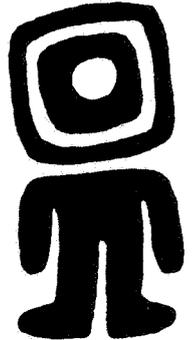


Problèmes de terrain ou l'expérience ethnographique

Jean-Louis CHRISTINAT



Nul ne songerait à apporter une contribution scientifique dans le domaine de la physique ou de la chimie sans fournir un rapport détaillé sur l'ensemble des dispositions prises lors des expériences; (...) Dans les sciences moins exactes comme la biologie et la géologie, on ne peut travailler aussi rigoureusement, mais chaque savant se doit de faire connaître au lecteur la façon dont les recherches et les expériences ont été menées. En ethnographie, où un exposé honnête de telles données est peut-être plus indispensable encore, on constate, hélas !, que, dans le passé, on s'est en général montré avare de précisions et que, loin de s'attacher à nous dire ouvertement comment ils ont abouti, beaucoup de chercheurs ont préféré livrer leurs conclusions toutes faites, sans rien nous dévoiler de leur genèse.¹

Ces remarques de Malinowski, qui datent de 1922 – année de parution de son ouvrage *Argonauts of the Western Pacific* – sont toujours d'actualité. Peu d'ethnologues, en effet, racontent comment ils ont travaillé sur le terrain. Le sujet donne parfois l'impression d'être tabou. On veut bien présenter les résultats de l'expérience mais on préfère rester discret quant aux conditions dans lesquelles elle s'est déroulée. Si cette constatation ne concernait que les travaux édités, on pourrait sans doute en attribuer les causes à des éditeurs soucieux de limiter leurs coûts de fabrication. Mais le phénomène n'est pas circonscrit aux ouvrages; il est une attitude plus ou moins généralisée. Dans la plupart des cas, l'expérience de terrain reste secrète.

Ce secret, parfois, recouvre non seulement les conditions dans lesquelles le chercheur a travaillé mais sa recherche elle-même, certains ethnologues faisant preuve d'une surprenante incapacité à collaborer avec tout autre individu se réclamant de la même étiquette, au point qu'il devient difficile de savoir quels sont leurs projets ou leurs travaux en cours. J'ai en mémoire une rencontre sur les hauts plateaux andins où tel compatriote, collègue en ethnologie, s'est donné beaucoup de mal pour me dissimuler le thème de son enquête...

Certes – pour en revenir à notre problème – l'ethnologue, contrairement au chimiste dans son laboratoire, a peu d'appareils à décrire: «le succès de son travail dépend dans une grande mesure de ses réactions aux situations qu'il rencontre, des rapports entre sa personnalité et celles des indigènes dont il doit s'occuper, plutôt que de son habilité à manipuler des éprouvettes, des balances ou des incubateurs»². Par ailleurs, il n'est pas

tellement nécessaire qu'il expose, dans le détail des méthodes et des techniques d'enquête connues de tous, y compris de ceux qui n'ont jamais travaillé sur le vif. Mais le terrain n'est pas qu'une question de méthode. Il est aussi l'aventure personnelle d'un homme qui, à côté de ses connaissances théoriques et de son entraînement technique, a une personnalité, un caractère, un tempérament qui lui sont propres. Chaque terrain est une expérience unique, pose des problèmes particuliers qui appellent des solutions particulières. Ainsi la personnalité de l'ethnologue, tout comme les conditions dans lesquelles il travaille, ne sauraient être dissociées des faits enregistrés et, plus tard, des résultats de l'enquête. Car ce qui ressort d'une étude dépend dans une certaine mesure de ce que l'enquêteur y apporte.

Il existe un autre aspect du problème. Décrire les conditions de production d'une recherche sur le terrain, lever le voile pudique jeté sur la vie quotidienne du chercheur, sur le processus d'essais et d'erreurs, sur les modalités du dialogue établi, ou raté, est aussi contribuer à la formation de ceux qui n'ont pas encore reçu le baptême du feu. L'étudiant, généralement, s'il a lu et étudié nombre de travaux qu'il a plus ou moins bien assimilés, s'il s'est abreuvé de théories, s'il sait préparer un questionnaire ou réaliser un inventaire généalogique, est néanmoins peu préparé aux tâches complexes que requiert une enquête sur le terrain, à cette confrontation avec une réalité qui ne correspondra plus aux généralités prédigérées, qui ne cadrera plus avec les théories laborieusement assimilées. Le fait est indiscutable, ressenti par des jeunes ethnologues et observé par des chercheurs confirmés:

Lors d'un premier travail de terrain, l'étudiant en ethnologie se voit confronté à des problèmes auxquels rien, dans sa formation académique, ne l'avait préparé³.

L'enseignement que reçoit l'étudiant n'a qu'un lointain rapport avec les exigences du travail sur le terrain⁴.

D'ailleurs, l'exposé des conditions d'exercice du métier, d'expériences concrètes, vécues, est souhaité par les étudiants. Au Centre de Recherches Coopératives près l'EHESS⁵, où j'assume depuis 1973 l'enseignement de la pratique ethnogra-

¹ Malinowski, B. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, pp. 58-59.

² Herskovits, M. J. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, p. 73.

³ Meyer, F. X. «Problèmes de terrain: l'exemple d'un échec en Afghanistan». In: *Problèmes de la recherche sur le terrain vus par des jeunes ethnologues*, pp. 107-122.

⁴ Panoff, M. et F. *L'ethnologue et son ombre*, p. 187.

⁵ Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

phique⁶, certaines questions reviennent régulièrement année après année :

– *Pourquoi avez-vous choisi, pour votre dernière recherche, le thème de la parenté rituelle? En fonction de quels facteurs votre enquête s'est-elle portée sur telle communauté? Comment, et dans quelles conditions, avez-vous travaillé? Avez-vous rencontré des problèmes, lesquels, comment les avez-vous résolus?*

Les jeunes chercheurs, et surtout ceux qui n'ont aucune expérience personnelle de terrain, veulent connaître la petite histoire d'une enquête et non pas seulement ses résultats sous la forme d'un texte – livre ou thèse – élaboré, aseptisé. Ce faisant ils ne recherchent nullement un modèle – qui n'existe pas – ou une marche à suivre. Ce qu'ils souhaitent, c'est savoir comment d'autres chercheurs ont vécu leur(s) terrain(s), c'est toucher du doigt cette expérience ethnographique qui sollicite de l'ethnologue tout autre chose qu'un simple savoir académique.

Un cas concret

Entre 1971 et 1973, pendant 19 mois, j'ai réalisé une enquête dans une communauté indienne des Andes péruviennes. Axée sur la parenté rituelle, cette recherche a donné lieu à une thèse de doctorat en ethnologie⁷ et à divers articles. Relater au jour le jour et d'une façon détaillée ce que fut cette expérience au niveau des techniques d'enquête et des conditions de travail m'entraînerait trop loin puisque chaque élément des matériaux est recueilli dans des circonstances différentes de celles dans lesquelles tous les autres éléments ont été recueillis. Il y faudrait un livre. Mais exposer, dans les grandes lignes, les raisons de mes choix (choix du thème, choix de la société, choix de la durée du séjour, choix du lieu de résidence, choix des méthodes, etc.) et les conditions dans lesquelles mon enquête s'est déroulée me semble être un apport intéressant dans la mesure où cela montre l'exercice du métier d'ethnologue auprès d'une société donnée.

Le thème de la recherche

Il existe souvent une certaine connivence entre le potentiel personnel à investir, le thème que l'on se propose d'étudier et la région du monde où l'on choisit de mener l'enquête⁸.

Mon intérêt pour les institutions du parrainage et du *compadrazgo* a des racines multiples et diverses. Pour respecter la chronologie des faits je dois mentionner tout d'abord mon premier séjour dans les Andes péruviennes (décembre 1963 – janvier 1966). A l'époque, je n'avais d'ex-

périence de terrain que celle acquise auprès des Indiens de l'Amazonie brésilienne⁹. Autre milieu, donc, et autres sociétés. La transition fut de taille, on s'en doute, mais le dépaysement salutaire car il me força à redoubler d'attention. Au cours de cet apprentissage du monde andin je fus très vite frappé par la fréquence, dans les conversations, dans les interpellations, des termes *padrino, madrina, ahijado, ahijada*¹⁰ et plus encore *compadre* et *comadre*¹¹. Ainsi, bien avant de la voir émerger des comportements, c'est par l'oreille que je découvris la parenté rituelle.

Une autre racine, livresque celle-ci et qui date à peu près de la même époque, plonge dans les ouvrages de Ciro Alegría¹², José María Arguedas¹³, Eleodoro Vargas Vicuña¹⁴, Enrique López Albújar¹⁵ ou encore Ricardo Palma¹⁶ pour ne citer que ceux-ci.

Vint ensuite un deuxième séjour péruvien (août 1966 – juin 1969) au cours duquel j'étudiai la colonisation des terres selvatiques du rio Inambari (département de Puno) et plus particulièrement les problèmes d'adaptation propres aux indigènes originaires des hauts plateaux qui recherchent, dans les forêts qui couvrent les ondulations du piémont andin, un nouvel espace vital. A nouveau je fus frappé par l'omniprésence de la parenté rituelle et surtout par le rôle qu'elle jouait, chez les colons, au niveau de l'entraide.

A ces racines péruviennes il faut en ajouter une autre, parisienne celle-ci, à savoir un séminaire du professeur J. Pitt-Rivers, directeur d'études à la VI^e Section¹⁷ de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Il avait pour thème, en cette année universitaire 1969-1970, l'étude et l'analyse du parrainage et du *compadrazgo*¹⁸ dans le monde hispanique. Ma participation à ce séminaire me fit voir sous un jour nouveau les particularités d'une institution qui avait déjà attiré mon attention, certes, mais à laquelle je n'avais pas consacré une étude approfondie.

Si ces propos illustrent l'origine et la progression de mon intérêt pour le parrainage et le *compadrazgo*, ils n'expliquent pas encore pour quelles raisons, au terme de mon enquête sur les immi-

⁹ Expédition auprès des Indiens du Haut-Xingu (janvier 1959 – février 1960). Mission ethnographique chez les Indiens Erigpactsa du rio Juruena (janvier-mai 1962).

¹⁰ Parrain, marraine, filleul, filleule.

¹¹ Compère, commère.

¹² *El mundo es ancho y ajeno. Duelo de caballero. Los perros hambrientos. La serpiente de oro.*

¹³ *La agonía de Rasuñiti. Yawar Fiesta. Canciones y cuentos del pueblo quechua. Todas las sangres. Los ríos profundos.*

¹⁴ *Taita Cristo.*

¹⁵ *Cuentos andinos. De mi casona. Matalaché.*

¹⁶ *Tradiciones peruanas.*

¹⁷ Devenu en 1975 l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

¹⁸ Le *compadrazgo* latino-américain est une institution – et en même temps un système et une forme de parenté – qui inclut, sur la base de rites fondateurs dont certains sont des sacrements catholiques, des liens entre des individus ou, le plus souvent, entre deux groupes d'individus: la famille de l'initié(e) d'une part et celle de son parrain d'autre part. Ces liens qui sous-entendent des droits mais aussi des obligations ont des incidences non seulement sur le plan spirituel – dans de nombreux cas – mais aussi, mais surtout, sur le plan social, économique et politique.

⁶ Séminaire destiné à ceux des étudiants en sociologie du développement, dont le projet de recherche (dans la perspective d'un Diplôme de l'Ecole, d'un D.E.A. ou d'une thèse de 3^e cycle) relève de l'approche ethnographique.

⁷ Christinat, J. L. *Parenté rituelle et société à Chia (Pérou)*, cf. bibliographie.

⁸ Sauf dans les cas – il y en a – où le chercheur est affecté à une région fort différente de son terrain de prédilection.

grants de l'Inambari ¹⁹, il m'a semblé utile d'entreprendre une recherche sur ce thème.

Ces raisons résultent essentiellement de deux constatations que l'on peut faire en examinant la littérature anthropologique consacrée au *compadrazgo* latino-américain. Et par *compadrazgo*, ici, j'entends aussi le parrainage qui en est à l'origine.

On remarque en effet – première constatation – que les travaux existants, du moins la plus grande partie, concernent l'Amérique Centrale, plus particulièrement le Mexique et le Guatemala. En d'autres termes, il y a peu d'études approfondies sur les particularités et le fonctionnement de l'institution dans les pays d'Amérique du Sud, situation qui justifierait à elle seule une démarche sur le *compadrazgo* dans un pays tel que le Pérou.

C'est justement en consultant les nombreux travaux consacrés aux sociétés péruviennes que l'on en vient à faire la seconde constatation, à savoir que si la plupart des monographies, et aussi des études portant sur un problème spécifique, mentionnent l'existence du parrainage et du *compadrazgo*, elles ne lui accordent que quelques pages quand ce n'est pas quelques lignes ²⁰. Ces informations présentent d'ailleurs bien souvent la culture idéale, c'est-à-dire les réponses données par les informateurs quand on leur demande de décrire comment fonctionne le système. Rares sont les analyses du *compadrazgo* basées sur la conduite réelle des individus placés dans des situations réelles.

Ainsi, devant la rareté des études en profondeur sur le rôle du parrainage et du *compadrazgo* dans le monde rural péruvien, ai-je pensé qu'une recherche sur ce thème pourrait constituer une contribution valable à l'étude des sociétés andines et, en même temps, un élément utilisable dans la perspective d'une analyse comparative de la structure et de la fonction de la parenté rituelle dans le contexte plus vaste des diverses communautés latino-américaines.

La population concernée

La décision de circonscrire ma recherche à une communauté n'a été que la conséquence logique de la seconde constatation précédemment citée: la rareté des études en profondeur. L'enquête à caractère monographique, je ne l'ignore pas, est parfois critiquée, et l'on a écrit que «lorsqu'un anthropologue fait un travail monographique sur une communauté quelconque d'un pays latino-américain, ce travail doit tendre vers une étude générale du pays auquel appartient ladite communauté» ²¹. Tout dépend, me semble-t-il, du ou

des buts que l'on se propose d'atteindre. Aussi j'admets volontiers que l'auteur en question ait voulu aborder l'étude du parrainage et du *compadrazgo* dans le contexte général de son pays, en l'occurrence la République Dominicaine; il en donne d'ailleurs les raisons ²². Mais ce n'est là qu'un choix personnel, lequel ne saurait être prôné en tant que méthode d'approche valable en toutes occasions.

Mon choix a été différent parce que mon but était autre. Si j'ai opté pour l'étude exhaustive de la parenté rituelle telle qu'elle est vécue aujourd'hui par une population bien déterminée et présentant un certain nombre de caractéristiques, c'est parce que je pense qu'il est nécessaire, avant de se livrer à des généralisations ou à des études comparatives à l'échelle d'un pays ou de régions culturellement homogènes, de disposer d'un matériau ethnographique détaillé, précis, le plus complet possible. Or la parenté rituelle, comme la plupart des institutions, est soumise à tous les facteurs qui forgent la personnalité propre de chaque groupe humain; elle a évolué différemment selon les endroits. Ici, un auteur la présente comme étant en pleine décadence; là, un autre souligne sa force. On voit combien il serait dangereux de généraliser. Il suffit de lire les travaux de Montalvo Vidal, Gillin, Martinez, Esteva Fabregat ou encore Bourricaud pour constater, selon qu'il s'agit de colons d'hacienda de la sierra centrale ou d'une communauté côtière, d'une communauté des hauts plateaux du sud ou d'une population urbaine, combien sont nombreuses les variations qui peuvent exister au niveau des divers aspects problématiques: typologie des rites fondateurs, critères de sélection des parrains, rituels, etc. La rareté des études détaillées étant flagrantes – je le répète – j'ai donc voulu apporter des matériaux sur la parenté rituelle telle qu'elle est vécue dans un certain type de communauté.

Cela dit, il est bien évident que les communautés andines ne sont pas des entités isolables comme peut l'être une tribu. Elles sont des segments de quelque chose de plus vaste, elles dépendent d'une organisation extérieure et en même temps supérieure. Aussi il est à peine besoin de préciser que mon choix ne signifiait nullement considérer la population exclusivement pour elle-même et faire abstraction des contacts et influences réciproques entre groupes voisins. J'y reviendrai lorsqu'il sera question des méthodes.

Pourquoi le secteur d'Azaroma et plus particulièrement la communauté de Chia? Mon choix, là, a été déterminé par la conjonction de plusieurs facteurs.

Toute recherche devant aboutir à une progression des connaissances sur un sujet donné, elle ne saurait évidemment se satisfaire de transcrire, commenter, paraphraser ce que d'autres ont déjà écrit. Aussi le premier *facteur* est-il celui de *la nouveauté de l'apport*. Je voulais entreprendre cette recherche dans une communauté dont les caractéristiques seraient autres que celles des sociétés étudiées par les auteurs précédemment cités (cf. note 20). Or c'était le cas des *parcialidades* ²³ du secteur d'Azaroma où j'avais poussé quelques

¹⁹ Christinat, J. L. *L'adaptation des immigrants des hauts plateaux dans la région San Gaban/Inambari (Pérou)*, cf. bibliographie.

²⁰ Il s'agit là d'une appréciation générale. Je dois donc ajouter qu'il existe quelques textes fort intéressants, par exemple la thèse de Montalvo Vidal sur le *compadrazgo* à Vicos (département d'Ancash), les pages consacrées à la parenté rituelle dans l'étude de Gillin sur Moche (département La Libertad), les articles de Martinez sur le *compadrazgo* à Taraco (département de Puno) et d'Esteva Fabregat sur la même institution à Chincheró (département du Cuzco), pour ne mentionner que ceux-là.

²¹ Castillo, L. *Le compéage (compadrazgo) et le parrainage (padrinazgo) en République Dominicaine. Réflexions générales et leur étude en tant qu'institutions économiques, politiques et sociales*, p. 5.

²² *Ibid.*

²³ Sous-division politique du district.

reconnaisances en 1965 alors que je résidais à Ollachea, chef-lieu du district. Bien que n'ayant fait là-haut que de brefs séjours (ils ne dépassèrent jamais un mois) j'avais remarqué que la population indigène, environ 1500 personnes réparties dans quatre communautés ou *parcialidades*, constituait une société démographiquement étroite, vivait une économie de subsistance (commercialisation minimale des produits de l'agriculture et de l'élevage), possédait une technologie rudimentaire, restait fidèle aux vêtements traditionnels comme aussi aux coutumes et aux croyances ancestrales et n'avait que des contacts sporadiques avec l'extérieur, donc avec la culture de la société dominante. Comparée à celle de la majorité des communautés andines comme à celle des sociétés déjà étudiées, la situation de ce secteur dépourvu de chemin carrossable et enfermé derrière des barrières naturelles, sortait quelque peu de l'ordinaire en raison de ses conditions particulières d'isolement²⁴. Je savais par ailleurs qu'aucun chercheur — ethnologue, archéologue ou autre — n'avait encore tourné ses regards vers cette région, fait qui me permettait de supposer que les communautés d'Azaroma n'avaient pas été rendues trop conscientes d'elles-mêmes par des investigations antérieures. Enfin, j'avais noté — simple observation superficielle à l'époque — que la parenté rituelle semblait y jouer un rôle important.

Outre que le secteur d'Azaroma convenait à mon projet puisque c'était un type de terrain, dans la perspective de la parenté rituelle, non encore fouillé et qui pouvait donner lieu à un apport inédit et original, deux autres facteurs ont joué en faveur de cette région-là. Je veux parler d'un *facteur personnel* et d'un *facteur dossier*.

Le *facteur personnel* tenait dans le parcours déjà accompli, à savoir mes deux séjours antérieurs auprès des populations indigènes du versant oriental des Andes. Dans cette province de Carabaya et plus particulièrement dans ce district d'Ollachea dont dépendent les communautés d'Azaroma, j'avais eu le temps de m'insérer dans un milieu dont j'avais pris la mesure. J'y comptais des amis, j'y avais mes entrées, je savais pouvoir y revenir de plain-pied et sans perdre trop de temps en approches prolongées. C'est du moins ce que j'espérais, ce que je voulais croire, tout en sachant que la charge affective dont j'avais investi la population était sans aucune mesure avec ce qu'elle pouvait ressentir à mon égard et qu'il y a dans la relation ethnologique, comme dans toute relation asymétrique, des risques de désillusion²⁵. L'importance du *facteur dossier* n'était pas moindre puisque j'avais réuni, en 1964 et 1965, une abondante documentation sur le district, matériaux précieux pour concevoir et préparer la recherche à venir.

Encore fallait-il, ayant défini et le thème de la recherche et la population qui en serait l'objet,

²⁴ Bien entendu, cet isolement est relatif car les habitants des communautés d'Azaroma reçoivent des influences et des idées non indigènes, éléments qu'ils peuvent refuser ou accepter mais qui les forcent de toute manière à réagir, à faire un choix; éléments, donc, qui déterminent une attitude nouvelle.

²⁵ Panoff, M. et F., *op. cit.*, pp. 156-157.

prendre en considération le *facteur temps* et le *facteur moyens*, l'un et l'autre étant étroitement liés non seulement entre eux mais aussi à la méthode envisagée.

Certes, pour mener à bien une recherche sur le terrain, disposer d'un temps illimité n'est pas en soi un gage de réussite. Un minimum de temps est néanmoins indispensable. Evans-Pritchard estime que des séjours de un à trois ans sont nécessaires à l'étude d'une seule population²⁶; Mauss nous dit qu'un ethnographe professionnel travaillant très bien peut à lui seul, en l'espace de trois ou quatre années, procéder à l'étude presque exhaustive d'une tribu²⁷; quant à Cazeneuve il écrit que l'ethnographe doit aller sur le terrain et y rester assez longtemps²⁸, un «assez longtemps» que j'avais d'abord estimé à deux ans puis que j'ai ramené, prenant en considération ma familiarité avec le milieu, le thème de ma recherche, le dossier préexistant, les particularités de la population considérée, la méthode avec laquelle je me proposais de travailler et aussi certaines limites qu'il convenait de ne pas dépasser en ce qui concerne les frais de l'opération, à 19 mois²⁹. J'ajoute aussitôt que ce choix ne signifiait nullement que deux ans ou deux ans et demi auraient été de trop³⁰. Je le considérais plutôt comme un temps minimum au-dessous duquel il aurait été vain — et peu sérieux — d'entreprendre la recherche.

Restait le *facteur moyen*. Ayant évalué les coûts de l'entreprise et soumis projet de recherche et budget prévisionnel au Fonds national suisse de la recherche scientifique, j'eus la chance d'obtenir les crédits et de pouvoir passer à l'action.

La méthode

Avant de parler de méthode il convient de souligner que l'objectif de ma recherche n'était pas de vérifier une quelconque hypothèse mais bien d'apporter des matériaux, vocation essentielle de l'ethnologue. Mon but étant ainsi clairement défini, il s'agissait donc pour moi de vivre, de connaître, de comprendre, d'étudier le plus profondément possible la réalité de la parenté rituelle dans un contexte donné: celui d'une communauté.

Du fait que les institutions du parrainage et du *compadrazgo* sont modelées par tous les facteurs qui forgent la personnalité propre de chaque communauté, l'appréhension du rôle et de l'importance de la parenté rituelle ne pouvait se faire qu'à travers l'observation approfondie de la société

²⁶ Evans-Pritchard, E. E. *Anthropologie sociale*, pp. 99-100.

²⁷ Mauss, M. *Manuel d'ethnographie*, p. 13.

²⁸ Cazeneuve, J. *L'ethnologie*, p. 8.

²⁹ J'entends par là 19 mois de travail effectif auprès des indigènes. Il faut y ajouter, pour avoir la durée totale de la mission (durée qui devait rester dans les limites du réalisable quant aux coûts), les deux voyages intercontinentaux par mer, les semaines de formalités administratives et de contacts en tous genres dans la capitale péruvienne, le voyage d'accès au versant oriental des Andes, l'installation de la base au chef-lieu du district d'Ollachea et enfin, au terme de l'enquête, le retour à Lima.

³⁰ Du moins en ce qui concerne le travail de recherche. Mais les frais d'un tel séjour auraient dépassé les crédits auxquels je pouvais prétendre.



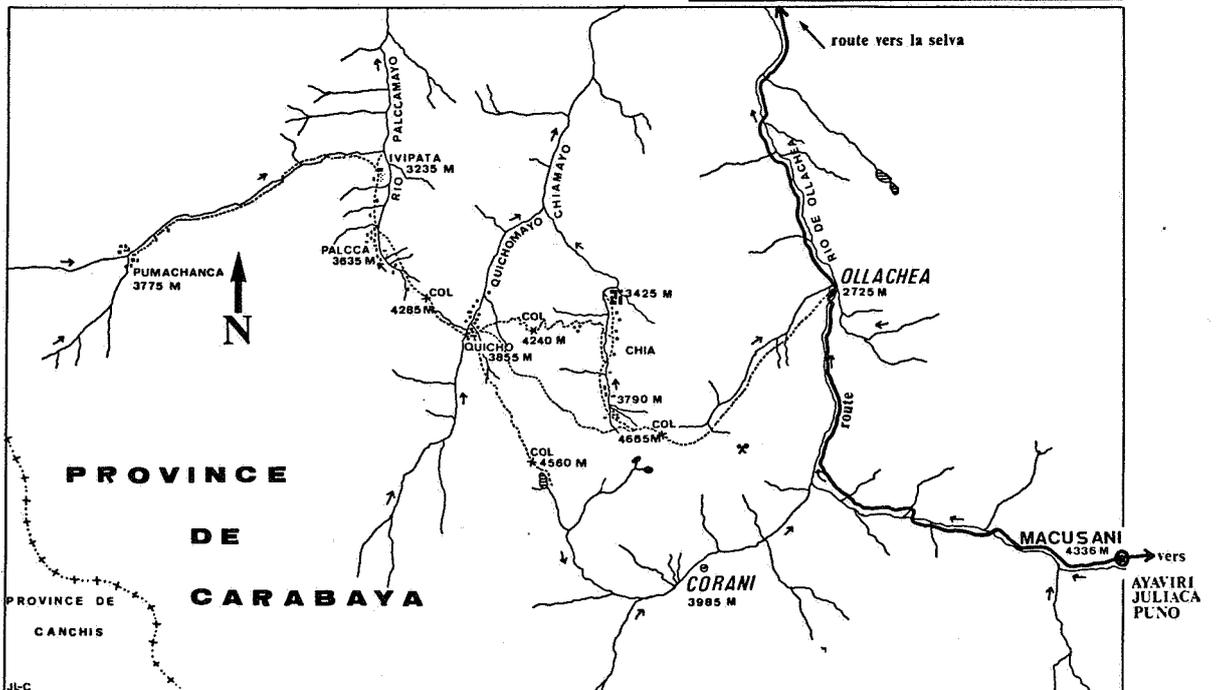
SECTEUR D'AZAROMA (PEROU)

CROQUIS

ENVIRON 12 KM

LEGENDE

- MINE
- COURS D'EAU
- SENTIER
- RUINES INCAIQUES
- COL



considérée. D'où la nécessité de réaliser une enquête intensive aussi poussée que possible. D'où aussi ce temps minimum indispensable mentionné plus haut. Par ailleurs, de même qu'il m'était impossible d'étudier la parenté rituelle sans prendre en considération le schéma social total, il m'était impossible d'étudier la communauté de Chia³¹ sans prendre en considération les communautés voisines et le chef-lieu du district. Car il existe entre les indigènes de Chia et ceux des trois autres communautés d'Azaroma – Quicho, Palcca et Pumachanca – des relations de parenté, des liens de parrainage et de *compadrazgo*, des échanges de services, comme il y a entre ces mêmes indigènes et les habitants du chef-lieu – Ollachea – des rapports administratifs, des relations de parenté rituelle et quelques échanges commerciaux.

C'est pourquoi il me parut nécessaire, outre de mener une enquête intensive auprès de la population de Chia, d'élargir la recherche aux trois autres communautés et au chef-lieu, cela non pas tant avec l'idée d'y trouver des différences significatives mais plutôt pour y vérifier certaines catégories de faits comme aussi pour définir et délimiter les zones de relations inter-communautaires dans lesquelles la *parcialidad* de Chia est comprise (voir croquis de la page précédente).

La méthode, ou plutôt les méthodes employées au cours de cette recherche ont été déterminées par l'orientation générale de l'enquête telle qu'elle vient d'être définie et par les particularités de chaque groupe considéré. Ainsi elles ont été différentes selon qu'il s'agissait d'Ollachea, de Chia ou des trois autres communautés.

Au chef-lieu, sur lequel je possédais déjà une abondante documentation et où j'avais passé environ 8 mois en 1964-1965, je me suis fixé comme première tâche celle de vérifier et d'actualiser ma moisson antérieure. Puis je ne me suis préoccupé d'obtenir des données nouvelles que dans la mesure où elles concernaient la parenté rituelle ou étaient nécessaires à la compréhension des rapports existant entre les gens – y compris les autorités – du village et les indigènes d'Azaroma. La plus grande partie des matériaux a été recueillie en dehors de toute enquête organisée, à des moments, en des lieux et occasions souvent imprévisibles. Il est vrai que le fait d'avoir résidé à Ollachea en 1964-1965 et d'y avoir fait plusieurs visites entre 1966 et 1969 me permit d'y être reçu cette fois-ci comme un personnage déjà familier et que l'on retrouvait avec plaisir (j'eus la chance et la satisfaction de ne pas connaître de désillusion!). Il me fut donc relativement facile, dans la fréquentation quotidienne³² d'une population habituée à ma présence et à ma curiosité, de réunir peu à peu les

faits que j'étais venu chercher. Ces matériaux furent enrichis par un certain nombre de données obtenues au cours d'entretiens – ceux-ci sollicités et dirigés – avec les autorités et les «personnalités» locales (notables, maîtres d'école, curé desservant, catéchiste, infirmière, commerçants), par les réponses à plusieurs questionnaires ouverts et par l'enregistrement d'histoires de vie. Enfin, l'examen exhaustif des archives de la municipalité et la consultation régulière des registres de l'état civil me permirent de vérifier et de corroborer certaines des informations collectées tant au chef-lieu qu'à Chia³³.

A Quicho, Palcca et Pumachama, communautés déjà visitées en 1965 et dont je connaissais, dans les grandes lignes, les caractéristiques culturelles, l'enquête ne fut entreprise qu'après une période d'observation intensive à Chia. Elle porta essentiellement sur des catégories de faits déjà connus – méthode de «l'intensif dans l'extensif» – et permit, outre de constater que la parenté rituelle y était vécue comme à Chia, de vérifier et d'affiner les données se rapportant aux relations inter-communautaires.

Quant à la méthode employée à Chia, peut-être serait-il plus juste de parler d'attitude, de comportement, plutôt que de techniques d'observation. Certes, j'ai eu recours à plusieurs variétés d'entretiens (libres, dirigés) et à plusieurs types de questionnaires (ouverts, fermés). Mais il s'agissait là, le plus souvent, d'opérations destinées à corroborer des témoignages recueillis au cours de conversations informelles, à confronter des données et à les quantifier, à vérifier s'il n'y avait pas, dans le matériau collecté, des erreurs, des déformations ou des omissions. Certes, j'ai utilisé, à côté de ces «outils» classiques, un questionnaire spécial adapté à la population et à l'institution de la parenté rituelle. Pensé, conçu et rédigé avant le départ puis sans cesse retouché, ajusté et perfectionné au cours de l'enquête, conduisant la recherche mais en même temps nourri par elle, ce qui n'était au début qu'un simple guide statique – disons un pense-bête – est devenu un instrument de plus en plus précis, dynamique et extrêmement utile tant pour cerner les informations les plus fuyantes que pour administrer le désordre de la collecte. Par contre, je n'ai pas utilisé ce qu'il est convenu d'appeler des «informateurs privilégiés». Je suis parti du principe que chaque individu est porteur, au même titre que les autres, sinon de l'intégralité de sa culture, du moins d'une part importante de celle-ci, et que par conséquent chaque habitant de Chia (homme ou femme, vieillard ou enfant) est un interlocuteur qui a quelque chose à me dire, à m'apprendre. En renonçant délibérément aux «informateurs»³⁴, j'ai évité d'avoir à résoudre le délicat problème de leur rémunéra-

³¹ Le secteur d'Azaroma formant un ensemble culturellement homogène, n'importe laquelle des quatre *parcialidades* aurait pu être retenue comme microcosme représentatif. Si j'ai porté mon choix sur Chia, c'est parce qu'on peut atteindre cette communauté en un jour et en ne franchissant qu'un col, alors qu'il faut deux jours, et franchir trois cols, pour se rendre à Pumachanca par exemple. Je n'ai eu d'autre souci que de limiter le temps perdu en chevauchées improductives.

³² Du moins lorsque je n'étais pas à Chia ou dans une autre communauté du secteur d'Azaroma.

³³ Pour ne parler que des documents consultés sur place. Car d'autres recherches d'archives furent entreprises, et d'autres entretiens réalisés, auprès des autorités provinciales et départementales, des autorités religieuses, des services de santé, de la *Guardia Civil*, etc.

³⁴ Aux «informateurs» disons classiques. J'ai évidemment recherché la collaboration de tel ou tel individu lorsqu'il était le seul, ou presque, à pouvoir me renseigner sur un point précis. Par exemple, seuls deux ou trois hommes, à Chia, savent confectionner un certain type de flûte et en jouer.

tion. Je n'ai ainsi jamais «acheté» d'informations et je dois préciser que jamais un indigène n'a tenté de monnayer la transmission de son savoir.

Si j'ai écrit plus haut qu'il serait plus juste de parler d'attitude et de comportement plutôt que de techniques, c'est parce que la collecte d'une bonne partie des matériaux a été faite en dehors de tout entretien formel. Dans les premiers temps de l'enquête, alors que la collaboration des indigènes ne m'était pas encore acquise, j'ai recueilli les premières données par le biais de l'observation directe, visuelle. Ici, je pense tout d'abord à l'observation de l'espace géographique et de son aménagement. Rappelons que toute société est accrochée à un sol. Or lorsque les gens vivent de l'exploitation active du milieu inerte, l'espace est aménagé et cet aménagement est durable puisqu'il peut se traduire par des pistes, des sentiers, des chemins, des gués, des ponts, des passerelles, des champs, des bornes, des terrasses de cultures, des haies, des clôtures, des cours d'eau détournés, des zones irriguées, etc. Cet espace – support des techniques et des liens sociaux – joue un rôle capital et il est pour l'ethnologue, au début d'une enquête, un accès privilégié à la société qu'il étudie. Je pense aussi à l'observation des comportements; regards, expressions, gestes, attitudes, sont riches d'enseignements. Je pense enfin à l'observation des constructions, des objets et de certains techniques, ce qui n'exclut pas, plus tard, de se faire l'apprenti de l'artisan observé.

Dans un deuxième temps, les informations – et souvent les plus précieuses – ont surgi au cours de conversations à bâtons rompus alors que je m'initiais humblement aux multiples activités de la vie quotidienne, ce qui ne signifie évidemment pas que j'ai dès lors négligé l'observation directe, bien au contraire. J'ai donc beaucoup appris – et beaucoup compris – en participant à la propre vie de mes hôtes, attitude qualifiée parfois d'*ethnologie participante* mais qu'il conviendrait plutôt de nommer tout simplement, comme l'ont écrit M. et F. Panoff, *attitude ethnographique*³⁵. Au cours de ces conversations de tous les jours et de tous les moments – en accompagnant les gens aux champs, en récoltant les pommes de terre, en chargeant et déchargeant les lamas, en suivant la transhumance des troupeaux, en prenant part à la construction d'une maison, en m'initiant au tressage d'une corde dans la cuisine de tel compère, en assistant mais plus souvent encore en participant aux événements de la vie familiale (naissance, maladie, mariage, décès, veillée funèbre, enterrement, rite de passage, culte domestique) et communautaire (réparation d'une passerelle, fête patronale, tonte et marquage des bêtes), et surtout en assumant mes devoirs de parent rituel – je me suis néanmoins toujours efforcé de fractionner mes questions, de les poser, pour qu'il soit difficile de s'en défaire par une dérobade, à un niveau extrêmement concret et menu.

L'approche du monde de Chia a été lente; le rythme et les étapes m'en ont été imposés par les indigènes. Sur le terrain, le programme d'enquête soigneusement élaboré avant le départ n'a plus aucun sens. L'ethnologue doit s'imposer une discipline de travail, certes, mais il n'est pas en

mesure de l'imposer aux autres. L'événement est souvent imprévisible. On a prévu, tel jour, d'orienter la conversation sur les problèmes d'héritage, et voici que l'arrivée d'un indien venu de la communauté voisine pour solliciter le prêt d'un sac de semences, oblige le chercheur à se pencher sur la question de l'entraide et des relations intercommunautaires. On est en train d'apprendre, auprès d'une vieille femme, la signification de tel motif tissé, et voici que l'irruption soudaine de sa belle-fille nous plonge dans les méandres d'un conflit familial. On peut donc dire que ce sont eux, les gens de Chia, qui ont décidé du déroulement de la recherche et aussi, dans une certaine mesure, des méthodes à employer.

Ce sont eux, également, vers la fin du huitième mois d'enquête, qui en me demandant d'assumer un premier parrainage, m'ont en quelque sorte assigné une place dans la communauté ou du moins dans l'ordre des choses. Il serait trop long, ici, de raconter cette parenté rituelle vécue. Je dirai simplement – mais est-il besoin de le préciser? – que devenir parent rituel ne signifie pas être intégré à la communauté. L'ethnologue intégré au sein de la société qu'il étudie n'existe pas. Existerait-il, sa position serait alors incompatible avec son rôle de chercheur. Je suis donc toujours resté l'Autre (on reste toujours l'Autre), l'Étranger. Mais en devenant aussi le parrain des uns et le compère des autres, mon statut de parent rituel, avec les droits et les devoirs qui lui étaient rattachés, non seulement m'autorisa mais m'imposa de participer encore plus à la vie quotidienne d'un certain nombre de familles.

Il m'imposa aussi, il est vrai, un redoublement d'attention pour maintenir la distance qui garantit une observation lucide.

Les conditions de l'enquête

Je viens d'essayer de dire, en quelques lignes, comment j'ai travaillé, et je me rends compte qu'il n'est pas facile de décrire une méthode dont on est en somme, dans le climat particulier de l'enquête, à peine conscient. Le terrain, ce laboratoire où se déroule l'expérience de l'ethnologue, exige une mobilisation de toutes les ressources de l'individu, aussi bien psychologiques qu'intellectuelles et physiques. Malgré ses difficultés, l'expérience est passionnante car elle revêt un caractère d'aventure personnelle. Mais c'est aussi une épreuve qui étourdit. Il n'en reste pas moins que le chercheur doit surmonter son embarras ou ses résistances à évoquer les «dessous» de son enquête, et s'efforcer d'apporter ce témoignage à mon avis indissociable des faits enregistrés et des résultats de la recherche. Rappelons-nous que ce faisant, il situe les conditions de production de son apport scientifique et il ouvre les yeux de ceux qui n'ont du terrain que des connaissances théoriques.

Je n'ai pas établi mes quartiers à Chia. Marié, père de famille, j'aime à ce que les miens m'accompagnent³⁶. Il est cependant des terrains, telle

³⁵ Panoff, M. et F., *op. cit.*, p. 84.

³⁶ Je ne suis donc pas d'accord avec J. Guiart lorsqu'il écrit qu'il considère «la présence sur place des épouses des chercheurs comme peu désirable, parce qu'elles se révèlent encore moins bien préparées que leurs maris à

la haute vallée de Chia, où les conditions de vie sont trop rudes – difficultés d'accès, isolement, altitude, climat, limitation qualitative des ressources alimentaires – pour être imposées pendant une longue période à des enfants occidentaux. Nos trois filles, au moment de notre arrivée dans la région, étaient âgées respectivement de 5 ans, 4 ans et 1 an et demi. Cela explique en partie mon choix d'installer ma base à Ollachea (voir croquis de situation) village situé à 2725 m d'altitude seulement et jouissant d'un climat tempéré. Avec sa route carrossable (qui signifiait, quand elle n'était pas coupée par des éboulements, pouvoir rester en contact avec l'extérieur, envoyer et recevoir du courrier), son dispensaire médical, son école, ses boutiques, Ollachea se prêtait mieux que Chia au séjour prolongé d'une famille. Indépendamment de ces considérations, établir mes quartiers à Ollachea convenait parfaitement aux besoins de mon enquête.

Cela me permettait, après les quinze jours ou trois semaines que je passais à Chia chaque mois, de retrouver une atmosphère plus calme, de prendre un certain recul, de jouir d'une trêve que je mettais à profit pour réviser mes notes, ordonner les matériaux recueillis, déceler les lacunes, préparer les points d'enquête de la tournée suivante. Car là-haut, sur le terrain même, la multiplicité des faits à appréhender, le nécessaire effort de dépouillement intellectuel, les émotions ressenties, le souci de ne pas gêner mais d'être en même temps toujours disponible, la compagnie continuelle des uns ou des autres, l'inconfort aussi, et le froid, et l'altitude, et le type d'alimentation, et les effets de la coca consommée quotidiennement, tout cela engendrait des conditions de vie qui ne se prêtaient guère à l'analyse, même sommaire, de la documentation réunie³⁷.

Le fait de disposer d'une base hors terrain – ou du moins hors du domaine de l'enquête intensive – donc de fractionner l'enquête à Chia en séjours successifs, présentait un autre avantage, celui de laisser aux indigènes la possibilité de se reprendre. J'évitais ou du moins je diminuais les risques qu'ils se fatiguent de ma présence. Par ailleurs, en arrivant chaque mois avec des nouvelles du chef-lieu, j'entretenais leur intérêt et leur

curiosité. Je leur prouvais la continuité que j'entendais donner à nos relations mais je leur rappe-lais aussi que, si long que doive être mon séjour, je n'étais qu'un visiteur.

Notre base à Ollachea était une maison aux parois de briques crues et au toit de tôle ondulée; un *mestizo* nous la louait. Une petite construction annexe tenait lieu de cuisine. C'est là, sur un fourneau d'argile alimenté par du bois ou des branchages, que ma femme préparait les repas et recevait les visites de ses commères. L'eau provenait du robinet public, où on allait la chercher avec des seaux. Nos deux filles aînées fréquentaient régulièrement l'école³⁸ et jouaient avec les enfants du voisinage. Elles y apprirent l'espagnol et quelques mots de quechua. Avec les habitants du village les contacts furent d'emblée chaleureux³⁹. Des liens de parenté rituelle nous unirent à plusieurs familles, certains d'entre eux venant confirmer et renforcer d'amicales relations établies en 1965. Vivant en permanence à Ollachea et remplaçant l'infirmière du dispensaire lorsque celle-ci s'absentait, ma femme contribua efficacement à la connaissance de certains faits⁴⁰.

Chaque mois je quittais cette base et m'en allais passer deux ou trois semaines à Chia et/ou effectuer une tournée dans les autres communautés. Ces allées et venues mensuelles entre le chef-lieu et le secteur d'Azaroma ont représenté – pour citer quelques chiffres – environ 1200 km à cheval, 200 km à pied et 44 passages de cols situés entre 4200 et 5000 m d'altitude. Etant donné que je voyageais avec plusieurs chevaux dont deux chargés de matériel, un aide m'était indispensable tant au cours des déplacements (chargement, déchargement, escorte et surveillance des bêtes de somme) que sur place à Chia (surveillance des bêtes en pâture, corvées d'eau et de combustible, préparation des repas, garde du camp lors de mes absences). Je participais naturellement à nombre de ces tâches d'intendance mais il m'était impossible de les assumer seul, comme il n'aurait guère été prudent de m'aventurer seul dans les parages désertiques du col Umancaya⁴¹. Aussi recrutai-je un compagnon, rétribué, en la personne d'un *mestizo* originaire d'un district voisin et qui avait déjà été à notre service lors de

l'épreuve, et parce qu'elles sont, à tout le moins, une importante source de perte de temps». *Clefs pour l'ethnologie*, p. 219. Mon attitude n'est pas un refus de ce que Guibert semble considérer comme un sacrifice nécessaire, mais découle de la conviction – née de l'expérience – que partir sur le terrain avec femme et enfants peut être très bénéfique à tous les niveaux. D'autres chercheurs sont de cet avis (cf. Panoff, M. et F., *op. cit.*, pp. 101, 164-165). Cela dit, il est évident qu'il peut exister, dans certains cas, des raisons valables pour ne pas entraîner sa famille dans telle ou telle région.

³⁷ Je me suis néanmoins imposé, chaque soir et souvent jusque fort tard dans la nuit, de relire les notes prises au cours de la journée, de les ordonner, d'y réfléchir. Heureusement, et sauf événement exceptionnel (fête, veillée funèbre), les indiens se couchent tôt. Revoir ses notes, s'interroger sur l'acquis de la journée – lorsque chacun est rentré chez soi et que l'on peut enfin, avant de se reposer, jouir de quelques instants de solitude – est un exercice extrêmement salutaire qui permet non seulement de voir un peu plus clair dans la moisson des faits collectés, mais aussi de recréer la distance, condition de la connaissance ethnographique.

³⁸ Parallèlement et sur la base d'ouvrages mis à notre disposition avant notre départ, ma femme leur assurait, pour leur éviter tout retard au moment de notre retour en France, le Cours préparatoire du système scolaire français.

³⁹ Pour les raisons exposées plus haut. J'ajoute qu'au cours du premier mois de notre installation à Ollachea nous avons reçu deux invitations à dîner, quatre cadeaux de pain, cinq de fruits, un de légumes, deux de fleurs et deux d'œufs.

⁴⁰ Infirmière, elle avait déjà l'expérience de deux séjours péruviens. L'un auprès des Indiens des hauts plateaux (novembre 1963 – janvier 1966), l'autre auprès des colons des terres basses de l'Inambari (notre mission commune août 1966 – juin 1969). A deux reprises, confiant nos enfants à nos voisins qui étaient aussi nos parents rituels, elle m'accompagna à Chia.

⁴¹ Ce secteur – et ses environs – est fréquemment le théâtre d'agressions et de vols de bétail perpétrés par des malfaiteurs (*abigeos*) en provenance du district voisin (Corani), bande parfaitement organisée se déplaçant à cheval et presque toujours armée. Bien qu'étant armé moi aussi – nécessité fait loi – il était évidemment préférable que je ne sois pas seul.

notre mission antérieure dans la zone selvatique du rio Inambari. Il m'accompagna pendant les neuf premiers mois de l'enquête. Au cours de cette période, et malgré plusieurs offres d'hébergement, il me sembla préférable de m'installer, pour n'offenser personne, éviter d'être mêlé à mon insu à des inimitiés et assurer mon indépendance, dans un local certes inconfortable – parce que délabré – mais qui avait l'avantage de n'être à personne tout en étant ouvert à tous: la masure tenant lieu de presbytère – qui de mémoire d'homme n'a jamais été habité – et située au lieu-dit Chia-pata, à 3480 m d'altitude.

Peu avant un tournant décisif de la recherche, c'est-à-dire mon entrée dans le réseau de la parenté rituelle, je remarquai que mon «aide de camp» commençait à prendre ombrage des relations cordiales qui s'instauraient peu à peu entre les indigènes et moi. Se considérant plus «civilisé» qu'eux, il critiquait de plus en plus ouvertement les coutumes d'une population qu'il trouvait sale, ignorante et peu digne de mon intérêt. Pour ne pas voir se détériorer les contacts patiemment établis, je pris la décision de m'en séparer. Et le premier parrainage que j'assumai en fut l'occasion puisque je pouvais compter désormais, en vertu de la loi de réciprocité, sur les services de mes nouveaux compères.

La seconde période de la recherche – les dix derniers mois – se déroula donc dans des conditions quelque peu différentes. Tout d'abord, je fus sollicité pour assumer de nouveaux parrainages ce qui me permit d'étendre mon réseau de parents rituels et par là même le nombre de mes partenaires dans le système de prestations réciproques. Ensuite, acceptant l'offre d'un compère qui disposait d'une maison inhabitée dans son secteur résidentiel et qui après en avoir parlé avec les siens, me proposa de m'y installer, j'abandonnai le presbytère en ruine pour établir mon camp au lieu-dit Caramaco, à 3605 m d'altitude. Compte tenu de nos liens de parenté rituelle, personne dans la communauté n'y trouva à redire. Enfin, ce fut désormais l'un ou l'autre de mes parents rituels (filleul adulte, compère, compère au second degré) qui m'accompagna au cours de mes déplacements entre le chef-lieu et les communautés d'Azaroma.

Bibliographie

CASTILLO, L. *Le compérage (compadrazgo) et le parrainage (padrinazgo) en République Dominicaine. Réflexions générales et leur étude en tant qu'institutions économiques, politiques et sociales*. Paris: thèse de 3^e cycle EPHE, 1971. 225 p.

CAZENEUVE, J. *L'ethnologie*. Paris: Larousse (coll. «Encyclopédie de poche»), 1967. 384 p.

CHRISTINAT, J. L. *L'adaptation des immigrants des hauts plateaux dans la région San Gaban/Inambari (Pérou)*. Paris: diplôme EPHE, 1970, 357 p. + annexes.

CHRISTINAT, J. L. *Parenté rituelle et société à Chia (Pérou)*. Paris: thèse de 3^e cycle EHESS, 1979. 2 vol. 1^{er} vol: xxxvi + 318 p. + annexes. 2^e vol: 430 p.

En guise de conclusion

Il y aurait certes d'autres choses à dire; n'ai-je pas écrit au début de cet article qu'il y faudrait un livre? Je pourrais parler de la moisson, des matériaux récoltés: plus de 2000 pages de notes, un recensement de la population et près de 900 fiches individuelles donnant chacune une cinquantaine d'informations, environ 700 photographies dont 200 en couleurs, une collection de 545 objets – chacun avec sa fiche signalétique – représentatifs de la culture matérielle, une collection des plantes utilitaires avec les fiches correspondantes, une vingtaine d'heures de documents sonores (chants, instruments musicaux, conversations, délibérations, invocations, histoires de vie, fêtes familiales et communautaires), etc. L'énumération est fastidieuse, d'autant plus qu'il s'agit là du butin habituel de toute enquête. Je pourrais parler des résultats, du moins en ce qui concerne les matériaux déjà exploités: une thèse, des articles, d'autres publications en préparation; dans l'ensemble, une contribution importante à la connaissance des sociétés andines. Je pourrais parler aussi des relations établies dans le contexte de cette parenté rituelle vécue et dont certaines, à travers un échange de correspondance⁴², survivent à l'épreuve du temps et de la distance.

Mais dans les limites de cet article il faut conclure. Je pense avoir évoqué, du moins dans les grandes lignes, une expérience ethnographique concrète. Et j'espère avoir montré – du moins à ceux qui n'ont pas vécu ce face à face avec la réalité – combien le travail de terrain exige de l'ethnologue bien plus que les indispensables connaissances académiques. Qu'on se souvienne que «L'ethnologue n'est rien, si ce n'est, tout d'abord, un homme seul en face des hommes de son «terrain». C'est par là qu'il commence, qu'il sera jugé en tant qu'individu, avant de l'être sur la qualité de ses travaux»⁴³.

⁴² Ceux de mes parents rituels qui sont analphabètes – la majorité – dictent leurs messages à l'un ou à l'autre des rares individus lettrés de la communauté. C'est par le même moyen qu'ils prennent connaissance des lettres que je leur envoie.

⁴³ Guiart, J., *op. cit.*, p. 213.

+ annexes. Edité en microfiches dans la coll. «Archives et Documents» par l'Institut d'Ethnologie (Musée de l'Homme, Paris).

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Anthropologie sociale*. Paris: Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», 132), 1969. 177 p. Préf. de M. Panoff. Trad. de l'anglais par M. Manin.

GUIART, J. *Clefs pour l'ethnologie*. Paris: Seghers (coll. «Clefs»), 1971. 269 p.

HERSKOVITS, M. J. *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Réimpression (1^e éd. dans «Bibliothèque scientifique»). Paris: Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», 106), 1967. 330 p. Trad. de l'anglais par F. Vaudou.

MALINOWSKI, B. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Préf. de Sir James Frazer. Paris: Gallimard (coll. «L'espèce humaine»), 1963. 607 p. Trad. de l'anglais par A. et S. Devyver.

MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie*. Réimpression (1^e éd. dans «Bibliothèque scientifique»). Paris: Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», 102), 1967. 262 p.

MEYER, F. X. «Problèmes de terrain: l'exemple d'un échec en Afghanistan», pp. 107-122. In: *Problèmes de la recherche sur le terrain vus par des jeunes ethnologues*. Bâle-Genève: Société suisse d'Ethnologie, 1976. 171 p. Numéro spécial du Bulletin.

PANOFF, M. et F. *L'ethnologue et son ombre*. Paris: Payot (coll. «Bibliothèque scientifique»), 1968. 198 p.