



Analyse d'une rencontre interculturelle : exercice proposé sur une œuvre ethnographique

Maude Arsenault

UN ANTHROPOLOGUE est amené, au cours de son étude de terrain, à interagir avec des gens de la communauté qu'il étudie. Alors que les travaux ethnographiques sont principalement tournés vers l'analyse de l'Autre, ils laissent dans l'ombre les dimensions qui touchent la rencontre. Cette rencontre, entre un anthropologue et son sujet d'étude, en est une de deux êtres humains venant de groupes différents, avec des particularités qui leur sont propres. Dans quel contexte se rencontrent-ils ? Quels éléments les unissent et quels sont ceux qui les différencient ? Surtout, comment ces ressemblances et différences sont-elles interprétées de part et d'autre ? Cette rencontre particulière, en contexte ethnographique, est un parcours vers l'atteinte d'une certaine intersubjectivité, où l'anthropologue sera amené à comprendre l'autre en passant par l'étape nécessaire de se connaître lui-même et de connaître ses cadres d'analyse et ses préjugés.

Cet essai a pour but d'examiner le modèle d'analyse de la rencontre, développé par White (WHITE 2017) dans la foulée des travaux du Laboratoire de Recherches en Relations Interculturelles (LABRRI) et d'évaluer sa pertinence, son applicabilité et ses limites pour finalement rendre compte de sa contribution au champ émergent de l'anthropologie interculturelle. Cet exercice permettra de comprendre comment mobiliser ce type d'analyse lors de recherches ethnographiques ainsi que d'apprécier son apport à la discipline. L'exercice proposé

se fera à partir de données tirées de l'ethnographie de Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues* (Dwyer 1982), mettant en scène la rencontre entre l'auteur et son hôte, le Faqir. Cette œuvre a été sélectionnée pour sa mise en scène d'une relation entre deux protagonistes au travers de dialogues. L'analyse se limite aux données présentées dans la monographie et celles disponibles en ligne.

La structure de cet essai suit celle proposée par le modèle de White. Ainsi, le modèle sera d'abord exploré plus en profondeur. Ensuite, les acteurs de la rencontre seront présentés grâce à leurs histoires et travaux. Ce court aperçu permettra de rendre compte de leurs visions ainsi que leurs potentiels biais et préjugés idéologiques. Troisièmement, la rencontre sera étudiée sous un modèle définissant trois moments cruciaux de celle-ci, soit 1) le choc de la différence ; 2) l'explicitation mutuelle et ; 3) la recherche d'une signification commune. Finalement, une discussion sur le modèle sera développée.

THÉORIE DE LA RENCONTRE

Le constat des contraintes d'une logique binaire en anthropologie, opposant modernisme et post-modernisme, a mené plusieurs anthropologues à mettre de l'avant une approche herméneutique pour tenter de réconcilier les forces et les faiblesses des différents courants (WHITE 2017). White nous dit que cette approche permet de réconcilier les contradictions émises par une discipline profondément attachée à l'objectivité

d'une démarche empirique, mais fortement traversée par les critiques constructivistes de la pensée rationnelle. L'approche herméneutique propose un regard sur la rencontre en contexte ethnographique, en passant par une analyse détaillée de la communication à travers la différence, en restant attentive aux « mécompréhensions » (FABIAN 1995) et aux « ruptures d'intelligibilité » (BENSA & FASSIN 2002). Cette approche reconnaît que tous les êtres humains fonctionnent à l'intérieur d'un système de traditions (culturelle, sociale, religieuse, linguistique, sexuelle, nationale, professionnelle, etc.). Contrairement aux croyances générales voulant opposer tradition à modernité, les herméneutes considèrent les traditions comme dynamiques, tout comme la conscience historique (GADAMER 1996). Les acteurs sont *porteurs* de traditions, « cela ne veut pas dire qu'ils incarnent celles qui les précèdent, mais qu'ils agissent à partir d'elles » (WHITE 2017). La compréhension de l'individu se fait à partir de ses traditions, mais il lui est possible de prendre du recul et de réfléchir au poids de celles-ci dans sa rencontre avec des personnes aux traditions étrangères. En effet, cette prise de conscience peut être provoquée par un choc de la différence, ou *breakdown* (AGAR 1982). Avec la notion de tradition vient celle de préjugé. Gadamer (1996) les définit comme une information ou perception non validée, faisant partie intégrante de la compréhension. Les préjugés, d'un point de vue herméneutique, sont donc neutres. Ils doivent être validés par un exercice de va-et-vient (questions et réponses).

White (2017) nous propose une théorie de la rencontre. Celle-ci mobilise une analyse systémique qui distingue les différents niveaux de la complexité humaine, soit l'échelle universelle, groupale et individuelle. Il est important de comprendre que l'interprétation dépend du niveau d'analyse. Ces différents niveaux, ou systèmes, sont en interaction. Il est possible d'étudier ces interactions en changeant de niveau d'analyse. Leurs constantes évolutions ont des effets sur les conditions de la rencontre, et vice versa. C'est ainsi que White propose un modèle en trois temps pour faire une analyse de la rencontre (WHITE 2017, 26) :

1. le choc de la différence (souvent aussi appelé le « choc culturel »). Cette prise de conscience de la différence de l'autre amorce une série de réactions émotives qui peuvent faire surgir des préjugés, mais aussi la conscience de ses propres traditions ;
2. l'explicitation mutuelle des cadres de références du soi et de l'autre ;
3. la recherche d'une signification commune, qui constitue le moment le plus complexe à cerner, justement à cause de l'aspect contextuel de toute rencontre entre personnes porteuses de traditions multiples.

ACTEUR ET CONTEXTE

Un préalable à l'analyse d'une rencontre, c'est l'identification des traditions (au sens herméneutique) des acteurs. Il s'agit de faire un exercice de centration. La centration permet d'anticiper les préjugés qui peuvent survenir lors d'une rencontre et créer des nœuds dans la communication. Ainsi, nous commencerons l'analyse de la rencontre développée dans l'ethno-

graphie de Dwyer par cette exploration des traditions. Comme le sens donné peut varier selon le contexte et les rapports de pouvoir (HABERMAS 1987), rendant la compréhension inextricablement situationnelle et contextuelle (MARANHÃO 1990), nous explorerons également le contexte de la rencontre entre Dwyer et le Faqir. Rappelons que l'analyse est portée par les données transmises par Dwyer et celles disponibles en ligne.

Biographie de Kevin Dwyer

Kevin Dwyer a fait son baccalauréat scientifique en mathématiques et humanité. Diplômé en 1963, il poursuit ses études en anthropologie. Suite à ses recherches doctorales au Maroc, il écrit son premier livre en 1982, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. En 1978, il rejoint Amnesty internationale à la tête du département de recherche sur le Moyen-Orient. Il y fait plusieurs recherches et soumet maints rapports sur les violations des droits humains, participe à des missions diplomatiques et coordonne les actions d'autres organisations humanitaires, dans le but de sensibiliser les populations et les administrations aux droits humains et, ultimement, influencer la performance des gouvernements sur le sujet. En 1984, il quitte son poste pour effectuer des recherches personnelles sur le sujet. Ses recherches portent sur les contrastantes interprétations et expressions que peuvent avoir les droits humains au travers des différentes sociétés. Il entre ainsi en discussion avec des Arabes sur ce que sont les valeurs « universelles » et celles plus « particulières ». C'est alors, en 1991, qu'il publie son deuxième livre, intitulé *Arab Voices: the Human Rights Debate in the Middle East*. Par la suite, il se penche sur l'art créateur de la région, écrivant finalement son livre, *Beyond Casablanca* en 2004, à propos du cinéma marocain et son contexte économique, politique et culturel.

Il est présentement professeur d'Anthropologie à l'Université du Caire où il continue ses recherches sur l'expression de l'humour, plus spécifiquement sur les cartoons égyptiens à saveur politique et comment ceux-ci expriment la vision de la société. Kevin Dwyer a été marié à la défunte Daisy Dwyer, anthropologue spécialisée en droit comparatif, rôle de la femme et les sociétés du Moyen-Orient. Elle a notamment été la coauteure du livre *A Home Divided: Women and Income in the Third World* (DWYER & BRUCE 1988), livre portant sur les inégalités et les négociations au sein d'une famille.

Son apport à l'anthropologie

Dès la préface de son premier livre, *Moroccan Dialogues*, Dwyer fait part de ses doutes face aux méthodes traditionnellement reconnues par l'anthropologie. Ses mots sont clairs à ce sujet : “[...] *to suit academic anthropology, I had found the fit unsatisfactory and had come to feel quite at odds with the main traditions within anthropology*” (DWYER 1982, xv). Il dénonce les deux approches généralement utilisées, les approches modernistes et post-modernistes. Selon lui, la première donne trop de crédit à l'auteur dans sa capacité d'analyse des situations et la deuxième questionne peu les implications de l'anthropologue dans la création de savoir.

Ce livre est une première contribution à ce qui, dans les années subséquentes, est devenu un vaste débat sur l'écriture

anthropologique. Pour Dwyer, dissocier l'anthropologue des données ethnographiques, c'est le mettre à l'abri des critiques et des potentielles interprétations alternatives. En effet, en cachant les données ethnographiques, soit les dialogues, les lecteurs ne peuvent pas remettre en question les analyses que l'auteur en aurait faites. Il critique également la pensée selon laquelle l'anthropologue n'est qu'un observateur puisque, selon lui, les questions posées et les interprétations ne peuvent être faites que par le prisme du chercheur.

Son deuxième livre, *Arab voices*, se voulait un questionnement sur l'universalité des droits humains. Il voulait éclairer la question de la grande variété des croyances à l'aube d'une notion des droits humains qui se veut universelle. Il voulait, entre autres, établir un pont entre l'Occident et le monde arabe. On peut, en effet, ressortir de son livre "*the hope that [his] research might contribute to dispelling what felt unfair and inaccurate about Western attitudes towards Arabs*" (Dwyer 2009, 212).

Sa dernière œuvre, *Beyond Casablanca*, a été vue comme un "*attempts to create a dialectical anthropology of Maghrebian cinema in lieu of those Eurocentric or monologic paradigms which have previously characterized Western knowledge of the Third World*" (Lamia Ben Youssef 2006, 2). En d'autres mots, Kevin Dwyer, dans ses dialogues avec le cinéaste Tazi, essaie de défaire l'idée occidentale du cinéma marocain en laissant celui-ci l'expliquer dans ses propres termes et concepts.

Sa vision

À la lumière de la biographie de l'auteur, et de ses œuvres, il est possible de tracer un portrait sommaire de la vision de l'anthropologue. Premièrement, par ses champs d'intérêt et ses manières de présenter ceux-ci, il est clair qu'il dénonce l'ethnocentrisme hégémonique de l'Occident. Il accuse ainsi le mal que les puissances ont fait subir aux sociétés plus faibles, en les mettant dans des catégories trop restrictives ou en leur imposant une vision se voulant universelle, sans prendre en compte leurs différents points de vue dans toute leur complexité.

Deuxièmement, on peut observer ses doutes face à l'auto-réflexivité, notamment dans sa sphère de spécialisation, l'anthropologie. C'est en contestant les méthodes reconnues par ses pairs que l'auteur démarre un débat sur l'écriture anthropologique.

Quant à sa monographie, son ton très neutre ne laisse pas entendre d'idiome d'opposition. Son œuvre présente les dialogues suivant une logique linéaire dans le temps. Néanmoins, l'auteur précise que les explications et les interprétations des événements, elles, ne suivent pas cette logique linéaire. "*The final dialogue, [...] explicitly calls for a reinterpretation of all that has gone before it. Yet, what is gone before must influence the meaning of that final interview and thus must affect the very basis for such a reinterpretation*" (Dwyer 1982, 281)

Faqir Mohammad

Faqir Mohammad est l'hôte de l'anthropologue Kevin Dwyer et le sujet principal de son livre *Moroccan Dialogue: Anthropology in question*. Au cours des entrevues qu'il accorde à

l'anthropologue, répondant aux nombreuses questions sur sa vie, il est possible de tracer un portrait global du Faqir. Le villageois a eu un début de vie très humble. Il a passé la majorité de sa vie dans son village où il a acquis sa petite terre. Il est ainsi devenu un agriculteur moyennement prospère.

Sa vision du monde, telle que dépeinte par Dwyer, se veut solidement ancrée dans les traditions, faisant de lui un homme très conventionnel. Adeptes du Tijanyya, la religion prend une place prédominante dans sa vie. Il donne une importance capitale à ses responsabilités de bon hôte et sait respecter la hiérarchie, dont celle entre homme et femme. Il transparaît comme satisfait de lui, n'exprimant pas de doute envers ses actions ou ses pensées. Il n'éprouve pas de curiosité à propos de l'exploration d'autres parties du monde, méprisant presque ceux qui tentent l'expérience de l'émigration.

Contexte de la rencontre

En 1969, Kevin Dwyer est allé au Maroc pour ses recherches doctorales d'anthropologie sociale. Il y est resté pendant deux ans, où il a vécu dans le village du Faqir, Ouled Filali, pendant huit mois. Il était parti avec sa femme, qui elle aussi faisait des recherches doctorales à l'époque. Ils passèrent plusieurs mois à apprendre l'arabe et à comprendre comment les choses fonctionnaient dans cette région du monde. Dwyer a laissé sa femme derrière pour aller dans le village de Ouled Filali. Il a choisi ce village pour son nombre d'habitants satisfaisant pour une étude d'anthropologie, en regard à son emplacement au bord de la rivière Oued Sous, et pour ses contacts. Il espérait que la personne qui l'avait introduit au village, semblant être en bons termes avec bon nombre d'entre eux, l'aiderait sans son intégration. Au cours de cette recherche, il a développé des relations amicales avec une douzaine de villageois, une relation de travail avec une autre douzaine et une relation de connaissance ou d'aversion pour certains autres. C'est pour dire que l'anthropologue s'adaptait à son nouvel environnement et commençait à se sentir chez lui dans ce village. Il avait en effet sa place ; il était le *rumi* ou le chrétien pour certains, Qebbor pour d'autres (incapable de prononcer le V de son nom), ou encore l'espion, professeur ou, pour ses amis les plus proches, comme le Faqir, Kevin ou Si Kevin, une marque d'ultime respect.

Son sujet, le Faqir, est un fermier dans la mi-soixantaine, qui a passé la majeure partie de sa vie à travailler sa terre. Il fait partie des rares familles qui ne dépendent pas de revenus de l'émigration en Occident. Le foyer est séparé en deux parties, le *dar* (maison), où se font la plupart des activités domestiques journalières, et le *dwiria* (petite maison), qui constitue le refuge de l'invité. Les hommes passent la plupart du temps dans le *dwiria*, particulièrement lorsqu'il y a des invités ou des travailleurs. C'est dans cet endroit que se sont produits la plupart des dialogues présents dans le livre, à quelques variations près. Le Faqir vit avec son frère cadet de dix ans, Ali, leurs femmes, Fatima et Khadija, ainsi que leurs dix enfants, dont Mehdi, le plus âgé.

Durant l'été de 1975, Dwyer vivait chez le Faqir, où il passait la majeure partie de son temps à organiser les conversations et à les transcrire. Il essayait autant que possible d'enre-

gistrer les conversations sans déranger le quotidien de son sujet. La plupart du temps, Dwyer devait solliciter le Faqir pour une entrevue, mais il est arrivé à quelques reprises que ce soit ce dernier qui proposât à son invité de parler. Les entrevues se passaient normalement avant ou après le lunch (si le Faqir n'avait pas envie de faire la sieste) et étaient ininterrompues, sauf à quelques reprises. L'attention du Faqir était totalement focalisée sur son interlocuteur, usant un ton ferme et calme.

Lors de la rencontre analysée, le Faqir et l'anthropologue partagent donc un quotidien. Ils sont sous le même toit et ce n'est pas la première fois. Il y a donc déjà une relation de confiance et d'amitié installée entre eux. Cela signifie que Dwyer est habitué au mode et rythme de vie du Faqir, il connaît l'entourage et la langue. Nous pouvons donc imaginer que s'il y a un choc culturel, ce dernier se fera sentir moins intensément que lors d'une première visite en contexte étranger, et les propos de l'auteur semblent le confirmer. En effet, l'auteur ne laisse pas transparaître de choc culturel important et dit même être confortable avec le mode de vie du Faqir. Les entrevues se produisent dans un lieu familier pour les deux protagonistes, particulièrement pour le Faqir, puisqu'il est chez lui. Elles sont structurées autour d'événements s'étant produits pendant la visite de Dwyer à Ouled Filali, sans but ou projet précis.

I arrived in Morocco [...] with no specific research task planned. I suspected that a clear research project, designed to respond to current theoretical concerns in anthropology, would tend to suppress and severely distort the spontaneity and normal behavior of people I encountered, forcing them to fit into categories, modes and aspects defined by an informant's autobiography. I simply wanted to spend the summer with people I cared about and who seemed to care about me. (Dwyer 1982, 21)

Relation de pouvoir

Quant à la question de pouvoir, comme Dwyer le dit lui-même, la structure elle-même démontre l'inégalité entre les deux protagonistes. En effet, c'est l'anthropologue qui choisit les sujets et pose les questions, et ce, selon son expérience et ses préjugés. Ces préjugés ne sont pas vierges de l'empreinte des cadres propres à l'anthropologue, en tant qu'homme, Américain, chercheur, etc.

The events and dialogues do not hide this inequality but, instead, help to display it, as we look at the events in the text, we can begin to question how the anthropologist defines his experience; from the questions he asks, we gain insight into the kind of understanding he seeks. (op. cit., xvii)

L'auteur place cette asymétrie dans un contexte plus large, celui de l'Occident et du reste du monde qui s'est, selon ses propres besoins, introduit parmi les autres sociétés, a étudié et reformulé celles-ci de manière discrète, mais parfois de manière violente. Dans le type de questions que Dwyer pose, on peut avoir vent de cette asymétrie. Prenons l'exemple du chapitre "*An all-night party*". Dwyer pose au Faqir des questions sur les sentiments qu'il voue à son frère et à son fils : "*According to your thoughts, do you love your brother?*", "*Do you love*

Mehdi?" Le Faqir répond de manière qui semble insatisfaisante à Dwyer, puisqu'il insistera et reformulera sa question à plusieurs reprises. Dans plusieurs cas, le sujet pourrait donner des informations trompeuses ou bien modifier son train de vie pour accommoder l'étranger (LEBLANC 2011), mais le Faqir ne démord pas. Nous pouvons poser l'hypothèse que l'asymétrie identifiée par Dwyer, découlant des rapports de pouvoir entre un Américain et un Marocain, entre un chercheur et un fermier, est atténuée au niveau individuel. Il ne faut pas oublier que Dwyer est un invité chez le Faqir. Le Faqir donne l'impression d'être suffisamment confortable pour donner son opinion réelle et la maintenir, malgré les insistances de son ami. Il a suffisamment confiance en lui et en Dwyer pour ne pas adapter ses réponses à ce qu'il croit être attendu par le chercheur. C'est l'impression que nous donnent les entrevues, puisque lorsque Dwyer insiste pour avoir une réponse différente de celle qu'il a obtenue, il doit la plupart du temps abandonner devant la constance des réponses du Faqir. Ceci est confirmé lors de la dernière entrevue : "*What else changes now that I'm here? That's all. Nothing else but that.*" (op. cit., 281) La seule chose ayant changé en présence du chercheur est le fait que le Faqir mange moins souvent dans la maison.

En résumé, Dwyer et le Faqir ont des visions du monde qui diffèrent grandement dû à des traditions mutuellement étrangères. Le rapide aperçu des informations disponibles nous permet de peindre un portrait très sommaire des deux acteurs : l'un, occidental et éduqué, se montre conscient des dynamiques de pouvoir qui teintent la rencontre ; l'autre, un fermier marocain, n'est jamais sorti de son village et ses croyances, profondément ancrées, ne l'incitent pas à remettre en question ce qui l'entoure. La rencontre, elle, se fait chez le Faqir et est rythmée par son quotidien et celui de sa famille. D'un autre côté, les intérêts de Dwyer sont la cause de la rencontre, et ce sont ses questionnements qui mènent les dialogues. Le peu de données disponibles pour faire l'analyse, tout particulièrement au sujet du Faqir, mais également au sujet du contexte, pourrait révéler un biais possible à l'exercice d'analyse qui sera discuté plus loin.

LE CHOC DE LA DIFFÉRENCE

La première étape pour l'analyse de la rencontre, selon White (2017), est l'identification des chocs de la différence (ou chocs culturels). Il s'agit ici de prendre conscience des moments qui, dû à la différence perçue d'un acteur par un autre, font émerger certaines émotions. Ces réactions émotives peuvent faire resurgir des préjugés mais elles peuvent également mettre en lumière les traditions qui sont, pour la plupart, inconscientes. Pour l'analyse d'une rencontre, ce sont ces chocs qui permettent l'identification de la situation à observer. Ils sont la différence qui fait la différence (BATESON 1977). La prochaine section tentera donc d'identifier ces moments de choc dans l'œuvre de Dwyer.

Dans sa monographie, la rencontre de l'anthropologue avec le Faqir ne laisse pas entrevoir de moment d'explosion émotive (BERGER 2010) qui caractérise souvent les chocs culturels. On peut présupposer que les connaissances du chercheur à propos du milieu (puisque ce n'est pas sa première visite)

font en sorte que des moments d'une telle intensité soient moins fréquents. Cependant, les chocs ne sont pas toujours des moments explosifs. Pour Michael H. Agar (1982), il y a un *breakdown* lorsqu'un événement n'a pas de sens selon les pré-suppositions de cohérence de l'anthropologue : "*Central role of breakdowns is to bring out problems for ethnographic attention.*" (Dwyer 1982, 783). Quels sont les moments ayant suffisamment marqué Dwyer pour qu'il en questionne la signification ? Quelles traditions ces chocs mettent-ils en lumière ?

Premièrement, Dwyer fut témoin d'une cérémonie de circoncision où huit garçons se firent opérer, le plus vieux étant âgé de 12 ans. La véritable raison des préparatifs fut cachée aux enfants pour ne pas leur faire peur. En effet, durant l'opération, les réactions furent diverses, mais toutes ont témoigné d'une certaine douleur et, selon Dwyer, de traumatismes d'intensité variable. L'anthropologue, issu de traditions où de telles altérations physiques faites aux enfants ne sont pas source de réjouissance, prend en compte différentes visions du bien-être des enfants et questionne le Faqir à ce sujet.

Le deuxième *breakdown* identifié par Dwyer se produit lors de sa rencontre avec Saleh, un itinérant qui avait travaillé dans une mine en Europe où il fut victime d'un accident à la suite d'un différend avec des Européens qui l'ont traité de fainéant. Cet accident l'a amené à passer six mois dans un hôpital et, aujourd'hui, il vit des 2 000 rials qu'il reçoit de l'assurance de la mine ; dépensant la majorité de son avoir pour le kif, mangeant grâce à la charité des agriculteurs et dormant dehors. Les préjugés de Dwyer s'activent explicitement :

It did not seem accidental that I had singled out for attention an event that cast a very unfavorable light on Europe's role in Morocco. This certainly betrayed on my part an antagonism to colonialism and imperialism that could not help but influence the kinds of questions I asked. (Dwyer 1982, 70)

Pour Dwyer, il semble y avoir des différences dans la vision des relations entre l'Europe et le Maroc, et il explore ainsi ce que le Faqir en pense.

Troisièmement, le festival d'Amouggar fut d'un certain ennui pour Dwyer et cela vint choquer sa vision d'un festival. Au retour, il fut également troublé de voir le Faqir réprimander les femmes restées à la maison pour exécuter les tâches alors que les hommes étaient partis « s'amuser ». Une séance de questions est réservée à ces événements.

Quatrièmement, lorsque la bicyclette du Faqir fut volée par un Marocain d'origine arabe du Haut Atlas, l'anthropologue posa beaucoup de questions au Faqir sur sa relation avec les gens de cette région. Dwyer, de par son origine new-yorkaise et sa formation d'anthropologue, devint curieux de connaître comment le Faqir vivait le rapport avec la diversité culturelle, ce dernier ayant eu peu de contact avec des gens d'origine étrangère.

Cinquièmement, une bagarre a eu lieu entre le frère du Faqir, Ali, et un de leurs travailleurs habituels, Faqir Hmed, un homme tirant de trop minces revenus de sa terre pour nourrir sa famille nombreuse. La bagarre a pourtant amené Faqir Hmed à retourner travailler sa propre terre plutôt que de re-

venir travailler pour le Faqir ; travail pourtant essentiel aux besoins de sa famille. De son point de vue capitaliste, Dwyer était choqué de voir un homme qui était fier d'accorder la priorité à ses besoins financiers, et cela le mène à questionner le Faqir sur sa vision des intérêts économiques et de la considération sociale.

Finalement, les points de vue divergents entre les deux frères, Ali et le Faqir, ne sont pas passés inaperçus pour Dwyer. Le point culminant d'une telle différence a été lorsqu'il a lui-même dû mentir au Faqir pour partager la soirée avec Ali, lors d'une fête. Il s'est alors demandé comment se passait la cohabitation. L'anthropologue, venant d'une société où l'indépendance est primordiale et la cohabitation avec la famille difficile, explore la question des liens fraternels et il questionne le Faqir sur les sentiments qu'il éprouve envers son frère et son fils.

En résumé, les sujets des dialogues ont permis d'identifier les chocs de Dwyer puisqu'ils correspondent à ses questionnements suite à certains événements. Les questionnements peuvent être caractérisés comme des chocs de la différence puisqu'ils mettent en relief ce qui, pour Dwyer, sortait de l'ordinaire quant à ses propres préjugés.

EXPLICITATION MUTUELLE

L'explicitation mutuelle constitue la deuxième étape de l'analyse d'une rencontre. Selon White (2017), la notion d'explicitation peut être liée à celle d'indexicalité. Ces concepts décrivent le processus par lequel les êtres humains tentent de nommer le monde ensemble. Pour explorer ce processus, il faut se demander ce que font les acteurs pour expliciter les chocs. Est-ce que cette explicitation est faite en collaboration ? Quelles stratégies utilisent les acteurs pour se représenter l'autre ? Dans cette représentation de l'autre, quel lien l'autre entretient-il avec son groupe ? Est-il vu comme un représentant de son groupe, ou est-il considéré comme un individu isolé ?

Dans le cas de *Moroccan Dialogue*, Dwyer essaie clairement de comprendre les cadres de l'individu, Faqir Muhammad. Il se concentre uniquement sur cette personne, en lui posant des questions sur sa vision des choses et sur les raisons de les faire. "*Do you consider the government and the rulers, and the court, important in your lives?*" (*op. cit.*, 192) "*At that time, in your own mind, what did you think about those French who had colonized and settled the country?*" (*op. cit.*, 75). Il ne lui pose pas de questions englobant « les Marocains » ou les individus du village. Lorsqu'il mentionne le groupe, c'est pour connaître la position de son sujet par rapport à celui-ci, sur les raisons qui le poussent à agir ou non comme eux. Il tente ainsi de comprendre la position du Faqir quant au groupe, lui permettant de mettre en lumière ce qui est considéré comme normal par le groupe, et comment est perçue et traitée la différence.

Les questionnements de Dwyer se font unilatéralement ; le Faqir n'y participe pas. Malgré sa volonté d'aider l'anthropologue dans son projet, notamment en répondant du mieux qu'il peut à ses nombreuses questions, le Faqir ne démontre aucun intérêt pour les réflexions de Dwyer. "*As for me, I know that I'm not concerned with a single one or your questions. I know*

that these questions serve your purpose, not mine.” (Dwyer 1982, 286) La dernière partie du livre est constituée de réflexions réservées uniquement à Dwyer et le Faqir n’y a aucune place.

Nous pouvons conclure que la relation est plutôt unilatérale et c’est surtout Dwyer qui cherche à comprendre le Faqir. À aucune occasion, du moins dans les dialogues, ce dernier ne cherche-t-il à comprendre les cadres de référence de l’anthropologue ou bien à s’informer de son quotidien new-yorkais. À un instant dans le livre, le Faqir fait preuve de compréhension interculturelle :

If you were a Moroccan, I would know straight of whether or not you were good. But if you do something that is no good, I wonder if perhaps the customs of Europe, of America, are different in this from the customs of the Arabs. If you did something bad, I’d say to myself, “Perhaps in their country that thing is good.” (op. cit., 230)

Néanmoins, cette réflexion ne semble pas aller plus loin. C’est-à-dire qu’en aucun cas il ne mentionne avoir essayé de vérifier ses doutes sur la culture américaine. Il n’essaie pas d’élargir ses cadres pour comprendre Dwyer. Il se limite à savoir qu’il existe d’autres cadres pour garder une opinion favorable de son ami en cas d’action réprimandable de ce dernier.

De l’autre côté, Dwyer fait beaucoup d’efforts pour comprendre le Faqir et les cadres qui le façonnent. Premièrement, on peut voir dans la structure de ses interviews qu’il essaie de comprendre la culture du Faqir en étudiant les formes que peuvent prendre certains invariants ciblés. Des invariants sont décrits par Gratton (2008) comme étant « des éléments universels qui ne varient pas d’une société à l’autre » (GRATTON 2008, 93). Ce concept est retrouvé chez Agar (AGAR 1982) :

Human differences were understood by holding them up against a human similarity. [...] Differences can be connected in terms of similarities, and the similarities exist because, at some fundamental level, we’re all members of the human race. (AGAR 1982, 27)

Ainsi, les chocs de Dwyer permettent d’identifier les expressions culturelles du Faqir. En changeant de niveau d’analyse, l’anthropologue questionne le Faqir pour comprendre comment il exprime des thèmes universels, comme la spiritualité, la parentalité, la fraternité, la socialisation, la relation avec la diversité culturelle, le plaisir, le mariage, etc. Il essaie de comprendre ce qui définit la culture du Faqir en étudiant *comment, quand, pourquoi, où, avec qui* (sans être exhaustif) il vit ou fait les choses qui se font ou se vivent universellement.

Pour comprendre les cadres du Faqir, la première chose que Dwyer fait, c’est d’apprendre la langue. En effet, les entrevues avec le Faqir se font dans la langue de celui-ci, que Dwyer semble plutôt bien maîtriser, puisqu’à quelques reprises il vient spécifier la signification d’un terme :

the Moroccan term kanun (hearth) indicates both the earthenware hearth over which food is cooked, and the group of people served from one collection of cookware. By extension, kanun may also refer to all family members who compose one economic unit and whose

resources are shared, even if they do not strictly cook and eat together. (Dwyer 1982, 27)

Maîtriser une langue est essentiel à la compréhension approfondie d’une culture, puisque la langue sert de prisme à la vision de la vie, comme expliqué par Agar :

Words aren’t just things you memorize whose meanings fit neatly into a dictionary. Words go well beyond that. They channel you into a way of seeing, of thinking, of acting. Words are the surface of culture. (AGAR 1982, 79)

Dwyer voulait donc comprendre le Faqir et sa façon penser. Pour ce faire, il voulait que sa vision des choses puisse ressortir à sa manière. Bien que les questions étaient posées par l’anthropologue, ce dernier voulait le faire de sorte à permettre au Faqir de s’exprimer, tout en respectant sa réalité et ses cadres. Il ne voulait pas contraindre son sujet à devoir répondre à des cadres préexistants. “[*Discussing topics*] seems at once too coercive, because it would force the Faqir’s thoughts into categories.” (Dwyer 1982, 41) Le succès d’un tel projet reste à discuter puisque le Faqir est clair sur le fait que les questions de l’anthropologue ne l’intéressent pas, ce qui laisse croire qu’il parlerait d’autres choses s’il en avait totalement le choix. Ceci étant dit, Dwyer tente de minimiser le plus possible son intervention dans la discussion pour voir quels sont les liens que le Faqir fait naturellement en abordant un sujet donné.

L’anthropologue dut également faire des efforts pour établir un climat opportun pour que le Faqir puisse s’exprimer, comme exprimer de la sympathie et bâtir une confiance afin d’encourager le Faqir à répondre avec le plus de soin possible, pour ainsi obtenir des réponses profondes, réfléchies et sincères :

How much of my questioning and the structure of my questions was designed less to satisfy my curiosity than to encourage his sympathy and to maintain his interest? [...] To what extent was my expression of sympathy sincere, or simply a tactic to elicit his response? (op. cit., 157)

Il dut également, à certaines occasions, feindre être d’accord avec le Faqir pour permettre un approfondissement du sujet. Prenons un exemple : “*Perhaps she had a spell on you? (Without intending to, I had phrased this question so that I appear to accept the effectiveness of witchcraft and spells)*” (op. cit., 27). Dwyer ne croyait pas aux sortilèges, mais il a quand même posé la question. Il se devait d’explorer cette piste.

Les questions de Dwyer sont souvent posées dans le but d’approfondir les réponses du Faqir, pour avoir la vision la plus explicite possible du sujet. Il le fait de diverses manières, soit en demandant plus de détails (“*how was it otherwise*” [op. cit., 34]), soit en reformulant, ou encore, en demandant plus d’explications (“*What do you mean he doesn’t make demands of you.*” [op. cit., 57]). Finalement, à quelques reprises, il pose des questions pour vérifier ses propres préjugés, comme lorsqu’ils parlent de circonscription et que Dwyer amène le sujet de la santé alors que le Faqir ne l’avait pas mentionné : “*Is it good for their health, or is it good from a religious standpoint?*” (op. cit., 58).

En résumé, les données disponibles dans l'œuvre de Dwyer nous montrent que la rencontre entre l'auteur et son hôte n'aboutit pas à une explicitation mutuelle. Cette explicitation est plutôt unilatérale, alors que les efforts communs du Faqir et de l'anthropologue se concentrent à comprendre un seul des acteurs. En d'autres mots, les efforts du Faqir sont consacrés à se faire comprendre. De son côté, Dwyer utilise les outils à sa disposition et son expérience d'anthropologue pour permettre au Faqir de faire ressortir sa vision des choses le plus conforme possible à sa réalité.

SIGNIFICATION COMMUNE

Finalement, la dernière étape à l'analyse d'une rencontre est la recherche de signification commune. Selon White (2017), il s'agit de la plus complexe à cerner dû à l'aspect contextuel de toute rencontre. Pour explorer la question, il propose d'observer les résultats des explications explorées précédemment (WHITE 2016). Y a-t-il éloignement, rapprochement, création de signification commune? S'il y a eu un rapprochement, à quel niveau se situe-t-il? Les visions des acteurs ont-elles été modifiées? Pour étudier ce moment, White (2016) mobilise les théories herméneutiques, comme celle de Grondin (2005) ou d'Agar (AGAR 1996), et le concept de fusion d'horizon. Dans cette section, nous explorerons la relation entre le Faqir et Dwyer à la lumière de ce concept.

La relation

Selon les dires de Dwyer, le Faqir et lui-même sont devenus, au cours des années et des visites de l'anthropologue, plus qu'un sujet et son chercheur, mais de véritables amis, ayant l'autre à cœur. Il est tout de même important de mentionner que ce n'est pas l'été 1975 qui fut le témoin de la création de cette amitié. En réalité, la complicité et l'attachement entre les deux protagonistes se sont créés précédemment, et l'été de 1975 en est plutôt la démonstration. La recherche menée par Dwyer lors de cet été n'aurait pas été possible sans une préalable amitié: *"I simply wanted to spend the summer with people I cared about and who seemed to care about me"* (op. cit., 21).

Cette relation a permis à Dwyer d'étudier plus en profondeur la vision de la vie du Faqir, en sachant que celui-ci allait mettre les efforts nécessaires pour aider son ami à comprendre. C'est cette relation qui permit à l'anthropologue d'être témoin d'un quotidien sans altération, malgré la présence d'un intrus. Dwyer a pu effectuer sa recherche dans le milieu familial en tant que membre de la famille, et non en tant que colocataire, ce qui aurait introduit une notion monétaire dans la relation. Cela est une fois de plus démontré lorsqu'il retourne au Maroc en 1978. *"I fit rather easily and quickly into the Faqir's daily routine and felt quite natural living with his family [again]"* (op. cit., 239)

Fusion des horizons

L'horizon est, tel que décrit par Grondin (2005), « ce que l'on voit depuis un point de vue. » (GRONDIN 2005, 68) C'est exactement ce que cherche à saisir Dwyer, c'est-à-dire l'horizon du Faqir. Sa démarche réflexive, lors de son été à Ouled Filali, ressemble beaucoup à la prise de conscience d'une fusion d'horizons,

telle que décrite par Grondin: « La compréhension met ainsi en œuvre une "fusion" d'horizons, ceux de l'interprète et de son objet, où l'on ne peut pas toujours distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre. » (GRONDIN 2005, 3) C'est un phénomène qui n'est pas passé inaperçu chez Dwyer. En effet, lui-même remarque que dans sa démarche, il arrivait parfois que la limite entre lui et son sujet devienne floue. *"Where, then, did the Faqir end and Kevin begin?"* (DWYER 1982, 215)

Cependant, un aspect important de la relation entre Dwyer et le Faqir amène des questionnements sur la théorie gadamérienne de fusion d'horizon; ceci étant dit, seul l'horizon de Dwyer s'élargit. Alors que Grondin affirme que « l'expression veut alors dire que deux traditions peuvent se rassembler en une seule pensée » (GRONDIN 2005, 25), le cas de Dwyer donne plutôt l'impression que les deux traditions restent distinctes et facilement identifiables par l'anthropologue. En effet, il ne fait pas part du changement profond survenu en lui, mais plutôt de changements qui s'effectuent lorsqu'il fait l'effort de se mettre dans la tradition du Faqir. Voici un exemple pour illustrer cette idée. Prenons d'abord un extrait de Dwyer:

My questions and remarks, on several occasions, had sounded as though they were not strictly "mine", not simply an extension of my interests: for example, I had agreed with the Faqir on issues that would have disputed had I been sitting in New York; I had laughed, sympathetically, where previously I would not have; and, of course, I had to come to see many things in ways that would never have occurred to me had someone other than the Faqir been sitting across from me (op. cit., 217).

Ici, il est clairement affirmé que certaines choses chez Dwyer ont changé, qu'il agit selon certaines manières qui lui sont nouvelles. Concentrons-nous sur le rire. Il est au Maroc, en présence du Faqir, avec les connaissances de celui-ci et de sa culture. Dans une conversation entre hommes, l'un d'eux raconte une blague sexiste, ou qui incluait de la violence envers une femme. Tout le monde rit, Dwyer également. En contexte marocain, ce sujet prête à l'humour entre hommes. Retournons à New-York, entre collègues de l'université où Dwyer a fait ses études doctorales: soudainement, la même blague n'est plus drôle.

Comment pouvons-nous, alors, appeler cela fusion, si les deux horizons sont démontables l'une de l'autre? Le problème réside-t-il dans le choix du terme ou devrions-nous simplement élaborer une liste des types de fusion? Dans le cas du Faqir et de Dwyer, il serait plus exact de dire que l'horizon du Faqir devient accessible à Dwyer. Pour l'horizon du Faqir, selon les informations disponibles et l'image que l'ethnographie rend du personnage (une personne traditionnelle et non intéressée à remettre en question ses croyances et traditions), son horizon semble rester intact. Il ne s'élargit pas. La réalité aurait probablement été tout autre, et il aurait été intéressant de l'étudier, si le sujet avait porté un intérêt à comprendre son interlocuteur et à élargir son horizon également.

DISCUSSION

Son dernier terrain permit à Dwyer de réfléchir momentanément sur un phénomène qui se produisait devant ses yeux : l'intersubjectivité ou comment accéder à l'horizon de l'autre. Il prenait conscience qu'il ne pouvait comprendre l'autre sans connaître ses propres cadres, au travers desquels il observait son sujet. Ainsi, *Moroccan Dialogues* est une œuvre qui permet d'analyser la rencontre interculturelle et d'explorer la recherche d'une intersubjectivité. Dwyer fait preuve de centration en se reconnaissant, lui et son interlocuteur, comme étant porteurs de traditions. Il était conscient que le Faqir et lui-même étaient présents dans le présent, mais qu'ils étaient également présents ensembles dans le passé, sans oublier que le passé était aujourd'hui présent. Leurs histoires respectives et communes, ainsi que celle de leurs sociétés, de par le colonialisme et l'ethnocentrisme occidental, avaient un effet sur le savoir qu'ils étaient en train de produire.

Utiliser l'œuvre de Dwyer pour mobiliser le modèle de White (2017) est intéressant puisque le cas particulier d'une relation majoritairement unilatérale montre certaines limites du modèle. Premièrement, l'accès limité aux données ne permet pas d'approfondissement des réflexions ni du processus de va-et-vient entre les acteurs, pour remettre en question et raffiner les interprétations présentées. Ce qui peut paraître comme une limite pose tout de même la question des informations réellement disponibles. À quel point deux acteurs en interaction peuvent-ils avoir accès aux informations nécessaires à l'analyse d'une rencontre, nécessitant un haut niveau de conscience de leurs traditions, des émotions qui les habitent et des mots pour les exprimer ? Le modèle de White (2017) devrait ainsi préciser ce qu'il entend par rencontre. En sachant que l'intersubjectivité absolue est impossible, y a-t-il un niveau minimal nécessaire pour qualifier un moment entre deux personnes de « rencontre » ?

Deuxièmement, le manque d'intérêt d'un des protagonistes dans la relation et d'investissement dans la création d'une signification commune affectent-ils l'étude de « recherche d'une signification commune » ? Si oui, de quelle manière ? Le modèle gagnerait en crédibilité s'il était mis en évidence que l'objectif de cette étape n'est pas la signification commune mais bien la recherche de cette signification. En effet, cette signification commune n'existe pas en soi. Lorsque les acteurs s'impliquent dans ce processus, ils se buteront à de nombreux va-et-vient pour trouver une signification momentanée, suffisamment satisfaisante pour répondre à un objectif précis et amenée à changer. Le terme de signification commune gagnerait également à être raffiné puisqu'il est facile de confondre ce que l'auteur entend par une telle expression. La signification commune doit-elle se trouver à la frontière des acteurs d'une rencontre ? Ne serait-il pas pertinent d'offrir le moyen de nuancer les différents types de significations communes (par exemple : une signification nouvelle créée par les acteurs ; une intercompréhension d'un phénomène que la rencontre a permis d'explicitier dans les deux univers ; une signification découverte pour l'un des acteurs, etc.) ?

En conclusion, faire l'analyse d'une rencontre interculturelle en se penchant sur une œuvre monographique permet de voir la pertinence de l'interculturel pour l'anthropologie et vice versa. Le modèle de White (2017) est un outil prometteur pour l'analyse d'une rencontre ethnographique et pour approfondir les enjeux de compréhension mutuelle (ou non). Cela permet aussi de mettre en évidence qu'il existe une diversité de rencontres, et il faut s'assurer que le modèle saura inclure cette diversité. Finalement, il serait intéressant d'adopter le modèle lors de recherches de terrain pour s'assurer d'avoir des données pertinentes et nécessaires à l'analyse d'une rencontre interculturelle, et ainsi de le tester sur des données empiriques.

Ouvrages cités

- AGAR, M. H. 1982. "Toward an Ethnographic Language." *American Anthropological Association*: 779-795.
- 1996. "Language Shock: Understanding The Culture Of Conversation." Harper Paperbacks. 288 p.
- BATESON, G. 1977. « Vers une écologie de l'esprit ». Paris : Edition du Seuil. 299 p.
- BENSA, A. & E. FASSIN. 2002. « Les sciences sociales face à l'événement. Terrain ». *Anthropologie & sciences humaines* (38) : 5-20.
- BERGER, P. 2010. "Assessing the relevance and effects of 'Key Emotional Episodes' for the fieldwork process." Dans D. Spencer et J. Davies (éd.) *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne : 119-43.
- DWYER, K. 1982. *Moroccan Dialogues : Anthropology in Question*. Prospect Heights, IL.
- 2009. "The Purpose(s) of Transcription: Transcription Practice in Three Books." *Interval(le)s* II.2-III.1. PDF : 201-224.
- DWYER, D. & J. BRUCE. 1988. *A Home Divided: Women and Income in the Third World*. Stanford University Press. 297 p.
- FABIAN, J. 1995. "Ethnographic misunderstanding and the perils of context." *American Anthropologist*: 41-50.
- GADAMER, H.-G. 1996. « Vérité et méthode ». Paris : Éditions du Seuil.
- GRATTON, D. 2008. « L'interculturel pour tous : Une initiation à la communication pour le troisième millénaire ». Décarie Saint-Martin, Canada.
- GRONDIN, J. 2005. « La fusion des horizons : La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ? » *Archives de philosophie* 68. 36 p.
- HABERMAS, J. 1987. *L'agir communicationnel*. Tome 1. Fayard.
- LAMIA BEN YOUSSEF, Z. 2006. "Review of Dwyer, Kevin, *Beyond Casablanca*: M. A. Tazi and the Adventure of Moroccan Cinema." H-Gender-MidEast, H-Net Reviews.
- LEBLANC, J. M. (2011). « Chercheurs et sujets, dualité ou complémentarité ? Aperçu des méthodologies ethnographiques des autochtones de la Côte nord-ouest ». *Rabaska* 9 : 103-117.

MARANHAO, T. 1990. *The interpretation of dialogue*. University of Chicago Press.

WHITE, B.W. 2017. *Jamais deux sans trois: La situation ethnographique et le rapport à l'autre. De la réflexivité à la vigilance*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

—. 2016. **ANT6150**: notes de cours pour le travail final. Repéré dans l'environnement StudiUM: <<https://studium.umontreal.ca/>>

Maude Arsenault
Étudiante au doctorat en anthropologie
Université de Montréal
just_maude@hotmail.com