateurs* qu'il conclut en désignant l'ethnographe comme l'explorateur héroïque « d'aujourd'hui et de demain[1]. » Chez Métraux c'est sa grande discrétion sur les barbelés qui cantonnent les habitants de l'île qui retient particulièrement notre attention. Il n'y fait allusion que de manière incidente alors qu'un texte de son compagnon Lavachery décrit les Pascuans cantonnés dans une partie de l'île dans un camp de barbelés, les deux portes gardées par un employé de la compagnie que l'on « franchit grâce à un permis signé du gouverneur ou d'un administré anglais[2] ». Cette retenue de Métraux sur un élément aussi important de l'île de Pâques contribue à développer sur ce point précis une sensation de désinterlocution dans un texte qui, malgré son ambition documentaire, produit un véritable effacement de l'ordinaire d'une réalité sociale.

À propos de Leiris, Boyer écrit qu'il « n'a nullement la prétention d'assumer le rôle d'un être exceptionnel. (...) » et que « sa grandeur est d'avoir transformé une existence banale en œuvre d'art[3]. » La question de la banalité et de l'ordinaire se présente comme un enjeu important de la double écriture. Elle dessine une ligne de partage entre d'une part l'ambition d'exprimer le non-exceptionnel, le quotidien, le présent, l'expérience vécue et d'autre part la tentation d'utiliser des procédés susceptibles de produire des effets esthétiques, poétiques et artistiques dont on ne peut totalement garantir qu'ils restent fidèles à cette « intuition de l'instant » de Bachelard et au « singulier silence de l'heure qu'il est[4] ». Leiris évoque par exemple son souci « d'ordre proprement *poétique* : ne pas se contenter de décrire les choses mais, les ayant saisies dans toute leur réalité singulière, les faire vivre sous les yeux de celui qui vous lit[5]. » Réfléchissant à la question du roman, Forest développe des arguments qui peuvent s'appliquer à ces doubles écritures non-romanesques. Il écrit de quelle manière Kundera met le roman en recherche du « présent perdu[6] », « de la vérité mélodique d'un moment ; le désir de surprendre et de capter cette vérité fuyante ; le désir de percer ainsi le mystère de la réalité immédiate qui déserte constamment nos vies, lesquelles deviennent ainsi

[1] Marcel GRIAULE, *Les grands explorateurs, op. cit.*, p. 119.
[2] Henri LAVACHERY, *L'Île de Pâques*, Paris, Bernard Grasset, 1935, p. 37.
[3] Alain-Michel BOYER, *Michel Leiris*, Paris, Éditions universitaires, collection « Psychotèque », 1974, p. 115.
[4] Paul CLAUDEL, cité par Julien GRACQ, in *Préférences, Oeuvres complètes I*, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 844. Gracq ajoute l'adjectif « étrange » à la citation de Claudel extraite de *Introduction à la peinture hollandaise* (1935), reprise dans Paul CLAUDEL, *L'oeil écoute*, Paris, Gallimard, 1946, p. 20.
[5] Michel LEIRIS, Regard vers Alfred Métraux », in *Cinq études d'ethnologie*, *op. cit.*, p. 136-137.
[6] Philippe FOREST, « L'appel inouï du réel », *op. cit.*, p. 52.

la chose la moins connue du monde[1]. » Sans présupposer de la réussite de l'entreprise littéraire de l'écrivain franco-tchèque, Forest insiste sur la tension fondatrice entre l'ordinaire de la réalité immédiate et le geste de l'écriture. Lorsque Derrida développe l'attachement de Rousseau à la parole orale, ainsi que dans son sillage, celui de Lévi-Strauss, il fait fréquemment référence à son « logocentrisme » dont il fait la critique mais en n'oubliant pas d'expliquer comment une telle position naît d'une philosophie, voire d'une « métaphysique de la présence[2] ». La tension entre ordinaire et extraordinaire, soutenue par la tension entre littératie et littérature, recoupe l'ensemble de cette quête fondamentale. L'instant, le présent perdu et la présence se rassemblent autour de cette question de l'ordinaire qui oppose aux valeurs de l'exception héroïque l'ambition de l'attention continue à la normalité du réel.

La mise au jour de la résistance littératienne à la tentation littéraire permet d'aborder plus justement le rapport à l'écrit tout en évitant une opposition binaire trop marquée entre l'ordinaire de l'écriture de terrain et l'extraordinaire de l'écriture littéraire. L'usage du concept de la littératie apparaît ici comme anachronique dans la mesure où il n'est apparu que récemment dans les sciences sociales. La double écriture des années 1930-1955 témoigne d'une forme d'intuition de la littératie par sa manière de prendre en compte toutes les strates de la culture écrite en parvenant à ne pas établir de hiérarchies entre elles. Elle illustre la manière dont la cohabitation entre ces catégories littéraires opposées peut vivre comme une tension constitutive d'un équilibre textuel. Malgré les prescriptions scientifiques de Mauss, les auteurs-ethnologues n'ont pas manqué, dans leur travail sur le texte, d'occuper l'espace ouvert ente ces deux pôles en se demandant comment les procédés classiques de la littérature pouvaient leur permettre d'exprimer la banale temporalité d'un terrain et de l'expérience de la relation vécue. Leurs tentatives se présentent comme des tentations de mise en récit, d'invention, d'esthétisation ou de stylisation. Le geste expérimental de la double écriture permet de reconstituer les différents aspects de la tentation de la fiction.

5.3. Le refus de la fiction

Qu'il s'agisse de la narration factuelle, expérientielle ou autobiographique, le récit se présente comme un genre fréquemment utilisé par la double écriture. Malgré cela les cinq auteurs-ethnologues finissent toujours par répondre par la négative à la question du passage à la fiction. Étrangement, malgré quelques vaines tentatives, ils résistèrent tous à l'exploration

[1] Milan KUNDERA, *Les Testaments trahis*, cité par Philippe FOREST, « L'appel inouï du réel », *ibid.*, p. 52-53.
[2] Jacques DERRIDA, *op. cit.*, p. 191.

de cette voie littéraire. Plusieurs traces nous permettent d'approfondir plus précisément la nature de ce double mouvement de tentation et de rétractation.

5.3.1. La « négation du roman »

Chez Leiris, cette tentation de la fiction prend la forme d'un projet de conte. Deux mois avant la fin de l'expédition, il en rédige quelques pages en se basant sur la réalité de l'expédition[1]. Son personnage, inspiré d'Axel Heyst, héros de *Victoria,* roman philosophique et colonial de Conrad, devient au fil des lignes le double explicite de Leiris qui synthétise en quelques pages les éléments de ce début de fiction dans lequel on retrouve ses thématiques personnelles : la timidité, la réserve, le malaise en société, le soin méticuleux, l'impuissance, la masturbation, la tentation du suicide, ainsi qu'« un métier quelconque dans une colonie quelconque[2] »... Après la mort de son héros, un second personnage, un docteur ayant entretenu une relation privilégiée avec lui, reçoit de sa part un paquet contenant des livres, des magazines, des revues et des liasses de papiers « constituant une sorte de journal intime assez confus[3] » qu'il finit par jeter au feu.

Ce que Leiris nomme « la fiction d'Axel Heyst » dans une note additionnelle de 1933 n'aura pas de suite dans ses projets. Il avait pourtant déjà en tête cette idée l'année précédente, et écrit dans une lettre à son épouse que la lecture de Dickens lui a donné « une envie folle de travailler (...) ». Il évoque les poèmes ainsi qu'un roman dont il souhaite qu'il soit du « Conrad français, mais plus psychologique encore (...) en tout cas aussi peu que possible roman d'aventure[4]. » Cette opposition au roman d'aventure, il l'avait clairement signifiée dans un des deux projets de préfaces pour justifier la forme éditoriale du journal : « Je pourrais faire paraître un livre qui serait (...) un roman d'aventure assez morne (nous ne sommes plus à l'époque des Livingstone, des Stanley, et je n'ai pas le cœur à enjoliver)[5]. » Leiris a-t-il été tenté de mettre en fiction cette longue expérience africaine ? Certainement, mais il n'a pas trouvé la forme qui aurait été en cohérence avec ses aspirations à « l'art réel » qu'il formule dans *L'Âge d'homme*. Si l'on se tourne vers sa bibliothèque textuelle, il semble ici se trouver face à la difficulté de faire la synthèse entre deux figures importantes de ses références littéraires : Rousseau et Conrad. Dans *L'Âge d'homme,* il affirme son exigence esthétique de l'expérience et de l'authenticité : « (...) ne parler que de ce que je connaissais

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, pp. 832 à 837.
[2] *Ibid.*, p. 833.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 834. Cf. en annexe la bibliothèque textuelle de *L'Afrique fantôme*, p. I et II.
[4] *Ibid.*, p. 429, lettre du 28 avril 1932.
[5] *Ibid.*, p. 397.

par expérience et qui me touchait du plus près, pour que fût assurée à chacune de mes phrases une densité particulière, une plénitude émouvante, en d'autres termes : la qualité propre à ce qu'on dit ''authentique''[1]. » La fiction d'Axel Heyst est rédigée à la manière d'un scénario qui n'a pas encore de vie. Leiris décrit froidement toutes les étapes de cette histoire qui n'en sera jamais une. Il ne s'avance pas plus loin dans ce projet dont il ne sent pas l'enracinement. C'est la question de l'écriture romanesque qui se pose à lui et la « répugnance à l'égard de tout ce qui est transposition ou arrangement c'est-à-dire compromis fallacieux entre les faits réels et les portraits purs de l'imagination, nécessité de mettre les pieds dans le plat (...)[2]. » Cette tentation se nourrit d'une critique et d'une hostilité à l'égard du geste littéraire que nous avons précédemment commentées. Ces négativités à l'égard des lettres s'enracinent dans son attachement viscéral à l'égard du registre de l'art vrai, de l'art réel tel qu'il l'a vécu dans les rituels sacrificiels des *zars* et qu'il retrouve dans la tauromachie. Ce qui a de la valeur à ses yeux, ce sont les événements vécus et non pas les représentations auquelles on assiste en spectateur. Ensuite, cet attachement se traduira de manière plus nuancée. En écrivant quelques années plus tard sur les transes de Gondar, ses suspicions négatives sur le jeu d'Emawayish et de sa mère le feront recourir au théâtre pour les analyser, comme en témoigne le titre de son étude où il passe des termes « religion » et « transes » à ceux de « possession » et d'« aspects théâtraux ». Il développe alors un intérêt pour les dispositifs théâtraux expérimentaux, qu'il nomme « le théâtre vu de dos », qui prennent en compte les coulisses et les spectateurs, comme les deux tableaux de *Kean* de Sartre : les espaces de la loge et du théâtre qui produisent « un court-circuit qui déconstruit les prémisses représentatives du spectacle théâtral classique[3] ».

Lorsque Leiris rompt en 1928 avec le mouvement de Breton et « l'abominable intellectualité surréaliste », il s'engage dans le récit autobiographique qu'il base sur de menus faits de la vie quotidienne à partir de « têtes d'épingles[4] ». À l'opposé d'Aragon, il garde cependant du mouvement surréaliste une sensibilité anti-romanesque qu'il nomme la « négation d'un roman » : « Du point de vue strictement esthétique, il s'agissait pour moi de condenser, à l'état brut, un ensemble de faits et d'images que je me refusais à exploiter en laissant travailler dessus mon imagination ; en somme : la négation d'un roman[5]. »

[1] Michel LEIRIS, *L'Âge d'homme, op. cit.*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] Denis HOLLIER, in Michel LEIRIS, *La Règle du jeu*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. XXXIX.
[4] Cité par Jean JAMIN, in *Miroir de l'Afrique, op. cit.* p. 1378.
[5] Michel LEIRIS, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, préface de *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, 1939, p. 14-15.

Paradoxalement, voilà qui le fait rejeter du surréalisme la culture de l'écriture automatique puisqu'il s'agit de « rejeter toute affabulation et [de] n'admettre pour matériaux que des faits véridiques (et non pas seulement des faits vraisemblables, comme dans le roman classique), rien que ces faits et tous ces faits (...)[1]. » En situation ethnographique, sa pratique régulière de la fiche d'enquête a une grande importance dans sa manière d'écrire *La Règle du jeu.* C'est une manière de faire pour laquelle il développe une grande vigilance, y compris chez autrui. Pendant l'expédition africaine, il se méfie par exemple des notes prises par Abbas Jérôme, son informateur et assistant principal du séjour éthiopien. Il surveille son carnet de notes « car il écrit presque au hasard (…)[2] » tout en reconnaissant son « instinct poétique de l'information, c'est-à-dire le sens du détail apparemment insignifiant, mais qui situe au document son sceau de vérité[3]. » *Aurora* sera le seul roman qu'il écrit dans cette période, en 1928. Le projet avorté de la fiction d'Axel Heyst s'inscrit dans cette globalité. Sans être pour autant dans la haine du roman tel que le décrète Breton en en faisant un motif d'excommunication de son mouvement, Leiris se laisse tenter en essayant de définir quelques bribes de ce qui n'aboutira à rien. Á la fiction, il oppose désormais l'authenticité de la poésie et de l'écriture de soi.

5.3.2. Des « griffonnages » littéraires à *Tristes Tropiques*

La tentation de la fiction s'exprime chez Lévi-Strauss par deux textes dont il commença l'écriture et qui n'aboutirent pas : une pièce de théâtre *L'Apothéose d'Auguste*, dont il raconte l'intrigue au chapitre XXXVII de sa double écriture, et un roman qui se serait appelé *Tristes Tropiques* dont quelques pages seulement virent le jour. Il envisage ces deux projets littéraires en 1939, lorsqu'il rentre à Paris de son premier séjour au Brésil. Dans la dernière partie de *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss raconte comment l'idée de *L'Apothéose d'Auguste* apparaît. L'année précédente, lors du séjour particulièrement décourageant au Campos Novos, il se retrouve dans un état de solitude et de désœuvrement, en attente des Indiens qui ont disparu et de ses compagnons immobilisés à quatre-vingts kilomètres de là. Il se met alors à préparer et écrire, pendant six jours d'affilée le début d'une pièce qui se veut une nouvelle version de *Cinna* de Corneille. L'intégralité des dialogues, à quelques détails près, est présente dans le carnet de 1938. Alors que l'empereur Auguste va être déifié, il voit le retour à Rome de Cinna, après plusieurs années d'aventures au cours desquelles il a découvert la sagesse. La pièce porte sur la question de cette apothéose qui marque le passage à l'état de dieu. Un

[1] *Ibid.*
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 574.
[3] *Ibid.*, p. 574.

dialogue s'engage entre les deux personnages et un aigle envoyé des dieux doit les aider à trouver la meilleure façon d'accorder leur destin et leurs idéaux respectifs. Dans *Tristes Tropiques,* Lévi-Strauss écrit que l'inspiration le quitte après les six jours d'écriture au Campos Novos. Il reprend le texte à son retour à Paris, ajoutant dans la marge quelques modifications. L'analyse des manuscrits permet de constater que les dialogues cités dans le chapitre XXXVII « se trouvent, à de mineures variations près, dans les pages du carnet d'août 1938[1] ». Lévi-Strauss remarque qu'en relisant ce qu'il nomme ses « griffonnages », il ne croit pas devoir le regretter. Pourtant, il déclare en 1988 : « J'aurais aimé être un auteur dramatique. Aucun genre littéraire ne me semble exiger une telle rigueur. Chaque réplique, chaque mot, doit concourir à l'action. Il ne doit pas y avoir de temps mort[2]. » Renonçant à cette première tentation, Lévi-Strauss explore une autre voie littéraire.

Il s'agit d'un début de roman qu'il qualifie lors d'un entretien de « vaguement conradien[3] » et qu'il a rédigé sur un carnet et réuni sous le titre « Le coucher de soleil / Premières notes (1938) » Les premières pages, reprises et publiées au chapitre VII, devaient être le début du roman – dont il déclare qu'il l'a « (...) abandonné au bout de trente pages, parce que c'était trop mauvais. (...)[4] » – le reste devant constituer le deuxième chapitre. De la même manière que Leiris, il prend le modèle de *Victoria* de Conrad en s'inspirant d'un fait divers lu dans la presse : deux escrocs munis d'un magnétophone voulant faire croire à des indigènes du Pacifique que leurs dieux venaient sur terre. Le roman prévoyait des conflits et des drames entre les deux personnages. Le texte débute par la méditation sur les couchers de soleil – de la même façon que *Victoria* s'ouvre par une méditation sur les mines de charbon – qui sera reprise dans la version non romanesque de *Tristes Tropiques*. Six feuillets manuscrits du roman montrent Paul Thalamas, un ambitieux aigri qui « avait flairé trop de luxe, trop de richesse et de célébrité pour que le souvenir d'avoir extrait de l'orgueil d'une si pitoyable misère ne le poignardât pas d'amertume[5] ». Sur le pont d'un bateau au moment du départ « les coudes sur le bastingage et les phalanges crispées sur une barbe douteuse[6] », il se rappelle sa jeunesse, ses difficultés devant les livres et évoque ses stratégies ingénieuses, rusées mais laborieuses qui lui ont permis après dix tentatives d'obtenir l'agrégation dans une discipline qui n'est pas précisée. Pour ce qui est de Lévi-Strauss, s'il déclara qu'il eût aimé être un

[1] Vincent DEBAENE, in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, id.cit.*, p. 1693.
[2] Claude LÉVI-STRAUSS – Didier ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988, p. 38.
[3] *Id. cit.*
[4] *Id. cit.*
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, « ''Tristes Tropiques'' roman » (1938-1939), *Oeuvres, op. cit.*, p. 1629.
[6] *Idem.*

auteur dramatique, il précisa qu'il n'aurait pas forcément voulu être Joseph Conrad mais « avoir écrit ses livres en tout cas[1] ! »

Tandis que les références littéraires de *Tristes Tropiques* traduisent un attachement plus anthropologique que lettré, les tentations littéraires de Lévi-Strauss expriment une véritable aspiration à laquelle il a renoncé. Il ne s'agit toutefois pas, comme chez Leiris, d'un choix ou d'une orientation intellectuelle mais d'un regret qu'il exprime en déclarant qu'il regrettait beaucoup « de ne pas avoir écrit une œuvre littéraire[2]. » Compte tenu de ses appréciations négatives sur ses tentatives, on peut émettre l'hypothèse qu'il jugea ses tentatives suffisamment décourageantes pour ne pas persévérer. C'est aussi un jugement que formule Boyer à propos du coucher de soleil qu'il qualifie de « mauvais pastiches, caricature des fréquents couchers de soleil de Chateaubriand (...)[3]. » Il se demande aussi comment une tentative ratée peut devenir un texte aussi réussi.

La symbolique du titre d'un roman inachevé qu'il reprend comme titre de son double texte doit retenir notre attention. Près de vingt ans avant la publication de *Tristes Tropiques*, entre 1935 et 1939, période de retour des expéditions amazoniennes, Lévi-Strauss ne publie que des articles. « À cette époque, déclare-t-il, j'avais le sentiment que j'étais incapable d'écrire un livre[4]. » C'est aussi l'époque où il cherche à assouvir vainement sa tentation littéraire. Ne conservant qu'un titre et une description de coucher de soleil de son début de roman, il effectue un transfert d'écriture décisif et définitif. Le projet de *Tristes Tropiques* que nous connaissons est devenu après quelques années la réponse la plus appropriée à ces tentatives déçues. Plutôt que d'explorer le genre dramatique ou romanesque, il assume son aspiration profonde à l'anthropologie et se permet par la double écriture d'inventer un genre alternatif et hybride. Grâce au principe du collage, Lévi-Strauss parvient à ne pas renoncer à ces textes originels tout en générant un écrit nouveau dans lequel il maintient toutefois des marques bien visibles de cette tentation. Il y fait paraître les fragments de ses projets inachevés, les marques bibliographiques de son attachement à la littérature, et même parfois quelques alexandrins discrètement oubliés. Il écrit aussi à quel point l'expérience de la découverte ethnographique le renvoie à des auteurs qui vécurent le temps de ces premières rencontres : « Pénétrer, le premier peut-être, dans un village tupi encore intact, c'était rejoindre par delà quatre cents ans, Léry, Staden, Soasen de Sousa, Thevet, Montaigne même (…) Quelle tentation[5] ! »

[1] Claude LÉVI-STRAUSS – Didier ERIBON, *op. cit.,* p. 131.
[2] *Id. cit.,* p. 130
[3] Alain-Michel BOYER, *Littérature et ethnographie, op. cit.,* p 10.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS – Didier ERIBON, *op. cit.,* p. 130.
[5] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques, op. cit.,*p. 352.

L'histoire littéraire sait être ironique. Sans surestimer l'épisode du prix que l'académie Goncourt ne put décerner à cette non-fiction, il faut noter que Lévi-Strauss, futur académicien, était alors attentif et réceptif à la valeur symbolique des rituels de récompense. Il l'exprime en 2004 dans un article inédit consacré au *Voyage au bout de la nuit* de Céline dont il déplore qu'il n'ait obtenu la « consécration » du prix Goncourt à sa publication. Son commentaire permet de se rende compte à quel point les rituels littéraires ont du sens à ses yeux : le fait que Céline ait par défaut été salué par le prix Renaudot apparaît à ses yeux comme « l'indice doublement navrant d'un âge littéraire incapable de se passionner pour ou contre quelque chose, ou plutôt également prêt à accepter tout ce qu'on lui présente[1]. » À la lumière de la non obtention du prix par *Tristes Tropiques*, la remarque résonne encore autrement pour lui-même. Au delà de l'anecdote, l'intérêt de l'académie Goncourt pour ce texte d'anthropologue et le succès de sa réception signalent toutefois que cette double écriture est porteuse d'une voix à laquelle le lecteur littéraire, et au-delà de lui, l'espace de la littérature, sont sensibles. Retraduites sous la forme de fragments intégrés dans un récit autobiographique, les tentations fictionnelles retrouvèrent leur place dans une autre écriture qui fit de Lévi-Strauss un auteur à part entière, malgré ses tentations littéraires inassouvies.

5.3.3. Les limites d'une écriture expérimentale

La tentation fictionnelle de Griaule s'exprime dans *Les Flambeurs d'hommes* qui, de ce point de vue, est celui qui va le plus loin dans l'expérimentation de l'écriture. Contrairement aux premières apparences et à la manière dont il est parfois présenté, le double texte n'est ni une fiction ni un roman. Dans l'édition originale, la préface de Charléty l'affirme. Dès les premières lignes, le recteur de l'Académie de Paris explique pourquoi il a accepté d'écrire cette préface : « (...) je veux bien, puisque les aventures sont vraies, leurs couleurs aussi, leurs drames et leurs comédies[2]. » Nous sommes ici à l'opposé de l'« histoire entièrement vraie puisque (...) inventée d'un bout à l'autre » de la préface de *L'Écume des jours* de Boris Vian. Présentant Griaule en savant et écrivain qui raconte sa mission en Abyssinie, Charléty appuie son propos par des preuves matérielles de la réalité : il conseille au lecteur de parcourir, « même d'un pas rapide » les salles du Musée d'Ethnographie où sont exposés les « trésors » ramenés par Griaule. Charlety conclut la préface en soulignant que les éléments de la culture abyssine « sont le fruit d'observations rigoureusement et scientifiquement conduites

[1] Claude LÉVI-STRAUSS, « Louis-Ferdinand Céline : Voyage au bout de la nuit », in Cahiers de l'Herne, Lévi-Strauss, Éditions de l'Herne, 2004, p. 23.
[2] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* préface de S. CHARLETY, p. I.

par [l']enquêteur (...) » et que l'auteur ayant mêlé l'histoire de sa vie et de ses rencontres (...), l'ouvrage a tout l'attrait d'une conférence et d'une conversation[1]. » Il est important de souligner la nature du pacte de lecture réaliste proposée par le préfacier ainsi que la manière dont Griaule la prolonge en mettant en avant dans le texte d'avertissement – nous l'avons décrit précédemment[2] – l'ambition de vulgarisation de sa double écriture. Il s'agit de rendre abordable ce que les publications scientifiques rendent inaccessible aux non-spécialistes : « Il ne s'agit pas là d'un journal de route ni d'un récit romancé, mais d'une description objective de certaines péripéties de mon premier voyage en Abyssinie[3]. » *Les Flambeurs d'hommes* ouvre la piste de la fiction par plusieurs indices trompeurs : la transformation lexicale de la topographie, la désignation de soi à la troisième personne du singulier, la liberté narrative... D'autres éléments viennent cependant se rajouter aux propos des deux textes de présentation pour enraciner le double texte dans la réalité de l'expérience de l'auteur et de son compagnon Marcel Larget : le renvoi de Griaule à ses propres monographies scientifiques, l'affirmation répétée de l'authenticité des faits, l'évocation de Marcel Mauss, la référence aux missions scientifiques françaises, le renvoi à la numérotation des pièces exposées dans les musées...

Malgré l'absence de référence romanesque dans sa bibliothèque textuelle, *Les Flambeurs d'hommes* nous laisse penser que Griaule a été tenté par la fiction – en particulier par cette mise à distance de soi par la création de personnages ou la réorganisation narrative d'épisodes somme celui de la mort par la mousseline. Il convient de signaler qu'une quinzaine d'années plus tôt, il avait écrit un roman de jeunesse, entre dix-huit et vingt ans intitulé *L'Homme abominable de Keurk.* Le jeune Griaule en avait imaginé l'auteur – Henri de Chéruzannes – ainsi que la traduction – roman traduit du chaldéen – et l'éditeur – éditions La Cigogne. Le texte a des accents sensuels parfois maladroits – « Mes mains ont eu la douceur des caresses pour soulever le corps qui est ma joie, et mes lèvres ont lavé la plaie humide comme un fruit écrasé[4]. » – et il resta dans ses archives familiales.

Après *Les Flambeurs d'homme*s, il choisit une autre voie d'écriture en s'affirmant avant tout comme un ethnographe-auteur. Sa posture et ses positions d'homme de terrain , critique sarcastique de ceux qui passent leur vie dans les bibliothèques et des intellectuels de salon, l'éloignent du statut de romancier-ethnographe. Le croisement de son double texte avec le roman de Kessel permet d'entrevoir vers quel type de texte il aurait pu s'orienter. Comme Lévi-Strauss, Griaule ne renonce pourtant pas complètement à cette tentation en marquant sa

[1] *Ibidem.*
[2] Cf. *supra*, p. 109.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, ibid.*, p. VII.
[4] Cité par Isabelle FIEMEYER, *Marcel Griaule citoyen dogon*, op. cit., p. 20.

rhétorique d'une emphase stylistique qui lui permet de limiter l'écart entre action de terrain et textualité littéraire. Ce style d'écriture apparaît régulièrement sous la forme de phrases autonomes aspirant à la généralisation quelque peu poético-mythologique de son propos. Des formules et des sentences permettent de faire passer un propos anecdotique et expérientiel au statut de pensée ou de rêverie universelle. Ainsi, les phrases d'ouverture donnent le ton : « Le Nil est cette chose qui empêche le caravanier de dormir. Passer un fleuve, surtout s'il roule dans les bas-fonds, c'est se faufiler entre les doigts du diable[1]. » Quelques pages plus loin, il garde le thème du Nil comme une manière d'exprimer la relativité du pouvoir des hommes sur la nature face aux forces divines : « On ne rit pas avec les dieux, surtout avec ceux que l'autorité ne reconnaît plus et qui sont aigris par l'indifférence des foules ; car il n'y a une vérité à laquelle le gouvernement ne peut rien : le Nil est maître chez lui[2]. » Par cette écriture, Griaule est bien loin de l'écriture ethnologique classique prescrite par Mauss. Pour mieux comprendre la genèse de ce geste expérimental, il faut reprendre la question que l'homme de terrain s'est posée : comment exprimer par l'écriture l'atmosphère et la réalité telles qu'il les perçoit dans cet univers abyssin ? Sa double écriture est une tentative de réponse à cette question. La posture qu'il choisit d'adopter consiste à intégrer dans la voix narrative de son texte une double résonance : à la fois des éléments cherchant à exprimer de l'intérieur la sensibilité abyssine – « C'est l'heure où l'on commence à prendre au sérieux les ombres des arrière-plans [3] » – et des effets de perceptions de l'extérieur tels que le vivent deux ethnographes – « Pénétrée par la grandeur de tous ces événements, la caravane des Européens se préparait à plonger ses centaines de pattes dans le fleuve éternel[4]. » Telle est la frontière de la tentation littéraire que Griaule ne dépassera pas. C'est une limite commune à deux réalités : la langue qu'il a à sa disposition pour écrire ses propres textes et ces contrées dont la primitivité relève de son point de vue de pensées magiques et de mythologies autochtones. Cette exploration s'exprimera par une langue qui expérimente des figures stylistiques au service de cette double réalité ethnographique et locale. En se tenant prudemment à distance de ce que la littérature pourrait lui permettre d'écrire comme création d'un monde réinventé, il fait en sorte de maintenir la proximité avec ce terrain qui constitue sa référence morale et intellectuelle principale.

L'exploration de la bibliographie de Griaule montre qu'il ne renouvela pas cette expérience d'écriture. Ce double texte y est le seul cas de publication parmi les articles, les

[1] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* p. 1.
[2] *Ibid.,* p. 12.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS – Didier ERIBON, *op. cit.,* p. 130. p. 51.
[4] *Ibid.,* p. 21.

rapports de recherche ou chez un tel éditeur. Crée au début du XIXe siècle, les éditions Calmann-Lévy ont en effet publié des auteurs importants du champ littéraire tels que Balzac, Stendhal, Baudelaire, Flaubert... Ce renoncement de Griaule n'est pas aisé à expliquer. Comme nous l'avons déjà précisé, *Les Flambeurs d'hommes* a eu du succès lors de sa parution. Il n'est pas possible d'affirmer que Griaule se soit rendu compte des difficultés que son texte posait au lecteur, en particulier en ce qui concerne la cohérence narrative et les difficultés de compréhension de certaines scènes. Une des explications les plus rationnelles de l'abandon de ce type d'écriture est le rythme effréné que lui imposa par la suite l'enchaînement des expéditions ainsi que la mission de sauvetage des mémoires africaines qu'il s'attribua. Charléty eut sans doute la bonne intuition lorsqu'il présenta ce récit comme une préface de ses travaux. Même si Griaule a déjà publié dix-huit articles avant 1934, la piste n'est pas absurde. À la lumière de son roman de jeunesse, nous pouvons formuler l'hypothèse complémentaire qu'il s'agit, malgré ses trente-six ans, de sa dernière œuvre de jeunesse. *Les Flambeurs d'hommes* se présente à nous comme un hapax éditorial, un texte singulier dans la production littéraire. Compte tenu des remarques critiques de Mauss à la lecture de *L'Afrique fantôme*, on imagine facilement qu'il ait pu faire savoir à Griaule qu'il était souhaitable que cette tentative fut la dernière. Maladroit d'un point de vue textuel, réussi du point de vue commercial, le livre fût vraisemblablement satisfaisant pour Griaule et son éditeur. En le resituant dans son histoire personnelle et dans l'histoire de sa discipline, il n'est pas exclu que ce texte étrange lui ait servi à explorer aussi loin qu'il pouvait se le permettre les limites de cette écriture littéraire que Mauss et les tenants du développement de la discipline ethnologique demandaient de ne pas pratiquer.

5.3.4. La parenthèse de Métraux : la littérature sans la fiction

Métraux vécut comme Griaule une forme d'infidélité passagère aux prescriptions institutionnelles. Sa tentation littéraire s'exprime dans le geste de réécriture entre la double et la triple écriture de *L'Île de Pâques.* Nous l'avons vu, le texte de 1941 constitue une transition entre la monographie scientifique publiée en langue anglaise par le Muséum d'Honolulu de 1940 et l'édition réécrite de 1951, telle qu'elle est encore présente aujourd'hui dans la collection « Tel » des éditions Gallimard. Il s'agit d'une pure parenthèse, d'un chemin buissonnier et littéraire que Métraux a parcouru entre deux écrits à dominante scientifique. Comme le signale sa bibliographie textuelle qui ne comprend que les deux références littéraires anecdotiques à Loti et Daudet, il ne développe aucune croyance littéraire

particulièrement marquée. Ainsi, il n'utilise pas un procédé d'écriture qui lui permettrait d'expérimenter un genre particulier. Il s'y prend autrement, en donnant à sa double écriture un effet de subjectivité et de sensibilité, avant de réécrire son texte de manière totalement inversée. Rappelons les procédés qu'il va mettre en oeuvre pour dépersonnaliser ce texte d'une version à l'autre : passage souvent mécanique et arbitraire du « je » au « nous », suppression de tous les passages à tonalité intime et sentimentale, remplacement des éléments sensoriels de l'écriture par des éléments documentaires, éviction des passages autobiographiques et retrait de toutes les photographies – portraits et autoportraits compris. La disparition de l'émotivité de la version de 1941 fait rebasculer l'écriture dans le propos scientifique et documentaire. Elle entraîne une autre disparition, celle de la subjectivité de l'auteur parvenant à mêler propos scientifiques et rêveries. C'est ainsi que la version revenue à l'écriture scientifique perd l'enracinement dans l'enfance, les plaisirs essentiels de s'allonger sur un épais tapis d'herbe ou les accès de mélancolie provoqués par une île dont les mystères restent enfermés dans le passé et par la nécessité de rentrer en Europe de façon irrémédiable. Dans l'article de 1956, Bataille note à propos de cette version intermédiaire que le sérieux ethnographique n'empêche pas Métraux de laisser une part importante à l'émotion : « (...) sans oublier un instant la tâche scientifique qu'il assume, il prend en même temps à son compte le souci propre de littérature, qui donne la dimension poétique de ce dont elle parle, qui l'éclaire de manière à rendre sensible un élément souverain, que n'éclaire aucun calcul[1]. » Le double texte propose en effet au lecteur une forme de déambulation dans une expérience vécue tout autant que dans un ensemble d'éléments informatifs. Sa réécriture fait converger le propos vers une série de dénouements intellectuels qui confère au livre son ton démonstratif et argumentatif à propos du dossier de l'île de Pâques. Ainsi, le texte de 1941 se conclut par le chapitre XIV intitulé « Derniers jours à l'île de Pâques », composé d'une suite de situations reconstituant les étapes des derniers moments avant le départ : l'arrivée du bateau alors que Métraux ne semblait plus l'attendre, ses sensations d'hostilité provoquées par la reprise de contact avec la réalité européenne, l'embarquement de deux statues, les adieux déchirants aux Pascuans et une fin entre poésie et méditation où Métraux imagine au jour de sa mort, le retour de son fantôme sur l'île. Le texte réécrit de 1951 se termine par une dernière partie titrée de manière bien plus sèche et rigoureuse « conclusion », comme dans la monographie scientifique dont le dernier chapitre est nommé « conclusions ». Elle est faite d'un enchaînement synthétique et rationnel des éléments essentiels de ce que l'on peut affirmer sur

[1] Georges BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », *art. cit.*, p. 100.

l'île de Pâques et des tentatives d'explication de ses mystères : similitude géologique de l'île actuelle avec la période de sa première occupation humaine, argumentation de la thèse du rattachement des Pascuans à la culture polynésienne, du point de vue des vestiges archéologiques, de son organisation sociale et de ses vagues migratoires. La démonstration s'achève ainsi sans qu'aucun élément subjectif émotionnel ne soit fourni – nul autre pronom personnel que « nous » et « on » – refermant le texte sur sa propre scientificité, clôturant la parenthèse buissonnière de Métraux qui a repris le chemin de la monographie scientifique.

La dimension littéraire du texte de 1941 est importante. Le travail sur la langue est mis au service de l'expression d'un auteur qui cherche, de manière non limitée, à restituer tout autant sa réflexion ethnologique que son expérience personnelle. Considérée par beaucoup comme un texte d'une très grande qualité, par son émotivité et son mystère, la double écriture de Métraux a curieusement subi le même chemin que les tablettes et les statues de l'île de Pâques. Ne survivant que de manière archéologique, elle témoigne de la tentation de Métraux de produire un autre texte que ceux qu'il a pu écrire en tant qu'anthropologue respectueux de la prescription disciplinaire. En faisant marche arrière, il tourna le dos à l'évolution que l'écriture effectuera progressivement dans le sillage de *Tristes Tropiques* en assumant et en développant la dimension subjective.

★

Le paradoxe de la présence de la littérature dans des textes multipliant les agressions anti-littéraires trouve son dénouement dans la tension produite par le processus complexe de la croyance et de la tentation qu'elle entraîne. Présente, parfois omniprésente dans les doubles textes, la question de l'écriture n'en demeure pas moins un objet de contestation important. Si l'on revient à Pascal, croire en l'écrit, ce n'est pas y réfléchir rationnellement mais manifester instinctivement, voire corporellement des signes d'appartenance, parfois violents, parfois outranciers, parfois contradictoires à un territoire et des valeurs auxquels on appartient malgré tout. Comment imaginer qu'un homme de science des années 1930 puisse renier totalement sa croyance dans les vertus de l'écriture et de la littérature ? Les cas de Griaule, Lévi-Strauss et Leiris sont à ce titre particulièrement instructifs. Ils sont ceux qui verbalisent la violence contre l'écrit et la littérature de la manière la plus virulente. Ils sont aussi ceux qui développent un rapport personnel à l'écriture le plus dynamique, chacun dans sa perspective éditoriale. Pour eux, ce paradoxe rend encore plus difficile à appliquer l'injonction institutionnelle historique de marquer la frontière entre l'espace de l'ethnologie et celui de la

littérature. C'est ce que dit la double écriture à la littérature : il est possible de résister à l'obsession exclusive du texte au profit de la réalité de terrain, d'écrire contre les intérêts du texte pour exprimer que le travail de l'écriture peut se passer du travail de la littérature. Le phénomène fonctionne comme une prescription complexe et subtile : l'hostilité à l'égard des lettres semble donner le droit de sortir de l'espace d'édition de l'ethnologie tout en exigeant de garder des distances avec celui de la littérature. Pour ne pas percevoir cette injonction comme contradictoire, il faut parvenir à envisager des espaces textuels qui ne se réduisent pas au domaine lettré.

Les tentations permises par la double écriture ont été vécues et maîtrisées sans qu'aucun d'entre eux ne cède aux sirènes de la fiction. Leenhardt est à ce titre exemplaire dans la mesure où son texte est le seul à ne laisser aucune prise à la littérature. Cas rigoureux de récit documentaire, *Les Gens de la Grande-Terre* garde une austérité textuelle qui le distingue des autres doubles écritures. Leenhardt semble avoir répondu de manière négative avant même que la tentation littéraire ne se soit présentée à lui. Pour les quatre autres auteurs, résister à la tentation de la fiction et de la littérature c'est opposer une croyance à une autre, c'est résister à la croyance littéraire lettrée, à ses promesses d'enchantement du texte par l'écriture en se raccrochant à d'autres croyances. La littérature orale, la culture anthropologique et l'intuition de la littératie jouent dans cette concurrence symbolique un rôle primordial. Elles permettent à chacun de garder une ligne d'écriture et de réflexion qui empêche leurs textes de se laisser happer par les forces attractives de la symbolique littéraire. En l'occurrence, un regard sur la bibliographie globale de leurs publications montre la cohérence globale de leur choix : aucun d'entre eux ne publia par la suite de texte en contradiction avec cette attitude. Leurs croyances furent aussi fortes, voire plus fortes que la croyance lettrée. Quand la fiction s'empara du champ de la recherche anthropologique, nous le verrons, ce fut par une autre génération d'auteurs.

Ce geste de résistance n'est pas étranger à la tentation permanente du philosophe que Bouveresse aime rappeler : « Laisser les ruines à l'état de ruines et essayer de les décrire exactement est plus difficile et demande d'autres aptitudes que décrire le système dont elles nous semblent devoir être provenues[1] (...). » Ce leitmotiv wittgensteinien trouve ici une résonance permettant de synthétiser ce que la double écriture suggère à la littérature : utiliser l'écriture pour décrire le terrain tel qu'on le trouve et essayer de le décrire exactement est certainement plus difficile que de réinventer une écriture permettant de décrire le système qui

[1] Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain, Sur la littérature, la vérité & la vie*, Agone, Marseille, 2008, p. 55.

semble l’avoir produit. C’est la force de l’expérience de la double écriture que de nous mener à penser les explications à partir d’un terrain qui ne cesse de la hanter. C’est de cette manière qu’elle parvient à nous interroger plus globalement sur les tensions contradictoires de la symbolique de l’écriture. Des valeurs semblent en effet s’exprimer les unes contre les autres, non pas dans un jeu d’opposition binaire et dualiste, mais dans un espace commun régi par un principe de double vérité.

Chapitre VI. LA DOUBLE VÉRITE DE L'ÉCRITURE

Les doubles textes ethnologiques nous entraînent dans une réflexion au-delà d'eux-mêmes sur la nature de la production textuelle. Le dialogue qu'ils entretiennent avec la littérature fait émerger une série de tensions permettant d'identifier la manière dont l'écriture tente de répondre aux tentations et aux croyances dont elle est l'objet. Par sa particularité de se penser ainsi comme une double réalité, elle met progressivement en évidence les aspects contrastés des éléments qui la constituent. Entre le pouvoir néfaste de l'écrit théorisé par Rousseau et Lévi-Strauss et les promesses du texte à traduire la magie d'une nuit de Pointe-à-Pitre évoqués par Leiris et Métraux, il y a un chemin sinueux à emprunter. Il faut tenter de parcourir les étapes qui permettent de penser l'écriture autrement qu'une réalité univoque et massive. Pour éviter les excès du lyrisme naïf ou de la critique désenchantée, le dédoublement s'offre à nous comme une opportunité d'aborder la réalité de l'écriture en tant que vérité à deux visages permettant d'appréhender ses pouvoirs et ses faiblesses, en essayant de les penser comme deux dimensions contradictoires et compatibles. En avançant pas à pas sur cette piste, il est possible de déconstruire progressivement les mécanismes qui constituent à la fois la symbolique et la pratique de l'écriture.

6.1. Ouverture et fermeture du texte : écriture et action

La question de l'ouverture et de la fermeture du texte est un des aspects importants du rapport que l'écriture entretient avec la réalité avec laquelle elle engage un dialogue. Ce point est particulièrement épineux dans la situation d'exploration ethnographique qui repose en grande partie sur la question de la prise en compte par l'écriture de l'expérience vécue et de la situation d'enquête. Quelle place faire à ce qui se passe autour du texte ? Comment faire cohabiter la matérialité des faits et la tentation de l'écriture avec l'autonomie textuelle et stylistique ? Cette dialectique de la fermeture et de l'ouvertuure, du *textus clausus* et du *textus apertus*, nous renvoie à Élias et Bakhtine pour lesquels le processus de fermeture progressif du corps est le miroir du processus de modernisation et de civilisation des groupes sociaux. Le corps du texte devient de plus en plus raffiné, au fur et à mesure que la société elle-même affine les manières d'être et de définir une norme comportementale qui, comme le montre Élias, institue une distance généralisée entre les personnes. Qu'il s'agisse du développement de l'usage des couverts qui transforment les mœurs de la table, des règles de politesse qui s'établissent à la Cour et dans les villes, des manières de se saluer..., les règles de l'urbanité

définissent d'autres façons de régir les relations interpersonnelles à partir du principe de l'éloignement entre les corps sociaux. Le rapport aux aliments devient lui-même objet de distanciation. Dans ce cadre-là, la symbolique du *corpus clausus* prend tout son sens. Alors que la tradition populaire médiévale célébrait toutes les opportunités de mettre en scène les ouvertures organiques, la modernité fait en sorte de les fermer progressivement et de diffuser les règles du respect de l'espace entre les individus. Bakhtine fait lui-même le lien entre les trois niveaux de réalité : le corps, le groupe social et le texte. Il remarque qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, « alors que le canon classique régnait dans tous les domaines de l'art et de la littérature, le grotesque, lié à la culture comique populaire, était à l'écart des belles-lettres, il s'abaissait au rang de comique de bas étage ou était victime de la décomposition naturaliste (...)[1]. »

Cet antagonisme symbolique entre le hors-texte corporel et le corps du texte, nous le retrouvons chez les cinq auteurs-ethnologues sous la forme d'une opposition entre l'acte physique et le geste de l'écriture. L'action se dresse alors contre la littérature. Alors que le geste d'écrire impose un minimum d'immobilité et de concentration mentale, le tumulte de l'activité du corps, qu'il soit social ou intime est un des premiers obstacles matériels au travail du texte. Cette opposition concrète est formulée par Leenhardt dans son éloge et défense de la culture canaque, lorsqu'il décrit les caractéristiques de sa langue : la vigueur de son oralité est selon lui directement liée à l'action. Il argumente que les artistes canaques l'ont pensée « (...) comme l'action la révèle, mobile et active[2]. » Cette thématique de l'action, de la mobilité et du mouvement s'inscrit dans une opposition avec le monde de l'écrit que l'on pourrait qualifier d'immobile et de statique. Leiris emploie même le terme « inaction » à propos de son activité diariste, bien qu'il s'agisse d'une écriture produite en situation d'enquête et non pas dans le confort feutré d'un bureau parisien. L'atmosphère des années 1930 est porteuse de cette opposition forte entre l'action et la littérature, entre le terrain et la bibliothèque. Hollier décrit cette tendance comme un « adieu aux plumes[3] » qui donne la suprématie aux armes et à l'intervention. Le passage du bureau à l'enquête *in situ* a entraîné chez cette génération d'ethnologues un goût particulièrement développé pour l'action de terrain. Il devenait désormais suspect de consacrer trop de temps au monde immobile et feutré des bibliothèques, des textes et des cabinets d'écriture. « À l'anthropologue de cabinet, remarque Debaene, l'ethnographe opposait une connaissance enracinée dans les faits, loin de l'érudition suspecte

[1] Mikhaïl BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais, op. cit.* p. 43.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre, op. cit.*, p. 101.
[3] Denis HOLLIER, *Les Dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 179.

de celui qui ne quitte pas la bibliothèque[1]. » À propos de la revue *Documents*, Leiris tient d'ailleurs à rappeler « la pureté première » de ses intentions : « (...) secouer la poussière mortelle des bibliothèques et des musées, libérer les choses vivantes qui y étaient englouties et les jeter brusquement à la vue, dans toute leur bouleversante fraîcheur[2]. » Nous l'avons vu, *Les Flambeurs d'hommes* est le texte qui incarne l'action avec le plus de conviction. Comme Griaule dans sa vie professionnelle, les personnages semblent y être en perpétuel mouvement, allant de déplacements en conflits verbaux ou armés. Lorsqu'il en a l'occasion, Griaule se permet aussi de formuler son hostilité, envers les « explorateurs de bibliothèques » et les immobiles dont il déclare qu'ils passent leur temps à commenter ou à traduire des textes qui auraient besoin d'être renouvelés. Suite à la richesse d'interminables discussions entre les membres du clergé dans une église, le Blanc fait cette remarque : « Quelle leçon pour les hagiographes et les explorateurs de bibliothèques ! Qu'ils aillent donc un peu suer au soleil, et cahoter sur des selles indigènes, et bien peiner dans des réunions absurdes où sonnent des langues ardues, pour sténographier des vies de saints thaumaturges ! qu'ils y aillent ! ils renouvelleront leurs stocks de textes battus et rebattus, ces coupeurs de traduction en quatre, ces discuteurs aux détails, ces chasseurs de virgules[3] ! » Une tension aussi forte entre écriture et action oriente la réflexion vers les valeurs défendues respectivement par la fermeture et l'ouverture du texte. Chacune déploie une symbolique importante qui définit une conception spécifique de l'écriture et de la littérature.

6.1.1. Fermeture. *Textus clausus :* pétrification du texte

Le hors-texte délimite la frontière entre le texte et tout ce qui se passe en dehors de lui.L'usage de ce terme renvoie souvent à d'autres textes, risquant d'entretenir la confusion avec la notion d'intertextualité, comme si l'espace au-delà du texte ne pouvait être autre chose que de l'écrit. Le contexte ethnologique du terrain d'enquête permet de définir clairement le hors-texte comme une réalité non textuelle qui entoure le geste de l'écriture. La fermeture, définie par l'absence de liaison avec des éléments étrangers à l'écrit, détermine une attitude protectionniste de l'auteur qui empêche une réalité extérieure d'accéder au texte. Portant un regard critique sur la vie intellectuelle française, l'historien anglais Roy Porter écrit combien la « phobie de l'extra-textualité » était présente dans la culture intellectuelle des années

[1] Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage, op. cit.,* p. 56.
[2] Michel LEIRIS, notes additionnelles à *L'Afrique fantôme,* (manuscrit LRS Ms 3, fonds Jacques Doucet), cité par Jean Jamin in Miroir de l'Afrique, op. cit., p. 395.
[3] Marcel GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes, op. cit.,* p. 161.

1960. Pour désigner ce qui constituait selon lui l'abomination par excellence, il crée l'expression « ET heresia » – c'est-à-dire « hérésie de l'extra-textualité[1] ». Une autre figure marquante de la pensée anglo-saxonne, le philosophe américain Hilary Putnam écrit : « (…) on a découvert à Paris peu de temps après 1960 que l'idée qu'il y a un monde extérieur devant nous était mauvaise[2]. » Privat signale de son côté une forme de « jacobinisme politique et culturel » français, méprisant les apports du folklore et donnant à certains écrits un statut intouchable : « (…) en France, tout se passe, semble-t-il, comme si le texte légitime ou classique était réputé un et indivisible[3]. » C'est en partie le sens de la remarque que Geertz adresse à *Tristes Tropiques* dont il écrit que c'est un livre qui célèbre le texte avant tout, un texte qui ne demanderait qu'on ne regarde que lui : « Il n'y a pas, en anthropologie, d'ouvrage qui fasse plus référence à lui-même. (...) C'est l'exemple classique du livre dont le sujet est en grande partie lui-même. (…) Lévi-Strauss ne veut pas que le lecteur regarde à travers son texte, il veut qu'il regarde le texte[4]. » Si cette tendance de *Tristes Tropiques* peut être mise en relation avec nos observations concernant la présence centrale du « je » dans le texte, il faut aussi l'expliquer par la manière dont le projet éditorial de Lévi-Strauss est motivé par le désir d'écriture d'un auteur qui reconvertit de manière singulière des ambitions littéraires inabouties. *Tristes Tropiques* n'est pas un cas des plus caractéristiques de *textus clausus* mais il en fournit quelques exemples percutants parmi les pièces textuelles écrites dans les années 1950, destinées à tisser un fil rouge narratif et intellectuel, puis à assembler entre eux les autres extraits écrits dans les années 1930 en grande partie sur le terrain des expéditions amazoniennes. En ce sens, ces passages sont destinés à clore le texte, dans le sens où une ultime couture vient achever la confection d'un vêtement. La comparaison avec les quatre autres doubles textes renforce l'argument de la fermeture. Étant celui qui cite le plus de références et d'auteurs, Lévi-Strauss est de loin celui qui développe la culture livresque la plus volumineuse. Toutefois, le point de vue de Geertz sur la fermeture du texte sur lui-même doit être modéré dans la mesure où l'analyse de la bibliothèque textuelle de *Tristes Tropiques* montre non seulement que les références sont majoritairement orientées vers d'autres auteurs, mais qu'en plus elles sont dominées par une proportion importante de titres anthropologiques. La remarque vaut aussi pour le moi narrateur qui se présente avant tout comme un moi anthropologique et non pas littéraire.

[1] Roy PORTER, cité par Jacques Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain, Sur la littérature, la vérité & la vie*, Agone, Marseille, 2008, p. 11.
[2] Hilary PUTNAM, *Ethics without Ontology*, Harvard UP, Cambridge, (Mass), 2004, p. 117.
[3] Jean-Marie PRIVAT, *Bovary charivari*, *op. cit.*, p. 10.
[4] Clifford GEERTZ, *Ici et là-bas*, *op. cit.*, p. 36.

Bouveresse analyse la fermeture du texte sur lui-même comme un effet des théories littéraires dans l'histoire intellectuelle française. Dans la lignée de Putnam et de Porter, il renvoie tout particulièrement au courant structuraliste en rapportant comment il a dû lui résister pendant ses années de formation. Selon lui, le phénomène ne définit pas seulement une réalité textuelle mais une manière de penser le texte. Il remarque que « (...) l'idée que le texte littéraire est autoréférentiel et nous parle essentiellement de lui-même ou de la façon dont le langage y est utilisé [lui] semble reposer sur une illusion complète ou sur le genre de cécité délibérée dont les théoriciens se montrent souvent capables[1]. » Il note l'idée selon laquelle « (...) on a cru pendant un temps pouvoir se débarrasser tout simplement de la réalité, avant de redécouvrir, peu de temps après, qu'elle pourrait bien être tout compte fait, même pour la littérature, la chose la plus importante, ou en tout cas la plus impossible à ignorer[2]. » Cette illusion qu'il qualifie de textualiste, Bouveresse la dénonce comme une manière abusive de séparer la pensée littéraire de la pensée scientifique sur le schéma de la scission entre un modèle artistique, esthétique, sensible et un modèle rationnel, analytique, intellectuel.

Il faut mettre prudemment en relation les remarques de Geertz sur Lévi-Strauss avec les critiques faites par Bouveresse du structuralisme. La filiation entre anthropologie et sémiologie, telle qu'elle s'est établie, n'est pas assez claire pour permettre d'en tirer des conséquences. Lévi-Strauss a été le premier à émettre des réserves sur la manière dont cet héritage intellectuel et méthodologique s'était structuré. On se rend compte encore aujourd'hui avec Debaene à quel point les travaux de Barthes, pour ne prendre qu'un exemple, sont bien peu imprégnés de références réelles et pertinentes à l'auteur de *Tristes Tropiques* et qu'« au fond son « anthropologie » doit beaucoup plus à Bachelard et très peu à Lévi-Strauss[3] ». Dans cette relation entre anthropologie lévi-straussienne et structuralisme, les choses semblent s'être construites sur une intuition et un soutien médiatique plutôt que sur un appui rigoureux et rationnel. Ainsi, le créateur du structuralisme a vu naître un courant qui est largement sorti du territoire dont il avait dessiné les frontières.

Cette prudence est d'autant plus nécessaire que la critique du texte fermé dépasse le cadre historique de la période structuraliste. Bouveresse fait émerger d'autres conflits intellectuels européens des années 1930-1940 tels que les ont vécu Julien Benda en France ou Robert Musil en Autriche. Ce dernier a fourni beaucoup d'énergie pour combattre un courant anti-intellectualiste puissant « qui soutenait que la littérature et l'art en général ne doivent pas

[1] Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain, op. cit.*, p 131.
[2] *Ibid.*, p. 38.
[3] Cf. Vincent DEBAENE, « Barthes et les structures », in *L'Adieu au voyage, op. cit.*, p. 457.

penser mais seulement sentir et exprimer des vécus immédiats, des sentiments et des émotions[1]. » Bouveresse développe son analyse et sa critique du textualisme en décrivant un phénomène connexe qu'il nomme le « littérarisme » dont le principe consiste à défendre la force morale du *textus clausus* en soutenant que « ce qui est important, dans un texte littéraire, n'est pas ce qui y est pensé et, moins que tout autre chose, ce qui y est pensé sur des questions comme celles de la morale et de la vie, mais seulement le texte lui même et les propriétés qu'il a, en tant que texte, et plus précisément en tant que texte littéraire[2]. » Remontant le courant de l'histoire littéraire, Rancière attire notre attention sur le XIXe siècle pour développer une critique connexe de la relation entre le texte et le hors-texte et de la tendance lettrée à refermer le geste de l'écriture sur lui-même. À cette période où naît une idéologie de l'art pour l'art, apparaissent des critiques de ce qu'il nomme la « pétrification » de la littérature, par la voix d'auteurs qui dénoncent la tendance à fabriquer des objets textuels autonomes, sacrifiant le Verbe au culte de la phrase, préférant la beauté de l'écriture à des livres qui prouvent quelque chose. Il évoque les exemples de Barbey d'Aurevilly contre Flaubert, de Charles de Rémusat contre Hugo, de Léon Bloy et sa dénonciation de « l'idolâtrie littéraire[3] ». Selon Rancière, la pétrification du langage, c'est « la perte du sens de l'action et de la signification humaines, (...) le démantèlement de cette hiérarchie poétique en accord avec un ordre du monde[4]. » Il évoque le point de vue de Sartre qui écrit que « Flaubert écrit pour se débarrasser des hommes et des choses. Sa phrase cerne l'objet, l'attrape, l'immobilise et lui casse les reins, se referme sur lui, se change en pierre et le pétrifie avec elle[5]. » Cette double pétrification du langage et de la littérature fixe le texte comme un objet clos et impénétrable. Privé de toute relation au hors-texte, le voilà sans adresse ni destinataire précis, ouvert à tous et à personne, dans la perspective d'une lecture sans intention discursive particulière, en dehors de sa propre ambition d'exister par lui-même. Il ne s'agit pas d'écrire pour exercer une influence sur le hors-texte ou de développer un point de vue sur le monde et la manière dont il est organisé. Il s'agit d'écrire pour écrire et de concevoir une logique esthétique du texte pour le texte. Cette rupture de l'interlocution, cet effacement de l'adresse aux habitants du hors-texte, Rancière les définit comme une disparition de la transitivité au bénéfice de l'écriture. La modernité littéraire s'est présentée selon lui comme la mise en œuvre d'un usage intransitif du langage opposé à son usage transitif. Les effets de cette

[1] Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain, op. cit.,* p. 129.
[2] *Ibid.*
[3] Jacques RANCIERE, *La Parole muette, Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, collection « Littératures », 1998, p. 18.
[4] Jacques RANCIERE, *Politique de la littérature*, Paris, Edition Galilée, 2007, p. 18.
[5] Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situation II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 172.

position se retrouvent dans une formule célèbre de Jean Ricardou qui écrit à propos du Nouveau roman que le récit se présentait auparavant comme l'écriture d'une aventure mais qu'il « s'offre plutôt comme l'aventure d'une écriture[1] ». En devenant le héros de lui-même, le texte ouvre au lecteur une nouvelle piste qui prend la forme d'une voie circulaire : la lecture littéraire ne consiste plus seulement à suivre les aventures des personnages mais à être attentif à la manière dont le texte s'y prend pour construire sa propre rhétorique.

Le propos illustre à la fois la remarque de Geertz sur le relatif narcissisme de *Tristes Tropiques* et l'hypothèse de la pétrification de Rancière selon qui un des indicateurs les plus visibles de cette transformation est l'abandon de toute hiérarchie entre le sujet du texte et le personnage. Objet de lui-même, le texte génère une théorie de l'autonomie stylistique qui l'a éloigné des faits et des gestes du monde extérieur. Aujourd'hui, alors que la fiction littéraire a évolué en réhabilitant les histoires collectives et les histoires de soi, le principe de la lecture littéraire est resté présent comme une représentation culturelle forte du texte fermé hérité du XIXe siècle. Dans cette perspective, le texte littéraire est vu comme un objet clos, construit selon une architecture dont la complexité est proportionnelle à sa qualité mais aussi à sa capacité à « résister » au lecteur, en particulier dans sa période d'apprentissage. Utilisant une analogie historique que Musil aurait ajoutée au bréviaire des comparaisons absurdes, Catherine Tauveron soulignait il y a une douzaine d'années l'importance de donner aux enfants à la fois des « textes faciles » et « des textes qui ne livrent pas leur sens symbolique aisément, en d'autres termes des textes ''résistants'' [à opposer] à leurs contraires, les textes ''collaborationnistes'' (...)[2]. » Un texte résiste selon elle s'il ne s'ouvre pas facilement à son lecteur. Il collabore quand il livre sans difficulté son contenu. Abandonnant difficilement la forteresse de la vérité du monde, les tenants du *textus clausus* sont capables de déployer des stratégies qui défient les lois de la rationalité. En suivant le parcours philosophique critique de Bouveresse dans cette évolution de l'histoire de la représentation du texte, il est possible d'identifier les points de tension entre texte fermé et texte ouvert. On comprend plus aisément les raisons qui poussent le philosophe à dénoncer les usages abusifs de l'analogie et son obstination à développer l'esprit de Wittgenstein qui, en même temps que Musil et Kraus, reprochait aux intellectuels de ne pas sortir de la circularité close de leur pensée et de leurs écrits en suggérant d'ouvrir les yeux plutôt que de penser.

[1] Jean RICARDOU, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
[2] Catherine TAUVERON, « Comprendre et interpréter le littéraire à l'école : du texte réticent au texte proliférant », in revue Repère, n°19, 1999, p. 18.

6.1.2. Ouverture. *Textus apertus* : enjeux du hors-texte

À l'autre extrémité de cette dialectique, le texte ouvert se présente comme une proposition conceptuelle de prendre en compte ce qui se passe en dehors de lui. Alors que Rancière considère l'écriture de Flaubert comme emblématique de la prétrification lettrée du texte, Privat aborde *Madame Bovary* dans une toute autre perspective. Selon lui, il s'agit d'un véritable « roman de terrain » dans la mesure où il est amplement ouvert à la réalité ethnologique de son époque. Cette aspiration à l'ouverture n'est pas réservée au texte de terrain ni aux courants littéraires les plus naturalistes. Forest signale que pour Joyce le roman « n'a qu'un objet et qu'il s'appelle la vie[1] ». Il précise d'ailleurs que cette position de l'auteur d'*Ulysse* s'inscrit contre une conception de la littérature qui tourne le dos au hors-texte pour mieux explorer sa propre intériorité. C'est cette même confiance envers l'ouverture du texte à la matérialité du réel qu'exprime Leiris dans un de ses projets de préface. Pour le faire, il utilise le terme et la notion de « concret ». Pour donner à ses notes le plus de vérité possible, il déclare assumer totalement son engagement subjectif en considérant qu'il fait partie de la réalité dont il cherche à rendre compte. « Car rien n'est vrai que le concret » souligne-t-il avant de préciser qu'il s'agit aussi bien de la description d'un arbre, de la manière dont un indigène est habillé, que de son humeur et de son état de santé. C'est dans cet esprit que dans les années 1930, Leiris formule son besoin de passer de la littérature à l'ethnographie. Il s'agit pour lui d'ouvrir l'espace fermé dans lequel le tient son activité littéraire et d'« (...) abattre des cloisons entre lesquelles [il] étouff[e] et élargir jusqu'à une mesure vraiment humaine [s]on horizon[2]. » Tout en précisant que cette ambition ne put véritablement être satisfaite durant la mission Dakar-Djibouti et qu'il lui fallut attendre d'autres voyages en Afrique et aux Antilles pour y parvenir, il souligne ce qui justifie que le mouvement d'ouverture du texte rompe la logique du *textus clausus* : amener le « contact », ou la création de la relation à l'autre et au monde qui justifie l'injonction wittgensteinienne de rompre la spirale de la pensée et de l'écriture enfermées en elles-mêmes. Nous avons souligné la manière dont, au cours de la rédaction de *L'Afrique fantôme*, il oppose parallèlement action et écriture, mouvement et journal, mobilité et ennui, déplacement et passe-temps. Il identifie ainsi le piège que lui tend cette écriture circulaire qu'il ne parvient pas tout le temps à maintenir ouverte sur le monde qui l'entoure. Dans un autre texte où il rend hommage à Métraux, il insiste sur le souci de ce dernier de dépasser le stade de la description scientifique pour accéder à quelque chose de

[1] Philippe FOREST, « Le roman et la vie : le réalisme, même », in *Le Roman, le réel, op. cit.*, p. 82.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, préface 1951, p. 92.

sensible et vivant. Il exprime ensuite leur ambition partagée de faire entrer le hors-texte dans l'écriture. C'est sous la forme d'une interrogation de Métraux à Leiris, formulée lors de leur séjour à Haïti entre deux séances vaudou, qu'apparaît cette préoccupation fondamentale : « (...) comment il y aurait moyen de rendre compte exactement de ce qu'étaient ces rues que si souvent nous parcourions et de l'aspect de leurs maisons[1]. » Cette demande provoqua une réponse que Leiris qualifie de décevante mais l'essentiel de l'anecdote est dans cette aspiration sous forme de questionnement à ouvrir l'écriture à une réalité immédiate vécue dans les rues de Port-au-Prince. Leiris conceptualise sa position sur l'importance fondamentale du hors-texte en développant la métaphore de la tauromachie. L'essai placé en tête de *L'Âge d'homme, De la littérature considérée comme une tauromachie,* est écrit entre 1945 et 1946 à partir d'un Prière d'insérer de 1939. Considérer la littérature comme une tauromachie, c'est pour lui une manière de rapprocher symboliquement le texte et le hors-texte. Le combat du torero représente la prise de risque que la littérature ne doit esquiver. Tel est le problème qui le tourmente, lui donne mauvaise conscience et l'empêche d'écrire. La symbolique de la corne du réel lui apporte ce rassurant garde-fou, cette assurance de ne pas écrire pour rien, dans le vide d'une textualité refermée sur elle même. « Donc, je rêvais corne de taureau, précise-t-il plus loin. Je me résignais mal à n'être qu'un littérateur[2]. » La métaphore permet de maintenir l'écriture ouverte sur l'extérieur. Même s'il ne s'agit que d'une posture de spectateur, même s'il précise que l'authenticité du risque pris par le torero et celle de l'écrivain n'ont peut-être en commun qu'un jeu de mot, même si l'analogie esquissée « entre deux façons spectaculaires d'agir et de risquer[3] » peut parfois lui paraître abusive, une des fonctions de ce texte est de proclamer l'attachement de Leiris à l'écriture comme un geste ouvert aux actes du monde.

Deux ans plus tard, après la Seconde guerre mondiale, la rencontre du peuple antillais et d'Aimé Césaire lui permet de développer ce qui est absent de *L'Afrique fantôme* malgré les critiques ponctuelles : une politisation de sa vision de la situation coloniale. La question du hors-texte se présente alors avec une évidence plus concrète et moins symbolique que la métaphore tauromachique. Il ne s'agit plus d'une expérience individuelle de spectateur, ni de mise en scène de la mort, mais d'une situation sociale et politique, dans le sillage de la pensée de Césaire et de la génération de la négritude, qui prend sa place dans le vaste mouvement de décolonisation du Tiers-monde. La question de l'écriture ne se pose plus pour Leiris sous sa

[1] Michel LEIRIS, *Cinq études d'ethnologie, op. cit.*, p. 136-137
[2] Michel LEIRIS, *L'Âge d'homme, op. cit.*, 1939, p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 17.

forme littéraire mais ethnographique, historique et politique : « Il me fallut (...) un nouveau voyage en Afrique (...) puis, en 1948, un voyage aux Antilles (...) pour découvrir qu'il n'y a pas d'ethnographie ni d'exotisme qui tiennent devant la gravité des questions posées, sur le plan social, par l'aménagement du monde moderne (...)[1]. » Le travail doit être selon lui mené collectivement contre les représentants de l'ancien esclavagisme dans la société capitaliste. La tonalité sartrienne du propos renforce la cohérence entre ses actes et ses positions. Comme son départ pour l'Afrique avec l'expédition de Griaule, comme la tauromachie, il s'agit du prolongement du même mouvement d'ouverture et d'engagement de soi dans des questions qui dépassent l'espace du texte et de la littérature. La dialectique entre texte et hors-texte se présente chez Leiris comme un équilibre réalisé entre littérature et ethnologie. Sa fidélité à l'un et à l'autre lui a permis de maintenir son écriture ouverte aux éléments de réalité que ses activités anthropologiques lui faisaient découvrir. Inscrite dans une ambition autobiographique et poétique, cette ouverture du texte a donné une ampleur supplémentaire à son écriture. Leiris montre que la tension entre texte et hors-texte ne se superpose pas à la tension entre littérature et non littérature.

Développant une réflexion plus réformiste que nous avons déjà évoquée, Leenhardt fait toutefois en 1952 ce même effort d'ouvrir son texte à un chapitre supplémentaire. Il y fait un point sur la situation de la Nouvelle-Calédonie. Il insiste sur la nécessité de faire vivre ensemble le groupe européen et les indigènes – « Ils sont tous calédoniens. » – sans que le premier ne fasse « peser son aînesse culturelle sur son compagnon, qui conserve son aînesse terrienne[2]. » Malgré une citation de Marx sur les valeurs universelles développées par une classe sociale[3], Leenhardt demeure éloigné des positions radicales qui unissent les penseurs de la décolonisation.

Les prouesses stylistiques ne doivent pas nous aveugler sur l'aspiration de la littérature à prendre la vie comme objet. Après l'avoir affirmé pour Joyce, Forest le confirme à propos d'Artaud dont certains écrits passent pour des textes fermés les plus impénétrables. Or, affirme Forest, ce qu'Artaud écrit ressemble à tout sauf à cette caricature de poésie qui serait « recherche d'une parole vide s'annulant elle-même dans la plénitude de l'indicible[4] ». Bouveresse écrit que Proust, James ou Musil, auteurs emblématiques des partisans de la littérature la plus textualiste, sont porteurs d'une écriture ouverte sur la vie, d'un discours

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme, op. cit.*, p. 92, préface de 1951.
[2] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, Deuxième avant-propos, [édition de 1952], p. 215.
[3] « Une classe sociale dans sa phase ascendante développe des valeurs universelles ; ce qu'elle conquiert elle le garde pour l'humanité. » *Id. cit.*, p. 219.
[4] Philippe FOREST, « ''Cela'' ou le sens du réel », in *Le Roman, le réel, op. cit.*, p. 75.

philosophique et moral sur la vie. De la même manière Forest affirme que malgré sa réputation d'écrivain obscur, auteur d'une écriture sans ouverture sur le monde, « Artaud a quelque chose à dire (...). Il se répète en vue de parvenir à la plus grande et à la plus sauvage clarté. Et toute l'affabulation délirante de sa vie (...) tend vers l'expression d'un vrai message[1]. » Lors de son conflit avec le Surréalisme dont il est excommunié en 1927, il écrit à Breton pour condamner son aspiration à une autre réalité : « (...) il n'y a rien à faire, jamais les choses n'iront plus loin que l'arbre, la route, la cime du mont ou le toit de la maison. Il n'y a pas d'état supérieur à celui de l'existence telle que nous la vivons ici[2]. » Les valeurs du texte ouvert mettent en avant une conception de la littérature dans laquelle se réfléchit la double écriture. Le conflit épistémologique produit par la tension entre ouverture et fermeture du texte nous renvoie à un conflit de représentation qui fait apparaître deux pôles fondamentaux de l'écriture et de la symbolique littéraire. Mauger met cette question importante en exergue en montrant la manière dont le geste culturel de type lettré pense le rapport au texte comme une fin en soi : il cherche à ignorer « toute fin externe » et s'indigne à l'idée de « traiter la littérature non comme objet de contemplation, de délectation ou d'analyse, mais comme un instrument (…) permettant de satisfaire – avec plus ou moins de succès - des intérêts externes[3] ». L'enracinement du texte dans des valeurs qui le rapprochent du monde réel entraîne une opposition à la tendance lettrée à refermer l'écriture sur ses propres performances esthétiques. Ce geste de résistance permet d'éviter « les pièges de l'ethnocentrisme lettré[4] ». Il propose une conception critique de l'écriture consistant à repousser un certain nombre de valeurs culturelles destinées à en garantir le prestige héroïque.

6.2. Penser la négativité littéraire

6.2.1. La littérature sans la religion

En continuant d'avancer sur le chemin des symboliques qui fondent la valeur de l'écriture, la négativité littéraire offre l'opportunité de continuer à déconstruire les éléments qui constituent certaines conceptions culturelles traditionnelles. Qu'il s'agisse de fantasmes ou de mythologies, plusieurs aspects du rapport à l'écrit invitent à une critique de leurs fonctionnements et de leurs valeurs.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] Gérard MAUGER *et al.*, « Lectures ordinaires », *op. cit.*, p. 38.
[4] Gérard MAUGER *et al, Histoires de lecteurs, op. cit.*, p. 14.

Même si la croyance littéraire telle nous l'avons présentée dans le chapitre précédent est proche d'une certaine foi laïcisée appliquée à la culture, elle n'est pas totalement étrangère à la notion de religion. Peut-on parler de « croyance laïcisée » à son propos ? Le culte du texte, l'admiration du style ou l'héroïsation de l'auteur laissent parfois penser que le rapport à l'écrit peut se rapprocher de la fréquentation des Saintes Ecritures. Le parallélisme entre la croyance littéraire et le domaine religieux peut produire une confusion qui s'apparente à un certain mélange des genres. Dans la lettre à Breton citée plus haut, Artaud attaque le principe de dépassement de la réalité par quelque surréalité que ce soit. Dans son argumentation, il s'en prend violemment à la notion d'âme comme un marqueur de la présence d'une certaine religiosité : « Contrairement à l'opinion courante je pense que c'est ce monde-ci, celui que nous voyons tous les jours qui est vrai et que jamais cette jean-foutrerie, appelée âme dans les missels, les rituels, ou les manuels de philosophie, ne s'ouvrira à la perception d'une supra-réalité[1]. » Cette « jean-foutrerie, appelée âme » est un point de critique particulièrement pertinent dans la réflexion sur la manière dont la croyance littéraire peut révéler une double face religieuse. Dans le domaine religieux, l'âme désigne « le principe spirituel de l'homme, conçu comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu[2] ». Le terme a été repris par la philosophie et la psychologie pour désigner, par opposition à la matérialité physique humaine l'ensemble des fonctions psychiques et des états de conscience. Dans une opposition à l'esprit, il permet de désigner, sans connotation religieuse *a priori*, la dimension sensible et artistique de l'être, en opposition ou en complément de sa dimension intellectuelle et rationnelle. Dans une perspective de réception artistique et littéraire, l'âme devient l'espace symbolique privilégié de textes dont la classification culturelle a convenu qu'ils n'étaient pas destinés à la réflexion, mais à l'émotion et à l'expression des sensations issues de l'expérience vécue. Le « je-ne-sais-quoi et le presque-rien », « l'indicible et l'ineffable » rendus célèbres par la philosophie spiritualiste de Jankélévitch sont la place forte de cette voie émotive et psychologisante prise par une certaine conception du littéraire. Des espaces s'ouvrent alors aux « états d'âme », aux « sciences de l'âme », aux « suppléments d'âme » qui peuvent s'exprimer, dans l'ombre d'une rationalité qui ne permet pas d'exprimer toutes les formes de pensée et de sensibilité. Cette fonction spécifique de la croyance littéraire, reliée à l'âme en tant que pensée sensible, permet de décrire sa proximité avec la religion. Une telle croyance culturelle fait émerger une propension à aborder le souci de soi en apportant des réponses autant psychologiques que spirituelles. Dans le monde contemporain, la mutation et la

[1] *Ibid.*
[2] PETIT ROBERT, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1990, p. 57.

reconversion de la croyance sont observables sous de nouvelles formes. De nouveaux espaces, de nouveaux lieux de pratiques croyantes et de nouveaux objets de foi semblent avoir remplacé les pratiques cultuelles occidentales traditionnelles. Le déplacement du religieux vers l'art produit par exemple les succès massifs des expositions ou des commémorations comme de véritables processions laïques. À propos de festivités qui ont célébré des phénomènes culturels tels que Rimbaud et van Gogh, plusieurs hypothèses suggèrent l'idée que les artistes maudits endossent le statut de saints, mais sous un forme particulière : sans miracle, sans demande de guérison, ils semblent prendre la fonction de véritables saints laïques. La question du salut découle tout droit de la croyance artistique. Concernant plus précisément la littérature, c'est le salut culturel du lecteur qui semble être en jeu de la même manière qu'à propos de l'art et du culte qu'il peut occasionner, il est question de « salut purement terrestre[1] ».

L'analyse historique que Bénichou fait de l'évolution du statut de l'écrivain explore cette évolution. Il explique comment la tradition des philosophes déistes a été perpétuée par la littérature. Ainsi, « elle est devenue à sa façon religion et continue de l'être. Mieux, on peut soupçonner que la religion de beaucoup de fidèles, au fond d'eux-mêmes et insensiblement, s'est faite littérature. C'est bien pourquoi le retour en honneur du culte traditionnel n'a pas pu mettre fin au sacerdoce de l'écrivain[2] ». Bouveresse tire les conséquences de ce statut en défendant l'idée inverse que la littérature est tout sauf ce que cherchent à en faire les vastes promotions médiatiques et publicitaires. Pour cela, il approfondit l'idée que le rapport avec la littérature est resté empreint de religion, voire de religiosité. Il écrit : « Les discours que l'on tient habituellement sur la fonction de la littérature montrent que la relation que nous entretenons avec elle est restée fondamentalement religieuse et n'a jamais été réellement sécularisée[3]. » Il reprend l'expression de Musil contre la conception religieuse et sacerdotale de la littérature et « le bavardage de sacristie sur la mission de l'artiste[4] ». Ce discours qui se présente comme de la théorie, remarque Bouveresse, n'est le plus souvent qu'une forme de superstition et de bavardage culturels peu consistants. Dans ce partage ambigu entre littérature et religion le questionnement sur le statut de l'artiste apparaît comme un objet de réflexion important. Pour que l'écriture soit perçue comme un geste héroïque à tendance messianique, il

[1] Nathalie HEINICH, *La Gloire de van Gogh, essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Editions de Minuit, 1991, p. 197 ; cf aussi Julie TARDIEU, « Le centenaire de Rimbaud », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, Paris, mars 99, p. 116-119.
[2] Paul BÉNICHOU, *Romantismes français I. Le Sacre de l'écrivain. Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2004, p. 47-48.
[3] Jacques BOUVERESSE, *La Connaissance de l'écrivain, op. cit.*, p. 26.
[4] Robert MUSIL, *Essais*, tr. fr. P. Jaccotet, Paris, Éditions du Seuil, 1956.

faut développer d'autres conceptions de l'écrivain en dehors de toute aspiration mythologique.

6.2.2. Contre la mythologie de l'artiste : anti-héroïsme et anonymat

Bouveresse aime rappeler la manière dont Musil se méfie du culte et de la mythologie de l'exception héroïque. L'auteur de *L'Homme sans qualités* n'accepte pas de voir le poète, l'artiste, l'écrivain, comme il est courant de le présenter, en tant qu'homme d'exception. Il n'est selon lui « homme d'exception que pour autant qu'il est l'homme qui prête attention aux exceptions[1] ». Il représente ainsi non pas cet être unique et exceptionnel, capable de délivrer sa version évangélique du monde, mais cet être particulier développant une capacité aiguë à observer la vie dans ses recoins les plus inattendus et les plus parlants. L'héroïsation de l'artiste est directement liée à l'aspiration spirituelle permise par la croyance littéraire. La place importante prise par l'art et la culture dans les sociétés occidentales modernes a été accentuée par le processus de médiatisation qui permet, dans quelque domaine que ce soit, une survalorisation communicationnelle d'individus selon les possibilités et les nécessités du succès commercial. La question est posée par la réception et la manière dont un lectorat ou un public accorde de l'intérêt à une production éditoriale ou culturelle. C'est dans ce cadre que s'inscrit le phénomène de sanctification d'auteurs, d'artistes maudits emblématiques. Ce processus ne se limite pas à l'admiration collective d'un public. Il peut s'étendre aux producteurs eux-mêmes. Forest souligne la manière dont les écrivains peuvent se laisser convaincre par la croyance qu'ils représentent ce héros culturel capable de se penser supérieur à l'ordinaire de l'humanité. « Je suis assez étonné, écrit-il, de la persistance de cette mythologie ''artiste'', très dix-neuviémiste, vers laquelle se tournent afin d'y trouver un refuge les écrivains d'aujourd'hui, toutes générations confondues, cherchant à se convaincre de la dimension héroïque de la vocation romanesque et rêvant le romancier à la façon d'une figure subversive et solitaire surplombant la médiocrité du monde. On est quelque part du côté de la ''belle âme'', de la ''tête molle'' et l'arrogance se trouve strictement proportionnelle à l'impuissance[2]. » Le phénomène s'apparente à une croyance collective ouvertement enracinée dans l'illusion d'un prodige sans fondement rationnel. L'univers littéraire est certainement un espace où l'héroïsation de l'auteur et du texte est un thème important et nécessaire au fonctionnement de la mécanique de l'édition, telle qu'elle existait

[1] Robert MUSIL, *Gesammelte Werke* in neun Bänden herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1978, p. 1029.
[2] Philippe FOREST, « Reprendre et revenir », in *Le Roman, le réel*, *op. cit.*, p. 104.

dans sa version traditionnelle confidentielle, aussi bien que dans sa version contemporaine, exposée aux nécessités financières et médiatiques.

Leiris développait une vigilance à l'égard de cette question en esquissant les premières lignes du portrait d'un écrivain ordinaire exerçant un métier comme un autre : « (...) on est littérateur comme on est botaniste, philosophe, astronome, physicien, médecin. À rien ne sert d'inventer d'autres termes, d'autres prétextes pour justifier ce goût qu'on a d'écrire : est littérateur quiconque aime penser une plume à la main[1]. » Son esprit n'est aucunement embarrassé par les mythologies culturelles et littéraires. Il développe au contraire une grande liberté de jugement quand il s'agit de juger les productions éditoriales de son temps. Lorsqu'il aborde le projet de livre sur les *zar*, demandé par Griaule, il écrit à sa femme que ce dernier pense déjà à « une excellente préface qui condamnerait aussi bien les publications ethnographiques ordinaires, trop sèches et trop systématiques, que les publications littéraires genre récits de voyage à la con[2]. » À l'inverse, ce type de remarque et d'attitude, qui dénote un retour sur son propre domaine d'activité, n'apparaît pas chez Lévi-Strauss. Il n'est d'ailleurs pas aisé de comprendre pourquoi sa réflexivité ne l'a jamais conduit à transférer les démarches d'analyse des pratiques magiques des peuples lointains sur sa propre société et sur les domaines de croyance tels que l'écriture, l'édition, voire le domaine anthropologique. Lévi-Strauss aborde pourtant la question de la réciprocité civilisationnelle sans l'étendre à sa discipline : « [L'ethnographe] a sous les yeux, il tient à sa disposition une société : la sienne ; pourquoi décide-t-il de la dédaigner et de réserver à d'autres sociétés – choisies parmi les plus lointaines et les plus différentes – une patience et une dévotion que sa détermination refuse à ses concitoyens[3] ? » S'arrêtant à cette question, il ne développera pas de réflexion sur les croyances et les rituels occidentaux. Il aurait été pourtant riche d'enseignement qu'il se consacre à un des rituels français littéraires les plus prestigieux, proche par son étrangeté des pratiques magiques des Indiens d'Amazonie : l'Académie française où il fut élu « immortel'' en 1974 à l'âge de soixante-six ans. Dans un entretien, il confie qu'à cette occasion ses collaborateurs et ses amis réagirent de manière très négative et eurent la sensation d'être trahis. C'est à eux qu'il s'adresse au début de son discours de réception, en comparant les rites indiens et ceux des sociétés occidentales. Il argumente qu'il ne voit pas pourquoi son goût pour les rites des populations lointaines ne pourrait pas se traduire par l'intérêt pour les rites de sa propre société. L'argument n'est pas d'une grande pertinence et il n'approfondira jamais

[1] Michel LEIRIS, *L'Âge d'homme*, *op. cit.*, 1939, p. 25.
[2] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, lettre du 31 octobre 1932. p. 758.
[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 410.

ce début de comparaison entre les civilisations. C'est Bourdieu qui mènera cette analyse des espaces de la culture, du savoir savant, de l'académisme et de la littérature[1]. Sa réflexion fournit une analyse des fonctionnements contradictoires à la fois du domaine de l'édition en tant qu'organisation sociale et de la littérature en tant qu'espace de production textuelle. Ce regard sans concession sur un domaine auquel il appartenait, Forest l'exprime dans sa réflexion sur la mythologie de l'artiste, l'écriture et le statut de la littérature. Il évoque ce « cercle extraordinairement restreint qui a de plus en plus les apparences d'un clan, d'un club, voire d'une mafia survivant grâce au racket d'une activité commerciale (l'édition) de plus en plus déclinante et condamnée à la disparition[2]. » Bourdieu déplora que Lévi-Strauss, tout comme Durkheim et Mauss, « responsables des plus extraordinaires progrès de l'anthropologie cognitive (…) n'aient jamais appliqué à leur propre univers certains des acquis scientifiques qu'ils avaient apportés à propos des sociétés éloignées dans l'espace et dans le temps[3] ». Lévi-Strauss n'utilisa pas son pouvoir intellectuel et anthropologique pour effectuer ce geste de réflexivité. À propos de son entrée à l'Académie française, son goût pour les rituels fut la seule explication qu'il donna à ceux qui restèrent perplexes face à ce paradoxe : l'image du Lévi-Strauss académicien coïncidait mal avec l'image du Lévi-Strauss frondeur et pamphlétaire de *Tristes Tropiques*. La croyance littéraire a été plus forte que la contradiction. Par cette élection suprême, le rituel de couronnement de l'écrivain et de l'homme de science a peut-être eu la saveur de la revanche pour celui qui avait dû renoncer à l'écriture d'une tragédie, d'un roman et qui échoua de peu à l'obtention du prix Goncourt.

Le statut ordinaire occupé aujourd'hui par Leenhardt et Métraux dans le champ culturel nous conduit aux antipodes de l'héroïsme littéraire vers une forme d'anti-mythologie de l'auteur. Leur effacement s'explique en grande partie par leur résistance à la tentation littéraire telle que nous l'avons décrite. En restant volontairement attachés à leur discipline et à leur domaine de connaissance, ils n'ont pas développé la dimension héroïque de leur production. Dans le cas de la réécriture que Métraux fit de son double texte, nous avons même constaté qu'il s'agit de la rétractation d'une écriture et d'un moi auctorial qui auraient pu continuer à développer leur dimension littéraire. Au-delà de la dimension ordinaire de ces deux ethnologues demeurés attachés à leur objet de science, c'est la question de l'anonymat qui se pose.

---

[1] Cf. Pierre BOURDIEU. *Homo Academicus*. 1984. Collection « Le sens commun » et Pierre BOURDIEU coll. « Le sens commun », éd. de Minuit, 1979.
[2] Philippe FOREST, « Reprendre et revenir », *op. cit.*, p. 104-105.
[3] Pierre BOURDIEU, « L'objectivation participante », *in* « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, éditions du Seuil, n°150, décembre 2003, p. 48

Aux antipodes de textes tels que *Tristes Tropiques* et *Les Flambeurs d'hommes*, où Lévi-Strauss et Griaule développent une conscience de soi qui accentue la présence et la conscience du moi textuel, Leenhardt présente l'anonymat comme une notion qui interroge globalement l'attribution du nom à la personne. Nous avons vu la manière dont *Les Gens de la Grande Terre* met en évidence le geste iconoclaste de la construction identitaire des Canaques : l'oubli de soi se présente paradoxalement comme une manière de se penser et de penser l'autre. Leenhardt fait la remarque suivante : « C'est au dehors de soi-même que le Canaque a cherché sa propre personne et a commencé de la trouver[1]. » Il interroge ainsi la question de la personne tout en faisant écho à la problématique de la relation entre le texte et le hors-texte. Contre un certain mythe de l'intériorité, cette vision de l'anonymat calédonien décrit une conception selon laquelle le siège de l'existence ne se situe pas à l'intérieur mais à l'extérieur. C'est un postulat que formule Thomas Bernhard dès la première page de *Ge*l, son premier roman. Il y formule l'hypothèse à la fois anti-métaphysique et anti-psychologique que l'intériorité n'est peut-être pas la cause de toute existence : « Et il se peut que ce qui est hors de notre corps (je ne veux pas dire l'âme), que ce qui est hors de notre corps, sans être l'âme (dont j'ignore si elle existe, mais j'attends qu'elle existe), il se peut que cette hypothèse multimillénaire soit une vérité tout aussi multimillénaire ; il est tout à fait possible que ce qui est hors de notre corps, c'est-à-dire non composé de cellules, soit en réalité la cause de toute existence et non l'inverse, et pas seulement une conséquence de l'autre réalité[2]. » Alors que le culte de l'auteur héroïsé développe une conscience fétichiste du texte, la notion d'anonymat et de relâchement de la conscience de l'auteur entraîne une autre conception du texte et de l'écriture. Elle peut suggérer, pour reprendre les termes de Bernhard, qu'il est tout à fait possible que ce qui est hors du texte soit en réalité la cause de son existence.

En 1929, dans une chronique de la revue *Documents* consacrée à la métamorphose, Leiris développe de manière post-surréaliste un éloge du rêve comme une capacité à sortir de soi. Il y plaint ceux qui n'ont jamais rêvé de se transformer en autre chose que soi. Ne pas désirer sortir de sa peau n'est-il pas un signe de cette « insupportable suffisance qui est l'apanage le plus clair de la plupart des hommes[3] ? » Avec le lyrisme que la liberté de ton de la revue permet, il formule son verdict : « Rester tranquille dans sa peau, comme le vin dans son outre, est une attitude contraire à toute passion (...). Cela, sans doute, est de nature à satisfaire les

[1] Maurice LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, *op. cit.*, p. 194.
[2] Thomas BERNHARD, *Gel*, Paris, Gallimard, 1967, p. 10
[3] Michel LEIRIS, Revue Documents (n° 6, nov 1929), Paris, Éditions Jean-Michel. Place, n°I, p. 333

amateurs de marécages stagnants, mais aucunement ceux que consume une ambition haute[1]. » Il s'agit de glorifier avant tout ce qui peut permettre de mettre un homme véritablement hors de soi et de créer un éclatant et violent paroxysme. La question était dans l'air du temps : la littérature d'avant-garde des années 1920 exprimait avec force son opposition à une conscience du sujet trop évidente. La révolution surréaliste ne pouvait accepter les schémas classiques imposés par la société du début du siècle. Selon Forest, « elle place la première personne dont elle se réclame sous le signe surprenant et pourtant explicite du spectral. Car à la question ''Qui suis-je ?'', Breton, en somme répond dès les premières pages de [*Nadja*] : ''Personne''. Ou plus précisément : « Un fantôme''. S'en remettant au plus improbable des adages (« Dis-moi qui tu hantes… »), soulignant le caractère indécis de toute identité, il semble dénoncer comme impensable l'autoportrait même qu'annonce pourtant l'incipit de son récit[2]. »

Quarante ans plus tard, Foucault reprend cette thématique avec la perspective philosophique d'interroger la dénomination, la désignation par le nom, la restriction induite par l'identité institutionnelle mais aussi le nom de l'auteur : « Plus d'un comme moi, sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visages[3]. » Foucault précise son point de vue : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire[4]. » Son intérêt pour l'anonymat, marqué par son engagement dans le monde des prisons et des asiles fournit quelques pistes de réflexion quant au statut du sujet dans la pratique de l'écriture. Il évoque la fragilité du nom de l'auteur. Malgré l'évidence représentée par le signe d'un nom propre, un seul nom peut recouvrir des réalités extrêmement variables. Prenant l'exemple de Nietzsche, il présente toutes les réalités que peut couvrir sa signature : des autobiographies de jeunesse, des dissertations scolaires, des articles philologiques, des lettres, les dernières cartes postales signées par « Dionysos » ou « Kaiser Nietzsche », voire d'innombrables carnets « où s'enchevêtrent les notes de blanchisserie et les projets d'aphorisme[5]. » Foucault utilise la notion de l'anonymat pour interroger la manière de penser l'auteur. Il trouve dans les textes du Moyen-Âge un point de déstabilisation de la notion moderne d'auteur en remarquant qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Depuis cette période, les choses se sont progressivement inversées : dans l'ordre du discours littéraire, le nom et la fonction de l'auteur n'ont cessé de

[1] *Ibid.*
[2] Philippe FOREST, *Le Roman, le Je*, Editions Pleins Feux, 2001, p. 24.
[3] Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 35

prendre une place importante alors que les auteurs des grandes inventions scientifiques sont devenus de moins en moins identifiés : « (...) dans l'ordre du discours scientifique, l'attribution à un auteur était, au Moyen Age, indispensable, car c'était l'index de vérité. (...) En revanche, dans l'ordre du discours littéraire, et à partir de la même époque la fonction de l'auteur n'a pas cessé de se renforcer[1]. » On exige aujourd'hui de tous ces types de textes qui circulaient au Moyen-Âge dans un relatif anonymat, de dire leur provenance exacte et leur identité bibliographique. Le développement de l'idée d'auteur, renforcé par l'essor général de la notion du « je » individuel et de l'idée de propriété, changea radicalement la réalité du texte « à tous et à personne ». Tout en se défendant de remettre totalement en cause l'auteur tel que le XVIIIe siècle l'a défini, Foucault émet un soupçon sur l'individualité de l'auteur d'un texte : il le voit comme une fonction imposée par un code social partagé par toute personne qui se met à écrire. Autrement dit, alors que le Moyen-Âge imposait l'anonymat, la société moderne impose l'auteur. La notion d'anonymat développe une anti-mythologie extrême de l'auteur à qui elle donne une place invisible au bénéfice du texte et de ce qu'il a à transmettre. Cette négativité de soi correspond à l'évolution historique des textes telle que Foucault la décrit. L'attachement de la double écriture à la culture des sciences humaines permet à des auteurs tels que Leenhardt et Métraux de ne pas partir à la conquête d'un statut d'auteur héroïsé. Le phénomène de l'anonymat développe une forte opposition à la pétrification de l'auteur, de la même façon que le texte ouvert se présente comme un refus de pétrification du langage. Il contribue ainsi à développer l'idée selon laquelle l'écriture ne cède pas systématiquement aux habituels réflexes culturels de glorification d'elle-même. Il est aussi possible de désigner ce mouvement de résistance à la mythologie de l'écrivain comme un effort de laïcisation de l'auteur. Contre les tentations religieuses, l'écriture peut alors être aussi décrite comme un outil d'expression et de réflexion qui ne cède pas au phénomène de la magie culturelle mais cherche à échapper à ce qu'elle est censée produire.

6.2.3. Un « oui ouvert vers la négativité »

6.2.3.1. Ecrire et désobéir : le contraire d'une écriture

Fortement présente dans la culture du double texte, la négativité prend une place de plus en plus grande sur le chemin de la réflexion sur l'écriture. Ce regard critique et décalé permet de développer une conception de l'écriture à partir du phénomène de dédoublement du texte.

[1] Michel FOUCAULT, *L'Ordre des choses. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971, p. 29.

Ainsi, il faut d'abord noter à quel point celui-ci témoigne d'une attitude de désobéissance et de refus du texte à se laisser réduire au modèle auquel il était destiné. Ce geste peut être assimilé à une attitude de fuite en avant, à un moyen ne pas se laisser rattraper par la prescription en prenant quelques longueurs d'avance sur la forme à laquelle il essaye d'échapper. Cette vertu du dédoublement est particulièrement visible dans l'écriture de Leiris que Jamin définit à certaines dates de *L'Afrique fantôme* comme une écriture procédant de notations « gigognes[1] » à quatre niveaux : compte rendu, traduction de notes, journal et lettre. Cette avancée à pas chassés définit bien l'écriture de Leiris glissant en permanence vers autre chose que ce que le genre du journal détermine initialement. À propos de *L'Âge d'homme* et de *La Règle du jeu*, Boyer souligne qu'« on assiste (...) à l'éclatement d'un genre[2]. » La remarque décrit le geste de double écriture. Leiris aurait pu se contenter de noter quotidiennement les faits et gestes de l'expédition. C'est certainement ce que Griaule attendait et qu'il aurait autrement apprécié de lui. C'est aussi ce qu'a commencé à faire Lévi-Strauss lors de sa première expédition amazonienne en rédigeant quelques pages d'un journal de bord précis et factuel, avant de l'interrompre définitivement après quelques jours.

Leiris ouvre un projet plus complexe. Il ne renonce pas aux faits et gestes, mais il y ajoute de nombreux niveaux d'intervention en se laissant guider par l'ensemble de ses sensations, de ses humeurs et de ses points de vue. Ainsi, il signale que ce journal apporte plus de difficultés que de satisfactions : « Écrire un livre de voyage n'est-il pas, il est vrai, une absurde gageure par quelque bout qu'on s'y prenne[3] ? » Les collages de *Tristes Tropiques* ne sont pas éloignés de ce principe leirisien de notation en gigogne. Le choix effectué par Lévi-Strauss de mêler tous ces niveaux de textes équivaut également à écrire ailleurs et autrement, dans un espace d'expression non encore exploré, ni par les anthropologues, ni par les écrivains. Alors qu'il écrit à propos de sa première traversée de l'Atlantique que « c'était le contraire d'un voyage[4] », on peut avancer l'hypothèse que c'est pour lui le contraire d'une écriture dans la mesure où il abandonne les références classiques qu'il a en tête et qu'il a déjà tenté vainement de faire aboutir, pour expérimenter ce genre hybride, à cheval sur plusieurs styles et plusieurs disciplines. La démarche est en accord avec sa pensée et son regard sur son expérience du terrain. Pour écrire le contraire d'une expérience de voyage lorsque l'on déclare détester les voyages, il faut produire le contraire d'une écriture ; il faut retourner l'écriture attendue pour accéder à l'envers du décor d'expéditions vécues dont on souhaite valoriser les vertus

[1] Jean JAMIN, *Miroirs de l'Afrique*, op. cit., p. 759.
[2] Alain-Michel BOYER, *op. cit.*, p. 102.
[3] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 379.
[4] Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 50.

négatives ; il faut parvenir à montrer que ces expériences de terrain ont été importantes mais qu'elles auraient abouti à peu de choses sans le recul permis par la réflexion intellectuelles de bureau et de bibliothèque. Griaule s'est également engagé dans une démarche de désobéissance textuelle en écrivant *Les Flambeurs d'homme*. S'empêchant de franchir les frontières de la fiction, il prend également garde de ne pas produire ce qu'il dénonce lui-même, dans le respect de la prescription de Mauss : pas de littérature, pas d'histoire inventée, pas d'excès lettrés, pas de référence académique à l'univers des « chasseurs de virgules »... Son double texte est construit par délimitation scrupuleuse de tout ce qu'il ne veut pas faire. Il ne lui reste dès lors qu'un projet en négatif qui ne présente aucune indication explicite sur son contenu. Il se lance dans le vide avec, pour seule intention claire, une cartographie abyssine de ses chapitres calquée sur le parcours de ses deux Européens, et la volonté de faire connaître au lecteur la réalité éthiopienne telle qu'un ethnologue peut la transmettre. Louvoyant entre tous les interdits qu'il s'est fixés, son écriture progresse de manière aventureuse, sur les pas des deux hommes. D'étape en étape, ils rencontrent les différentes composantes de la société amharique, vivent tous les conflits que ce type d'aventure permet de vivre, parlent autant qu'ils écoutent, regardent autant qu'ils interviennent dans les situations qu'ils ont l'occasion de traverser pendant leur périple. Du gué du Nil à Addis-Abbaba, durant ces cinq cents kilomètres d'expédition, l'intention du récit manque cependant de précision. Même s'il est possible de comprendre entre les lignes que les deux « Francs » sont là avec des intentions liées à une mission ethnologique, même si la découverte de cet univers éthiopien peut stimuler l'engouement du lecteur, la véritable colonne vertébrale du texte n'apparaît que dans le négatif de sa propre image. Griaule écrit en prenant soin de désobéir à la prescription littéraire. Il exagère volontairement tout ce qui peut éloigner *Les Flambeurs d'hommes* de l'œuvre trop écrite selon les normes en vigueur : l'action, la violence, l'oralité, le déplacement, l'absence de psychologie... Tel est le moteur du texte : une progression scrupuleuse entre des manières d'écrire qui garantissent un style non lettré. L'obtention du prix littéraire aurait pu être interprétée comme un paradoxe s'il s'était agit d'une récompense classique couronnant un style et une manière d'écrire. Destiné à un texte à vocation documentaire et journalistique, le prix Gringoire correspond relativement bien aux intentions en négatif de Griaule.

6.2.3.2. Écrire ailleurs ce qui n'est jamais attendu

Cette tendance négative initiée par la double écriture se présente aussi comme un penchant de l'écriture de vouloir échapper à ses propres contraintes. Forest présente la manière dont les premiers essais de Kristeva analysaient la démarche de Bataille et au-delà d'elle, la perspective d'une double posture du texte littéraire. Double, précise Forest dans le sens où il ne renonce « ni à l'inscription du sens (...) ni au perpétuel débordement de celui-ci (...)[1]. » Pour Kristeva l'écriture de Bataille consiste « à réintroduire et à conserver sauf le négatif dans la langue close de l'affirmation. Emblématiquement, cette œuvre se donnait ainsi, écrivait-elle, comme un ''oui ouvert vers la négativité''[2]. » Ce processus de dédoublement du texte correspond-il au dédoublement de l'écriture ethnologique ? Dans le cas présent, la réflexion de Forest concerne le roman mais Bataille est cependant autant un essayiste qu'un romancier au sens classique du terme et il a abordé la question ethnologique via les expériences avant-gardistes certes brèves de la revue *Documents* et du Collège de sociologie. La comparaison entre l'écriture des ethnologues et celle d'un tel auteur peut être faite dans la mesure où dans les deux cas, c'est la question de l'écriture qui est posée, sans qu'elle soit limitée aux formes qu'elle peut prendre. En l'occurrence, le dédoublement du texte ethnologique se présente à nous comme un geste en mouvement et non pas comme un résultat final, figé dans une forme générique. Le dédoublement de l'écriture tend effectivement au perpétuel débordement de l'inscription du sens que la prescription textuelle peut imposer. À propos de l'écriture ethnologique, l'anthropologue Descola dénonce « (...) une certaine standardisation des formes de description, l'usage à peu près exclusif de catégories analytiques reconnues par la profession (...) et l'autocensure de jugements trop ouvertement subjectifs[3]. » Il s'agit aussi de toutes les formes que l'écriture à tendance scientifique peut prendre, mais également au-delà d'elle, des repères canoniques qui entourent toutes les démarches d'écriture. Parmi elles, le roman « a substantiellement partie liée avec le négatif, affirme Forest. C'est dans la mise en question de lui-même et du monde qu'il s'affirme, n'acceptant de définition de ce qu'il est qu'afin de ne pas se laisser entièrement enfermer à l'intérieur de celle-ci[4]. » Se référant à Céline, Artaud, Simon, Cendrars, Robbe-Grillet, Bataille, Sollers et Aragon, il souligne cette « capacité de contestation sans merci (tournée vers l'extérieur autant que vers l'intérieur du texte) qui arrache les œuvres (...) à tout espace stable qui puisse être investi par la pensée

[1] Philippe FOREST, « ''Cela'' ou le sens du réel », in *Le Roman, le réel, op. cit.,* p. 65.
[2] *Ibid.*
[3] Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule*, « Les écritures de l'ethnologue », Post-scriptum, Terre humaine / Plon, 1993, p. 482.
[4] Philippe FOREST, « L'Appel inouï du réel », *op. cit.,* p. 26-27.

critique (...)[1]. » Tel est aussi le cas de la double écriture : un mouvement critique, une capacité de contestation qui la positionnent à la limite des normes et des possibilités qu'elle déploie pour les contester. En reprenant une expression que Forest applique à la littérature, nous identifions une mise en crise répétée du concept d'écriture à laquelle le dédoublement de l'écriture procède afin de trouver sa propre voie. « Ecrire ailleurs » est ici la manière dont le texte impose une négativité sous forme de refus puis de fuite de ce qui est normalement attendu de lui pour reconstituer une autre positivité, créatrice d'une nouvelle façon d'écrire la réalité du hors-texte que la prescription initiale laisse muette. Ce déplacement permanent de l'écriture réelle là où la norme ne l'attend pas, c'est un des outils d'analyse importants de la psychodynamique du travail, discipline issue notamment des travaux de Lacan sur les névroses professionnelles[2]. Alors que les acteurs du travail prescrit génèrent toutes sortes d'écrits, de théories et de schémas de ce qu'il faut faire, les acteurs de terrain du travail réel « n'y arrivent jamais ». Ils sont toujours en décalage avec les attentes de la prescription et ne parviennent jamais à les atteindre. Les deux notions sont non seulement de nature totalement différentes et ne peuvent jamais se superposer mais en plus, l'exécutant, – qu'il soit ouvrier à la chaîne, surveillant de machine, professeur, commercial, écrivain... – dissimule et protège le savoir qu'il détient, contre le représentant de la prescription – contremaître, inspecteur, directeur, éditeur... Par conséquent le travail effectué ne correspond jamais à ce qui est attendu, générant des états de difficultés et de souffrances proportionnelles aux écarts et aux urgences des situations. En matière de textualité, le phénomène d'écart intrinsèque de la prescription et de la réalité de l'écriture fonctionne de la même manière. En contestant foncièrement le modèle textuel qui est attendu *a priori*, l'écriture se garantit une production négative dans le sens où elle ne correspond jamais à « ce qu'il fallait écrire ». En se dédoublant, elle explicite et assume son ambition de ne jamais obéir à la prescription. Elle proclame l'insuffisance de ce qui est produit et se maintient dans une dynamique de recherche et de création. Elle se condamne ainsi à être décevante ou surprenante, consternante ou enthousiasmante mais jamais conforme à la norme initiale. Le phénomène se présente comme une psychodynamique de l'écriture qui donne à ce geste culturel sa double aspiration. Enraciné dans une culture de la négativité littéraire, il déploie une énergie positive qui lui ouvre des voies d'expression et de réflexion singulière.

[1] *Ibid.*
[2] Christophe DEJOURS, *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Coll. L'histoire immédiate Editions du Seuil, 1998.

6.3. Les pouvoirs de l'écriture à l'épreuve du temps

L'écriture trouve ses valeurs entre les contraintes internes et externes qui pèsent sur elle. Évoquer le pouvoir de l'écriture comme une double vérité, c'est suggérer que le geste de dédoublement met en évidence de nombreuses caractéristiques qui manquent parfois de compatibilité entre elles. Pour mieux saisir ces tensions contradictoires, un retour à une mise en perspective historique permet d'observer la manière dont ce dédoublement du texte apparaît, sous une autre forme. Existe-t-il des prémices de ce phénomène d'écriture ou un héritage le prolongeant dans ce dialogisme disciplinaire ? En cette période du milieu du XXe siècle, comment un tel phénomène se rattache-t-il à l'histoire de la production textuelle mais aussi à l'évolution de l'écriture ethnologique, littéraire voire scientifique ? Par la suite, qu'est devenu ce dédoublement de l'écriture ? Croise-t-il une manière d'écrire spécifique ? Est-il possible, sans pour autant le dénaturer, de le rattacher à un genre éditorial ou littéraire particulier ? Le dialogue que l'écriture a provoqué entre littérature et sciences sociales nous mène non seulement à revenir à des publications significatives de ces échanges disciplinaires qui ont jalonné le siècle, mais aussi à porter une attention toute particulière aux tensions produites dans la pensée intellectuelle par ce frottement parfois conflictuel entre les cultures scientifique et littéraire.

6.3.1 Prémices et influences de la double écriture ?

Dans cette période qui inaugure en France la pratique d'une double écriture résistant aux appels de la littérature, un phénomène singulier attire notre attention. Il s'agit de la publication d'*Un Barbare en Asie* d'Henri Michaux, publié en 1933, alors que se termine l'expédition Dakar-Djibouti ainsi que la rédaction de *L'Afrique fantôme*, un an avant la publication du livre *Les Flambeurs d'hommes*. L'existence du texte de Michaux nous interroge d'entrée de jeu sur le rapport de force qui s'établit entre le vécu et l'écriture : montrer qu'un double texte peut s'écrire directement – on pourrait même dire sans voyager, ou du moins sans exploration scientifique –, c'est poser les bases d'une forme d'anti-ethnologie qui répond à ceux qui se demandent pourquoi ils sont là : pourquoi y aller s'il s'agit d'écrire qu'on souffre d'y être ? Alors que Thoreau s'interrogeait en 1854 sur le « besoin d'aller faire le tour du monde pour compter les chats de Zanzibar[1] », nous pourrions

[1] Henry David THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois* [1854], Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 2006, p. 331.

nous demander avec Michaux si c'est la peine de voyager pour écrire ce que les règles de la monographie académique interdit.

Dans une posture frondeuse caractéristique, Michaux pousse à l'extrême les anti-valeurs de l'ethnologie. Il balaye à chaque page des principes moraux tels que la compréhension, la réserve, la prudence de l'analyse, l'humanisme : « Jamais, jamais, l'Indien ne se doutera à quel point il exaspère l'Européen. Le spectacle d'une foule hindoue, d'un village hindou, ou même la traversée d'une rue, où les Indiens sont à la porte est agaçant ou odieux. / Ils sont tous figés, bétonnés. / On ne peut s'y faire[1]. » Alors que l'ethnologue se trouve parfois engoncé dans les règles et les contraintes de son statut, cherchant à éviter à tout prix les écarts ethnocentriques, sa double écriture lui permet de conquérir des espaces de liberté. Lorsque Leiris ou Malinovski cèdent à leurs humeurs, perturbés par leurs rêves, leurs pulsions érotiques, leur envie d'être ailleurs, leurs emportements de « petits chefs » occidentaux, ils rejoignent la tonalité de certains textes de Michaux : « L'Anglais se lave fort régulièrement. Néanmoins il est pour l'Hindou le symbole de la souillure et de l'immonde. L'Hindou songe difficilement à lui sans vomir[2] ». Michaux laisse autant voguer ses pulsions pamphlétaires que son instinct érotique et sexuel. Il évoque les jeunes filles parlant de leurs vagins humides avant l'amour et la jubilation mystique de l'Hindou couvrant les déesses de sperme[3]. C'est une tonalité qu'il avait déjà adoptée dans *Ecuador*, quelques années plus tôt en 1929, lors d'un voyage en Equateur, six ans avant que Lévi-Strauss ne s'embarque pour son premier séjour sud-américain. Avec une spontanéité déconcertante, sans souci du préliminaire, Michaux emploie dès les premières lignes – « (...) comme quand on cède à une image de sexe dans la prière[4]. » –, les complexes et les gênes que les ethnologues mettent tant de pages à oser exprimer. Avec la vigueur et l'impertinence de celui qui n'a pas de compte à rendre à quelque autorité morale que ce soit, il part à l'assaut de toutes les forteresses. Il attaque le voyage : « Mais où est-il donc, ce voyage[5] ? » Il s'attaque à l'inconfort : « Le *quotidien* fait le bourgeois[6]. » Il s'attaque à la fadeur de l'exotisme : « Vous vous désespérez, vous jurez, vous vous infectez, vous réclamez du tigre, du puma, mais on ne vous donne que du quotidien[7]. » Il s'attaque aux autochtones et au mythe du voyageur humaniste : « Une lettre ce matin. On m'écrit ''Vous regretterez l'Equateur et les Indiens ! J'en ai vu (en cire) au musée de Berlin.

[1] Henri MICHAUX, Un Barbare en Asie, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 285
[2] *Ibid.*, p. 296.
[3] *Ibid.*, p. 310-311.
[4] Henri MICHAUX, Ecuador, in *Oeuvres complètes, id. cit.*, p. 141.
[5] *Ibid*., p. 144.
[6] *Ibid*., p. 227.
[7] *Ibid*.

Quelle poésie ils contiennent !'' / Je l'avais déjà dit que je détestais les Indiens. Non, il me faut faire le voyageur intelligent, l'amateur d'exotisme. ''J'ai là une mine !'' Mais je déteste les Indiens, dis-je[1]. » Alors qu'*Ecuador,* vrai-faux journal de voyage, est écrit au plus près de la subjectivité, dans les limites territoriales d'un moi fantasque et libre, *Un Barbare en Asie* s'appuie sur la présence forte d'une existence extérieure. C'est un des seuls livres de Michaux à mettre en œuvre un tel face-à-face entre le texte et le hors-texte, entre l'écriture et avec le monde tel qu'il a pu l'explorer. Cette spécificité met le texte en dialogue avec la question de la double écriture. La relation établie avec le voyage asiatique fait de ce texte une exception dans l'œuvre de Michaux qui, de ce fait, le qualifie de livre gênant et détestable. Signe de son embarras – comparable sur ce point à Leiris rédigeant régulièrement des préfaces pour les rééditions de *L'Afrique fantôme* – il ne cesse d'éprouver le besoin des préfaces qui se lisent toutes comme des réajustements jamais satisfaisants. « On ne peut plus grand-chose l'un pour l'autre » écrit-il à propos de son livre dans la préface de 1945. Il n'était pas une étude et ne peut le devenir, ni s'approfondir. Pas d'avantage être corrigé. Il a vécu sa vie (...)[2] ». En 1967 il écrit que le fossé s'est encore agrandi et formule un *mea culpa* où il souligne que c'est la politique qui lui manque. C'est avec ce texte qu'il entretient le rapport le plus difficile. Il le voit plus comme un livre de journaliste que d'écrivain, comme un livre « qui ne [lui] convient plus, qui [le] gêne et [le] heurte, [lui] fait honte[3]. » C'est celui qu'il reprend et qu'il corrige le plus, faisant ainsi preuve d'un souci de « réglage » et d'essais d'actualisation d'un livre ouvert au hors-texte. La difficulté de Michaux fut particulièrement aiguë et difficile pour le chapitre japonais, compte tenu de sa teneur particulièrement agressive. On comprend ainsi pourquoi c'est un livre qu'il finira par détester, renier et surtout pourquoi il évitera de reproduire ce type d'expérience d'écriture de voyage réel.

Trois années plus tard, il ouvre le cycle des trois ethnographies imaginaires qui lui évitent ce type de difficulté ainsi que la frustration de n'avoir pas réussi à traduire comme il le souhaitait la personnalité de ces peuples lointains : *Voyage en Grande Garabagne* (1936), *Au Pays de la magie* (1941) et *Ici, Poddema* (1946). Il peut y exprimer bien plus librement ce qui constituera le fond de son œuvre : le besoin de « solutions de fictions » comme le formule Bellour, « la fiction d'un délire, qui dissout la pression du modèle, donne sa chance détournée à la psychologie des peuples, comme à celle des individus.[4] » Comparer la double écriture ethnologique avec sa démarche est instructif dans la mesure où Michaux emprunte une voie

[1] *Ibid*., p. 191.
[2] *Ibid*., p. 277
[3] *Ibid*., p. 281.
[4] Raymond BELLOUR, *ibid.*, p. 1121.

que les premiers ethnologues de terrain n'explorèrent pas. Il en fait ainsi un phénomène particulièrement ironique de double écriture inversée : la fictionnalisation et l'enfermement dans une structure narrative qui fait déjà penser aux expériences d'écriture auxquelles l'anthropologie se livrera plus tard. L'ironie barbare de Michaux lui a permis d'aller à la rencontre de la double écriture. *Un Barbare en Asie* semble être allé sur les pas des textes ethnologiques le temps d'une rencontre furtive. Les auteurs-ethnologues s'aventurent à la lisière d'une écriture suspendant leur pas pour ne pas se retrouver sur le territoire de la rhétorique et de la fiction littéraire. Michaux s'avance de l'autre côté de cette frontière avec un texte dans lequel il fait l'effort de travailler une écriture qu'il ne reprendra jamais. Chacun de son côté se laisse aller à une tentation de l'écriture qui permet d'expérimenter une modification du dialogue entre le texte et le hors-texte. En ce sens, le geste d'écriture ethnographique de Michaux et les extensions poétiques qui suivront sont autre chose qu'une parodie ou la caricature d'un genre à la mode. Il se présente plutôt comme une tentative de donner à son écriture un enracinement dans un hors-texte qui continue de l'intéresser – la réalité typographique, psychologique et anthropologique des manières de vivre – tout en se libérant des contraintes imposées par cette textualité technique qu'il assimile avec déception à de l'écriture journalistique.

En ce milieu de XXe siècle, alors que Michaux ajuste ses expérimentations entre réalité de voyage et besoins poétiques, Benda aborde de manière polémique la question de la vérité et du relativisme, de la science et de la littérature, de l'objectivité et de la subjectivité. Dans *La France byzantine*, il organise son argumentation sur laquelle nous reviendrons, « contre le rejet de la notion d'objectivité, le relativisme – « Tout est vrai à sa place » (Alain) –, la subjectivisation et l'esthétisation de la notion de vérité elle-même, etc. (...)[1]. » Il s'attarde notamment sur la question de la « division du travail » entre les sciences humaines et la littérature. Il convient de noter qu'à cette période en France, alors que la double écriture ethnologique émerge depuis les années 1930, des textes hybrides vont progressivement être édités. En 1952, le roman de Vercors *Les Animaux dénaturés* met en scène des paléontologues en expédition en Nouvelle-Guinée. Ils sont à la recherche du « chaînon manquant » entre le singe et l'homme mais sont troublés par la découverte d'une espèce de primates troglodytiques qui marche, maîtrise le feu et l'artisanat. Arrive alors la même question de l'appartenance à l'humanité provoquée lors de la conquête espagnole du Nouveau Monde.

[1] Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain, ibid.*, p. 14.

En 1955 naît la collection « Terre humaine » créée par Jean Malaurie qui édite la même année son propre livre *Les derniers rois de Thulé* et *Tristes Tropiques.* L'année suivante, il réédite *Les Immémoriaux* de Segalen, publié initialement par la Société du Mercure de France en 1905 sous le pseudonyme de Max-Anély. Cette collection représente en France l'espace éditorial où la tradition de la double écriture est parvenue à s'implanter de la manière la moins éloignée de ce que les premiers ethnologues de terrain ont inauguré. Selon Descola, la collection « Terre humaine » a offert un autre espace d'écriture, un refuge prestigieux aux ethnologues frustrés par les contraintes et le style universitaires. Il précise encore qu'elle permet d'exprimer des éléments du processus informel de sa recherche de terrain que l'ethnologue n'a pas l'occasion de présenter au grand jour : ses ruses, ses intuitions, ses hasards, ses erreurs, ses stratégies tortueuses. « Or, ajoute-t-il, c'est cette part constructrice de notre démarche scientifique que les préceptes de l'écriture ethnologique obligent à passer sous silence[1]. » Ses propos correspondent avec fidélité à la vocation de la double écriture historique des années 1930 mais la collection « Terre humaine » va cependant modifier son esprit originel sur quelques points qui montrent que l'héritage ne s'est pas fait sans transformation. D'une part, on se rend compte que le dédoublement est présenté comme un phénomène contre lequel il faut lutter pour éviter un écartèlement dont le propos anthropologique peut être victime. Parmi les explications de l'émergence de l'idée de la collection, Aurégan cite le scandale que représenta la publication du journal de Malinovski : « C'est, entre autres, pour lutter contre ce dédoublement que ''Terre humaine'' privilégie ostensiblement le récit à la première personne, s'exposant au reproche du subjectivisme[2]. » Cette aspiration à l'unification de l'écriture produit un écart sensible entre les principes historiques de phénomène de dédoublement. D'autre part, la collection entraîne également une autre ligne éditoriale qui consiste à faire à la fois l'éloge du « je », du récit et de la fiction. Or, si nous avons vu la manière dont le je a pu prendre parfois une place importante dans *Tristes Tropiques, L'Afrique fantôme, L'Île de Pâques* ou *Gens de la Grande Terre,* il y est cependant utilisé pour compléter l'impersonnalité de la monographie en expérimentant une autre voix et en donnant un éclairage différent au propos scientifique et non pas dans une perspective de glorification du moi. La première personne du singulier ne s'y présente jamais comme un principe d'expression nécessaire et systématique. Enfin, par un ironique mouvement de l'histoire littéraire, c'est le texte de Segalen, cinquante ans après sa première édition, qui fait basculer l'ethnologie française dans la pratique de l'écriture de fiction à

[1] Philippe DESCOLA, *op. cit.,* p. 480.
[2] Pierre AUREGAN, *Terre humaine, des récits et des hommes*, Paris, Terre humaine / Plon, Seuil, 2004, p. 47.

laquelle la génération de Griaule, Leenhardt, Leiris, Métraux et Lévi-Strauss, ainsi que quelques autres ethnologues avaient résisté. Médecin dans la Marine et auteur d'une thèse sur un sujet littéraire (*Les Cliniciens es lettres*), il s'oriente, dès sa première mission à Tahiti, vers la connaissance de la Polynésie dont il se rend compte que ses habitants ont oublié leur mémoire. Dolé précise que ce roman ethnographique *Les Immémoriaux* est un « terrible réquisitoire contre l'évangélisation, [qui] englobe dans son reproche ceux qui se sont soumis et ont trahi leur passé[1] », en effectuant un travail important de documentation et de reconstitution. Elle précise que le livre de Segalen n'est toutefois pas un ouvrage ethnographique : malgré son arrière-plan documentaire, il se permet de gauchir la réalité et de commettre plusieurs entorses conscientes à la réalité polynésienne. Son écriture est plus proche de la poésie que de la science. La voie est ouverte à la génération suivante des anthropologues qui héritent de cette aspiration à ne plus se contenter d'écrire leurs textes scientifiques et à explorer d'autres formes et d'autres moyens de rencontrer un lectorat. Selon Aurégan, l'originalité de la collection consiste à transformer les manières d'écrire la réflexion et le récit de l'expérience. Il s'agit de fissurer les normes du discours anthropologique en déclinant une grande diversité narrative. Le passage au roman apparaît ainsi comme le dernier point de résistance à la tentation fictionnelle. « Et pourquoi pas des romans ? s'interroge Aurégan. Pourquoi exclure d'emblée la fiction romanesque et lui nier toute véracité romanesque ? Au nom d'un préjugé répandu qui veut qu'existe une barrière nette entre le récit ethnographique, sociologique et historique et l'ouvrage de fiction. Comme si au premier type était accordé d'emblée un brevet de vérité[2]. » Sans que la collection « Terre humaine » soit un bastion de la fiction anthropologique, son ouverture mesurée au roman est un acte symbolique important qui signale le déplacement d'une culture anthropologique vers la culture littéraire, revendiquée et argumentée par Malaurie. S'ajoutent au roman de Segalen trois autres fictions en quarante ans : *La Flamme du shabbath* de Joseph Erlich, (1970), *Anta* de Andreas Labba (1989) et *Suerte* de Claude Lukas (1996). L'édition des *Carnets d'enquêtes – Une ethnographie inédite de la France* de Zola en 1986 est à ce titre riche de sens. Illustrant l'histoire de la tension du dialogue entre littérature et ethnologie à la fin du XIXe siècle, ces textes donnent à lire cent ans plus tard, l'autre face de l'écriture zolienne. La démarche éditoriale de Malaurie apparaît comme un retour de la discipline anthropologique vers le domaine contre lequel elle s'était construite. Il ne s'agit cependant pas d'un véritable retour en

[1] Marie DOLÉ, « Les Immémoriaux, roman ethnographique ? », in Alain-Michel BOYER, (dir.), *Littérature et ethnographie*, *op. cit.*, p. 122.
[2] Pierre AUREGAN, *op. cit.*, p. 47.

arrière mais d'une modification de la tension établie par la double écriture française originelle. La collection « Terre humaine » abandonne la posture de résistance à l'espace lettré au bénéfice d'une recoloration littéraire de sa conception de l'écriture. Sans pour autant abandonner l'ambition documentaire de la démarche anthropologique, elle maintient un attachement à sa culture disciplinaire en n'ouvrant pas son projet éditorial à des auteurs littéraires contemporains qui pourraient être dans la filiation de Michaux. Dans ce sens, c'est une collection qui hérite de la double écriture historique d'un geste d'ouverture textuel plutôt que d'une philosophie et un ensemble de valeurs précises. La présence de textes de Charles-Ferdinand Ramuz dans la collection en témoigne (*La Pensée remonte les fleuves*, 1979). Militant contre l'académisme littéraire parisien, défenseur acharné du « droit de mal écrire » et de l'entrée de la parole vivante et populaire dans le roman, il représente la volonté d'ouverture du texte clos à une parole détachée de la symbolique lettrée. Les polyphonies narratives de certains textes de la collection « Terre humaine » rappellent, par l'attachement de l'écriture au hors-texte qui l'entoure, qu'elle doit être vue comme une héritière textuelle de la première génération d'auteurs de terrain.

6.3.2. Le virage textualiste

Repécisons que le dédoublement de l'écriture anthropologique est une pratique que la culture anglo-américaine n'a pas découverte par la France. Malinovski, Evans-Pritchard, Colin Turnbull, ainsi que José María Arguedas au Pérou ou Darcy Ribeiro au Brésil, ont écrit eux-aussi des textes parallèles à leur œuvre scientifique. Boyer souligne que la science-fiction ou le roman policier se sont aisément emparé « des potentialités narratives que contiennent certaines sciences de l'homme[1] » par le bais d'auteurs de textes d'anticipation tels que Ian Watson (*L'Enchâssement*) ou de thrillers ethnographiques tels que Tony Hillerman (*Coyote Waits*, *Skinwalkers*, *Sacred Clowns*...).

Cette réalité anglo-saxonne met en lumière la manière dont la double écriture française des années 1930-1950 a entretenu un rapport spécifique de résistance aux attractions littéraires elle était exposée. De son côté, l'anthropologie américaine n'a pas eu de garde-fou à la tentation de prendre le texte comme un espace d'expression de soi voire d'invention. Le texte a ainsi progressivement occupé un statut jugé parfois démesuré qui a abouti à sa propre héroïsation.

[1] Alain-Michel BOYER, « Portrait de l'ethnographe en écrivain », in Alain-Michel BOYER (dir.), *Littérature et ethnographie*, *op. cit.*, p. 386.

Cette évolution peut être définie en plusieurs temps. Après la Seconde Guerre mondiale, suite à la fuite et aux migrations d'intellectuels et scientifiques autrichiens et allemands, la tendance rationaliste du cercle de Vienne, auquel Wittgenstein a appartenu, exporte aux Etats-Unis des querelles importantes concernant les méthodes. Ainsi un projet empiriste vise à restituer les faits et rien que les faits. C'est alors dans les années 1970 que l'anthropologie anglo-saxonne vit un moment de son histoire qualifié de tournant interprétatif – « interpretative turn » et « linguisitic turn ». Geertz revendique une inspiration sémiologique et herméneutique qui approfondit l'idée selon laquelle ce sont les signes culturels qui donnent accès à la connaissance de l'homme : « les formes symboliques sont les ''matériaux de l'expérience humaine'' grâce auxquelles nous nous attribuons des identités, nous nous fabriquons comme personnes et comme acteurs[1] ». Ses outils intellectuels lui permettent d'ancrer l'analyse culturelle en appréhendant la réalité des textes enchevêtrés qui sont comme des structures de signification en interaction les unes avec les autres. Lors de la décennie suivante, ce mouvement intellectuel va s'étendre et se structurer. Porté par le courant post-moderne, Clifford rassemble « les enfants de Geertz [qui] prennent le tournant du ''textualisme'' et le radicalisent[2]. » Le séminaire de Santa Fé de 1984, présenté comme un moment expérimental, produit en 1986 la publication de *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography.* Survenu dans une période où se structurent les courants militants des minorités qualifiées d'opprimées, sous la forme de cultures féministes et ethnicistes, en lien avec l'esprit critique des *cultural studies* fondées notamment par Richard Hoggart, ce courant anthropologique permettra de mettre l'écriture au service des émotions, du moi et de l'intime. Il s'inscrit dans une opposition radicale au naturalisme, au réalisme et à la scientificité anthropologique. Toute aspiration à l'objectivité devient soupçonnable de subjectivité. Le récit de vie – « history life » –, qui sera introduit en France dans les années 1970, permet à chacun d'écrire sa propre histoire de vie qui a sur le plan politique, autant de valeur et d'intérêt que les textes de Zola. La photographie de la couverture de *Writing Culture* est instructive. Elle montre l'ethnologue Stephen Tyler en situation de prise de notes, assis devant une case. En page intérieure la légende indique « Stephen Tyler in the field » tout en oubliant de faire allusion à l'homme qui se tient derrière lui, comme une présence autochtone dans son ombre, présence oubliée voire négligée. L'ethnologue est une personne particulière qui produit un discours écrit dans une situation particulière. « Le point central, écrit Céfaï, est que les ethnographies sont des textes. (…) Les applications de modèles d'analyse du texte

[1] Daniel CÉFAÏ, *op. cit.*, p. 184.
[2] *Ibid*, p. 196.

empruntés à la rhétorique, la poétique, la sémantique ou la sémiologie se développent. Au milieu des années quatre-vingts, l'ethnographie semble être devenue un genre littéraire[1]. » La victoire proclamée de l'écrit textualiste fait du texte un objet culturel héroïque.

Quelle est la part d'influence de la culture française sur ce courant ? Il est intéressant de remarquer des points d'influence que certaines pratiques et théories françaises ont exercé sur le courant textualiste américain qui a donné une place centrale à la culture écrite. *Writing culture* nous en indique les traces. Le livre s'ouvre par une longue citation de Barthes en exergue, extraite de « Jeunes chercheurs », un numéro de la revue « Communication » de 1972 et la bibliographie indique une vingtaine de noms issus des sciences sociales, de la littérature et de la pensée post-moderne. Il n'est pas anodin que les noms de Segalen, Lévi-Strauss et Leiris soient cités aux côtés des penseurs de la modernité anthropologique et intellectuelle : Bourdieu, de Certeau, Deleuze, Derrida, Foucault, Kristeva, Kundera, Lacan, Lejeune, Lyotard... Il faut dire que Barthes brouille les cartes en abordant de manière très personnelle la question de la « tentation ethnologique ». Il note dans un livre autobiographique « (...) de tous les discours savants, l'ethnologique lui apparaît comme le plus proche d'une Fiction[2] » et que tout ce qu'il écrit sur lui « doit être considéré comme dit par un personnage de roman[3].

Pourtant, à l'exception des intellectuels qui partirent enseigner aux États-Unis, la démarche a provoqué une critique sceptique des sciences sociales françaises. Bourdieu critique cette mode du retour sur soi consistant à se prendre comme objet de l'observation puis à effectuer un retour « sur le récit de toutes ces expériences, qui conduit, bien souvent, à la conclusion, assez désespérante, que tout cela n'est jamais en définitive que discours, texte, ou, pire, prétexte à texte[4]. » Il précise encore qu'il n'a « guère de sympathie pour le ‘‘diary disease’’, comme dit Clifford Geertz, après Roland Barthes, explosion de narcissisme frôlant parfois l'exhibitionnisme, qui a succédé à de longues années de refoulement positiviste (...) ». Puis il conclut en remarquant que « les délices faciles de l'exploration de soi » contrastent étonnamment avec « les réalités rugueuses du terrain[5]. » Tout aussi critique, Descola évoque « ce nouvel avatar égotiste de l'ethnocentrisme » de « (...) l'anthropologie ‘‘postmoderne’’ fort en vogue aux États-Unis, où l'ethnologue devient à lui-même son objet d'enquête, où l'observation de soi prend le pas sur l'observation d'autrui pour déboucher sur un solipsisme

[1] Daniel CÉFAÏ, *op. cit.*, p. 196.
[2] Id. cit., Roland BARTHES, La tentation ethnologique, in *Roland Barthes par Roland Barthes*, coll . Écrivains de toujours, Paris, Seuil, 1975 et 1995, p. 81.
[3] *Id cit.*, p. 7.
[4] Pierre BOURDIEU, ‘‘L'objectivation participante’’, *art. cit.*, p. 43-44.
[5] *Ibid.*

narcissique (...)[1]. » Céfaï remarque de son côté que cette manière de donner une place centrale à la textualité a entraîné « toutes sortes de dérives esthétisantes, sinon nihilistes, qui renoncent au projet scientifique et à toutes ses précautions en terme de critique des sources, de production des données et d'évaluation des interprétations[2]. » Même si la démarche a permis des avancées sur la compréhension des usages de l'écrit en situation de recherche, elle donne l'illusion que les choses les plus simples et les plus accessibles doivent passer par un décryptage de textes qui en révèlerait leur signification. On peut comprendre ainsi le goût de Geertz dans *Ici et là-bas* pour *L'Afrique fantôme* où les réflexes littératiens de Leiris pourraient laisser penser que tout se comprend par l'attention à la moindre trace écrite. On peut aussi comprendre sa critique de *Tristes Tropiques* où Lévi-Strauss déconsidère historiquement et politiquement la valeur de l'écrit chez les Indiens amazoniens. « Avant d'avoir à faire à des textes nous avons à faire à des actes, écrit justement Cefaï. (...) le monde n'est pas réductible au Texte de tous les textes[3]. » La frontière entre le texte et le hors-texte est fragilisée par le courant textualiste qui n'appréhende la réalité que par son prisme écrit, à moins que dans certains cas, il puisse s'agir d'intertextualité qui procède non pas d'un enfermement dans le *textus clausus* mais de l'enjambement de texte en texte. La présence de Bakhtine dans la bibliographie de *Writing Culture* rappelle que la pensée du théoricien russe du dialogisme a été traduite et introduite en France dans les années 1970 par Kristeva et Todorov. Le titre du livre de Clifford et Marcus est complété par un sous-titre qui doit attirer notre l'attention : « The poetics and politics of ethnography ». Le rapprochement phonétique de deux termes, éloignés sémantiquement mais pouvant faire émerger une analogie éclairante, est un procédé courant dans l'atmosphère post-moderne des années 1980. Elle n'est pas étrangère aux influences lacaniennes sur la mode des mots d'esprit dans la philosophie et la pensée contemporaine. La mise en avant de la nature textuelle et fictionnelle de l'anthropologie s'accompagnent d'une association du poétique et du politique. Cefaï décrit ce couple lexical comme une corrélation paradoxale entre jugement esthétique et engagement militant avant de préciser qu'il s'agit dans la majorité des cas d'une alliance peu glorieuse : « Les revues de sociologie qualitative ou d'anthropologie narrative sont pleines de petits récits exaspérants, de facture médiocre et d'une parfaite imbécillité politique[4]. »

En France, alors que le virage textualiste rencontre des résistances dans les sciences sociales, il légitime et médiatise les intellectuels appartenant au structuralisme. D'origine

[1] Philippe DESCOLA, op. cit., p. 481-482.
[2] Daniel CÉFAÏ, *op. cit.*, p. 184.
[3] *Ibid.*, p. 194.
[4] *Ibid.*, p. 198.

philosophique et littéraire, ceux-ci développent dans les universités françaises puis américaines un mode de pensée compatible avec le textualisme, mêlant le plaisir du texte et d'éléments provenant pêle-mêle de nombreuses autres disciplines telles que la sémiologie, la psychanalyse, l'anthropologie, la linguistique et les sciences dures. En 1996, le physicien américain Alan Sokal parvint à faire publier dans la revue d'études culturelle postmoderne « Social text » un article sous forme de canular, composé de toutes pièces d'éléments épars issus de toutes ces disciplines. Absurde et truffé de non-sens, le texte n'a pas été identifié comme tel. Destiné à tester la capacité d'un éditeur et d'un lectorat à se laisser bercer par un langage sans rigueur sur la physique quantique, l'article a permis à Sokal et ses partisans d'argumenter l'idée selon laquelle la réflexion postmoderne pouvait aboutir à un point d'irrationalité inquiétant. En France, Bouveresse prit parti dans cette « affaire Sokal » en élargissant la réflexion à la question du rapport entre la pensée scientifique et la pensée littéraire. Dénonçant les « prodiges et [les] vertiges de l'analogie [1] » dans la pensée contemporaine, il interroge la manière dont les sciences exactes sont retranscrites dans un langage littéraire qui, au moyen de métaphores, se permet les dérives intellectuelles les plus douteuses. Il signale ainsi que la relation entre les sciences et la littérature ne va pas de soi mais qu'elle mérite une réflexion rigoureuse et critique.

6.3.3. Le « don de l'imagination exacte » : les propositions de l'essai

6.3.3.1. Réunir science et littérature ?

L'expérience de la double écriture nous mène à un thème fréquemment abordé de la réunion entre science et littérature. De fréquentes tentatives ont cherché à construire une passerelle entre les deux disciplines, entre le domaine de la connaissance objective et celui de l'expression poétique et artistique. Au début du XXe siècle, parallèlement au surréalisme se sont développées des exigences de décloisonnement des frontières disciplinaires qui morcellent les discours sur l'homme. Parmi elles, dix ans après le groupe du Grand Jeu qui chercha à « faire craquer (...) tous les cadres des contraintes qu'un être social a coutume d'adopter[2] », sept ans après la revue *Documents* qui, autour de Bataille, rassembla pendant deux ans de manière transversale l'archéologie, les beaux arts, l'ethnographie et les variétés, le Collège de sociologie se présenta de 1937 à 1939 comme une nouvelle tentative d'expérimenter le désenclavement disciplinaire. Dans ce cadre théorique, la science devient

[1] Jacques BOUVERESSE, *Prodiges et vertiges de l'analogie, De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir Editions, 1999.
[2] Roger-Gilbert LECOMTE, cité par BOYER, *Michel Leiris, op. cit.*, p. 8.

un enracinement important. Le premier texte fondateur déclare abandonner la politique et la littérature « à ceux qui ont peur de savoir[1]. »

Nous avons déjà évoqué l'attaque de Benda contre le rejet de la notion d'objectivité et du relativisme. Il s'en prend également à la subjectivisation et à l'esthétisation de la notion de vérité. Il précise que le discours sur la science trahit à cette époque un véritable mépris de la réalité et un relativisme qui suggère que cette discipline n'a plus pour mission de s'efforcer de connaître le monde : « Certains de ces littérateurs, écrit Benda, poussent ce mépris de la réalité jusqu'à vouloir le trouver dans la science. Tel est, au vrai, le sens du mot de l'un d'eux [Valéry], déclarant que "le savant invente ce qu'il découvre"[2] ». Benda ne renvoie pas seulement à Valéry, pour lequel l'évolution de la science oblige à renoncer au « savoir » pour le « pouvoir » et à la connaissance de la réalité, mais aussi à Bergson (à propos d'Einstein) et Édouard Le Roy, connu pour avoir soutenu que les « faits » prétendument indépendants dont parlent les scientifiques sont en réalité fabriqués par eux et semble croire qu'un savoir totalement subjectif peut devenir une vérité. La polémique résonne aujourd'hui avec pertinence, à une époque où l'ère post-moderne prétend avoir supprimé de nombreux outils conceptuels jugés inutiles et encombrants tels que la vérité et l'objectivité.

Abordant la manière dont Zola conçoit l'observation et les critiques violentes dont il a fait l'objet, en particulier par les créateurs américains du textualisme, Bouveresse oppose la « naïveté littérariste » à la « naïveté scientiste ». Il remarque qu'il est facile d'ironiser sur la conviction zolienne selon laquelle le romancier expérimental apporte une contribution importante à la science : l'idée contemporaine que les fictions littéraires et tous les textes dans leur ensemble, ont une valeur scientifique ne vaut pas tellement mieux. De scientisme en littérarisme, d'une naïveté à l'autre, la question de la réunion des sciences et de la littérature met le doigt sur une tension conflictuelle qui montre que ce dialogue disciplinaire ne va pas de soi.

Au cours de l'histoire, le projet de réunir science et littérature a suscité plusieurs tentatives et des argumentations fructueuses. Avec le Collège de sociologie, il s'est agi en 1937 pour Caillois, Bataille et Leiris de substituer au principe de provocation, que le surréalisme avait érigé en politique systématique, une nouvelle conception des sciences humaines. Pour ces trois auteurs, l'analyse des sociétés modernes s'y faisait de manière encore insuffisante, au bénéfice des sociétés primitives. Chez Leiris, le projet répond à la fois à une aspiration à

[1] « Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie », in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, p. 21.
[2] Julien BENDA, *La France byzantine*, Paris, Gallimard, 1945, p. 139-140.

rapprocher littérature, poésie et démarche ethnographique tout en développant ses conceptions personnelles de l'ethnologie sur d'autres bases que les pratiques griauliennes. Dans ce cadre théorique, le domaine des sciences représente un refuge important où sont réfutés les antagonismes entre la théorie et la pratique, entre le rêve et l'action, entre la connaissance et l'action. Après s'être fermé les routes de la littérature et de la politique, le Collège s'est tourné vers la science comme une dernière voie lui permettant d'éviter de séparer l'action et le rêve et ce que Caillois qualifie de séparation scolaire de la connaissance et de l'action. Ainsi, le Collège voit dans la discipline sociologique un moyen d'échapper à la scission entre l'expérience vécue et la réflexion scientifique puisque le chercheur est pris en compte par sa discipline : « Le prestige qu'il accorde à la sociologie vient précisément de là : elle est une science à sujet interne. Le savant fait partie de son objet[1]. » Sur la première page de l'unique numéro d'*Inquisitions*, revue qu'il fonda avec Louis Aragon, Jules Monnerot et Tristan Tzara, le jeune Caillois publie en 1936 un essai de Bachelard – qu'il a rencontré deux années plus tôt à Prague au VIIIe Congrès national de philosophie – intitulé « Le surrationalisme ». « Il faut, écrit Bachelard, rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d'agressivité. (...) Il faut aller du côté où l'on pense le plus, (...) où la raison aime être en danger. Si, dans une expérience, on ne joue pas sa raison, cette expérience ne vaut pas la peine d'être tentée. Le risque de la raison doit être total. (...) Autrement dit, dans le règne de la pensée, l'imprudence est une méthode[2] ». La rencontre entre la pensée scientifique de Bachelard et l'aspiration des surréalistes dissidents se fait autour de l'idée d'une rationalité ouverte à l'aventure de l'incertitude. La démarche séduit ces esprits qui aspirent à réunir le domaine des sciences et celui de la pensée littéraire. Aragon pense par exemple le roman comme un moyen scientifique et rationnel de connaître le monde. Dans le cadre de sa pensée lyrique, Caillois considère de manière critique la raison classique comme « incapable d'aborder méthodiquement les phénomènes les plus troublants de la pensée et la matière[3]. » Dans *Le Procès intellectuel de l'art* et *La Nécessité d'esprit* – texte inachevé –, il fait d'ailleurs preuve d'une grande sévérité pour l'art dont il dénonce la complaisance pour les belles formes et le mépris pour tout projet de connaissance.

Dans l'entre-deux guerres, cette démarche de recherche de rapprochement de la science et de la littérature se développe également en Autriche où la pensée intellectuelle produit un sens

[1] « Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie », in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, *op. cit.*, p. 22.
[2] *Id. cit.*, p. 23.
[3] Laurent MARGANTIN, « Approche de la pensée lyrique de Roger Caillois », Revue Littérature, n° 120, déc. 2000, p. 88.

réflexif particulièrement incisif. Le positivisme logique du cercle de Vienne, la philosophie de Wittgenstein, la critique médiatique de Kraus ou la réflexion de Musil ne sont que des parangons du rationalisme autrichien qui marque ces années par la vigueur et l'ironie de ses tournures d'esprit. Musil considère lui aussi que la littérature doit participer à sa façon au travail de la connaissance, et pas seulement à celle de l'expression de soi. Bouveresse insiste sur le fait que la démarche intellectuelle de Musil a consisté, en grande partie à « contester de façon systématique ce privilège injustifié de l'indéfini et de l'incertain et à essayer de réconcilier le monde littéraire et artistique de son époque avec des valeurs qui, comme l'exactitude et la précision, lui semblaient généralement bonnes tout au plus pour les scientifiques[1]. » Cette opposition contestée entre le vague et le précis, l'approximatif et l'exact, doit permettre selon Musil de rapprocher les deux espaces disciplinaires et les modes de connaissance qu'ils représentent. Sa position mérite cependant une précision quant à la manière dont il envisage ce rapprochement. Il ne s'agit pour lui en aucun cas de « littérariser » la science en la rendant plus accessible par des métaphores, des analogies, des équivalences poétiques ou des figures de style telles que les milieux littéraires le feront par la suite. En 1921, Musil évoquait à propos de l'essai de Spengler *Déclin de l'Occident* ce type de raisonnement analogique absurde dont il écrit qu'il aurait consisté pour un zoologue à comparer des éléments aussi éloignés que les quadrupèdes, les chiens, les tables, les chaises et les équations du quatrième degré. Le tome I de l'essai s'ouvre par un chapitre intitulé « Du sens des nombres » qui aborde les mathématiques. Spengler fournit aux yeux de Musil une illustration explicite de la manière dont les sciences peuvent être utilisées dans une réflexion littéraire en proposant tellement de fausses analogies que le peu de vérité se trouve complètement submergé par une grande masse d'erreurs. Il parodie alors ce procédé pour mieux le critiquer en enchaînant une série d'analogies qui passent pour des liens logiques mais qui dérivent vers d'absurdes conclusions : « Il existe des papillons jaune citron ; il existe également des Chinois jaune citron. En un sens, on peut donc définir le papillon : Chinois nain ailé d'Europe centrale. Papillons et Chinois passent pour des symboles de la volupté. (...) Que le papillon ait des ailes et pas le Chinois n'est qu'un phénomène superficiel. Un zoologue eût-il compris ne fût-ce qu'une infime partie des dernières et des plus profondes découvertes de la technique, ce ne serait pas à moi d'examiner en premier la signification du fait que les papillons n'ont pas inventé la poudre : précisément parce que les Chinois les ont devancés[2]. »

[1] Jacques BOUVERESSE, « Musil ou l'anti-Spengler » in *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, Dix études sur Robert Musil*, Paris, Le Seuil, collection « Liber », 2001, p. 148.
[2] Robert MUSIL, *Essais*, *op.cit.*, p. 100.

Le problème, remarque Bouveresse, n'est pas que ce type de pastiche est aisé à écrire mais qu'il passe souvent pour des propos philosophiques intéressants et pertinents. Ainsi l'auteur sarcastique de *L'Homme sans qualités* propose bien autre chose : ne pas renoncer à la science comme entreprise de recherche de la connaissance objective, ne pas commettre l'erreur de croire que le traitement du vague, de l'incertain et de l'instable permet davantage de facilités « littéraires » ou de relâchement théorique que celui du précis, du certain et du stable.

En France dans les années 1980, un phénomène similaire apparaît. Debray et Serres fournissent un exemple spectaculaire de la maladresse dont des littéraires sont capables en cherchant à donner à leur pensée une légitimité scientifique. Ce qui est en cause, c'est l'important théorème de l'incomplétude que le mathématicien et logicien du cercle de Vienne Kurt Gödel démontre en 1931 dans son article « Sur les propositions formellement indécidables des *Principia Mathematica* et des systèmes apparentés ». En 1981, Debray le sort de son champ scientifique pour appliquer la séduisante notion d'« incomplétude » à la politique, à la religion et aux systèmes sociaux[1]. Serres participe à l'événement en créant le principe de Gödel-Debray et en argumentant que Debray montre « que les sociétés ne s'organisent qu'à l'expresse condition de se fonder sur autre chose qu'elle, à l'extérieur de leur définition ou frontière[2]. » Pour Sokal et Bricmont, c'est une erreur d'utiliser un théorème mathématique pour l'appliquer aux systèmes sociaux. S'il s'agissait d'une analogie, il faudrait l'expliciter et surtout, « elle pourrait être suggestive, mais certainement pas démonstrative[3]. » Bouveresse précise que « le théorème de Gödel ne démontre effectivement (…) absolument rien à propos des systèmes sociaux[4] ». Il qualifie la filiation entre Gödel et Debray de surréaliste et la compare ironiquement à ce qu'aurait été un principe de Poincaré-Nietzche. Les procédés font l'objet d'une dénonciation par les défenseurs de la pensée rationnaliste qui listent tout ce que ne peut être une pensée raisonnée et un usage rigoureux du discours : comparer l'incomparable, prendre l'analogie pour une démonstration, utiliser comme moteur d'une pensée ce qui ne devrait être qu'illustration ou métaphore. Les échanges entre sciences et littérature sont loin d'être simples et produisent des tensions conflictuelles. Même anecdotique et ponctuelle, l'utilisation d'une connaissance ou d'un savoir-faire, tel qu'un théorème mathématique, peut révéler de profonds désaccords philosophiques.

[1] Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
[2] Michel SERRES, « Paris 1800 », in Michel Serres (éd.), Éléments d'histoire des sciences, Paris, Bordas Cultures, 1989, p. 358.
[3] Alan SOKAL et Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, éditions Odile Jacob, 1999, p. 16.
[4] Jacques BOUVERESSE, *Prodiges et vertiges de l'analogie, De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir Éditions, 1999, p. 27.

6.3.3.2. La littérature tournée vers l'avant

L'essai littéraire accomplit selon Langlet « la prouesse de se présenter comme le *prototype* du genre *inclassable* : les catégorisations incertaines d'un ''entre-deux-genres'', ''Misch-genre'', ''anti-genre'', voire ''avant-genre'' ou radicalement ''non-genre'' dessinent un modèle insaisissable, au moins du point de vue de la théorie littéraire[1]. » Le décrivant comme dominé par l'indétermination, elle précise les deux conceptions théoriques contrastées qui structurent l'histoire du genre : « Contre le modèle d'un genre caractérisé par la notion de « mixte » (mélange des genres, « melting-pot », caméléon…) s'est progressivement imposé un modèle encore dominant à l'heure actuelle, bien que (ou parce que ?) beaucoup plus paradoxal : ''l'entre-deux[2]'' ». Les impasses du premier modèle s'expliquent selon Langlet par le double héritage de la philologie positiviste et des diverses strates d'études menées sur les *Essais* de Montaigne. Ce sont des obstacles qui ont empêché l'émergence de l'essai comme genre nouveau. Elle remarque enfin que le succès du second modèle – celui de l'entre-deux-genres ou du « genre frontière » – est loin d'aller de soi et devrait semer encore plus de doutes que le premier. Ainsi, Musil, « fasciné par les problèmes de formulation de ce qu'il appelait la ''zone intermédiaire'', l'avait sans doute compris d'emblée, qui ne traitait pas même de l'essai, mais de l'*essayisme,* et en traitait comme d'une *utopie*[3] ». Il s'avère effectivement que Musil développe une conception large et personnelle du genre, fidèle à l'esprit du hors-texte : il ne désigne pas seulement pour lui un genre littéraire, mais également « une attitude à la fois épistémologique et éthique et une forme de vie possible. Il s'applique aussi bien à des existences d'une certaine sorte qu'à des productions littéraires d'une certaine espèce[4]. » À partir de cette conception qui fait une part équitable aux stratégies d'écriture et la posture morale, Langlet souligne que les différentes analyses du genre négligent de la même manière la question de la forme au profit de l'expérience et de l'attitude intellectuelle.

Situant l'essai à juste distance de la science et de la poésie, Musil nous mène à approfondir la question de l'association de la connaissance objective scientifique au pouvoir de l'imagination littéraire. Dès les années du Collège de sociologie, c'est avec une rigueur scientifique que Caillois fonde sa phénoménologie de l'imagination. Il ne s'agit aucunement pour lui d'une activité littéraire. La contestation de la ligne de partage proclamée par Musil,

[1] Irène LANGLET, « Les réglages du genre: l'essai littéraire », in Robert Dion et Frances Fortier (dir.), *Enjeux des genres dans la littérature contemporaine*, Montréal, Nota Bene, 2001, pp. 228-229. (C'est l'auteur qui souligne).
[2] *Ibid*. p. 229. (C'est l'auteur qui souligne)
[3] *Ibid*. p. 229-230.
[4] Jacques BOUVERESSE, *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.,* p. 381.

entre exactitude scientifique et approximation littéraire, nous la retrouvons dans le concept plus récent de l'historien allemand Albrecht Betz qui met en avant, chez certains intellectuels autrichiens critiques des années 1930 tels que Kraus, le « don de l'imagination exacte[1] ». Il s'agit dans ce cas précis de textes et de prises de position qui témoignent de l'anticipation de la catastrophe que l'arrivée du pouvoir nazi en Allemagne allait produire. Ce don a moins à voir avec l'intuition ou la prévision au sens irrationnel des propos astrologiques, qu'avec la faculté de lire et de comprendre les discours et les textes du présent pour projeter, par un processus d'imagination précise, ce que les intentions risquent d'entraîner. Il met ainsi en évidence dans ce cas historique précis le fait que la position classique du « nous ne savions pas » à propos de la nature meurtrière du régime hitlérien ne peut en aucun cas être érigée comme une norme généralisable. C'est à propos de cette faculté de mettre l'imagination au service de faits tels qu'ils existent dans leur contexte précis du présent que l'esprit d'expérimentation scientifique peut se reconnaître. C'est là, remarque Bouveresse, que le concept de connaissance pratique a toute son importance. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas dans la science théorique, d'une connaissance dont on tire des propositions qui pourront servir à l'occasion à mieux connaître le réel. Il s'agit de manière bien plus pratique d'une pensée qui a « un rapport direct avec la question de savoir comment nous pouvons ou devons vivre[2]. » La littérature prend dans ce cas une place particulièrement importante dans le sens où Putnam déclare que « l'imagination et la sensibilité sont des *instruments* essentiels du raisonnement pratique[3] ». Bouveresse en déduit que nous avons besoin de la littérature pour étendre notre imagination et notre sensibilité morale et améliorer ainsi notre aptitude au raisonnement pratique. C'est précisément sur ce domaine de l'éthique que la création littéraire exerce sa rationalité propre, remarque Bouveresse, dans cet espace de l'indéterminé et de l'incalculable. La création littéraire, poétique ou artistique trouve ainsi une place complémentaire à coté du domaine scientifique. Pour Musil, le rôle de la création poétique n'est pas de décrire ce qui est, mais ce qui doit être, « ou ce qui pourrait être, comme solution partielle de ce qui doit être (...) De la création poétique relève essentiellement ce que l'on ne sait pas ; le respect devant cela[4]. » Il ajoute enfin qu'une vision du monde achevée n'est pas compatible avec une création poétique. C'est précisément ce que souligne Boyer à propos de l'expression de Leiris – « l'homme total » – et de sa relation avec l'expérience du Collège de sociologie :

[1] Albretch BETZ, « Die ''Worthelfer der Gawalt'' in der Dritter Walpurgisnanht », in *Karl Kraus et son temps*, Institut d'Allemand, Paris, La Sorbonne nouvelle, 1989, p. 165.
[2] Jacques BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain, op. cit.*, p. 63-64.
[3] Hilary PUTNAM, « Literature, Science and Reflection », *in Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Henley-Boston, 1978, p. 93.
[4] Robert MUSIL, cité par Jacques BOUVERESSE, *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, p. 91.

« L'homme total est celui qui considère que le monde n'est pas clos et segmenté, mais infiniment ouvert. Cet homme, dont chaque parole met en doute, afin de le faire vaciller, l'édifice de l'être, se retrouve dans tout ce qui est humain, par delà tout morcellement[1]. » Affirmer ce principe de l'expérimentation comme une conséquence de l'alliance entre science et littérature, c'est garder ouvert l'horizon des possibilités à venir. Ainsi, la pensée philosophique issue de l'école autrichienne des années 1930 s'oppose fondamentalement à la démarche marxiste. Alors que les théories issues des pistes ouvertes par Marx dessinent les grands axes économique et symbolique d'un déterminisme de l'histoire des individus et des sociétés, l'école autrichienne prône ce que Musil aime nommer la politique des petits pas : une chose qui arrive pourrait aussi bien ne pas arriver. Ulrich, le héros de *L'Homme sans qualités*, provoque dès sa scolarité un scandale par blasphème et outrage à la patrie en écrivant dans une dissertation sur l'amour du pays que Dieu lui-même préfère vraisemblablement parler de potentiel à propos de la création, car il crée le monde mais il pense qu'il aurait pu tout aussi bien être différent. Cette opposition aux grandes aspirations étatiques et industrielles de ce qu'il désigne satiriquement comme la « Cacanie », met en évidence ce qui fait la véritable qualité d'une pensée et d'une écriture qui refusent l'enfermement dans la fatalité de la reproduction, de la tradition, l'excès de pragmatisme et de réalisme. La critique obstinée de ce qui se présente comme des réponses déjà toutes prêtes et la confiance dans les vertus de la créativité, qu'elles soient scientifiques ou littéraires, développent ainsi un attachement fondamental à ce qui peut arriver et que l'on peut caractériser comme un sens du possible.

6.3.4. L'art de « l'essayisme » sur les chemins escarpés du possible

À propos de l'essai appréhendé comme un entre-deux-genres, Langlet écrit que le modèle du « déplacement » permet de penser sa « position générique ambiguë (et surtout, parfaitement indéfinissable formellement) comme une négociation dynamique[2] ». Les doubles textes ethnologiques sont proches de l'esprit de cet « entre deux » : ils résistent à la classification générique par la diversité de leurs stratégies d'écriture. Il n'est jamais possible de les réduire à des catégories telles que le documentaire, le texte scientifique, l'écrit littéraire, la fiction... Les positions explicitées dans les discours et les attitudes dévoilées dans les développements textuels nous conduisent à formuler l'hypothèse que la double écriture est proche de la conception musilienne de l'essai : un entre-deux ouvert aux possibles. Il se

[1] Alain-Michel BOYER, *Michel Leiris*, *op. cit.*, 1974, p. 10.
[2] Irène LANGLET, *id. cit.*, p. 232.

présente pour lui comme un genre où peut se vivre le mariage intellectuel et artistique entre les sciences et la littérature, comme un maillon intermédiaire entre l'œuvre littéraire et le texte scientifique. Le genre impose cependant une alliance ténue entre le fond et la forme. C'est donc là que le lien entre imagination et exactitude peut faire preuve de toute sa force. L'essai devient le lieu expérimental où se testent les possibilités de l'existence. Ulrich le personnage de *L'Homme sans qualités,* désigne l'« exactitude fantastique », en opposition à l'« exactitude pédante », comme une attitude qui s'oppose aux solutions appartenant à la famille de « ce qui est » au profit de « ce qui pourrait être », en développant une méfiance à l'égard des solutions toutes prêtes. Lorsque Musil manifeste une méfiance envers la réalité de ce qui est, il oppose « la mentalité de l'essayisme, qui s'oriente plutôt en fonction du futur et du virtuel, et qui est faite, pour une part essentielle, de confiance envers la réalité et, plus précisément, envers les possibilités insoupçonnées et imprévues qu'elle peut aussi receler[1] ». Celui qui a le sens du possible ne dira pas par exemple : « ici s'est produite, se produira, ne peut manquer de se produire telle ou telle chose ; mais il invente : ici pourrait, devrait ou ne pourrait manquer de se produire telle ou telle chose[2] ». Selon Bouveresse, ce qui est déterminant dans l'idée de l'essai est non seulement le sens du possible mais aussi l'idée du changement d'aspect, de la pluralité et de la variabilité essentielle des points de vue envisageables. Ainsi, les pensées de l'essai peuvent devenir bien plus que des hypothèses. Elles peuvent prétendre à la certitude puis accumuler des pistes et des idées utiles pour l'expérience réelle alors que le domaine de l'hypothèse ne propose que des possibilités qui s'excluent entre elles. Dans le domaine anthropologique, Balandier développe une conception voisine en attribuant à l'essai des qualités qui correspondent à la double écriture : « Il permet l'exercice d'une plus grande liberté, il distend la contrainte à laquelle le texte savant soumet le lecteur par bouclage démonstratif, il donne une possibilité d'expression aux intuitions et aux interprétations en quelque sorte ‘‘essayées’’ (parce que livrées à la critique), il tolère le ‘’braconnage’’, les écarts, dans l'espace des autres disciplines[3] ».

L'art de l'essayisme correspond à cette dynamique du geste de la double écriture qui résiste à la tentation du roman et de la fiction en s'obstinant à développer une réflexion sur le sujet qu'il traite, tout en donnant des éléments sensibles et existentiels sur la manière dont est vécue la réalité de terrain. Quelles que soient les diverses manières d'expérimenter une autre écriture afin d'exprimer ce qu'une écriture académique laisse sous silence, l'ambition de ces

[1] Jacques BOUVERESSE, *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.,* p. 69.
[2] Robert MUSIL, cité par Jacques BOUVERESSE, *id. cit.,* p. 93.
[3] Georges BALANDIER, *art. cit.,* p. 30.

doubles textes reste fidèle à l'importance de la pensée et de l'analyse. La place de l'essai telle que Musil la définit entre science et littérature permet de mieux appréhender cet espace textuel intermédiaire entre deux disciplines. Insister sur un terme tel que l'essayisme, c'est parvenir à investir philosophiquement un troisième genre à part entière, plutôt que chercher à aménager une place hybride à une écriture qui a tendance à se faire aspirer par d'autres domaines dominants dans l'espace de la production du savoir et de la textualité. Le sens du possible de la double écriture se niche dans ce double mouvement de tentative de compréhension d'un présent, voire d'un passé proche, et d'anticipation hypothétique du devenir des réalités autochtones. Ce que Leenhardt exprime par « le Néo-Calédonien au XXe siècle » qui clôture son livre ainsi que par le deuxième avant-propos et la post-face de 1952, c'est cette aspiration à trouver dans la connaissance de l'actualité d'un peuple les éléments qui peuvent permettre de savoir par anticipation ce que sera leur avenir. C'est une démarche similaire qu'effectue Lévi-Strauss dans tous ces passages où il aborde, parfois avec un scepticisme lucide, les relations à venir des peuples indiens d'Amazonie avec la modernité occidentale. C'est aussi le cas de Leiris et de Métraux dont les préfaces et ou les réécritures resituent le présent de leur réflexion dans un futur prospectif, à la lumière de leurs observations *in situ*. Griaule insiste également dans l'avertissement des *Flambeurs d'hommes* sur le sens politique de sa publication. Exprimant son attachement à l'empereur Haïlé Selassié, il laisse entrevoir un avenir où celui-ci prendra une place importante dans l'histoire éthiopienne. Notons d'ailleurs que Michaux fait le même usage de la préface lorsqu'il signale dans celle 1967 que c'est la politique qui manque à son texte *Un Barbare en Asie*. Entre exactitude du présent et sens du futur, la double écriture ethnologique cherche ainsi une voie qui lui permette de se tourner vers l'avant sans trahir ce que le possible laisse entrevoir.

L'ouverture des possibles expose cependant au pire et au meilleur. Il ne protège aucunement des dangers des cheminements aventureux. Face à l'ampleur des possibles, le risque est de se laisser happer par des intuitions qui ne sont pas forcément en cohérence avec ses aspirations personnelles ou le sens l'histoire. Deux cas d'échec et de réussite de l'essayisme de la double écriture illustrent les risques de cette confrontation au réel. Qu'il s'agisse de la prise de conscience des limites de l'exotisme ou du constat des effets de la colonisation, les cinq « hommes blancs » ont dû trouver un moyen de faire vivre en eux-mêmes et dans leur écriture cette tension hautement paradoxale entre leur aspiration positive à la promotion des peuples primitifs et la situation politique qui place l'ethnologie dans le sillage des conquêtes coloniales et de leur gestion administrative. En 1930, les démarches ethnologiques françaises sont globalement dans la lignée des comportements coloniaux.

Jamin souligne que le mouvement surréaliste, proche du Parti communiste s'est positionné dès les années 1920 contre l'ethnologie comme discipline associée à la politique coloniale et destinée à « humaniser » des situations politiques et sociales jugée inacceptable[1]. Cependant insiste-t-il, cette contestation n'a jamais réclamé de politique de décolonisation. Après la parenthèse du Front populaire, la période de la Collaboration ouvre la voie à une anthropologie conservatrice brandie contre le « terrorisme » durkheimien. C'est dans ce contexte explosif que Griaule obtient en 1940 la première chaire d'ethnologie de l'université de Paris. Suite à la mise au pilori de *L'Afrique fantôme*, il est sérieusement soupçonné de collaboration par une partie des membres de l'expédition Dakar-Djibouti. Selon Fabre et Jamin, aucune archive accessible ni aucun témoignage n'ont permis d'élucider cette question. Il est même probable que le dénonciateur soit un des administrateurs coloniaux cités par Leiris dans son journal[2].

C'est Georges Montandon, un autre ethnologue reconnu, qui est le fer de lance de la nouvelle discipline mise au service de la Révolution nationale du gouvernement de Vichy. Enquêteur de terrain dès les années 1910 en Éthiopie, il travaille au Muséum d'histoire naturelle de Paris à partir de 1925 tout en argumentant son intérêt pour la révolution soviétique dans la revue communiste *Clarté* d'Henri Barbusse. En 1933, il publie des textes, favorablement accueillis, où il désigne les Juifs comme une ethnie et un groupe social spécifique. Notons à la suite de Fabre que sans n'avoir jamais été repéré ni inquiété par la communauté ethnologique, il va faire glisser la discipline vers l'ethno-racisme antisémite, en associant « de façon délibérée et cohérente (...) *hiérarchie des races et des ethnies, eugénisme et antisémitisme* dans une perspective bio-politique qui rencontre l'hitlérisme mais prétend ne rien lui devoir[3]. » Cette adaptation disciplinaire, faite avec rationnalisme et cohérence, met en accord les théories scientifiques avec la politique raciale. Elle montre à la fois le statut ambigu des présupposés de l'ethnologie d'inspiration coloniale, et l'absence totale de vigilance des intellectuels ethnologues portant sans doute leur regard trop loin vers les réalités des antipodes.

La question de la décolonisation propose un contre-exemple positif illustrant un cas d'essayisme réussi. Les propos des ethnologues sur les effets néfastes de la situation coloniale entrent dans ce même contexte paradoxal d'être à la fois acteurs d'une discipline scientifique

[1] Jean JAMIN, « L'ethnographie mode d'inemploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation », dans J. Hainard & R. Kaehr (éds), *Le Mal et la douleur*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1986, pp. 45-79.
[2] Cf. Jean JAMIN, Miroirs de l'Afrique, *op. cit.*, p.XX. et Daniel FABRE, « L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945) », in J-Y. Bousier (coord.), *Résistants et résistance*, Paris, L'Harmattan.
[3] Daniel FABRE, *art. cit.*, p. 354. (C'est l'auteur qui souligne.)

aux ambitions positives et éclairantes, mais aussi membres d'une institution produite dans le cadre du rapport des sociétés occidentales avec leurs colonies. Le double texte de Griaule exprime une contradiction forte entre l'aspiration idéaliste à une écriture à la fois scientifique et accessible – telle qu'elle s'exprime dans la préface et l'avertissement – et la rudesse difficile à décrypter des rapports entre ses personnages et la société abyssine. La position de Lévi-Strauss, exprimée plus tardivement après la guerre, nous propose une position différente mais elle n'écarte par pour autant toute ambiguïté. En 1952, il publie *Race et histoire* à la demande de Métraux qui a créé à L'Unesco la collection « La question raciale devant la science moderne ». Il y pose la question de l'ethnocentrisme et de la supériorité supposée de la civilisation sans aborder frontalement la situation coloniale. Deux années plus tard, c'est dans *Tristes Tropiques* qu'il l'aborde sur un mode pamphlétaire, avec un sens critique historique, mais la posture de l'impulsion et du point de vue personnel, le gardent éloigné de toute énonciation collection d'un « nous » pouvant ouvrir un horizon politique. Le texte se débarrasse explicitement de la difficulté principale d'être le produit d'une discipline au passé et aux missions contrastés. Se référant directement à la tradition fantasmée des grands explorateurs précoloniaux, il s'évite la difficulté de se rattacher à la période dominée par les enjeux de gestion des colonies, où s'impose le constat de la décadence de peuples pris dans le processus de l'influence occidentale.

Contrairement à Lévi-Strauss, Leiris aborde dès 1950 dans le texte *L'ethnologie face à la décolonisation* – cinq ans avant la publication de *Tristes Tropiques* – la perspective politique de l'affranchissement et de la libération. Ce processus de l'essayisme marque un des premiers engagements scientifique et politique d'ethnologue auprès des mouvements de décolonisation. Leiris y affirme que l'ethnographe ne cessera se débattre avec ses propres contradictions tant qu'il n'aura pas décidé de participer à la lutte, seul moyen de travailler à sa propre libération. Jamin affirme de manière trop catégorique que *L'Afrique fantôme* ne doit pas être pris pour un texte anticolonialiste. Il comprend une accumulation de faits et de réactions qui représentent le début d'un processus de réflexion profonde sur la situation des pays du Tiers-monde et le rôle jouée par la discipline ethnologique. Leiris commence dès la mission Dakar-Djibouti une réflexion dont les impulsions critiques ont déjà des accents politiques.

Griaule produira « Les problèmes de la colonisation et les sciences de l'homme » en 1952. Nous l'avons évoqué à propos de Leenhardt : la position qu'il exprime dans la réédition de son texte en 1952 est une des plus réformistes dans la mesure où il développe l'espoir d'un

« avenir (...) dans la compréhension réciproque[1] ». Globalement, le désenchantement de l'essayiste négatif ouvre la voie à une réflexion historique et politique pertinente. Enrichis d'une culture du terrain tiers-mondiste et d'échanges avec les acteurs de l'évolution du monde afro-antillais, océanien ou sud-américain, ils se sont ainsi donnés, chacun à des degrés d'engagement différents, les moyens de faire basculer leur réflexion et leur discipline dans l'ère post-coloniale.

L'écriture vue par l'essayisme dit l'importance de l'ancrage de l'écriture dans l'histoire individuelle et collective de sa production. Le geste de l'écriture se fait toujours dans une situation donnée. Le lieu, le temps et les conditions dans lequel se trouve l'auteur pèsent de tout leur poids sur la production du texte. Le situer, c'est développer la conviction que le texte prend toute sa force lorsqu'il se met en dialogue avec un hors-texte identifiable : espace du lecteur ou de l'auteur, espace géographique ou historique, espace du passé ou du présent... L'enjeu du dialogisme bakhtinien se trouve certainement dans cette propension de l'écriture à s'ouvrir suffisamment pour permettre l'aller et retour entre l'espace du texte et la réalité qu'il prend comme objet de discours.

★

L'ouverture à l'essayisme musilien expose à des contradictions où se joue ce que nous pouvons désigner comme la double vérité de l'écriture. À propos du champ de l'édition et de ses contradictions profondes, Bourdieu évoque « le double jeu avec soi-même qu'autorise la double vérité d'une expérience où coexistent la vision mythique (ou idéale) et tout ce qui, visiblement, la contredit[2]. » Quand les possibles sont en négociation, parfois douloureusement, avec les limites du faisable, il faut s'aménager un discours qui soit capable de concilier les inconciliables. La vision mythique ou idéale de soi se présente ici sous la forme d'une double aspiration. D'un côté, le hors-texte du terrain impose ses contraintes de fidélité à l'expérience et à l'observation du réel ; de l'autre, le texte expose aux tentations d'ajouter au hors-texte une dimension qu'il n'a pas, au moyen de formulations et de tournures de phrases enrichissantes. D'un côté, l'art de l'essayisme propose de prendre la mesure des données précises et scientifiques des faits et des gestes pour imaginer de manière exacte comment le réel pourrait évoluer ; de l'autre, les dérives textualistes ouvrent grandes les vannes de la fiction et de la liberté narrative. D'un côté, l'aspiration à l'écriture rationnelle

[1] Maurice LEENHARDT, édition de 1952, *op. cit.*, p. 215.
[2] Pierre BOURDIEU, « Une révolution conservatrice dans l'édition » in « Edition, éditeurs », Actes de la recherche en sciences sociales, n°126-127, mars 1999, p. 5.

donne accès aux négativités et à l'ordinaire de l'expérience ; de l'autre la mythologie de l'écriture fait de l'auteur ce héros culturel moderne capable de tous les enchantements.

Ce double jeu de l'écriture concerne d'abord l'auteur, confronté au travail du texte mais aussi aux nécessités du hors-texte qui le contraignent à la fois à ajuster son regard sur un aspect précis du réel et à accompagner son écriture dans les réseaux de la sociabilité culturelle. Ce double jeu de l'écriture concerne aussi le lecteur qui se trouve souvent partagé entre l'activité austère que représente la fréquentation des textes et les offres pascaliennes que la croyance littéraire injecte dans la lecture pensée comme divertissement esthétique. Pour résister à cette tentation, l'art de l'essayisme doit se frayer un passage entre des écritures expérimentales, ouvertes à l'observation des faits, tout en parvenant à se méfier de la voix unique du texte seul qui se satisfait de la beauté supérieure de sa propre langue. Le projet est-il encore d'actualité ? Forest écrit en 2007 que certains de ses textes sont des essais qui passent pour des romans : « Je suis quelqu'un qui fait des essais dont certains prennent une forme telle qu'ils passent pour des romans. Mais c'est un même geste qui se décline sous des formes différentes en raison des convenances, des opportunités et qui suppose qu'un seul projet informe toute parole[1]. » De son côté, selon Bouveresse l'inexactitude, l'approximation et la rhétorique l'ont emporté, et les voies prises par la postmodernité tournent le dos aux perspectives proposées par Musil : « aller jusqu'au bout du tremplin de la science et ensuite seulement effectuer le saut[2]. »

Si l'on est loin de la perspective de l'essayisme comme art de s'ouvrir au possible du texte et de la pensée, la réflexion critique peut toutefois utiliser la question de la double écriture pour tenter de redonner au texte le sens de sa nécessité non-fictionnel. Prendre pied dans cet espace d'écriture peut rendre possible une négociation entre les expériences vécues et les tentations littéraires, mais aussi entre les aspirations de l'imagination exacte et les pouvoirs de l'écriture à penser rationnellement les questions posées par le monde et la vie. Serait-il alors permis d'imaginer, avec autant d'exactitude que possible, que l'essayisme ouvre à l'avenir la perspective d'une renaissance des valeurs de la double écriture historique ?

[1] Philippe FOREST, « Reprendre et revenir », in *Le Roman, le réel*, *op. cit.*, p. 105.
[2] Jacques BOUVERESSE, *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, op. cit.*, p. 67

CONCLUSION

L'ironie de l'histoire coloniale offre un cas de double texte inattendu sous forme d'écriture négative. Au cours de sa première expédition aventureuse sur l'Atlantique, Christophe Colomb rédige, en marin qui se respecte, le récit du voyage dans *Diario de a bordo*. Il n'y pratique pas une mais deux écritures parallèles. La première tient la comptabilité des distances parcourues, pour lui et les rois catholiques d'Espagne Isabelle et Ferdinand. Le second, à l'intention de ses équipages, diminue les distances « pour atténuer l'effroi qu'il sent couver[1] ». Cette stratégie, qui n'est sans rappeler la « double comptabilité » de Malinovski[2], lui permet de dissimuler l'inquiétante vérité aux cent-vingt hommes de l'expédition dont aucun n'a jamais cru au bien-fondé de l'expédition. Elle permet aujourd'hui de suivre l'évolution des doutes progressant dans l'esprit de l'amiral au fur et à mesure de l'avancée de ce qu'il espère être une traversée jusqu'en Asie. Comme un texte ethnologique qui garderait un œil ouvert sur les dissonances d'une enquête, cette double écriture maritime dévoile un des nombreux comportements stratégiques de celui que Griaule désigne, avec son lyrisme caractéristique, comme un des géants de la conquête du monde. En pleine action, Colomb se façonne déjà un statut que la postérité historique déclinera en termes d'aventure, d'héroïsme ou de sainteté[3].

Comment écrire une réalité de terrain ? Le dédoublement de l'écriture est une des réponses les plus incarnées que l'on puisse imaginer au projet de conserver dans un texte le tumulte et les vibrations du réel, la dynamique de la relation, la vivacité du dialogue quotidien. Sans ambition conceptuelle ni théorique, elle est en effet intervenue dans des circonstances historiques qui ont imposé subitement l'obligation d'« y aller voir », comme l'écrit Lévi-Strauss. Qu'il s'agisse de Leenhardt, Griaule, Métraux, Leiris, mais aussi à cette même période rappelons-le Soustelle, Monod, Vellard, Victor..., il fallut trouver rapidement et efficacement une réponse à ces situations loin de leur table de travail, pour lesquelles les livres n'étaient plus d'aucun recours. Arriva un moment où il n'était plus possible de composer avec les circonstances ni de prendre le temps de réfléchir. Il n'y avait plus de place que pour l'action. Les paquebots, les routes poussiéreuses, les villages lointains et les peuples autochtones remplaçaient les bureaux feutrés, les rayonnages de livres classés, les

[1] Marcel GRIAULE, *Les Grands explorateurs, op. cit.*, p. 50.
[2] Cf. *supra*. p. 26.
[3] Néstor SALAMANCA LEON, « Christophe Colomb : Saint, héros ou aventurier ? », Anales de Filologia Francesca, Université de Murcia, n° 10, 2001, p. 2.

bibliothécaires silencieux et les collègues polis. S'entremêlaient de manière confuse le projet scientifique, le voyage, le dépaysement, l'expérience existentielle, la réflexion, les sensations, les nécessités matérielles, administratives, corporelles... L'incarnation de la réponse naît de cette situation irrémédiable de face-à-face et d'engagement sur le terrain où l'on ne peut plus reculer.

Pour ce qui était du projet d'écriture de rendre soi-même compte de la réalité du terrain africain, océanien ou sud-américain, la réponse semblait *a priori* pourtant claire et classique comme tous ces rapports universitaires communs à toutes les disciplines, que l'on soit géographe, entomologiste, médecin ou linguiste. L'institution n'avait pas anticipé le hiatus de la situation : comment écrire un mémoire ou une monographie lorsque l'on a passé entre cinq mois et trois ans aux antipodes, à des milliers de kilomètres de Paris, de la société occidentale, de son milieu et de ses proches ? Comment concevoir un discours clairvoyant quand on a découvert cette matière humaine dont il a fallu faire un objet scientifique pris dans ce brouillard épais fait de tradition primitive et d'administration coloniale ? Comment transformer en savoir savant ce que vos propres maîtres n'ont eux-mêmes jamais vécu ni touché du doigt ? Comment écrire le présent d'une expérience humaine ?

Sans savoir-faire préalable, en l'absence de toute expérience antérieure et de toute prescription particulière, en dehors des stratégies de littérateur, il n'y a qu'une réponse possible : l'expérimentation, le bricolage personnel, le tâtonnement à l'aveugle. Ainsi, fixer des notes en situation, en tentant de suivre aussi fidèlement que possible le cours de ce qui se passe, écrire les mots importants au moment où les faits s'emportent, c'est tenter d'enregistrer de manière brute la sensation de l'instant présent qui ne va pas manquer de disparaître. Ce premier réflexe est fondateur de ces situations où l'expérience du terrain doit être traduite sous une forme écrite. Il assure une réserve matérielle de traces du réel venant soutenir les capacités de la mémoire dans la conservation des faits passés. À cette étape et en ces circonstances, il est aisé de comprendre que l'attente de texte n'existe pas. Il est trop tôt pour se poser cette question et la seule piste que ces hommes de terrain ont longtemps eue en tête, mène aux codes officiels, aux contraintes connues et pratiquées par tous de la même manière. De ce point de vue, l'écriture ne représente pas véritablement un problème ni un questionnement. S'il était auparavant possible de l'écrire à Paris, à Londres ou à Berlin sans quitter son bureau, pourquoi ne le serait-il pas après avoir fait ce long détour planétaire ? L'inquiétude produite par l'écriture provient d'ailleurs de cet « au-delà » du texte officiel réclamé par la science. Ou vaut-il peut-être mieux parler de cet « en deçà » du texte ? Les prises de notes, les croquis, les listes, les bouts de phrase, les paroles attrapées au vol

représentent non pas une pré-écriture mais plutôt une forme d'écriture sans projet textuel défini, dont on ne sait pas encore à qui elle va pouvoir servir. Va-t-elle d'ailleurs servir à quelque chose ?

Ce geste premier de l'écriture de terrain est une réponse à une question à peine formulée. La dynamique de l'écrit ne s'appuie pas ici sur un projet textuel mais sur une préoccupation obsessionnelle tournée vers ce qui se passe en dehors de la page lorsque l'on lève les yeux et que l'on suit le conseil si simple de Wittgenstein : regarder plutôt que de penser et surtout regarder avant de penser. Ce n'est pas vers le texte que le regard se porte à cet instant mais vers le terrain de la vie que l'on découvre. C'est à tort que cette phase importante qui précède le moment formel du début du texte passe pour de la non écriture. Ce jugement est accentué lorsqu'il n'en ressort rien ou rien qui corresponde aux normes prescrites. Cette valeur intrinsèque de l'écriture primitive de terrain nous ramène à Zola dont les carnets, longtemps pris comme sources d'information littéraire, deviennent désormais des productions à part entière, détachées de toute projection romanesque. Cette valeur nous ramène aussi à cette lutte de Leiris contre ce « poison [de] l'idée de publication[1] » à l'instant du geste de l'écriture où toute perspective textuelle vient dénaturer ce matériau que le poète James Sacré appelle sa guenille – « note inutile, (...) amas de mots ruinés, misérable tas d'écriture[2] ».

Dans le cas des ethnographes de terrain, à quel moment précis a pu apparaître l'intuition d'une autre écriture ? Outre les nouveaux espaces éditoriaux offerts à ce type de texte, l'idée naît dès l'instant où le principe de l'écriture scientifique traditionnelle manifeste son incapacité à formuler toute cette importante partie de l'expérience vécue. Ils auraient pu imaginer une écriture en annexe prenant une forme d'additif, de note complémentaire, de prière d'insérer, de postface... Tout cela semble insuffisant car il ne s'agit pas d'un projet de complément mais d'autre chose, d'une autre écriture devant naître de cette nouvelle expérience de voyage scientifique et existentiel.

Repoussant la mode tellement galvaudée par les médias de l'entre-deux guerres du récit de voyage, les auteurs-ethnologues vont donc faire cohabiter deux projets ou plus précisément deux cultures de l'écriture, oscillant entre des nécessités et des tentations qui exercent leur force comme des aimants : la science ethnologique, l'expression de soi et l'esthétisation du texte. Les vertus de l'écriture de terrain naissent de ces multiples cultures de l'écrit et du texte. Il ne s'agit pas de chercher des réponses conceptuelles, esthétiques ou théoriques, mais de trouver des solutions de transformation de situations concrètes et pratiques en formulations

[1] Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 401.
[2] James SACRÉ, *Ma guenille*, Sens, Éditions Obsidiane, 1995, p. 47-48.

textuelles aussi satisfaisantes que possible. C'est là que les auteurs sont allés faire ce travail d'écriture, dans le hors-texte des situations vécues par chacun. Façonnés par les faits et les accidents de parcours, les doubles textes gardent une forme d'irréductibilité formelle comme s'ils restaient aussi proches qu'ils le pouvaient de moments vécus dont il fallait préserver la dimension vivante impossible à figer par le texte. C'est la raison pour laquelle l'écriture de terrain se fait une place en dehors de la culture du brouillon : le terme induit déjà un projet, voire une programmation, une véritable attente, une impatience d'écriture qui ne doit manquer d'effectuer sa mue textuelle et de révéler la beauté colorée qui se cachait au creux de la sombre chenille. La puissance fondamentale que la situation vécue exerce sur l'écriture empêche symboliquement le texte de se refermer sur lui-même, à la manière d'une fiction qui n'aurait d'autre contrainte face au réel que les éléments installés à l'intérieur du texte au fil du récit.

C'est certainement l'inexistence préalable de tout écrit ethnologique *in situ* qui permet à ces premiers auteurs français de terrain de résister avec autant d'aplomb à la tentation littéraire de prendre le texte comme objet esthétique ou de jouer avec lui en se permettant de ne pas avoir de compte à rendre au hors-texte. C'est aussi ce qui empêcha Malinovski d'assumer son journal qu'il enferma dans un coffre-fort : ne pas parvenir à assumer d'être à la fois le seul et le premier à briser la bienséance du regard scientifique sur les populations ethno-coloniales. C'est la force et la leçon de cette expérience historique fondatrice de ne pas avoir vécu d'autres expériences préalables, de ne pas y avoir été formée, de ne pas avoir de culture de l'écriture du terrain. Cette situation unique fait de la double écriture une forme d'hapax textuel collectif. Elle offre un cas singulier où, dans un cadre disciplinaire, une génération d'auteurs n'a pas d'autre choix que de conjuguer la contrainte du réel avec un projet d'écriture en triple rupture, contre leur écriture professionnelle, contre l'écriture des voyageurs et contre l'écriture des littéraires.

En 1955, Lévi-Strauss en représentera le dernier exemple éditorial. Désormais, les générations suivantes pourront lire ce que l'écriture de terrain peut être. Elles pourront apprendre et réfléchir avant de partir vers le terrain. La pratique et l'expérience n'auront plus cette primauté instinctive fondamentale et fortement présente dans les années 1930. Les emportements textualistes trouveront même le moyen de renverser le sens des valeurs de la double écriture en suggérant que l'on peut traverser la planète avec l'objectif prioritaire d'écrire, comme d'autres vont à Zanzibar pour en compter les chats. En devenant lecteurs de doubles textes, les générations suivantes prendront progressivement de la distance avec cette rigueur historique, comme s'il devenait impossible d'arriver à Sangha, sur l'île de Pâques ou à

Nouméa sans penser aux textes de Leiris, Griaule, Métraux et Leenhardt. Comme le suggèrent Lévi-Strauss et Wittgenstein, l'excès de culture et de pensée peut être un handicap pour rendre son regard disponible à l'observation du monde.

Tel est pourtant l'enjeu de l'ordinaire face au littéraire : permettre de sortir du texte pour voir le réel, et non pas l'inverse, pour éviter le syndrome de ces touristes qui parcourent Vienne sans rien en voir, le nez plongé dans leur guide. La critique est d'une grande actualité : les éditeurs multiplient aujourd'hui les guides littéraires qui offrent l'occasion d'orienter les visites en fonction des auteurs et des artistes qui y ont créé. L'industrie du voyage et des vacances est à la recherche de cette interaction entre le sujet, le texte et les espaces touristiques. À l'occasion du centenaire de la mort de Guillevic, la municipalité de Carnac a par exemple tenté de tisser des liens entre ces deux antipodes que sont sa poésie et la station balnéaire. La tension entre ce qui est visible et ce qu'il faut voir, entre ce que l'on regarde et ce qu'il faudrait en comprendre pose la question des effets de la culture littéraire introduite dans des espaces touristiques. Il semble de moins en moins absurde d'imaginer que le principe des résidences d'auteurs pourrait un jour consister à passer une double commande culturelle et touristique à des écrivains, pour que des villes aient « leur » texte d'auteur, à la manière de Paul Auster pour New-York, de Fernando Pessoa pour Lisbonne, ou de Julien Gracq pour Nantes. Sans exagérer l'ironie du propos, le rapprochement des projets culturels et des politiques touristiques offre un cas intéressant de réflexion sur l'usage localisé de la réception de la littérature et de la dynamisation du dialogue entre le texte et le hors-texte. La culture de l'ordinaire, y compris dans ses dimensions les plus inattendues, représente une garantie de maintenir le dialogue entre les deux, quitte à reconnaître que la valeur d'un écrit ne repose pas que sur sa valeur esthétique interne mais aussi sur sa capacité à créer une interaction avec le réel.

C'est ainsi que le double texte met en lumière la question de la valeur et des vertus de la littérature. Il faut profiter de la mise à plat du rapport à l'écrit permise par l'approche littératienne pour ne pas reproduire les habituelles pâmoisons idolâtres qui font enrager Léon Bloy et ricaner Musil. La diversité des doubles textes comprend non seulement des manières d'écrire éclatées qui s'affranchissent des normes institutionnelles mais aussi des bibliothèques textuelles, particulièrement polymorphes qui témoignent d'une culture plurielle et non lettrée de l'écrit. La valeur littéraire en de multiples croyances contredit la tradition cultivée selon laquelle, l'écriture convergerait de manière pyramidale vers un dénouement artistique supérieur et des bienfaits humanistes qui lui sont associés. Ce scénario du climax esthétique et moral constitue une forme de métaphysique de l'écriture à forte connotation religieuse, à

laquelle résistent solidement les valeurs de la double écriture. Celles-ci ont le pouvoir de resituées clairement les tentations lettrées, avec une véritable intuition littératienne, parmi l'ensemble des effets que l'écrit peut exercer sur le lecteur. Ainsi, le frisson esthétique de la croyance lettrée peut être considéré comme un ultime état culturel mais plutôt de manière relativiste comme une des nombreuses expériences possibles de l'écrit. Cette attitude permet de neutraliser les effets de la tentation littéraire et d'éviter d'interpréter les mouvements de l'écriture comme des cheminements systématiques vers le continent littéraire dont la fonction symbolique de terre promise se voit ainsi contestée. Voir le geste de l'écriture pour lui-même et non comme la promesse de texte qu'il recèle, c'est se rendre capable de contrôler l'impatience littéraire distillée au fil des étapes de la formation du lecteur. C'est parvenir à ne plus confondre le projet d'écriture du monde et son ambition esthétique, conformément à la proposition de Bouveresse qui rappelle que dans tous les cas « le beau ne remplace pas le vrai[1] ». Salmon note de son côté que la narration ne présente pas plus un gage de vérité. Elle peut même produire des usages corrompus de l'écriture. Sa critique du « Storytelling » montre quels usages inquiétants peuvent être faits du récit : ce qu'il désigne comme le « nouvel ordre narratif[2] » développe des techniques de management, des stratégies publicitaires et des modes de communication politiques où l'art de raconter des histoires est mis au service du formatage des individus qu'il s'agit de captiver, d'immerger dans un univers de fiction capable de filtrer les perceptions et de stimuler les affects. Il semble ainsi important de garder un sens critique, voire de développer des résistances « contre-narratives » tout en s'interrogeant sur la manière dont les valeurs de croyance littéraire peuvent participer à ces écarts textuels, en se référant aux créations narratologiques de Barthes et Todorov.

En s'attribuant les vertus conjuguées de la négativité, de l'essayisme et de la littératie, les symboliques du terrain et du texte associées cultivent une véritable antimétaphysique de l'écrit définissant ainsi, par contrecoup, l'importance d'une forme d'écriture matérialiste. Avec évidence et simplicité, Musil nous en rappelle les valeurs en disant d'Ulrich, son héros de *L'Homme sans qualité,* qu'il pratique la science avec l'esprit du grimpeur : il sait que le pied le plus sûr est celui qui est le mieux placé, c'est à dire le plus bas. Si le terrain se présente comme le plus sûr moyen de toucher le sol, il permet alors d'éviter de perdre le contact avec les réalités du monde, souvent jugées trop basses et trop ordinaires. Au cours de ce cheminement, le corps se rappelle sans cesse à nous, indiquant la manière dont l'ensemble

[1] Jacques BOUVERESSE, *Bourdieu, savant et politique*, Agone, 2004, p. 18.
[2] Christian SALMON, *Storytelling. La Machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2007.

de ces thématiques se retrouve dans la même dynamique : il intervient dans ce que les auteurs disent mais aussi dans ce qu'ils font, confrontant ainsi le discours et les actes, la langue et le geste. Pris dans cette dynamique de l'auteur considéré comme un corps agissant autant qu'un esprit pensant, le double texte développe une tendance globale au renversement. Nous avons vu à quel point l'écriture du négatif peut inverser les points de vue corporels et intellectuels, nous orientant vers une certaine fonction transgressive de la double écriture. Ce renversement s'exprime de manière encore plus synthétique dans le franchissement des frontières. Vécu originellement comme une attention aux limites du territoire et de la société, le projet ethnographique entraîne aussi un franchissement symbolique des frontières culturelles. Il produit ainsi cet effet de levier réflexif en contestant la délimitation courante de la qualité littéraire et textuelle. Cette tradition critique que nous avons décrite affirme sa présence à plusieurs étapes de l'histoire intellectuelle et philosophique. Même s'il s'agit de courants de pensée minoritaires, la résistance à la croyance lettrée continue à se manifester régulièrement, permettant de réinterroger régulièrement notre relation au texte et à la littérature. Le geste de dédoublement de l'écriture rejoint symboliquement cette attitude de refus de la valeur lettrée du texte seul. Par ce mouvement, il affirme que le texte ne peut être pétrifié, réduit à un objet immuable et incontestable.

« Aujourd'hui, remarque Fabre, [la] coupure est devenue presque banale chez les chercheurs, ethnologues, sociologues, historiens et archéologues, qui mènent une carrière académique et une autre de romanciers ou de poètes. Même si le rêve d'une écriture unique travaille quelques oeuvres singulières, la règle a toujours cours qui exige la séparation[1]. » Ce phénomène français de dédoublement de l'écriture des années 1930 à 1955 représente pour l'écriture contemporaine une parenthèse riche de pistes pratiques et réflexives. Assumant ses tensions négatives, il met en avant un sens rationnel qui fait de l'écriture un instrument de pensée et un outil de résistance aux appels esthétiques. Cet effort de vigilance aux excès de la croyance littéraire est une véritable invitation à une forme de laïcisation de l'écriture. Ce rapprochement du texte et du terrain ouvre encore d'autres espaces de questionnement sur les usages de l'écriture. Si l'on s'accorde à penser que l'écriture, de la plus lettrée à la plus ordinaire, ne peut se réduire à une pratique gratuite et délectable, contrairement aux images d'Epinal qui lui sont associées, il semble important d'y réfléchir, autant du point de sa violence que de ses bienfaits, de sa négativité que de ses vertus. En abandonnant définitivement les réflexes de l'angélisme et du lyrisme culturel, aussi loin que possible de

[1] Daniel FABRE, « D'une ethnologie romantique » *op. cit.*, p. 39.

« la bigoterie philosophico-littéraire[1] », il peut être alors possible de faire de l'écriture et de la littérature, non pas des flambeaux artistiques destinés à héroïser les meilleurs, mais d'authentiques outils au service de l'existence et du vaste projet de mieux vivre.

[1] Jacques BOUVERESSE, *La Connaissance de l'écrivain, op. cit.*, p. 25.

BIBLIOGRAPHIE

1 AUTEURS DE LA DOUBLE ECRITURE

1.1. Marcel Griaule

GRIAULE Marcel « Une mission ethnographique et linguistique en Éthiopie (1928-1929) », *L'Afrique française*, 1930, pp. 453-454.

GRIAULE Marcel, *Silhouettes et graffiti abyssins*, Marcel Griaule, Paris, Maisonneuve et Larose, Paris, 1933.

GRIAULE Marcel, *Les Flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy, 1934.

GRIAULE Marcel, « Un camp militaire abyssin », in Journal de la Société des Africanistes. 1934, tome 4, pp. 117-122.

GRIAULE Marcel, *Jeux et divertissement abyssins*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1935.

GRIAULE Marcel, *La peau de l'ours*, Paris, Gallimard, 1936.

GRIAULE Marcel, *Masques dogons*, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1938.

GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau, Ogototemmêli* [1947], Paris, Éditions Fayard, 1966.

GRIAULE Marcel, *Les grands explorateurs*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je », 1948.

GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1948.

GRIAULE Marcel, « Les problèmes de la colonisation et les sciences de l'homme », in Henri Lauga édition. De la banquise à la jungle. Les Français, la terre et les hommes, Paris, Plon, 1952, pp. 157-162.

GRIAULE Marcel, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

GRIAULE Marcel, *Le Renard pâle, ethnologie des Dogons* (avec Germaine Dieterlen), Paris, Institut d'ethnologie, 1965-1991.

GRIAULE Marcel, *Descente du troisième verbe*, Montpellier, Fata Morgana, 1966.

1.2. Maurice Leenhardt

LEENHARDT Maurice, *De la mort à la vie : l'évangile en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Missions évangéliques, Les cahiers missionnaires, n°3, 1922.

LEENHARDT Maurice, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, 1930.

LEENHARDT, Maurice, « Le masque calédonien », Bulletin du musée d'ethnographie du Trocadéro, Paris, juillet 1933, pp. 3 à 21.

LEENHARDT Maurice, *Gens de la grande terre*, Paris, Gallimard, collection « L'Espèce humaine », 1937.

LEENHARDT, Maurice, « Le temps et la personnalité chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie », Revue Philosophique, 1937, pp. 43-58.

LEENHARDT Maurice, « Tranche de vie canaque : suicide et vitalité dans les îles du Pacifique », Monde colonial illustré, Paris, octobre 1937, pp. 240-241.

LEENHARDT Maurice, « L'organisation de la recherche scientifique en Océanie française », Congrès de la recherche scientifique dans les territoires d'outre-mer, Paris, 1938, pp. 527-533.

LEENHARDT Maurice, Deuxième avant-propos et chapitre XII de *Gens de la grande terre*, Paris, Gallimard, collection « L'espèce humaine », 1952.

LEENHARDT, Maurice, *Da Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), Paris, Gallimard, 1971.

LEENHARDT Maurice, « La réquisition des indigènes en Nouvelle-Calédonie (1918) », objets et Mondes, Revue du Musée de l'Homme, été 1977, pp. 85-89.

LEENHARDT Maurice, « Notes sur le régime de l'engagement des indigènes en Nouvelle-Calédonie, mars 1914 », Journal de la Société des océanistes, Paris, vol. 34, n°s 58-59, 1978, pp. 9-18.

1.3. Michel Leiris

LEIRIS Michel, « L'œil de l'ethnographe (À propos de la Mission Dakar-Djibouti) », *Documents*, n°7, 1930, pp. 405-414.

LEIRIS Michel, *L'Afrique fantôme* [1934], in *Miroir de L'Afrique*, édition établie, présentée et annotée par Jean Jamin, collection « Quarto », Paris, Gallimard, 1996.

LEIRIS Michel, « La Croyance aux génies zar en Ethiopie du Nord » [1938], Journal de psychologie normale et pathologique, Paris, tome XXXV, n°1-2, pp. 107-125.

LEIRIS Michel, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, préface de *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, 1939.

LEIRIS Michel, *L'Âge d'homme* [1939], Paris, Gallimard, « Le livre de poche », 1973.

LEIRIS Michel, *Haut mal* [1943], Paris, Gallimard, Poésie/Gallimard, 1969.

LEIRIS Michel, *Aurora* [1946], Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1979.

LEIRIS Michel, *La Langue secrète des Dogon de Sanga* [1948], Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1992.

LEIRIS Michel, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Unesco et Gallimard, 1951.

LEIRIS Michel, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard, 1955.

LEIRIS Michel, « Réflexions sur la statuaire religieuse d'Afrique noire », in *Les Religions africaines traditionnelles*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 171-179.

LEIRIS Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* [1958], Montpellier, Fata Morgana, 1989.

LEIRIS Michel, *Journal 1922-1989*, Paris, Gallimard, 1992.

LEIRIS Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* [1958], in *Miroir de l'Afrique*, Paris, collection « Quarto », Paris, Gallimard, 1996, p. 948-1061.

LEIRIS Michel, *La Règle du jeu*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2003.

1.4. Claude Lévi-Strauss

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, 1948.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques* [1955], Paris, Plon, coll. « Terre humaine / Pocket », 1984.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques* [1955], in *Œuvres*, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2008.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Totémisme aujourd' hui*, Paris, PUF, 1962.

LÉVI-STRAUSS Claude et D'HARCOURT Robert, « Alfred Métraux », (1902-1963), in *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 52, 1963, pp. 301-311.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Cru et le cuit*, Mythologiques I, Paris, Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Hommage à Alfred Métraux », in *L'Homme*, tome 4, n°2, 1964, pp. 5-8.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], Mouton, 1967.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Mythologiques II, Paris, Plon, 1967.

LÉVI-STRAUSS Claude, *L'Origine des manières de table*, Mythologiques III, Paris, Plon, 1968.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoir*e [1957], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.

LÉVI-STRAUSS Claude, *L'Homme nu*, Mythologiques III, Paris, Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS Claude, Anthropologie structurale II, Paris, Plon, 1973.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Voie des masques* [1975], Paris, Plon, 1979.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

LÉVI-STRAUSS Claude, ERIBON Didier, *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988.

LÉVI-STRAUSS, « Michel Leiris », journal Libération, 2 octobre 1990.

LÉVI-STRAUSS, *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991.

LÉVI-STRAUSS, *Regarder écouter lire*, Paris, Plon, 1993.

LÉVI-STRAUSS, *Loin du Brésil*, entretien avec Véronique Mortaigne, Paris, Éditions Chandeigne, 2005.

LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff, Paris, Gallimard, coll Bibliothèque de la Pléiade », 2008.

1.5. Alfred Métraux

MÉTRAUX Alfred, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », Revue d'ethnographie et des traditions populaires, n° IV, 1925, pp. 266-290.

MÉTRAUX Alfred, *Ethnology of Easter Island*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1940.

MÉTRAUX Alfred, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1941.

METRAUX Alfred, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1958.

METRAUX Alfred, « Rencontre avec les ethnologues », Critique, août-septembre 1963, n° 195-196, p. 677-684.

METRAUX Alfred, « Les précurseurs de l'ethnologie française du XVIe au XVIIIe siècle », Cahiers d'histoire mondiale, vol. VII, n° 3, Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1963.

MÉTRAUX Alfred, « La vie finit-elle à soixante ans ? » Courrier de l'Unesco, n°4, avril 1963, pp. 20-23.

METRAUX Alfred et BING Fernande, « Entretiens avec Alfred Métraux : I. Comment devient-on ethnologue ? » [1961], L'Homme, vol. IV, n°2, 1964.

MÉTRAUX Alfred, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1966.

METRAUX Alfred, *Itinéraires I, Carnets de notes et journaux de voyage*, Paris, Payot, collection « Bibliothèque scientifique », 1978.

MÉTRAUX Alfred, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980.

MÉTRAUX Alfred – VERGER Pierre, *Le Pied à l'étrier, Correspondance d'Alfred Métraux et de Pierre Verger 1946-1963*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1994.

2. LITTÉRATURE, LITTÉRATIE

ALBERT Jean-Pierre, « Approche anthropologique de l'écriture ordinaire », dans Martine Poulain (sous la direction de), *Lire en France aujourd'hui*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, 1993, p. 183-206.

ALLAM Mallik, *Journaux intimes Une sociologie de l'écriture personnelle*, Éditions L'Harmattan, collection « Logiques sociales », 1996.

BARTHES Roland, « Bichon chez les Nègres », Les Lettres nouvelles, mars 1955, pp. 473-476, repris dans *Mythologies*.

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

Roland Barthes par Roland Barthes [1975], coll. « Écrivains de toujours », Paris, Seuil, 1995.

BATAILLE Georges, *L'Expérience intérieure* [1943], Paris, Gallimard, collection « Tel », 1978.

BATAILLE Georges, *La Part maudite* [1949], Paris, Éditions de Minuit, 1967/2011.

BENDA Julien, *La France byzantine*, Paris, Gallimard, 1945.

BETZ Albrecht, « Die ''Worthelfer der Gewalt'' in der *Dritter Walpurgisnacht* », in *Karl Kraus et son temps*, Institut d'Allemand, Paris, La Sorbonne nouvelle, 1989.

BOUVERESSE Jacques, *Schmock ou le triomphe du journalisme, la grande bataille de Karl Kraus*, Paris, Seuil, Collection « Liber », 2001.

CHARTIER Anne-Marie et HÉBRARD Jean, *Discours sur la lecture*, (1880-1980), Paris, BPI, 1989.

CHARTIER Roger (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1992.

CHARTIER Roger (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot et Rivages, 1993.

CHAUDRON Martine et DE SINGLY François (dir.), *Identité, lecture, écriture*, Paris, BPI, Centre G. Pompidou, 1993.

DERRIDA Jacques, « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », in *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, pp. 149-202.

DOQUET Claire, *L'écriture débutante. Pratiques scripturales à l'école élémentaire*, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

DUBOIS Michel, « L''affaire Sokal'' » : études culturelles et sociologie relativiste des sciences », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 3, 1998.

FABRE Daniel (dir.), *Ecritures ordinaires*, Paris, P.O.L / Centre Georges Pompidou, BPI, 1993.

FABRE Daniel (dir.), *Par écrit, Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.

FABRE Daniel et SCARPA Marie, Journées d'études « Ethnologie, Art, Littérature : Le Moment réaliste » Carcassonne, janvier 2007.

FABRE Daniel et PRIVAT Jean-Marie (dir.), *Savoirs romantiques, une naissance de l'ethnologie*, Collection Ethnocritiques – Anthropologie de la littérature et des arts, Presses universitaires de Nançy, 2010.

GESTIN Daniel, *Scènes de lecture. Le jeune lecteur en France dans la première moitié du XIXème siècle*, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

HÉBRARD Jean, « L'autodidaxie exemplaire. Comment Jamerey-Duval apprit-il à lire ? » in CHARTIER Roger (dir.), Pratiques de la lecture, Paris, Payot et Rivages, 1993, pp. 29-78.

KESSEL Joseph, *Fortune carrée*, Les éditions de France, 1932.

LAHIRE Bernard, *La Raison des plus faibles, rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires*, Presses Universitaires de Lille, 1993.

LAHIRE Bernard, BOIS Géraldine, *La condition littéraire - La double vie des écrivains*, Paris, La Découverte, 2006.

LANI-BAYLE Martine, « Psychosociologie et autofiction : écritures et biographies éducatives », dans *Le roman du Je*, Collection « Horizons Comparatistes », Université de Nantes, Editions Pleins Feux, 2001, pp. 225-246.

LEJEUNE Philippe, (recueillis et présentés par) " *Cher cahier... ", témoignages sur le journal personnel*, Paris, Editions Gallimard, 1990.

LEJEUNE Philippe, *Le Moi des demoiselles, Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil, 1993.

LEJEUNE Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996.

LEJEUNE Philippe, *L'Autobiographie en France*, Paris, S.E.S.J.M./Armand Colin, 1998.

MICHAUX Henri, *Un Barbare en Asie* (1933), in *Oeuvres complètes*, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

MOËLO Hervé, *L'écriture sous contrôle : biographie et formation de soi*, Actes de lecture, n°84, Paris, Association française pour la lecture, déc. 2003, pp. 84-92.

MOËLO Hervé, « Le double livre entre terrain ethnologique et tentations littéraires », in BOYER Alain-Michel (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2011, pp. 313-336.

MOËLO Hervé, « De l'expérience à la littérature : résister à la tentation de l'imposture » in L'imposture, Actes du Colloque International de Littérature, Université Lille 3, Revue en ligne des littératures francophones, http://www.latortueverte.com/, 2008.

MONTANDON Alain (dir.), *Littérature et anthropologie*, Paris, collection « Poétiques comparatistes », SFLGC, 2006.

MUSIL Robert, *L'Homme sans qualités*, volumes I et II, tr. fr. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 1956

MUSIL Robert, *Essais*, tr. fr. P. Jaccotet, Paris, Seuil, 1978.

MUSIL Robert, *Journaux*, volumes I et II, tr. fr. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 1981.

MUSIL Robert, *De la bêtise*, tr. fr. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 1984.

MUSIL Robert, *Lettres*, choisies, présentées et traduites par P. Jaccottet, Paris, Seuil, 1987.

PAGEAUX Daniel-Henri, « Littérature générale & comparée et anthropologie », dans Alain Montandon (dir.), Littérature et anthropologie, Paris, collection « Poétiques comparatistes », SFLGC, 2006.

PENNETIER Claude et PUDAL Bernard (dir.), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin, 2002

PEREC Georges, *Espèces d'espaces*, Galilée, 1974.

PRIVAT Jean-Marie, « Un bain de littératie. À l'école de la piscine », Revue Ethnographiques.org, numéro 20 - septembre 2010.

SALMON Christian, *Storytelling. La Machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2007.

SANSOT Pierre, *Variations paysagères*, Méridiens Klincksieck, 1985.

SANSOT Pierre, « Le goût de l'écriture : une dérive épistémologique ? », Communications, n° 58, L'Écriture des sciences de l'homme, Paris, Seuil, 1994, pp. 61-67.

SANSOT Pierre, *Poétique de la ville*, Paris, Armand Colin / Masson, 1996.

SEGALEN Victor, *Œuvres complètes*, Coll. Bouquins, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995.

ZOLA Emile, *Carnets d'enquêtes, Une ethnographie inédite de la France*, Paris, Terre Humaine / Plon, 1986.

3. CRITIQUE LITTÉRAIRE

BAKHTINE Mikhaïl, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-âge et sous la Renaissance*, tr. fr. A. Robel, Paris, Gallimard, 1970.

BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman* [1975], tr. fr. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978.

BARTHES Roland, « Jeunes Chercheurs », *Le bruissement de la langue*. Essais critiques IV, Paris, Le Seuil, 1984.

BATAILLE Georges, « Un livre humain, un grand livre », Critique, n° 105, février 1956, p. 100.

BÉNICHOU Paul, *Romantismes français I. Le Sacre de l'écrivain. Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 2004.

BOUVERESSE Jacques, *La connaissance de l'écrivain, Sur la littérature, la vérité & la vie*, Marseille, Agone, 2008.

BOYER Alain-Michel, *Michel Leiris*, Paris, éditions universitaires, collection « Psychotèque », 1974.

BOYER Alain-Michel, *La Paralittérature*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1992.

BOYER Alain-Michel , *Les Paralittératures*, Paris, Armand Colin, 2008.

BOYER Alain-Michel (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2011.

BOYER Alain-Michel, « Présentation : La littérature à la source de l'ethnographie », in BOYER Alain-Michel (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2011, pp. 9-46.

BOYER Alain-Michel, « Portraits de l'écrivain en ethnographe », in BOYER Alain-Michel (dir.), *Littérature et ethnographie*, Editions Cécile Defaut, 2011, pp. 385-408.

CASANOVA Pascale, L*a République des lettres, Histoire structurale des révoltes et des révolutions littéraires*, Paris, Editions du Seuil, 1999.

CNOCKAERT Véronique, PRIVAT Jean-Marie et SCARPA Marie (anthologie préparée par), *L'ethnocritique de la littérature*, Presses de l'Université du Québec, collection "Approches de l'imaginaire", 2011.

COMPAGNON Antoine, *Le Démon de la théorie*, Paris, Edition du Seuil, 1998.

DENIS Benoît, *Littérature et engagement, de Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000.

DROUET Guillaume, « Marier les destins : Une ethnocritique des *Misérables* de Victor Hugo », Nancy, Presses Universitaires de Nancy, collection EthnocritiqueS, 2011.

DUBOIS Jacques, *Les Romanciers du réel, de Balzac à Simenon*, Paris, Seuil, 2000.

DUBOIS Jacques, *Pour Albertine, Proust et le sens du social*, Paris, Seuil, 1997.

FOREST Philippe, *Le Roman, le Je*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2001.

FOREST Philippe et GAUGAIN Claude (dir.), *Les romans du je*, Nantes, Éditions Pleins Feux, collection « Horizons Comparatistes », 2001.

FOREST Philippe, *Le Roman, le réel et autres essais*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.

FOREST Philippe, « L'appel inouï du réel », in *Le Roman, le réel et autres essais*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.

FOREST Philippe, « Georges Bataille aux antipodes de la morale », in Alain-Michel BOYER (dir.), *Littérature et ethnographie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2011, pp. 151-174.

HAMON Philippe, *Texte et idéologie*, Paris, PUF, 1997.

HOLLIER Denis, *Les Dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Editions de Minuit, 1993.

HOLLIER Denis, préface à Michel Leiris, *La règle du jeu*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, pp. IX-XLVII.

LANGLET Irène, «Théories du roman et théories de l'essai » , in Gilles Philippe (dir.), *Récits de la pensée. Etudes sur le roman et l'essai*, SEDES, 2000, p. 45-54.

LANGLET Irène, « Les réglages du genre: l'essai littéraire », in Robert Dion et Frances Fortier (dir.), *Enjeux des genres dans la littérature contemporaine*, Montréal, Nota Bene, 2001, p. 227-276.

LANGLET Irène, « ''Essai ou essayisme?'', compte rendu du livre de Jacques Bouveresse, La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Sur Robert Musil », in *Acta fabula*. Revue des parutions en ligne, automne 2001, http://www.fabula.org/revue/cr/162.php.

LANGLET Irène, « Littérature en sciences exactes », in Arambasin N. (dir.), *Pour une littérature savante : les médiations littéraires du savoir*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, pp. 71-85.

LANGLET Irène, « Marges de l'essai », in Forest P. et Szkilnik M., *Théorie des marges littéraires*, coll. Horizons comparatistes, Nantes, éditions Cécile Defaut, 2005, pp.180-196.

LANGLET Irène, « L'invitation au sauvage. *Tristes Tropiques* entre lectures savantes et populaires », in Boyer A.-M. (dir), *Littérature et ethnographie*, collection « Horizons comparatistes », Nantes, éditions Cécile Defaut, 2011, pp. 243-273.

MARGANTIN Laurent, « Approche de la pensée lyrique de Roger Caillois », Revue Littérature, n° 120, déc. 2000.

MITTERAND Henri, Avant propos, *Emile Zola, Carnets d'enquêtes, Une ethnographie inédite de la France*, Paris, Terre Humaine / Plon, 1986, pp. 9-19.

PRIVAT Jean-Marie, *Bovary Charivari, Essai d'ethno-critique*, Paris, CNRS Editions, 1994-2002.

PRIVAT Jean-Marie, « Élias, Bakhtine et la littérature », in S. CHEVALIER et J.-M. PRIVAT (dir.), *Norbert Élias et l'anthropologie – « Nous sommes tous si étranges… »*, Paris, CNRS Editions, 2004, pp. 185-195.

PRIVAT Jean-Marie et KARA Mohamed (dir.), *La littératie. Autour de Jack Goody*, Revue *Pratiques*, Université de Metz, 2006.

PRIVAT Jean-Marie et SCARPA Marie (dir.), *Horizons ethnocritiques*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, collection EthnocritiqueS, 2010.

PRIVAT Jean-Marie, « Le voisinage d'Emma », in P.-L. Rey et G. Séginger (dir.) *Madame Bovary et les savoirs*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 45-53.

RANCIERE Jacques, *La Parole muette, Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situation II*, Paris, Gallimard, 1948.

SCARPA Marie, *Le Carnaval des Halles, Une ethnocritique du Ventre de Paris de Zola*, Paris, CNRS Editions, coll. « Littérature », 2000.

4. CROYANCE LETTRÉE

BOURDIEU Pierre, « La critique du discours lettré », Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 1, n°5-6, novembre 1975. pp. 4-8.

BOURDIEU Pierre**,** *Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU Pierre, « Une révolution conservatrice dans l'édition » in « Edition, éditeurs », Actes de la recherche en sciences sociales, n°126-127, mars 1999, pp. 3-28.

BOUVERESSE Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie, De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir Éditions, 1999.

BOUVERESSE Jacques, *La Voix de l'âme et les chemins de l'esprit, Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil, collection « Liber », 2001.

COLLECTIF, « Genèse de la croyance littéraire », Actes de la recherche en sciences sociales, n° 123, Paris, Seuil, 1998.

COLLECTIF, « Edition, éditeurs », Actes de la recherche en sciences sociales, n°126-127, Paris, Seuil, mars 1999.

GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le savant et le populaire - Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard / Seuil, collection « Hautes études », 1989.

HÉBRARD Jean, « L'illettrisme, une émotion des classes cultivées », in *Bibliothèques publiques et illettrisme*, Ministère de la Culture, Direction du livre et de la lecture, 1986.

HEINICH Nathalie, *La Gloire de van Gogh, essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

HOGGART Richard, *La Culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre,* trad. fr. F. et J.-C. Garcias et J.C. Passeron, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Le sens commun », 1970.

LAFARGE Claude, *La Valeur littéraire, Figuration littéraire et usages sociaux de la fiction*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1983.

LAHIRE Bernard, *L'invention de l'illettrisme - Rhétorique publique, éthique et stigmates*, Paris, La Découverte, 2005.

MAUGER Gérard, POLIAK Claude, PUDAL Bernard, *Histoires de lecteurs*, Paris, Nathan, 1999.

MAUGER Gérard, POLIAK Claude, PUDAL Bernard, « Lectures ordinaires », dans *Lire et faire lire*, le Monde Editions, 1995.

MEIZOZ Jérôme, *L'Âge du roman parlant (1919-1939). Écrivains, critiques, linguistes et pédagogues en débat*, Genève, Droz, 2001.

MOËLO Hervé, « L'écriture matérialiste », Actes de lecture, n°48, Paris Association française pour la lecture, déc. 1994, pp. 42-47.

MOËLO Hervé, *L'ordinaire et le littéraire*, Actes de lecture n°85, Paris, Association française pour la lecture, mars 2004, pp. 34-41.

MOËLO Hervé, *Ecrire sans héroïsme*, Actes de lecture, n°87, Paris, Association française pour la lecture, sept. 2004, 31-36.

PASSERON Jean-Claude, « Le plus ingénument polymorphe des actes culturels : la lecture » in *Bibliothèques publiques et illettrisme*, Ministère de la Culture, Direction du livre et de la lecture, 1986.

PUDAL Bernard, « Lettrés, illettrés et politique », *Genèses*, n° 8, Paris, juin 1992, pp. 169-181.

PUDAL Bernard, « Les usages politiques de la symbolique lettrée », dans *Lire et faire lire*, Paris, Le Monde Éditions, 1995, pp. 333-361.

PUDAL Bernard, « La cérémonie de Claude Chabrol ou : l'illettrisme comme stigmate », dans *Les Actes de Lecture*, Paris, Association Française pour la Lecture, n°53, mars 1996, pp. 65-69.

PENLOUP Marie-Claude, *La Tentation du littéraire*. *Essai sur le rapport à l'écriture littéraire du scripteur ordinaire*, Paris, Didier-ENS, 2000.

SOKAL Alan et BRICMONT Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, éditions Odile Jacob, 1999.

TARDIEU Julie, « Le centenaire de Rimbaud », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, Seuil, mars 1999.

ZONABEND Françoise, *Moeurs normandes, Ethnologie du roman de Raoul Gain* À chacun sa volupté, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 2003.

4. ETHNOLOGIE

ADAM Jean-Michel *et al*., *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Klincksieck, 1990.

ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.

AUREGAN Pierre, *Terre humaine, des récits et des hommes*, Nathan / Plon, 2004.

AUGÉ Marc, « Voyage et ethnographie – La vie comme récit », L'Homme, n°151, 1999, pp 11-20.

AUGÉ Marc, *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*, Galilée, 2006.

BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Terre humaine / Plon, 1957.

BALANDIER Georges, « L'effet d'écriture en anthropologie », in Communications, n° 58, 1994. pp. 23-30.

BATAILLE Georges, « Le bas matérialisme et la gnose », *Documents*, n°1, 1930.

BATAILLE Georges, « L'art primitif », *Documents*, n° 7, 1930.

BAZIN Jean et BENSA Alban, Avant propos de GOODY Jacques, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Les Éditions de minuit, 1979, pp. 7-29.

BELMONT Nicole, *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974.

BELMONT Nicole (édité et préfacé par), *Aux sources de l'ethnologie française, l'académie celtique*, Paris, Edition du CTHS, 1995.

BENSA Alban, *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis, 2006.

BLANCKAERT Claude (dir.), *Les Politiques de l'anthropologie, discours et pratiques en France, 1860-1940*, Paris, L'Harmattan, 2001.

BLANCKAERT Claude, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », in *Le Terrain des sciences humaines (XVIIIe-XXe siècle)*, Paris, L'Harmattan, collection « Histoire des sciences humaines », 1996, pp. 9-55.

BOURDIEU Pierre, « L'objectivation participante », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, Seuil, n°150, décembre, 2003.

BOYER Alain-Michel, *Le Sacré, le secret : les Wan, Mona et Koyaka de Côte d'Ivoire*, Paris, Hazan, 2011.

CARATINI Sophie, « Expérience du terrain, construction du savoir », L'Homme, n°143, juillet-septembre 1997, pp. 179-187.

CEFAÏ Daniel, (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, Éditions La découverte / M.A.U.S.S., 2003.

CHAPOULIE Jean-Michel, Enseigner le travail de terrain et l'observation : témoignage sur une expérience (1970-1985), Genèses 39, juin 2000, pp. 138-171.

CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 1961.

CHAUVIER Eric, *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion d'un regard*, Toulouse, Anarchis Éditions, 2011.

CHEVALIER Sophie et PRIVAT Jean-Marie (dir.), *Norbert Élias et l'anthropologie, « Nous sommes tous si étranges … »*, Paris, CNRS Editions, 2004.

CARCIA Caetano, « Croire aux arts premiers », L'Homme, n° 158-159), février 2002, pp. 339-351.

CARCIA Caetano, « Exposer le mythe – À propos de l'Afrique de Marcel Griaule », L'Homme, n°151, 1999, pp. 287-290.

CIARCIA Caetano, « La pratique ethnographique pièce à conviction traditionnelle de la mémoire sociale ? », in Mémoire des lieux, n° 4, printemps 2002.

CIARCIA Caetano, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éditions de l'EHESS, collection « Cahiers de l'Homme », 2003, pp. 16-30.

CLASTRES Pierre, « Une ethnographie sauvage », *L'Homme*, vol. IX, n° 1, 1969, p. 65.

CLASTRES Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki, Les Indiens du Paraguay. Une société nomade contre l'État*., Paris, Terre humaine / Plon, 1972.

CLIFFORD James, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie* [1982], tr. fr. G. et R. Leenhardt, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1987.

CLIFFORD James et MARCUS George E. (éds), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

CLIFFORD James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, École nationale des Beaux- Arts, 1996.

COLLECTIF, Revue *Minotaure*, numéro spécial n° 2, Mission Dakar-Djibouti 1931-1933, Éditions Albert Skira, 1933.

COLLECTIF, Revue *Documents*, (1929-1930), Tomes I et II, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1992.

COLLECTIF, « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu », Actes de la Recherche en sciences sociales, Seuil, n°150, décembre 2003.

CLIFFORD James, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire. » [1983] in Daniel CEFAÏ, *de terrain*, Paris, Éditions La découverte / M.A.U.S.S., 2003.

DALLA BERNADINA Sergio, « Je interdits, Le regard presbyte de l'ethnologue », in FOREST Philippe et GAUGAIN Claude (dir.), *Les romans du je*, Collection « Horizons Comparatistes », Nantes, Editions Pleins Feux, 2001, pp. 177-198.

DEBAENE Vincent, « Portrait de l'ethnologie en Lazare », Cahiers de L'Herne, « Claude Lévi-Strauss », M. Izard (dir.), Paris, Éditions de L'Herne, 2004.

DEBAENE Vincent, « "Etudier des états de conscience". La réinvention du terrain par l'ethnologue », 1925-1939 », *L'Homme*, 2006, n° 179, pp. 7-62.

DEBAENE Vincent « Les « Chroniques éthiopiennes » de Marcel Griaule », *Gradhiva*, n°6, 2007, pp. 86-103.

DEBAENE Vincent et KECK Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, L'homme au regard éloigné*, Paris, Gallimard, collection « Découvertes », 2009,

DEBAENE Vincent, *L'Adieu au voyage, L'ethnologie française entre science et littérature*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 2010.

DELAFOSSE Maurice, *Broussard ou les états d'âme d'un colonial suivis de ses propos et opinions*, Paris, Emile Larose, 1922.

DE L'ESTOILE Benoît, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007.

DESCOLA Philippe, *Les lances du crépuscule*, « Les écritures de l'ethnologue », Post-scriptum, Paris, Terre humaine / Plon, 1993, pp. 479-482.

DOQUET Anne, *Les masques dogon, Ethnologie savante et culture autochtone*, Karthala, 1999.

DOQUET Anne, « Se montrer Dogon, les mises en scène de l'identité ethnique », Passés recomposés, n°5, 2002.

DOQUET Anne, « L'enquête en ''situation ethnologique'' ou l'exercice nécessaire de la réflexivité » in O. Leservoisier & L. Vidal (dir), *L'Anthropologie face à ses objets*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2008.

DOQUET Anne, « Le terrain des notes. Enquête, notes de terrain et raisonnement de l'anthropologue », Langage et société n° 127, mars 2009, pp. 51-69.

DUMONT Louis, « Une science de l'avenir », L'Arc, n.48 [Marcel Mauss], 1972.

ERNY Pierre, « Compte rendu. B. Malinovski, Journal d'ethnographe », In L'Homme, 1988, tome 28 n°106-107. pp. 367-368.

EVANS-PRITCHARD Edward, *Les Nuer, Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* [1937], trad. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1968, rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1994.

FABRE Daniel, "L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945) ", in J.Y. Boursier (coord.) : *Résistants et Résistance*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 319-400.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts* [1977], Paris, Gallimard, collection Folio-essais, 1997.

FIEMEYER Isabelle, *Marcel Griaule citoyen dogon*, Arles, Actes Sud, 2004.

FLETCHER Robert James, *Iles-Paradis, Iles d'illusion, Lettres des mers du sud,* tr. fr. N. Tisserand, préface de Jean Jamin, introduction de Bohun Lynch, Éditions Le sycomore, 1979.

FOURNIER Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.

GAIGNEBET Claude, *Le folklore obscène des enfants*, Paris, Maison Neuve et Larose, 2002.

GOODY Jack, Review of *Conversations with Ogotemmêli*, American Anthropologist, 69, 1967, p. 239-241.

GOODY Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Présentation et trad. fr. J. Bazin et A. Bensa, Paris, Les Éditions de minuit, 1979.

GOODY Jack et S. W. Gandah, *Une récitation du Bagré*, Paris, A. Colin, coll. Classiques africains, 1980.

GOODY Jack, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin, 1986.

GOODY Jack, *L'homme, l'écriture et la mort*, Entretiens avec Pierre-Émmanuel Dauzat, Paris, Les Belles lettres, 1996.

GUIDIERI Remo, Introduction à *Bronislaw Malinovski, Journal d'ethnographe*, tr. fr. T. Jolas, Seuil, collection « Recherches anthropologiques », 1985, pp. 7-15.

GEERTZ Clifford, *La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture* [1973], in Daniel CEFAÏ, *L'enquête de terrain*, Editions La découverte / M.A.U.S.S., 2003, pp. 181-207.

GEERTZ Clifford, *Ici et Là-bas, L'anthropologue comme auteur* [1988], tr. fr. D. Lemoine, Paris, Editions Métailé, 1996.

GUIART Jean, « Compte rendu de Journal d'ethnographe de Bronislaw Malinovski », Journal de la Société des océanistes, Année 1985, Volume 41, Numéro 80, pp. 126–129.

JAMIN Jean, « Objets trouvés des paradis perdus (à propos de la Mission Dakar-Djibouti) », in J. Hainard et R. Kaehr (éd.), Collection « Passion », 1982.

JAMIN Jean, « Le texte ethnographique. Arguments », Etudes rurales, 97-98, pp. 13-24, 1985.

JAMIN Jean, « L'ethnographie mode d'inemploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation », in éditions J. Hainard & R. Kaehr, *Le Mal et la douleur*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 1986, pp. 45-79.

JAMIN Jean, *Introduction à Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 1996, pp. 9-59.

JAMIN Jean, « La part maudite de l'ethnographie » L'Homme, n° 151, 1999, pp. 257-266.

JOLLY Éric, « La naissance de l'ethnographie française », Sciences humaines, hors série n°23, Anthropologie, Paris, 1999.

JOLLY Stéphane, « Marcel GRIAULE, ethnologue : La construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des Africanistes*, n°71, 2001, pp. 149-190.

JOLLY Stéphane, « Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule et le classement des notes de terrain », Gradhiva, n°30-31, 2001, pp. 81-104.

KILANI Mondher, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Éditions Payot, 1994.

LABURTHE-TOLRA Philippe et WARNIER Jean Pierre, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Quatrige », 1993.

LABURTHE-TOLRA Philippe, *Critique de la raison ethnologique*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Ethnologies-Controvrerses », 1998.

LAROCHE Marie-Charlotte, *Alfred Métraux à l'île de Pâques*, in « Présence d'Alfred Métraux », Actes du colloque d'avril 1990, Paris, Acéphale / Les amis de Georges Bataille, 1991, pp. 47-65.

LAVACHERY Henri, *L'Île de Pâques*, Paris, Bernard Grasset, 1935.

MALINOVSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], Paris, Gallimard, 1963.

MALINOVSKI Bronislaw, *Journal d'ethnographe* [1967], tr. fr. T. Jolas, Seuil, collection « Recherches anthropologiques », 1985.

MAUSS Marcel, « L'ethnographie en France et à l'étranger », La Revue de Paris, 1913, 1er octobre, pp. 537-560 et 15 octobre, pp. 815-837.

MAUSS Marcel, *Manuel d'ethnographie* [1947], Paris, Éditions Payot et Rivages, 2002.

MERCIER Jacques, *Asrès, le magicien éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, Paris, J.-C. Lattès, 1988.

MERCIER Jacques, *Les traverses éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, possession, ethnologie*, Montpellier, L'Archange Minautaure, 2003.

MEYRAN Régis, « Écrits, pratiques et faits. L'ethnologie sous le régime de Vichy », in L'Homme, tome 39 n°150, 1999, pp. 203-212.

MOHIA Nadia, *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, Éditions La Découverte, 2008.

PANOFF Michel, *Bronislaw Malinovski*, Paris, Payot, collection « Science de l'homme », 1972.

PANOFF Michel, *Les frères ennemis, Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1993.

PIETTE Albert, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.

POSTIC Fañch, « Entre vision romantique et science nouvelle : la littérature en Bretagne », in D. FABRE et J-M. PRIVAT (dir.), *Savoirs romantiques, une naissance de l'ethnologie*, Collection Ethnocritiques – Anthropologie de la littérature et des arts, Presses universitaires de Nançy, 2010, pp. 211-232.

PRIVAT Jean-Marie (réunis et préfacés par), *Chroniques de folklore d'Arnold van Gennep, Recueil de textes parus dans le Mercure de France 1905-1949*, Paris, Éditions du CTHS, 2001.

RIBEIRO Darçy, *Carnets indiens*, coll. Coll. Paris, Terre humaine / Plon, 2002.

RIVET Paul, « Le Musée de l'Homme », Revue *Vendredi,* 28 mai 1937.

SÉDAR SENGHOR Leopold, Préface à *Ethnologiques, Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann, 1987, pp. V-VI.

SOUSTELLE Jacques, *Mexique terre indienne*, Paris, Éditions Grasset, 1936.

SPINDLER Marc, *L'ecclésiologie de Maurice Leenhardt*, in Journal de la Société des océanistes. N°69, Tome 36, 1980. pp. 279-291.

STOCKING Jr. George William, « La magie de l'ethnographe. L'invention du travail de terrain de Tylor à Malinovski » in Daniel CEFAÏ, *L'enquête de terrain*, Editions La découverte / M.A.U.S.S., 2003, pp. 89-138.

TARDITS Claude, *Hommage à Métraux*, Revue *L'Homme*, 1964, tome 4, n°2 , pp. 15-19.

URRY James, *« La constitution du questionnaire ''Notes and Queries on Anthropology''. Les premiers pas de l'anthropologie britanique 1870-1920 », in* Daniel CEFAÏ, *L'enquête de terrain*, Éditions La Découverte / M.A.U.S.S., 2003, pp. 65-88.

VAN GENNEP Arnold, *Les Demi-savants*, Paris, Mercure de France, 1911.

WACQUANT Loïc, *Corps et âme - carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2000.

6. SOCIOLOGIE, HISTOIRE

BATAILLE Georges, « La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme"et "être" », in Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1995.

BOURDIEU Pierre, « Lecture, lecteurs, lettrés, littérature », in *Choses dites*, Paris, Les Éditions de minuit, 1987, pp. 132-144.

BOURDIEU Pierre, « Sociologues de la croyance et croyance des sociologues », dans *Choses dites*, Les Editions de Minuit, 1987, pp. 106-111.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, collection « Liber », Seuil, 1997.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme* [1950], Dakar-Paris, Présence africaine, 1955.

CÉSAIRE Aimé, *Cahier du retour au pays natal* [1939], Dakar-Paris, Présence Africaine, 1983.

DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Union Générale d'édition, 1980.

DEJOURS Christophe, *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, collection « L'histoire immédiate », 1998.

ÉLIAS Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, tr. fr. Y. Hoffman, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

ÉLIAS Norbert, « La transformation de l'équilibre "nous-je"» dans *La société des individus*, tr. fr. J. Étoré, Paris, Librairie Arthème-Fayard, 1991.

ÉLIAS Norbert, *La Civilisation des moeurs*, tr. fr. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

FOUCAMBERT Jean, *L'École de Jules Ferry, Un mythe qui a la vie dure*, Paris, Éditions Retz, 1986.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, tr. fr. A. Ricardo, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

HEINICH Nathalie, *La Sociologie de Norbert Élias*, Paris, Editions La découverte / Syros, 1997.

HOLLIER Denis, *Le collège de sociologie, 1937-1939* [1979], Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 1995.

LEPENIES Wolf, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

PASSERON Jean-Claude (textes rassemblés par), *Richard Hoggart en France*, Paris, BPI-Centre Georges Pompidou, 1999.

PLEINEL Edwy, *La République inachevée, L'Etat et l'école en France*, Paris, Stock, 1997.

RANCIERE Jacques, *Politique de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2007.

PALAMANCA LEON Néstor, « Christophe Colomb : Saint, héros ou aventurier ? », Anales de Filologia, Université de Murcia, n° 10, 2001, pp. 169-181.

WEBER Florence, NOIRIEL Gérard, « Métier d'historien, métier d'ethnographe », Cahiers Marc Bloch, 1996, pp. 6-24.

7. PHILOSOPHIE

BACHELARD Gaston, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1932.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938.

BACHELARD Gaston, *La philosophie du non*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940.

BACHELARD Gaston, *Le Matérialisme rationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

BACHELARD Gaston, *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

BOUVERESSE Jacques, *Le Mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

BOUVERESSE Jacques, « Wittgenstein critique de Frazer », dans *Qu'est-ce que croire ?*, Marseille, Agone, n°23, 2000, pp. 5-18.

BOUVERESSE Jacques, *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone, 2004.

COLLECTIF, « Qu'est-ce que croire ? », *Agone*, n°23, Marseille, 2000.

FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines »,1969.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre des choses. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel, *La Pensée du dehors* [1986], in *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 518-539.

FOUCAULT Michel, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 415-430.

FRANGNE Pierre-Henry, « Penser la frayeur », *in Conférence*, n° 9, automne 1999, pp. 27-43.

FRANGNE Pierre-Henry *La Négation à l'œuvre. La philosophie symboliste de l'art (1860-1905)*, coll. « Aesthetica », Presses Universitaires de Rennes, 2005.

KECK Frédéric, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », Methodo**s**, n°3, 2003

KECK Frédéric, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France, colection. « Philosophies », 2004.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques mêlées*, tr. fr. J. Granel, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1922], tr.fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 31.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques* [1953], tr. fr. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques sur « Le Rameau d'or » de Frazer*, Paris, L'Âge d'Homme, 1982.

INDEX

A

ABBEBE Bernhaou, 180
ALLAM Mallik, 58
ARAGON Louis, 71, 334, 348
ARTAUD Antonin, 322, 323, 324
AURÉGAN Pierre, 340, 341

B

BACHELARD Gaston, 16, 297, 317, 348
BAKHTINE Mikhaël, 23, 58, 167, 184, 185, 188, 190, 192, 205, 207, 208, 252, 313, 345, 377
BALANDIER Georges, 27, 354
BARTHES Roland, 294, 317, 344, 366, 373
BATAILLE Georges, 13, 17, 63, 65, 70, 84, 203, 251, 252, 253, 308, 314, 334, 346, 347, 375, 385, 388
BAZIN Jean, 56, 292, 383
BELLOUR Raymond, 338
BELMONT Nicole, 20, 36
BENDA Julien, 317, 339, 347
BÉNICHOU Paul, 325
BENSA Alain, 292, 383
BERNHARD Thomas, 329
BETZ Albrecht, 352
BLANCKAERT Claude, 16, 25
BOUILLIÉ Henri, 47
BOURDIEU Pierre, 21, 45, 72, 250, 283, 284, 285, 328, 344, 358, 366, 378, 381, 382, 386, 388
BOUVERESSE Jacques, 52, 246, 247, 310, 316, 317, 319, 322, 325, 326, 346, 347, 349, 350, 352, 354, 359, 366, 367, 376, 388
BOYER Alain-Michel, 17, 19, 24, 28, 29, 41, 43, 97, 297, 303, 332, 342, 352, 376
BRETON André, 70, 133, 180, 300, 323, 324, 330

C

CAILLOIS Roger, 84, 314, 347, 348, 351, 375, 376, 385
CARATINI Sophie, 193
CEFAÏ Daniel, 36, 37, 42, 60, 208, 248, 345
CÉSAIRE Aimé, 154, 286, 321
CHARLETY Sébastien, 107, 109, 112, 114, 117, 293, 304, 307
CHARTIER Roger, 17, 374
CHAUVIER Éric, 16, 18, 144, 228, 296
CIARCIA Gaetano, 227, 232
CLAUDEL Paul, 297
CLIFFORD James, 25, 28, 36, 38, 40, 41, 43, 56, 66, 68, 69, 73, 76, 77, 78, 94, 136, 140, 207, 234, 249, 251, 316, 343, 344, 382, 384
CONRAD Joseph, 26, 181, 270, 280, 299, 302

D

DALLA BERNADINA Sergio, 28, 382
DEBAENE Vincent, 14, 22, 29, 30, 38, 47, 50, 55, 105, 200, 203, 239, 314, 317, 371, 372
DEBRAY Régis, 350
DEJOURS, Christophe, 335
DE CERTEAU Michel, 120, 344
DE L'ESTOILE Bernard, 33, 43
DERRIDA Jacques, 291, 292, 296, 298, 344, 345
DESCOLA Philippe, 334, 340, 344
DOQUET Anne, 25, 27, 226, 227
DOQUET Claire, 287
DROUET Guillaume, 44
DUBOIS Jacques, 46, 375
DUMONT Louis, 39
DURKHEIM Émile, 35, 40, 49, 71, 275, 328

E

ÉLIAS Norbert, 121, 122, 149, 167, 180, 181, 192,

193, 197, 228, 313, 377, 381, 387
ERNY Pierre, 26, 383
EVANS-PRITCHARD Edward, 24, 27, 41, 234, 342

F

FABRE Daniel, 16, 34, 45, 75, 294, 356, 367
FAVRET-SAADA Jeanne, 15, 54, 55, 67, 68
FIEMEYER Isabelle, 80
FLAUBERT Gustave, 44, 45, 46, 48, 307, 318, 320
FOREST Philipe, 13, 28, 63, 65, 203, 293, 297, 320, 322, 326, 328, 330, 334, 359, 375, 376, 382
FOUCAULT Michel, 58, 59, 330, 331, 344
FRANGNE Pierre-Henry, 253, 388
FRAZER James, 21, 42, 239, 245, 246, 247, 250, 273, 388

G

GAIGNEBET Claude, 15, 269
GEERTZ Clifford, 24, 25, 28, 29, 56, 66, 69, 136, 140, 207, 233, 316, 317, 319, 343, 344
GOFFMAN Erwing, 122
GONCOURT Edmond et Jules, 13, 45, 46, 62, 271, 304, 328
GOODY Jack, 56, 71, 72, 231, 248, 287, 288, 292, 377
GRACQ Julien, 18, 297, 365
GRIAULE Marcel, 8, 10, 14, 17, 22, 24, 29, 40, 42, 51, 57, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 70, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 132, 136, 139, 141, 142, 144, 147, 149, 151, 155, 156, 163, 165, 167, 168, 170, 171, 181, 187, 188, 193, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 219, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 234, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 251, 255, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 272, 274, 277, 286, 287, 288, 290, 293, 295, 304, 305, 306, 307, 309, 315, 322, 327, 329, 332, 333, 341, 355, 356, 357, 361, 365, 369, 381, 382, 383, 384, 386
GUIART Jean, 25
GUIDIERI Remo, 26, 27

H

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 183, 252, 253, 292
HEINICH Nathalie, 325, 387
HERGÉ, 223, 233
HOGGART Richard, 287, 343, 387
HOLLIER Denis, 28, 314, 347, 348, 386
HUGO Victor, 44, 45, 271, 279, 318, 374

J

JAMIN Jean, 22, 28, 40, 42, 85, 87, 104, 174, 181, 238, 315, 332, 356, 357, 370, 383
JOLLY Stéphane, 40, 41, 50, 51, 70, 80, 81, 240

K

KECK Frédéric, 22, 252, 371, 372
KESSEL Joseph, 51, 97, 98, 99, 143, 152, 199, 305
KILANI Mondher, 20, 23, 34, 38, 63, 68
KRAUS Karl, 52, 319, 349, 352, 373, 374
KRISTEVA Julia, 334, 344, 345
KUNDERA Milan, 297, 298, 344

L

LABURTHE-TOLRA Philippe, 19
LAHIRE Bernard, 30, 375, 376
LANGLET Irène, 29, 351, 353
LAVACHERY Henri, 126, 127, 177, 179, 180, 194, 297
LEACH Edmund, 17
LEENHARDT Maurice, 8, 10, 14, 15, 17, 22, 29, 40, 42, 53,

55, 62, 65, 66, 67, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 90, 92, 93, 94, 95, 99, 101, 102, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 123, 124, 130, 132, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 183, 188, 191, 193, 197, 205, 213, 215, 221, 223, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 259, 262, 264, 266, 267, 269, 272, 274, 278, 286, 287, 288, 289, 310, 314, 322, 328, 329, 331, 341, 355, 357, 361, 365, 382, 386

LEIRIS Michel, 8, 10, 13, 14, 15, 22, 24, 27, 28, 29, 37, 40, 42, 53, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 70, 73, 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 102, 103, 104, 108, 110, 113, 114, 115, 117, 119, 133, 136, 137, 138, 139, 144, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 189, 192, 193, 194, 197, 204, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 245, 249, 251, 254, 259, 261, 264, 269, 270, 271, 274, 276, 280, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 295, 297, 299, 300, 302, 303, 309, 313, 314, 320, 321, 327, 329, 332, 337, 341, 344, 345, 346, 347, 352, 353, 355, 356, 357, 361, 363, 365, 372, 374, 375, 384, 385

LEJEUNE Philippe, 62, 344, 376

LEPENIES Wolf, 40, 41, 48

LÉVI-STRAUSS Claude, 8, 10, 13, 15, 17, 19, 21, 22, 25, 29, 39, 42, 47, 57, 58, 59, 61, 62, 69, 73, 85, 88, 91, 94, 104, 105, 108, 110, 111, 115, 118, 119, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 160, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 180, 181, 183, 185, 187, 190, 192, 193, 194, 197, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 225, 231, 234, 236, 240, 242, 243, 244, 248, 250, 251, 257, 259, 264, 269, 270, 272, 275, 279, 282, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 313, 316, 317, 327, 329, 332, 337, 341, 344, 345, 355, 357, 361, 364, 374, 381, 382, 385, 388

LÉVY-BRUHL Lucien, 33, 42, 75, 77, 78, 79, 94, 113, 114, 243, 252, 274, 388

M

MALAURIE Jean, 23, 47, 61, 84, 91, 110, 340

MALINOVSKI Bronislaw, 13, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 42, 52, 53, 54, 59, 60, 62, 66, 68, 94, 183, 216, 239, 241, 245, 248, 273, 274, 286, 290, 337, 340, 342, 361, 364, 383, 384, 385, 386

MAUGER Gérard, 262, 277, 281, 323

MAUSS Marcel, 21, 33, 39, 40, 42, 55, 58, 59, 60, 61, 70, 75, 77, 80, 81, 82, 84, 89, 94, 102, 114, 207, 239, 240, 243, 250, 268, 277, 290, 298, 305, 306, 307, 328, 333, 383

MEIZOZ Jérôme, 71

MERCIER Jacques, 53, 59, 86, 104, 108, 139, 203

MÉTRAUX Alfred, 8, 10, 14, 17, 22, 24, 28, 29, 40, 42, 59, 67, 69, 73, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 99, 100, 101, 107, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 158, 162, 163, 165, 167, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 188, 191, 193, 194, 197, 209, 210, 211, 214, 216, 221, 222, 223, 225, 229, 230, 232, 243, 244, 246, 248, 262, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 273, 274, 278, 282, 287, 289, 297, 307, 309, 313, 320, 328, 331, 341, 355, 357, 361, 365, 371, 372, 373, 385, 386

MICHAUX Henri, 336, 337, 338, 339, 342, 355

MITTERRAND Henri, 47

MOHIA Nadia, 216

MUSIL Robert, 18, 22, 317, 319, 322, 325, 326, 349, 351, 354, 355, 359, 365, 366, 376, 378

N

NOIRIEL Gérard, 60
NORGE, 122, 179

P

PANOFF Michel, 26, 385
PASCAL Blaise, 114, 130, 221, 263, 271, 272, 273, 276, 278, 279, 283, 284, 285, 309, 374
PASSERON Jean-Claude, 281, 378, 379, 387
POLIAK Claude, 262, 281
POSTIC François, 268
PRIVAT Jean-Marie, 23, 192, 284, 287, 288, 289, 316, 320
PUDAL Bernard, 262, 277, 281, 294, 377, 379
PUTMAN Hilary, 316, 317, 352

R

RAMUZ Charles-Ferdinand, 71, 34
RANCIÈRE Jacques, 318, 319, 320
RIBEIRO Darcy, 61, 106, 342
RICARDOU Jean, 319
RIVET Paul, 14, 33, 75, 77, 85, 88, 89, 94, 108, 115, 116, 117, 126, 243
ROUSSEAU Jean-Jacques, 44, 113, 250, 263, 270, 271, 273, 279, 291, 298, 299, 313, 374

S

SACRÉ James, 363, 381
SALAMANCA LEON Néstor, 361
SALMON Christian, 366, 378
SAND George, 45, 268
SARTRE Jean-Paul, 87, 300, 314, 318, 374, 375
SCARPA Marie, 19, 20, 34, 35, 36, 45, 47, 48
SCHAEFFNER André, 85, 220, 224, 295
SEGALEN Victor, 46, 47, 49, 50, 64, 69, 215, 340, 344
SERRES Michel, 350
SOKAL Alan, 346, 350, 375
SONTAG Susan, 144
SOUSTELLE Jacques, 14, 40, 51, 69, 361
STENDHAL, 44, 153, 307
STOCKING George William, 52, 53, 68, 248

T

TARDITS Claude, 59, 88

U

URRY James, 36, 44

V

VAN GENNEP Arnold, 35, 36, 265
VELLARD Jean, 14, 106, 132, 296, 361

W

WITTGENSTEIN Ludwig, 68, 246, 247, 251, 319, 343, 349, 363, 365, 388

Z

ZOLA Émile, 13, 19, 35, 45, 46, 48, 271, 279, 341, 343, 347, 363, 376, 378

ANNEXES : BIBLIOTHEQUE TEXTUELLES DES DOUBLES TEXTES

1. *L'Afrique fantôme*

PAGE	REFERENCE OU CITATION	SITUATION
		LITTÉRATURE LETTRÉE
96	Jean-Jacques Rousseau	Une citation de Rousseau extraite des *Confessions* conclut le court avant-propos de la première édition de 1934 : « Moi seul. Je sens mon cœur, et je connais les hommes. Je ne suis fais comme aucun de ceux qu j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu. » L'avant propos se clôt par la phrase : « Jean-Jacques Rousseau a dit. »
121	*La Prisonnière*, Marcel Proust, La *Revue Hebdomadaire*	Livre et revue « aperçus » sur une étagère et sur une table chez un administrateur au Sénégal. La *Revue hebdomadaire* est une revue littéraire conservatrice fondée en 1892 et publiée jusqu'en 1939. Pendant neuf années, son titre était : « Romans – Histoire – Voyages ». L'exemplaire que Leiris a aperçu comprenait des articles tels que : Bismarck avant la gloire, L'exposition coloniale, Une histoire de Lyautey, Les enfants abandonnés de Dieu... (revue n°22, 30 mai 1931).
125	*La Case de l'Oncle Tom*, auteur non cité [Harriet Beecher Stowe]	Lors d'une fête à Maka (Sénégal), une femme se détache du groupe de chanteurs : « Avec ses vêtements d'endimanchement (...) elle ferait plutôt songer à une esclave américaine de *La Case de l'Oncle Tom* qu'à une Négresse d'Afrique. »
131	*Le Comte de Monte-Cristo*, Alexandre Dumas	Leiris évoque la ressemblance d'un chef de district avec Caderousse, un des personnages du roman de Dumas.
160	Goethe, Zacharias Werner, Wilhem Oken	Analogie littéraire produite par la vision de Marcel Larget, membre de la mission, à l'« allure dégingandée » et avec un « éternel marteau » d'archéologue en main. Z. Werner (1768-1823) est un auteur dramatique allemand aux influences mystiques. W. Oken – plus exactement Lorenz Okenkus – (1779-1851) est un naturaliste allemand, créateur de l'école des philosophes de la nature.
352	*Voyage au Congo*, André Gide	« Autrefois, je reprochais à Gide de parler fréquemment [dans le récit de son voyage en Afrique] de ses lectures (...). Je m'aperçois maintenant que c'est très naturel. »
352	Milton et Bossuet	Référence aux lectures que Leiris reprochait à Gide.
359	« Front rouge », poème d'Aragon	Scandalisé, Leiris apprend l'inculpation d'Aragon pour excitation de militaires à la désobéissance et incitation au meurtre, pour la publication de ce poème dans la revue littéraire soviétique « Littérature et révolution mondiale ». C'est l'origine de l'« affaire Aragon » qui se soldera par la rupture définitive de ce dernier avec le surréalisme.
379	Les carnets de route d'André Gide	Il s'agit de *Retour du Tchad.* Discussions autour du livre prêté par un administrateur.
372	*Coeur des ténèbres*, Joseph Conrad	« Je n'ai jamais senti aussi bien l'humanité profonde des livres de Conrad (...). »
427-428, 434, 441	*Pickwick papers*, Charles Dickens	Titre complet de : *The Posthumous Papers of the Pickwick Club* (premier roman de Dickens). Commentaire suivi du livre par Leiris. « Curieuse coupure opérée par ce livre, dans mon état d'esprit au cours de ce voyage. » (p. 441) Leiris signale que cela correspond peut-être à l'idée que les aventures physiques ne sont pas forcément plus « excitantes que celles qui se déroulent dans la tête. » (p. 441)
509-510	Arthur Rimbaud vendant des armes à Mélénik, *Impressions d'Afrique* de	Liste des « Imagerie de l'Afrique ».

	Raymond Roussel. L'Africaine, opéra de Meyerber, Aïda de Verdi (composé pour l'inauguration du canal de Suez)	
541	Thème légendaire du voyage (liste) : Oedipe, Moïse, Pythagore, Apollonius de Tyane, Jésus-Christ, La Belle au Bois-Dormant, Barbe-Bleue	« Pensé (...) en fonction de ma vie actuelle, au grand thème légendaire du voyage et à ce qui s'y rattache. »
789	*L'Amant de Lady Chatterley* de David Herbert. Lawrence, *L'Adieu aux armes* d'Ernest Hemingway	« Presque toute l'après-midi, lecture. J'ai fini hier *L'Amant de Lady Chatterley*. Je commence aujourd'hui *L'Adieu aux armes.* Rien de lisible aujourd'hui, hors la littérature de langue anglaise. »
832	Joseph Conrad	Allusion à Axel Heyst, personnage du roman *Une Victoire* de Conrad (Gallimard, 1923) dont Leiris s'inspire pour créer un personnage de conte.
437-438	Pièces de théâtre	*Marion de Lorme* (1831) de Victor Hugo, *Jeunesse des Mousquetaires* (1849), Alexandre Dumas. Leiris compare un balambaras abyssin (militaire), « portrait craché d'un acteur de quartier », avec les personnages de ces pièces de théâtre.
		LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE
121	*Le Rameau d'or*, James Frazer	Livre aperçu chez un administrateur.
447, 448	*Notes and Queries on Anthropology*	Copie de deux longs passages de ce guide anthropologique britannique du voyageur. « Faute d'un bouquin, je tombe avec rage sur *Notes and Queries on Anthropology* (...) ». Il le présente comme son « seul livre (...) qui, du fait de son unicité, est devenu comme une Bible. » (p. 448). Dans les années 1930, c'est un des rares manuels d'anthropologie générale disponible.
449	Article de Griaule « Mythes, croyances et coutumes du Bégamder »	« Petite pointe de cafard mais je découvre sur la table de Griaule un exemplaire du tirage à part de son article. (...) Je m'en repais. » Il s'agit d'un des premiers articles publiés par Marcel Griaule.
203	Revue « Documents »	Allusion à un autel en pays Dogon qu'il compare à celui qu'il a vu en photo dans la revue *Documents.* Celle-ci ne connut que quinze numéros entre avril 1929 et janvier 1931. Animée par Georges-Henri Rivière et Georges Bataille, elle croisa de nombreuses disciplines et des auteurs d'horizons multiples.
		USAGES DE L'ÉCRIT
119	Article de journal *Pour Vous*	Epinglé au mur d'une « bicoque » de Dakar.
134	Huit graffiti	Dans un bâtiment délabré au Mali.
171	Journal *La Dépêche coloniale*	Des pages de journaux utilisés par Baba Kèyta, un « vieil informateur », pour ajuster la taille de son casque colonial.
211	Dans les paperasses, documents officiels, objets à étiqueter	« (...) le travail n'est pas intéressant. Grande noyade dans les paperasses (...). »
223	Les Actes des Apôtres	Noms de génies inscrits par un informateur dogon « sur un petit livret des Actes des Apôtres (qu'il aura dû trouver je ne sais où, ou recevoir des mains de je ne sais quel missionnaire catholique) ».
290	Le Journal officiel	Un administrateur d'Abomey « chauvin français » commande le champagne « dès que l'exhibition du Journal officiel lui a révélé l'importance de notre mission. »
324	Lettre de Georges Monnet à Griaule	Député socialiste soutenant la Mission. Lettre « déprimée » abordant la montée des fascismes en Europe. Copie d'un extrait des mots de Monnet : « Ah ! surtout ne va rien dire à tes Nègres qui puisse leur laisser croire à la supériorité de notre

		civilisation. »
361	Journal *L'Excelsior*	Un numéro du 24 janvier 1932 lui apprend que « le nombre des suicidés a beaucoup augmenté (...). » Crée en 1910, ce journal quotidien est un des premiers à faire une place importante à la photographie. Dans les années 1930, le chef de l'information en est Philippe Soupault. On peut y lire des articles d'Albert Londres, de Georges Simenon et y voir des photographies de Robert Doisneau.
394 à 401	Projets de préface pour *L'Afrique fantôme*	Premier projet de préface copié intégralement puis seconde version réécrite à la suite.
465	Lettre d'un *guérazmatch* apportée à Griaule	Copiée intégralement. Suite à des incidents, le guérazmatch promet à Griaule une protection.
481	Lettre de Griaule parti en éclaireur en Abyssinie	Copiée intégralement. « (...) Instabilité en Abyssinie. Si les âniers ne veulent pas attendre, les payer au mieux. Faites patienter les chameliers pour les utiliser au retour si besoin. Je fais préciser par Paris. N'ayez aucune crainte. Affectueusement. »
482	Réponse par retour de courrier de Leiris.	Copiée intégralement. Réponse point par point sur l'état de la situation.
496	Mot porté à Griaule et réponse.	Copié intégralement. Messages concernant l'avancée de la caravane.
533	Une vie de Robespierre (titre non précisé)	Ecrit par un consul d'Abyssinie
573, 601, 602	Le carnet de notes d'Abba Jérôme	Les prises de note de l'« informateur précieux ». Son carnet (...) est à surveiller, car il écrit presque au hasard (...). »
574	Journal « La Croix »	« Un seul journal entre nos mains : La Croix dont le père lazariste nous fait régulièrement envoyer les numéros qu'il a fini de lire. » Créée en 1880, ce journal catholique mensuel devient quotidien en 1883. À la fin des années 1920, il va s'ouvrir aux questions sociales. Une transformation idéologique va transformer ce titre conservateur en journal d'information générale proche de mouvements tels que le catholicisme social.
580	Lettre	Copiée intégralement. Lettre qu'Eric Lutten, membre de l'expédition, écrite pour un Abyssin à l'intention de son frère
599	Leiris prenant des notes	Observé par Emawayish pendant une cérémonie zar. « Emawayish, qui me voit toujours prendre des notes (…) m'engage à faire comme les autres, à m'amuser… »
613	Un carnet, de l'encre, un porte-plume et des plumes	Matériel qui sera apporté par à Emawayish pour qu'elle écrive ses chansons.
613	Signes sur le corps d'Emawayish	« Nous tenterons de la persuader d'écrire des chansons. Les lettres seront sans doute moins finement dessinées que les croix bleues du dessus de ses mains et la collerette de tatouages qui pare son cou. Mais qu'importe ! »
617	Carnet de chansons terminé	Apporté par le fils d' Emawayish.
620	Deux étiquettes d'anisette avec graffiti.	« [Le fils d' Emawayish] m'apporte le carnet de chansons terminé, ainsi que deux étiquettes d'une marque quelconque d'anisette, ornée au dos de graffiti ; elle représente un nommé Gabra Mikaël (...) peut-être parce qu'il s'agit de Mikaël, elle m'est dédiée. L'autre (...) représente deux petites filles (...). »
622-624	Histoire du premier mari d'Emawayish	Reproduite intégralement d'après ses fiches rendant compte des séances de possession. Il y rédige plusieurs « biographies », mais ne copiera que celle du mari en la désignant dans son journal par le terme par « histoire réelle ». Voir biographies p. 623.
630	Carnet de chansons de Tababou, informateur	Allusion, sans citation.
630	Enveloppe à matelas.	Donnés en récompense en échange du carnet un pull-over de laine et une enveloppe à matelas « qu'elle n'aura qu'à bourrer avec n'importe quoi pour pouvoir y sommeiller ou jouir tout à son aise. L'enveloppe porte une étiquette de toile avec mon nom, ce qui ne laisse pas que de m'amuser... »

634 à 654 ; 659 à 670	Notes de comptes rendus de séances de possession	Recopiées de ses carnets de route et d'observation, de ses notes de terrain et de ses fiches.
673	Billet dicté par Malkam Ayyahou pour Leiris	Copié intégralement. Complément à la liste des denrées nécessaires pour un sacrifice de taureau.
703 à 705, 712 à 725	Notes de comptes rendus	Séances de sacrifice d'un taureau.
786	Lettre d'un père lazariste	Conseils dans le conflit avec les autorités éthiopiennes. Lettre « nous annonçant notre futur massacre ; il déconseille fortement la route Nord et engage à la capitulation, c'est-à-dire (...) en se confiant entièrement au gouvernement pour la sécurité et laissant ouvrir toutes les caisses. »
787-788	Manuscrits, écrits, recensements triés	« Les objets les plus précieux et les écrits les plus compromettants (recensement d'esclaves, recensement de balazar [possédé par un zar]) sont mis à part... Nous les transporterons de nuit en lieu sûr. »
803	Petit livre coloré d'Enqo Bahri, informateur	Catalogue des *zar* que Leiris feuillette.
823	Lettres	Série de cinq lettres d'Abba Jérôme, d'un guérazmatch et d'un fitaorari [nobles militaires] concernant le départ et son organisation.
834 à 837	Projet de conte	Idée d'un conte inspiré de la « présente réalité » et de Conrad.
834	Dans le conte : paquet d'écrits	- Paquet contenant quelques livres : romans achetés au hasard, deux recueils de poésie, ouvrage de vulgarisation sur le marxisme, quelques revues, un article sur Freud, un magazine de cinéma - Lettres - Journal intime (extraits)
		LITTÉRATURE ORALE
104	Souvenir d'une chanson	Chanté par des matelots ivres sur le bateau lors du voyage Bordeaux-Dakar. « Belle Virginie » chanson de marins (XVIIIe siècle réadapté au moment de la campagne au Mexique de Napoléon III (1861) à l'origine de la chanson de la légion : « Eugénie »
135	Complaintes espagnoles et airs à la mode dont « Blond women »	Entendu sur un phonographe. « Blond women » est chanté par Marlène Dietrich, version anglaise de « Blonde Frau », chanson du film *L'Ange Bleu.*
165	Chanson de circoncis	Chanson recueillie par Mouchet, membre de la mission.
592	Début d'un chant en amharique	« Chant en amharique dont chaque strophe commence par ''Allahou meselo ya Rabbi Mahammedi''... »
616-617	Souvenir d'une chanson Emawayish	Extrait cité. À propos d'une femme dont on contemple la beauté. : « Quand on contemple son cou, ses seins, sa taille, / Elle tue en souriant. Ne croyez pas qu'elle soit femme ! »
620	Poème de Malkam Ayyahou	Citation à propos de sa tristesse à l'idée du départ de l'expédition. « Petit monde, tu es passant, / Et je ne crois pas en toi... / Ma santé, tu es passant, / Et je ne crois pas en toi... »

2. Gens de la Grande Terre

PAGE	REFERENCE OU CITATION	SITUATION
		LITTÉRATURE LETTRÉE
7	Blaise Pascal	Extrait de l'avant-propos au sujet de l'observation et de la connaissance des Canaques : « Des yeux il va jusques au cœur, et par le mouvement du dehors, il connaît ce qui se passe au-dedans. » Cette citation a été attribuée par erreur à Blaise Pascal jusqu'en 1920. Cf. *infra*, p. 114.
101	Esope le fabuliste et Saint Jacques l'apôtre	Sans référence bibliographique ni citation. Contrairement aux artistes canaques, ils désignaient « les traits inesthétiques de la langue (...) comme un organe subversif .»
183	Alfred de Vigny	À propos d'un vieux Canaque : « Ses propos évoquaient en moi les discours que Vigny met dans la bouche du vieux rhéteur prévoyant la défaite des dieux. » Sans le citer, Leenhardt fait allusion à *Daphné* d'Alfred de Vigny, texte inachevé qui ne fut publié qu'en 1926.
150	[Bible]	Allusion implicite, sans référence précise au Livre de Tobie, à propos du retour du chef : « (...) ses proches, qui seuls le pouvaient toucher, appuyaient leur tête sur leur épaule, comme on le voit dans une scène de Tobie, *pleurans super collem*. » Allusion reprise dans *Kamo*, en référence à Le Père Lambert, *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, p. 119.
		LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE
7	*Documents néo-calédoniens*	Extrait de la fin de l'avant-propos : « Les passages de littérature canaque cités (…) sont empruntés au volume Documents Néo-Calédoniens, publiés par les soins de l'INSTITUT D'ETHNOLOGIE. » Leenhardt fait ainsi référence à une de ses monographies sans se citer en tant qu'auteur.
12	Docteur Sarrazin	Pas de référence bibliographique. « Le Dr Sarrazin (...) a consacré un volume important [à l'homme paléolithique]. » Il s'agit de Karl Friedrich Sarazin (1859–1942), naturaliste suisse, auteur de *Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, München, 1929. Leenhardt écrit son nom par erreur avec deux r.
13	Paul Rivet	Pas de référence bibliographique. « Les travaux du professeur Rivet ont définitivement établi l'expansion des Mélanésiens et Australiens jusqu'à la Patagonie d'un côté, à la Méditerranée de l'autre. »
89	P. Lambert, *Moeurs et superstitions*	Référence bibliographique partielle. Illustration d'une pirogue « d'après P. Lambert, *Moeurs et superstitions*, p. 189. La référence bibliographique complète est présente dans *Documents néo-calédoniens*, p. 2 : « Le Père Lambert, *Moeurs et superstitions des néo-calédoniens*, Nouméa, 1900. »
91	M. Deflesselle	Précision linguistique du lexique canaque sans référence bibliographique. « D'après M. Deflesselle (...) ».
95	Malinovski	Pas de référence bibliographique ni citation. À propos de la circulation des objets de jade : « On pourrait songer aux randonnées des pirogues des Trobriands pour le cycle des Kula décrit par Malinovski ».
110	Luquet	Citation à propos des dessins sur bambou. Référence bibliographique partielle : Luquet, *L'Art néo-calédonien*, p. 44. Il s'agit de Georges-Henri Luquet (1876-1965), philosophe croisant la psychologie cognitive (en particulier l'étude des dessins enfantins), l'anthropologie, l'histoire des arts et des religions. Le livre cité a été publié dans la même collection scientifique que les monographies de Leenhardt par l'Institut d'ethnologie. En voici la référence exacte telle qu'elle paraît dans le catalogue de l'Institut en 1932 : Tome II. Luquet (G.H.), *Professeur de philosophie au Lycée Rollin* , L'Art néo-calédonien, document recueilli par M. Marius Archambault, Receveur des Postes à Houaïlou. Paris, 1926.

115	Locard	Nom cité dans une parenthèse sans référence bibliographique. Citation à propos de bracelets confectionnés à partir d'un coquillage. Arnould Locard (1841-1904) est ingénieur, géologue et spécialiste des mollusques. Ce malacologiste a notamment écrit *Notice ethnographique sur les mollusques utilisés en Nouvelle-Calédonie et dans les îles avoisinantes*, A Rey, Imprimeur de l'Académie, 1896.
149	Le Père Lambert	Allusion sans référence bibliographique : « Le Père Lambert décrivait avec attendrissement vers 1890 une scène où le peuple au retour du chef, avait les larmes aux yeux (…). »
159	Baudoux	Le texte comporte une erreur orthographique (« Beaudoux ») rectifiée dans la référence bibliographique. Longue citation d'une description de la danse du pilou extraites de *Légende noires des chaînes*. La note en bas de page indique la référence « *Légendes noires des chaînes, Baudoux.* Nouméa. » Georges Baudoux (1870-1949), prospecteur et écrivain autodidacte a été en relation avec Leenhardt. Il a publié à Paris **Légendes canaques,** préfacé par Lévy-Bruhl.
168	Docteur Vincent	Allusion avec référence bibliographique : « Le Dr Vincent a vu (...), il y a quarante ans, un simulacre de combat contre des Européens (...). » Dr M. Vincent. *Les Canaques de la N^{lle} Calédonie*, 1895. Le docteur J-B. Maurice Vincent est un médecin de la marine qui fit un séjour de deux ans en Nouvelle-Calédonie. Son livre sous-titré « esquisse ethnographique » a été publié par l'éditeur A. Challamel, « librairie coloniale ».
198	M. Lévy-Bruhl	Citation – sans guillemets ni référence – d'une de ses expressions : « La dualité canaque (...) est une unité binaire, si l'on ose dire, une dualité-unité, selon l'expression que M. Lévy-Bruhl emploie au sujet des deux aspects contradictoires de l'homme (...). »
196	Article philosophique	Note en bas de page à propos de la question de la personne. « Pour plus de développement », Leenhardt renvoie à l'article « Le temps et la personnalité chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie », Revue Philosophique, 1937, p. 196.
		USAGES DE L'ÉCRIT
46	Lettre	« Un moniteur instruit engagé volontairement pour la Grande guerre (…) vit une terre nouvelle en débarquant en Australie. À Sydney, l'animation de la cité et de la foule dans les rues le stupéfient. Et il m'écrivit : ''On dirait que les morts se promènent avec les vivants''. »
59	Lettre	« - Il n'y rien à manger ici, m'écrivait un indigène loin de son pays. Il y a du manioc, des patates, des bananes, j'ai faim. »
193	Lettre	À propos de l'expression de la personne : un « récit curieux, cueilli dans une lettre que m'écrivit (...) un certain sage du village, Jopaipi (...) : il alla vers son autel à la tombée de la nuit et s'assit dans l'obscurité la plus profonde. Il se mit alors à errer, tel un homme qui a bu, l'égarement le saisit et il vola ; il ne sentait plus qu'il marchait (...). »
		LITTÉRATURE ORALE
13	Extrait de légende	Description physique de deux jeunes filles.
18	Vœux	Vœux exprimés par un fils à ses parents à propos de son habitation.
20-21	Complainte de deuil	Chantée lorsqu'une nouvelle avenue est créée lors d'une danse (« pilou de deuil ».)
25	Discours	Évocation de la technique d'édification d'une case à propos d'un peuple puissant.
25-26	Condoléances	Évocation de la technique de la vannerie à propos du fond des corbeilles : « (...) il reste toujours des interstices vides favorables aux bestioles, lieux mystérieux et vivants où les habitants protecteurs logent le lézard protecteur. »
26	Parole de naissance	Évocation d'une flèche de coquillage : « Qu'un garçon naisse, et l'on criera : Bienheureux son esprit, par la conque tout là-haut ! »
26-27	Extrait de légende	À propos des fonctions multiples de la planche qui fait office de porte de la case.
27	Parole d'inauguration de maison	Parole accompagnant le dépôt d'une banderole et d'une igname au pied du « maître de céans ».

29	Récit d'un mariage	Le mariage du chef Koné raconté par les gens de la Grande Terre. « Il harangua les gens : vous allez, dit-il, apporter un poteau de case et de solive. (...) À peine eurent-ils entendu ce discours qu'ils en furent touchés et incités à piocher et à agir vite. (...) »
30	Extrait de légende	Évocation du rituel de l'envol d'un chiffon d'écorce sous une toiture lorsqu'une habitation est achevée.
33	Extrait de conte	Extrait de conte d'un vieux sculpteur décrivant la grâce de jeunes filles.
35	Parole mortuaire	Invitation faite au défunt de « quitter les parages où son esprit est redouté. »
36	Parole mortuaire	Parole accompagnant la destruction des biens du défunt.
38-39	Chant de deuil	"Mon père, mon vrai père est mort, / Le dieu de la demeure est mort, / Le père qui entretenait la braise. / Il est mort le dieu de la demeure. (...) »
42	Prière	Parole accompagnant les travaux d'irrigation de l'eau d'une source.
47-48	Récit mythologique	Récit fait par les filles à leur père, le dieu Méré, de ce qu'elles ont vu chez les humains.
54	Chant	En exergue du chapitre « La roche et l'outil » : chant des mères pour endormir les enfants, listant des outils de pierre, de terre et de coquillage : « Je m'assieds, posé sur le faîte du rocher, / Sur le faîte du roc de serpentine, / Sur le sommet d'un lieu pierreux. (...) »
55	Formule rituelle	Prononcée par le prêtre lors des rituels de pluie.
55-56	Dialogue (« récit de folklore »)	Mémoire des travaux anciens : « Allons-nous chercher des haches de pierre, dirent le grand-père et le petit-fils de Névou. / Ils allèrent, et, parvenus à l'endroit propice : /- Creusons ici dit l'aïeul. (...) »
62	Formule rituelle	Prononcée pour s'assurer le bon fonctionnement d'une canalisation.
68	Formule rituelle	Clamée collectivement au soleil lors des rituels de pluie : « Afin que son visage ne soit pas éclairé / Et que le jour en soit assombri. »
77	Légende	Aventure expliquant « le lien unissant un groupe humain à un arbre de la forêt ».
78-79	Chant	Chant décrivant les vertus des arbres : « Je demeure, moi, bois, / Je me dresse, moi, bois qu'on mâche pour le crachoter en médicament. / Je demeure, moi, bois qu'on enferme dans les paquets de pluie. (...) »
83	Extraits de légende	À propos des suicides : trois « simples rapports de la douloureuse réalité ».
85	Paroles rituelles	« Vieilles paroles » exaltant le bois de l'arbre.
90	Chant	Mémoire d'un massacre historique : chant exaltant « le choix des ennemis à dépecer ».
93	Légende	Légende de l'enfant né dans la tombe de sa mère, « et qui va découvrir à la fois le monde et un marché : « Il couru chez sa mère : / - J'ai entendu des voix parler d'un marché dans trois jours. Qu'est-ce que cela ? / - Ah mon fils, dit la morte, vois-tu, ces hommes parlaient d'une coutume. Ceux-ci iront au marché, et apporteront des comestibles durables, tandis que ceux de la mer monteront et apporteront les produits de la pêche. (...) »
106	Dialogue (« récit de folklore »)	Échange entre deux homonymes à propos de l'épouse : « - Wiou ! s'écrie-t-il, moi qui n'ai pas de femme ! Il en avait une lui, quand j'ai été le voir. Je vais aller couper un arbre. (...). enfin l'homonyme arriva... Après avoir mangé ils vont se coucher. / - Dis-moi insinue l'homonyme, où est ton épouse ? (...) »
109	Récit	Description de la toilette d'un jeune homme allant « demander la main d'une belle ».
115	Légende	Description d'une fugitive aperçue avec un jeune chef.
122 à 124	Récit	Illustration de l'usage de la monnaie dans les naissances, les mariages et les décès.
135	Récit	À propos du mariage, récit de visite d'un neveu à son oncle maternel : « S'installant au haut du rocher, il prit sa flûte et joua. Les deux jeunes filles de Bouéa étaient près de là, à tresser des nattes. (...) »
140	Formules rituelles	Prononcées au moment d'une naissance.
143	Formules rituelles	Prononcées par les « neveux chefs » pour affirmer leur valeur.
151	Formules de guerre	Paroles diplomatiques des chefs signifiant le conflit ou la paix.
154	Paroles de danse	Formulation de l'intimité entre le petit-fils et le grand-père.

164 à 166	« Le livre parlé des annales canaques »	Le discours du grand chef lors de la danse du pilou : « C'est l'histoire qui se fixe ou la légende qui se crée, c'est la livre parlé des anales canaques (...). »
169	Paroles de danse	Paroles échangées pendant le pilou.
176	Paroles des dieux	Révélations, présages, informations que les dieux font aux hommes pendant leurs rêves.
180	Extrait de cantique	À propos de la notion et de l'usage du mot « peau ».
184	Légende	Parole d'une mère à son aïeule marâtre ayant emprisonné ses filles dans un rocher.
185	Proverbe	Proverbe de Madagascar à propos des victoires masculines : « L'oncle maternel tombe sous la sagaie du neveu. »
201 à 204	Légende	La légende de *L'épouse du grand fils Koné*.
207	Complainte	Complainte des survivants de conflits coloniaux.
211	Vœux	« Vœux anciens » formulant « les valeurs originales de ce long passé » : « Que soit tenue ferme l'alliance du mariage, / Les champs de taros et d'ignames, / La pierre d'appui de la marmite, / Le gazon où l'on s'assoit, / Le banian qui ombrage, / Et que toujours, par les jambes des vieux, / Grouillent les enfants. »

3. *Tristes Tropiques*

PAGE	REFERENCE OU CITATION	SITUATION
		LITTÉRATURE LETTRÉE
Page de titre	Lucrèce	« Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque. » Lucrèce, *De rerum natura*, III, 969. [« Comme les générations ont péri avant toi, elles périront encore. »] Citation non traduite placée en exergue.
18	Voltaire et Anatole France	À propos de la culture des fonctionnaires brésiliens.
30	Présence d'un alexandrin	« Prédécesseur blanchi de ces coureurs de brousse. » Note de 2005-2006 : « On m'a reproché cet alexandrin. Mais Anatole France : « vieux pèlerin blanchi dans l'Occident barbare. » (Sylvestre Bonnard). Bonne compagnie. » Le véritable titre de ce premier roman d'A. France est *Le Crime de Sylvestre Bonnard.*
32	René de Chateaubriand	Citation. « Chaque homme porte en lui un monde composé de tout ce qu'il a vu et aimé, et où il rentre sans cesse, alors même qu'il parcourt et semble habiter un monde étranger. » Voyage en Italie, 11 décembre.
36	*La Patrie humaine* de Victor Margueritte	Lévi-Strauss exerça le rôle de secrétaire à ses côtés. Écrivain aux opinions progressistes (fervent militant pacifiste et féministe) Victor Margueritte (1866-1942) fit scandale à la sortie de livres comme *La Garçonne* qui lui valut le retrait de la légion d'honneur en 1922.
39	Mallarmé, Zola, les frères Goncourt, Balzac, Hugo	Le contexte familial et culturel du milieu de Victor Margueritte.
39	Keyserling, Ladislas Reymont, Romain Rolland	Victor Margueritte appartenait ainsi que ces membres à la « confrérie internationale de surhommes » dont le principe était de saluer le talent des œuvres que les autres confrères publiaient.
167	Lewis Caroll	Comparaison du style des chevaliers, chez les Indiens Caduveo avec celui des figures de cartes d'*Alice au pays des merveilles.*
352	*Les Essais* de Montaigne	Pénétrer dans un village, c'était « rejoindre Montaigne même, qui médita dans *Les Essais*, au chapitre Des cannibales, sur une conversation avec les Indiens Tupi rencontrés à Rouen. »
418 à 422	Rousseau, *Discours sur l'origine de l'égalité, Le Contrat social, L'Emile*	Commentaire sur « Rousseau, le plus ethnographe des philosophes, (...) sa curiosité pleine de sympathie pour les mœurs et la pensée populaire, Rousseau, notre maître, Rousseau notre frère (...).418 à 422
405	*Cinna*, Corneille	À propos de son projet de pièce de théâtre qui « (...) se présentait comme une nouvelle version de *Cinna*. »
419	Diderot	Commentaire sur Diderot : « Jamais Rousseau n'a commis l'erreur de Diderot qui consiste à idéaliser l'homme naturel. »
444	[Blaise Pascal]	Emploi de la célèbre pensée pascalienne – « le moi est haïssable. » – sans nom d'auteur ni référence bibliographique: « Le moi n'est pas seulement haïssable, il n'a pas de place entre un *nous* et un *rien*. ». Blaise Pascal écrit : « Le moi est haïssable. (...) Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. (Pensée 597-455).
		LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE
5-6	*Traité de psychologie* de Georges Dumas (1923-1924)	Lévi-Strauss évoque son professeur Georges Dumas et ses cours qui « n'apprenaient pas grand chose. » : « Cette curieuse épave végétale, encore hérissée de ses radicelles, devenait tout à coup humaine par un regard charbonneux, qui accentuait la blancheur de la tête (...). »
24	*Unter den Natürvölkern Zentral-Brasiliens* de Von den Steiden	Pendant une fouille de sa malle à la douane américaine par un agent du FBI.

31	Bernier, Tavernier, Manucci.	Sans référence bibliographique. « Je voudrais avoir vécu au temps des *vrais* voyages quand s'offrait dans toute sa splendeur un spectacle non encore gâché et maudit (...) ». Médecin- philosophe, riche commerçant, aventurier, les trois hommes fréquentèrent la cour des grands Moghols au début du XVIIe siècle. Leurs récits eurent un grand succès dans les Cours et les salons européens.
31	Bougainville, Léry, Thevet	Référencés dans la bibliographique finale. Le « temps des *vrais* voyages ». Explorateurs, voyageurs et navigateurs, André Thévet, Jean de Léry et Louis-Antoine de Bougainville accostèrent à Rio en 1555, 1557 et 1767.
35	*Le Régime des castes*, du philosophe Bouglé	À propos des confusions de « ce philosophe qui avait jadis écrit un ouvrage sur *Le Régime des castes* dans l'Inde, sans se demander un instant s'il n'eût pas mieux valu, d'abord y aller voir. » Célestin Bouglé (1870-1940), philosophe durkheimien a été professeur de sociologie à la Sorbonne puis directeur de l'Ecole Normale Supérieure à partir de 1935.
41	James Frazer	Sans référence bibliographique. L'ethnologue britannique, un des grands maîtres de l'anthropologie anglo-saxonne, vint faire une conférence à la Sorbonne en 1928 à laquelle Lévi-Strauss, pas encore déterminé sur son domaine disciplinaire n'assista pas : « (...) l'idée ne me vint même pas d'y assister. »
41	André Cresson	Sans référence bibliographique. Son professeur de philosophie de première supérieure.
44	Théories psychanalytiques de Freud	Sans référence bibliographique. Lévi-Strauss souligne l'importance de leur diffusion dans les années 1920.
44	*Essai sur les données immédiates de la conscience* d'Henri Bergson ; *Cours de linguistique* de Ferdinand de Saussure	Lévi-Strauss note que ses professeurs étaient « plus occupés sans doute à méditer » ces textes de Bergson et Saussure que ceux de Freud.
46	Kant, Hegel, Rousseau	Sans référence bibliographique. « Tout un monde m'était révélé. »
46	*18 brumaire de Louis-Bonaparte*, *Critique de l'économie politique*, Marx	Idem. Lectures « vivifiantes » avant de débrouiller un problème sociologique ou ethnologique.
48	*Primitive Society*, Robert, H. Lowie	Révélation vers 1933 « d'un livre rencontré par hasard et déjà ancien. ». Robert, H. Lowie (1883-1957) est un ethnologue qui travailla en lien étroit avec le terrain, – surtout les Indiens d'Amérique du Nord. *Primitive Society* (1919) a été traduit en français en 1936.
48	Lowie, Kroeber, Boas	Sans référence bibliographique. « Auteurs envers qui je tiens à proclamer ma dette. » Franz Boas (1858-1952) mit en place les principes de la méthode intensive de l'enquête de terrain de l'ethnologie américaine. Alfred-Louis Kroeber (1876-1960) développa comme Lowie son travail ethnologique sur les peuples indiens.
60	Las Casas	Sans référence bibliographique. Lévi-Strauss souligne ses efforts pour supprimer le travail forcé. Bartolomé de Las Casas (1474-1566) est ce prêtre dominicain espagnol qui dénonça les pratiques des colons espagnols et défendit les droits des Indiens. Il fut nommé protecteur de tous les Indiens.
61	Les moines de l'ordre de Saint-Jérôme	Citation sans référence bibliographique à propos de l'enquête de 1517 sur le comportement des Indiens. « Il vaut mieux pour les Indiens devenir des hommes esclaves que de rester des animaux libres. » Cette enquête fut lancée par Las Casas sur l'île de Saint-Domingue (La Pléiade, p. 1742).
61	Ortiz devant le conseil des Indes	Sans référence bibliographique. Déclaration d'« Ortiz devant le conseil des Indes » (1525) sur l'anthropophagie et les moeurs des Indiens. La citation provient de *La Décade océane* de Pierre Martyr (1457-1526).

61	Oviedo	Sans référence ni citation. Allusion au témoignage d'Oviedo sur la noyade de Blancs par les Indiens et l'observation de leur décomposition. Lévi-Strauss a tiré l'information de *Historia General y Natural de Las Indias* (1535) de l'historien Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)
61	*L'Image du monde*, Pierre d'Ailly	Lévi-Strauss évoque le « pathétique » et le « trouble moral » de l'atmosphère intellectuelle du temps des premiers voyageurs. *L'Image du monde* évoque une humanité « fraîchement découverte et suprêmement heureuse, ''*gens beatissima*'', composée de pygmées, de macrobes et même d'acéphales ». Pierre d'Ailly (1351-1420) est un cardinal français, auteur de nombreux ouvrages de philosophie, théologie, cosmographie et astrologie.
61-62	Pierre Martyr	Sans référence ni citation. Recueil de descriptions de bêtes monstrueuses. Lévi-Strauss a puisé ces informations dans *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle* de Chinard. »
66	Christophe Colomb	Citation sans référence bibliographique à propos des erreurs de jugement de Colomb à partir d'oiseaux s'aventurant loin des terres et l'impression que les forêts donnent à l'approche du Nouveau Monde. La citation provient des *Oeuvres complètes* (lettre du 15 février 1493).
67 et 70	Jean de Léry, bréviaire de l'ethnologue (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 1578).	Lévi-Strauss le désigne comme le « bréviaire de l'ethnologue » : *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 1578. Le livre est dans sa poche lorsqu'il marche dans Rio.
76-77	Bougainville	Citation sans référence bibliographique de *Voyage autour du monde*, 1771. Citation à propos de Rio.
163	Documents du peintre et explorateur Guido Boggiani	Référencé dans la bibliographie finale. Documents sur les Indiens Caduevo.
173, 176	Sanchez Labrador et Boggiani.	Référencés dans la bibliographie finale. Allusion aux ouvrages du missionnaire jésuite Sanchez Labrador (1717-1789) qui fut le premier à décrire les dessins des Indiens Caduveo et à Guido Boggiani (1861-1902), peintre photographe et ethnologue qui en fit des reproductions exactes.
177	Claude Lévi-Strauss	Référence bibliographique : « Le Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », 1945, reproduit dans *Anthropologie structurale* en 1948. À propos des dessins des Indiens Caduveo : « J'ai jadis essayé de dégager certaines des raisons [de leur développement exceptionnel] en comparant l'art caduveo à d'autres, qui offrent avec lui des analogies. »
246	Travaux de Kart Untel	Référence sans précision bibliographique à cet explorateur allemand ayant adopté le nom de Nimuendaju. Il confirma que les Indiens Bororo « ne représentent pas un phénomène à part, mais plutôt une variation sur un thème fondamental qui leur est commun avec d'autres population. »
253, 254	*The Turner Group of Earthworks*, C.C. Willoughby, *The Hopewell Mound*, W.K. Moorehead	Source des illustrations.
291-292	*Indian Tribes of Northern Mato Grosso*, Kalervo Oberg, Washington, 1953	Extrait cité. Notes « navrantes » de 1953 sur l'évolution des Indiens Nambikwara. Kalervo Oberg (1901–1973) est un anthropologue américain ayant développé la notion de « choc culturel ».
319	Citation de Rousseau	Citation sans référence bibliographique, extraite du *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*. Rousseau y souligne l'importance de « démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature de l'homme ».
352	Léry, Staden, Soares de Sousa, Thevet	« Pénétrer, le premier peut-être, dans un village tupi encore intact, c'était rejoindre [ces auteurs], par-delà quatre cents ans (...). »
371	Jean de Léry	Citation à propos de la manière dont les Tupi- Kawahib choisissent les noms.

421	[Saint-Simon]	Citation sans nom d'auteur ni référence bibliographique d'une devise saint-simonienne reformulée : « L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est en *nous*. » La véritable formulation est : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Devise du journal saint-simonien *Le Producteur* (1825-1826), elle-même variation d'une phrase de Saint-Simon (1760-1825) dans *De la réorganisation de la société européenne*.
		USAGES DE L'ÉCRIT
Ici 51	Prise de note *in situ*	« Saurais-je revivre ces instants fiévreux où, carnet à la main, je notais seconde après seconde l'expression qui me permettrait peut-être d'immobiliser ces formes évanescentes et toujours renouvelées ? »
89	Pasteur, Curie, Durkheim	« Les grands noms qu'on vénérait là-bas » ; « Le Brésil cultivé dévorait les manuels et les ouvrages de vulgarisation. »
90	Euclides da Cunha, Oswaldo Cruz, Chagas Villa-Lobos	Les rares « éclatantes réussites individuelles » au Brésil : un écrivain naturaliste, deux savants et un compositeur.
90-91	Meilhac et Halévy et le théâtre de boulevard	À propos de l'attirance des jeunes Brésiliens pour une image dépassée de Paris. Meilhac et Halévy sont des librettistes d'Offenbach.
91	Les Mille et une nuits	Expression à propos du rêve oriental du génie dans le contexte de l'extrême richesse et de l'extrême pauvreté en Inde.
129	*La belle Hélène* [d'Offenbach]	Comparaison à propos d'un spectacle à Calcutta qui « formait un mélange de Broadway, de Châtelet et de *Belle Hélène* ».
192	Encart publicitaire	Affiche publicitaire pour les navires à vapeur *N/M Cidade de Corumba et Guapore* dans le bureau de la compagnie, reconstituée à partir d'un encart découpé dans un journal.
276	Le carnet de notes de l'ethnographe.	Lévi-Strauss signale la manière dont les Nambikwara sont « indifférents à la présence de l'ethnographe, à son carnet de notes et à son appareil photographique. ».
296	Feuilles de papier, crayons, bloc-notes	Fournitures distribuées aux Nambikwara pour une « leçon d'écriture ».
298	Apparition de l'écriture chez les Nambikwara	« L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara ; mais non point au terme d'un apprentissage laborieux. Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère »
298	La fonction du scribe	Dans les villages du Pakistan oriental, le scribe est celui qui exerce un pouvoir, y compris économique, sur les autres.
298-299	Peuples sans et avec écriture	Réfutation des conceptions habituellement utilisées pour « distinguer la barbarie de la civilisation. »
299-300	Écriture et développement des civilisations	La corrélation entre écriture et civilisation : le rassemblement de grandes masses de populations et leur « exploitation ».
383-384	Extrait d'article de presse	À propos des « pitoyables personnages de la vie amazonienne, nourris d'excentricité et de désespoir. » Extrait de l'article « La plume évangélique » (« A pena evangelica », 1938) découpé par Lévi-Strauss dans une « gazette amazonienne » et collé dans un carnet.
389	Transcription deux affiches	À la porte d'un magasin. Affiche sur les conditions de crédit concernant des « articles de luxe » (graisse, beurre et lait) et la préparation *Alisante* qui rend le cheveu lisse.

405 à 40	Projet d'écriture de pièce : *L'Apothéose d'Auguste*	Résumé de la pièce.
		LITTÉRATURE ORALE
203	Fragment de poésie du *sertão.*	Fragment « conservé dans un de ses carnets de notes ». Lévi-Strauss transcrit la version espagnole après avoir résumé la complainte. « Il s'agit d'un soldat mécontent de l'ordinaire qui écrit une réclamation à son caporal. » La plainte, transmise à tous les échelons de la hiérarchie, parvient jusqu'à Jésus-Christ. Au lieu de la transmettre à Dieu, il déclare « met la main à la plume et envoie tout le monde en enfer. »
224	Thèmes folkloriques	Le « mort reconnaissant » et le « chevalier entreprenant » chez les Indiens Bororo. Lévi-Strauss en fait les résumés.
340	Histoire d'Emydio	Pour patienter en pleine nuit, pendant que le déluge passe, les Indiens Tupi-Kawahib se racontent des histoires. (cité dans chap. 3.)
381	Commentaire d'informateur	Citation d'un indien Tupi-Kawahir à propos des menstruations. (version espagnole et traduction)
361	Trois poèmes	« Au rythme de la marche, des petits poèmes se formaient dans ma tête (...) pour oublier la fatigue pendant une expédition en forêt. »
381-382	*Livro de São Cypriano*	« L'oraison du crapaud sec », oraison de magie noire, extraite d'un livre de colportage. (version espagnole et traduction)
382	L'oraison de la fève, l'oraison de la chauve-souris	Évocation de deux autres oraisons sans citation.

4. *L'Île de Pâques*

PAGE	REFERENCE OU CITATION	SITUATION
		LITTÉRATURE LETTRÉE
16	*Port Tarascon*, Alponse Daudet	Récit burlesque, inspiré d'un essai sur la colonisation de la Nouvelle Calédonie qui fit scandale sous la 3e République.
162-163	Pierre Loti, *Reflets sur la sombre route*	« De l'ancienne musique pascuane (...), il ne nous est resté qu'une description par Pierre Loti : ''Ils chantent les Maoris ; ils chantent tous, en battant des mains comme pour marquer un rythme de danse.'' »
		LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE
21	Routledge (1919)	Note en bas de page à propos de l'historique et de la connaissance de l'île de Pâques. Référence complète présente dans la bibliographie du livre de Métraux.
22	Brown (1924)	*Idem.*
26	Brilhon-Courtois (1934), Chubb (1933), Lacroix (1936), Bandy (1937)	*Idem.*
30	Drapkin (1935), Petri (1936)	*Idem.*
31	Laval (1938)	*Idem.*
34	Roggeveen (1739)	*Idem.*
36	Gonzalez (1908), Cook (1778)	*Idem.*
37	La Pérouse (1797)	*Idem.*
38	Kotzebue (1821	*Idem.*
39	Beechey (1831)	*Idem.*
40	Du Petit-Thouars (1841)	*Idem.*
41	Moerenhout (1837)	*Idem.*
43	Eyraud (1866-69)	*Idem.*
54	Lavachery (1934)	*Idem.*
107	Livre de Thomson	Livre qui fait pleurer une jeune fille qui y reconnaît on père. « Montre l'image de mon père que je pleure. »
129-130	Chants généalogiques	Recueillis par Thomson
128	*Le Rameau d'or* de Frazer	Analogie de l'homme-oiseau de l'île de Pâques avec ses analyses des rois-dieux.
147	Malinovski	Pas de référence bibliographique. Il a « observé également en Mélanésie [le] besoin d'exagérer les dimensions d'objets rituels ou de parade ».
200 à 209	Bibliographie	Bibliographie de deux cent trente titres dont cent dix-neuf sont signalés par un astérisque lorsqu'ils « se trouvent à la bibliothèque du Musée de l'Homme, à Paris (p. 199).
		USAGES DE L'ÉCRIT
42	Inscription sur une tombe	Sur une dalle du cimetière de Hang-roa, une inscription résume la vie du Frère Eyraud, « l'apôtre des Pascuans » : « L'ÎLE DE PÂQUES / AU FRERE EUGENE EYRAUD / QUI D'OUVRIER MECANICIEN / DEVINT OUVRIER DE / DIEU ET EN FIT LA / CONQUETE POUR JESUS-CHRIST. »
51	Livres	Livres que le fils du président du Chili, déporté sur l'île dans les années 1920 avait avec lui pour passer le temps – ainsi que « sa *vahine* (...) et ses visions utopiques. »

52	Lettre	Relevé dans la lettre d'un indigène à propos de l'évolution et de la christianisation de l'île : « Pakomio est parti pour le Chili pour devenir un infirmier... ; une nouvelle base a été bâtie... Nous avons enfin un curé... On dit même qu'un hôpital sera construit. »
126	Lettres des missionnaires	À propos d'une période d'agitation sociale.
164	Lettre de Frère Eyraud	Elles sont citées à de nombreuses reprises : pp. 165, 169
165 à 179	Les tablettes de l'île de Pâques	Chapitre XII consacré au mystère des tablettes de l'île de Pâques.
171	Manuscrit	Manuscrit que l'évêque Jaussen publia à partir de la transcription prise sous la dictée du texte d'une tablette récité. « Je pus constater que ce (...) n'était qu'une succession incohérente de courtes descriptions des signes que son informateur avait sous les yeux. »
172	Feuillet perdu puis retrouvé	Autre transcription d'une tablette, perdue puis retrouvée par l'américain Mr Croft. Ayant à nouveau noté la transcription de l'informateur entre-temps, il se rend compte que les deux versions n'ont rien à voir l'une avec l'autre.
		LITTÉRATURE ORALE
31	Chanson d'émigration	Chant improvisé par la mère d'un prince pour l'encourager à suivre son suzerain (relaté par le Père Honoré Laval) : « Ô Tupou ! Ô mon roi ! Les sourds gémissements des récifs se font entendre sous le vent derrière Hararuru. C'est pour toi qu'ils mugissent. (...) »
66	Poésie	À propos des chevelures féminines, les « poésies populaires » font parfois allusion aux rubans et aux chignons : « Jeune fille, tu es malade d'amour, / Tu es un crabe qui vit sous l'ahu Akurenga / Tu es un poisson qui aurait un chignon. / Tu t'en vas vers le rivage. / Petit poisson, ô mon ami ! / Il y a là-bas des algues / bonnes pour te nourirr. »
78-79	Hymne	Long chant récitatif recueilli par Thomson dont Métraux a reconstitué difficilement le « texte corrompu » (fautes d'impressions et problème de traduction) : « Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ? /(...) Quelles sont les choses que le roi multiplie en cette terre ? / La mousse, la fougère (...) ».
85	Une psalmodie	Présence de *tahunga*, mot de l'ancien vocabulaire inconnu de la présente génération dans une psalmodie « par ailleurs incompréhensible » : « (...) He tahunga no ta Puku-tahonga (Un expert à Puku- tahonga) (...) »
92	Chant de jeu sportif	Prononcé par des enfants pour faire échouer leurs rivaux : « Ô Pua e, ô Pua-te-oheohe e pua / Au sommet de la vague il est un jeune homme / Il monte vers le ciel / Le soleil, l'écume (...). »
93	Poème	Vers scandés par les enfants au jeu de la toupie : « Lance ta toupie en fruit de makoi que tu recueilles au pied de la falaise. / Oh, mais ces toupies en bois ne valent rien ! (...) »
96	Courte chanson érotique	Allusion à de jeunes recluses : « Tu es enfermée, ô recluse ! / (...) Comme tu es devenue blanche dans ta retraite , ô recluse ! / Je t'aime / Ô toi qui es recluse ! (...). »
102	Chant de la mort	Lamentations des deuilleurs et des deuilleuses : « Hélas, hélas, que va-t-il être de nous ! / Ô toi qui nous donnais à manger / (...) Ô père tu étais un bon pêcheur et ta ligne de pêche toujours tendue sonnait ! / Hélas, hélas, que va-t-il être de nous !! »
113	Légende de l'arbre magique	Une de ces légendes « telles qu'elle m'a été dictée » : « Un homme du nom de Rano, sentant sa fin prochaine , dit à son fils : ''Huit jours après ma mort , tu verras venir du large un arbre avec ses branches et ses racines''. »
117	Prière	Fragment d'une prière à propos de Hiro, le dieu navigateur des mythes polynésiens : « Ô Pluie, longues larmes de Hiro, / Tombe, / Frappe le sol ; / Ô Pluie, longues larmes de Hiro ! »
129	Psalmodie généalogique	Texte sacré sur les accouplements entre dieu et matière, dont la version publiée par Thomson « nous est parvenue dans un piteux état » : « Le Dieu-à-la-terrible-face, en s'accouplant avec Rondeur, produisit les petites baies appelées *poporo* / (...) Dieu-le-père, en s'accouplant avec l'Aguille-irascible, produisit le cocotier (...). »

135	Fragment de chant de fête	Texte psalmodié lors d'échanges de dons cérémoniels, « qui me fut dicté par Victoria » : « On chante la fête / Moana-veravera-ra-tahaià / Les mains se lèvent, les mains se lèvent. »
137	Chant, pantomime marin	Composé à l'occasion de « la fête du bateau » : « Ô Too-rangi-a-ea-paea ! / Il arrive d'au delà des mers / Elles (les voiles) poussent avant / Ses hunes / (...) Ô Too-rangi, ton bateau / Les voiles sont pleines. »
161-162	Chansons sur le quotidien	Complainte funéraire, chant érotique d'une jeune fille quittant son amant, chant d'amour d'une femme mariée pour son amant.
165 à 179	Tablettes d'écriture	Chapitre XII « Le mystère des tablettes ». Les précieuses tablettes de bois de l'île de Pâques portent des signes gravés dont le déchiffrement reste énigmatique.
180 à 191	Recueil d'histoires légendaires	Chapitre XIII. Transcription de légendes contées par l'informateur Tepano.
197	Chanson	Chanson écrite et psalmodiée par « la vieille Maria Ika » en l'honneur d'une des statues qui va être emportée en Europe : « Ils t'ont attachée de l'ahu Orogon en tirant des cordes / Ô toi, Pou-haka-nononga, dieu des pêcheurs de thons ! Ils te tiraient avec leur corde, / Ces joyeux étrangers qui t'avaient débarqué. / Ils vont t'emporter (...). »

5. *Les Flambeurs d'hommes*

PAGE	REFERENCE DE L'ECRIT OU CITATION	SITUATION
		LITTÉRATURE LETTRÉE
2	Souvenirs de la littérature d'« au-delà des mers »	Enthousiasme des Européens au cœur « gonflé à la pensée du fleuve éternel ».
		LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE
Dos de la page de garde	*Silhouettes et graffiti abyssins*	Référence au livre de Marcel Griaule – sans citation de l'auteur – dont est issue l'illustration de la couverture de la première édition de 1934.
II	Les documents scientifiques, les manuscrits	Pour souligner l'importance du travail de Griaule, le préfacier Sébastien Charléty, recteur de l'Académie de Paris fait allusion à la « future bibliothèque de publications qui seront l'honneur de la science française » sur le sujet.
V	Publications scientifiques	Avant-propos de Marcel Griaule. Allusion aux textes qui sont réservés à des érudits contre lesquels s'oppose son propre livre.
89	Marcel Mauss	Sans référence ni citation. Face à un homme lui annonçant la mort d'un passereau en jetant à terre une sorte de « grosse poule'' scalpée : « Un instinct sûr arrêta sur [les lèvres du Blanc] les ''qui, comment pourquoi, quand'' chers à son maître Marcel Mauss. »
145	*Silhouettes et graffiti abyssins*	Alors que l'« Européen », trouve un graffiti au charbon sur la pierre d'une église, une note renvoie au livre que Griaule a publié aux éditions Larose, sans citer le nom de l'auteur.
163	*Jeux et divertissements abyssins*	Note faisant référence à son propre livre – sans citer son nom explicitement – sur les jeux enfantins lorsque les deux ethnologues croisent des enfants jouant dans un village.
		USAGES DE L'ÉCRIT
160	« Le journal Asiatique »	Allusion à un article écrit par l'Européen dans cette revue française fondée en 1822 dans le but de promouvoir les études orientalistes.
51	Les fiches de la journée.	Scène où l'un des deux ethnologues européens « (...) s'était assis sur son lit, la main dans la précieuse sacoche contenant les fiches de la journée et qu'il allait falloir classer dans la cantine-bureau. »
52	Notes prises au vol	L'Européen observe le muletier, «dans l'entrebâillement des toiles, notant au vol les mots de ses discours omis dans le lexique de Guidi. »
53	Notes	« L'Européen notait sans trêve les tournures solennelles ; (....) mais il n'avait pas un geste capable d'effaroucher ce fait fragile qui ne se répéterait plus : le rapport du muletier du 20 janvier. »
161	Bibliothèque	Attaque d'un des deux Européens contre les « explorateurs de bibliothèques », « ces coupeurs de traduction en quatre », ces « chasseurs de virgules ! »
176	« Ce livre »	Remarque sur les deux personnages principaux « Mais ce livre n'a pas été écrit pour [les] faire passer pour des prix de vertu. »
179	Une lettre	Lettre écrite par le prince au président Poincaré.
202	Un carnet	« Précieux carnet » donné en cadeau par un Européen à un garde pour qu'il fasse des exercices d'écriture amharique.
		LITTÉRATURE ORALE
2	Les « relations » concernant les djinns, les	Anxiété des caravaniers au moment de traverser le Nil : citation de la manière dont commencent ces récits.

	sirènes et autres esprits	
4	Chant	Chant des caravaniers « Ô boeuf ! Ô boeuf ! Il y a du pain dans notre maison (...) »
6	Des appels	Des gardiens de champs de sorgho lançant de longs appels et lançant des balles de pierre dans les vols de pigeons : « Boulal ! Boulal ! Ne mangez pas le pain du pauvre. (...) »
46	Litanies de paysannes	Paroles des litanies des marchands ambulants : « La bouse, la fumée, / La cendre, la coiffure ! / Ach'tez, achach'tez, / Il y o d'l'encens (...)
52	Berceuse psalmodiée	Explication par le premier muletier de la manière dont « les femmes espèrent la fécondité en se mettant une tortue sur les reins » en la berçant : « Mammo ! Mammo ! Viens sur le dos de ta mère ! Il y a des hyènes sur la pente ! »
63	Chanson d'enfants	Les paroles traditionnelles de la ronde pour les cigognes criée « à tue-tête » par « une bande de galopins » : « Cigognes ! Cigognes ! notre pays est bien ! / Mais la boulangère du pain bénit / Est morte, étranglée par le pain ! »
64	Les paroles du livre « Face de Marie »	Allusion sans citation à des paroles psalmodiées par une vieille femme.
80 à 85	« Insultes » au Prince	Caricature clamée au prince royal à la Cour par le poète hermaphrodite : « Le Prince qui est mort, ah ! ah ! quel homme de condition ! / Maître d'un chien pouilleux et d'un esclave couillon / Maître d'un étroit tabouret qu'il appelle lit royal... »
81	Idem.	Énumération des greniers vides : « Zara-Brouk, grenier 1 ! Vide ! Zara-Brouk, grenier 2 ! Vide ! Zara-Brouk, grenier 3 ! Vide ! »
81-82	Idem.	Passage en revue des invités que le Prince ne peut nourrir.
82-83	Poésie.	« Rengaine terrible », « poésie inextricable pour des cervelles étrangères » sur le thème du corps.
83	« Insultes » au Prince	« Gouverneur du pays du Nil, toi, tu restes sur tin héritage ! (...) »
85	Idem	« Et tu périras la tête fendue / Jusqu'à la bouche / Par les ravageurs royaux / Aux grandes acclamations ! »
87	Prise de notes	« (...) le Blanc interrogeait [des gardes] de sa mule et prenait des notes aussi commodément qu'à table. »
87	Manuscrits et enquêtes	Après-midi consacré à l'achat et la traduction de manuscrits, au dépouillement des enquêtes écrites confiées aux lettrés.
88	Des textes magiques	Allusion à des textes recueillis à propos du mont Abola Négous.
92	Dicton abyssin	En exergue du chapitre V « Les monts Bachibbal » : « Qui a été haï par sa belle-mère, / Qui a été malade du tænia, / Qui a été saisi par le démon de l'air ! (Dicton abyssin.) »
102	Formules rituelles	« Que Dieu vous montre... / Que le Christ vous fasse remarquer... »
104	Cris contre le mauvais sort	Crié par les convives du Prince : « Mon petit frère qui a grandi ! / Qui a bouffé une demi-galette ! »
119-120	Encouragements	Scandés par une foule pendant une exécution : « Hon ! Hon ! Hon ! Ravage ! / Hon ! Hon ! Hon ! Soldats du Prince » / Ravage ! Ravage ! »
121	Psalmodie	Par des enfants jouant : « Ma peau, ô peau, ô ma peau de chaux ! (...) »
139	Paroles de guerre	Hurlées au cours d'une fête par « tous les grands gueulards et tous les grands menteurs des plateaux » : « Je brise les têtes comme des citrouilles ! /Je brise l'orgueil ! Je fleuris dans le sang ! »
155, 156	Chants	Chant « attracteur de viande », par un rameur de pirogue : « Mon père hippopotame / Mon petit père / Laisse-toi manger par tes enfants. »
183	Une histoire	Un muletier raconte une histoire autour d'un feu de brousse
205	Avertissement hurlé	L'avertissement du couvre-feu subitement hurlé en plein jour par un garde. Ce sont les dernières lignes du livre : « Ô écoutez ! Ô écoutez ! Ô écoutez ce que dit la trompe ! (...) Sans réponse de vous, notre maître ayant pris charge de votre âme pour en répondre au tribunal du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule divinité, nous vous tuerons d'une balle. Amen ! »

Résumé :

Au début du XXe siècle, l'ethnologie française vit avec la littérature un dialogue historique difficile. Elle doit se distinguer du monde des lettres pour devenir une discipline scientifique et contraint une génération de chercheurs à se rendre pour la première fois sur le lieu de l'enquête. Cette révolution du terrain a pour conséquence le développement du phénomène éditorial de la double écriture : parallèlement au texte scientifique, une autre écriture cherche à s'affranchir des traditionnelles contraintes esthétiques, psychologiques, morales et intellectuelles. Les auteurs abordés dans cette étude – Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Michel Leiris, Alfred Métraux et Claude Lévi-Strauss – en offrent cinq exemples marquants. Pris dans la tension entre texte et terrain, ce dédoublement invite à interroger les symboliques culturelles qui sous-tendent les valeurs de l'écrit et de la littérature. Alors que la situation d'enquête impose le pragmatisme de l'action, le travail sur le texte expose à des tentations et des croyances littéraires qui contredisent les nécessités de l'expérience de terrain. Pour résister à la force d'attraction de l'esthétique lettrée, la double écriture cherche à se rattacher à des cultures de l'écrit plus ordinaires afin de maintenir un équilibre entre ouverture et fermeture du texte, entre textualité et textualisme. Elle témoigne ainsi d'une forme de résistance critique à certaines mythologies de l'écriture, cherchant un espace textuel qui se tienne à juste distance de l'imaginaire et de l'exactitude.

Mots-clés : double écriture, écriture du terrain, anthropologie, croyance littéraire, textualisme, Griaule, Leenhardt, Leiris, Métraux, Lévi-Strauss

Title : "The text and the field: a split in writing between ethnological experience and literary temptation (1930-1955)"

Abstract :

In the early twentieth century, French ethnology undertakes a difficult historical dialogue with literature. Ethnology must distinguish itself from the literary world to become a scientific discipline, which in turn forced a generation of researchers to undertake fieldwork for the first time. This revolution in fieldwork results in the development of an editorial phenomenon of double writing : in parallel to the scientific text, another kind of text tries to overcome the constraints of traditional aesthetic, psychological, moral and intellectual ideas. The authors analysed in this study – Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Michel Leiris, Alfred Metraux and Claude Levi-Strauss – provide five striking examples. Caught in the tension between text and fieldwork, this split is an invitation to question the cultural symbols which underpin the values of writing and literature. While field enquiry requires pragmatism through action, work on the text exposes the researcher to literary temptations and beliefs which contradict the need for the experience of fieldwork itself. In order to resist the various temptations of literary aesthetics, the double writing approach seeks to connect to more ordinary ways of writing, so that a balance is maintained between beginnings and endings of the text, between textuality and textualism. Therefore, this phenomenon expresses a kind of critical resistance to certain mythologies about writing, seeking out a textual space which remains at a balanced distance from both imagination and exactitude.

Key-words : double writing, field writing, anthropology, literary belief, textualism, Griaule, Leenhardt, Leiris, Métraux, Lévi-Strauss

Discipline : littérature comparée

Laboratoire L'AMO : L'Antique, le Moderne EA 4276
UFR Lettres et Langages
Faculté de Lettres et Sciences humaines
Université de Nantes
Chemin de la Censive du Tertre BP 81227
44312 Nantes Cedex 3