

SITUATION ETHNOGRAPHIQUE ET MOUVEMENTS ETHNIQUES : NOTES SUR LE TERRAIN POST-MALINOWSKIEN¹

Bruce ALBERT²

Les réflexions qui suivent ont pour origine une expérience de recherche et d'intervention anthropologique de longue durée sur un terrain amazonien (1975-1994). Plutôt que de décrire les détails de cette expérience, je me suis efforcé ici d'en dégager les dimensions éthiques et politiques générales, qui me semblent représentatives de l'actualité du "travail de terrain" auprès des peuples qui furent naguère le référent majeur de l'"invention de la société primitive" (Kuper 1988)³.

Le travail de terrain classique, canonisé par Malinowski dans la préface des *Argonautes du Pacifique Occidental* (Stocking 1983, Kilani 1990), est, on le sait, en voie de disparition. Non, comme il l'écrivait déjà dans cet ouvrage — et comme on le prétendait encore récemment — parce que ses peuples de prédilection sont voués à l'extinction, mais parce qu'ils deviennent, de plus en plus, les sujets de leur histoire et les lecteurs de leurs ethnographes (Geertz 1988). La mythologie fondatrice du *field-work* malinowskien continue cependant à hanter l'imaginaire anthropologique au point que ses démentis sont le plus souvent recyclés dans la nostalgie corporatiste d'un discours sur la "fermeture des terrains". Comme si l'enquête ethnographique relevait d'un droit d'objectivation transcendantal, soudain bafoué par des peuples que la modernité ne pourrait vouer qu'à l'inauthenticité et, pire, à l'indocilité.

Or, ce qui disparaît aujourd'hui, ce ne sont ni les sociétés objets de l'ethnologie exotique, ni même l'accès à ses terrains traditionnels, ce sont les illusions épistémologiques fondatrices de l'anthropologie classique: à la fois l'évidence empirique du découpage de son objet — la "société traditionnelle" comme isolat social et culturel — et la transparence scientifique de sa méthode — l'"observation participante" comme dispositif

¹ Cette intervention reprend et complète, sous un angle un peu différent, un certain nombre de points développés ailleurs (Albert 1994).

² Anthropologue de l'UR 3E ("Peuplement et dynamiques sociales des milieux ruraux") du département MAA.

³ Ces peuples minoritaires sont généralement désignés aujourd'hui, dans le discours des ONG et des institutions multilatérales, sous le nom de "peuples autochtones". Cette expression, qui n'échappe pas aux connotations archaïsantes, recouvre une sorte d'envers des sociétés agricoles "développables": la nébuleuse mondiale des petites sociétés de chasseurs-cueilleurs, de chasseurs ou de pêcheurs-horticulteurs et d'éleveurs nomades qui n'offrent de prise au développement que dans la destruction sociale et que cette particularité voue au rôle sempiternel de peuples naturels et originels sur la scène de notre imaginaire.

d'enregistrement des faits sociaux. C'est de cette double disparition que je traiterai. Je le ferai en deux temps: d'abord, par un aperçu des transformations de la "situation ethnographique"¹ face à l'émergence des mouvements ethniques; ensuite, par un examen des contraintes et des horizons intellectuels que ces changements inaugurent pour la discipline.

Les anthropologues/sociologues africanistes trouveront sans doute que cette problématique n'est guère nouvelle. En revanche, il leur paraîtra peut-être nouveau qu'elle se développe aujourd'hui à partir d'une expérience amazoniste. L'américanisme tropical a, en effet, beaucoup changé avec ses nouveaux terrains des années 1970-1980. Il a à la fois élargi les cadres historiques et sociologiques de ses analyses et étendu ses préoccupations aux phénomènes de transformation sociale et politique (Descola et Taylor 1993). Cette mutation s'est largement opérée en prise avec celle des sociétés amérindiennes qui, durant cette période, se sont progressivement constituées en sujets politiques face aux États-nations qui les englobent et les maintiennent sous tutelle (Brackelaire 1992). Il s'agit là d'une véritable dynamique de "décolonisation interne" qui constituera, pour l'américanisme, un horizon de redéfinition aussi important que celui qu'a connu l'africanisme des années 1950-60.

Ethnicité et Développement

Ce phénomène ne se limite cependant pas au domaine américain. Les peuples minoritaires représentent dans le monde environ 250 à 300 millions de personnes réparties dans 70 pays (Burger 1987). Leur émergence politique récente, au niveau local ou global, tient largement à la mise en place de l'ordre mondial du développement et aux projets de modernisation nationales qui en ont découlé. Les organisations multilatérales ont eu un rôle décisif dans ce phénomène, tant par les mouvements de résistance locaux que leurs politiques ont suscité que par l'enregistrement international qu'elles se sont trouvées contraintes d'en produire.

Le système onusien, en l'occurrence l'O.I.T, a publié dès 1953 un énorme rapport sur la "marginalité économique" de ces peuples. Ce rapport sera à l'origine de la convention internationale de 1957 "sur la protection et l'intégration des populations indigènes, tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants" (Convention 107). Il s'agit d'un texte très paternaliste et assimilationniste qui demeurera en vigueur jusqu'en 1989². Durant ces trois décennies, les peuples qui en relèvent seront officiellement voués aux assauts du "développement", qu'ils soient eux-mêmes la cible de ses opérations ou que, plus habituellement, leurs territoires et les ressources qu'ils recèlent en constituent la base économique. La résistance que susciteront ces interventions provoquera, à partir de la fin des années 1960, l'apparition de nouvelles formes d'organisation politique et de

¹ Expression empruntée à Zempléni 1984.

² Révisée sous la pression des organisations indigènes et des ONG indigénistes elle deviendra la Convention 169 "concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants".

stratégies identitaires locales qui seront, dans les décennies suivantes, puissamment relayées par la montée en puissance des ONG sur la scène internationale du développement (Cernea 1988).

La fin des années 1960 et les années 1970 connaîtront ainsi une multiplication des organisations indigènes, qui commenceront à s'organiser au niveau mondial avec la création du *World Council of Indigenous People* en 1975. Elles verront également la création de plusieurs grandes ONG de soutien, en Europe et aux États Unis¹. La question des peuples minoritaires commencera alors à se voir débattue officiellement au sein des instances internationales: la première conférence des ONG concernées aura lieu en 1977 aux Nations unies, à Genève².

Ce mouvement pour la reconnaissance des droits des "peuples autochtones" s'est d'abord construit à partir d'une référence politique à la notion de colonialisme interne³. Il s'est ensuite prolongé par une analyse des relations entre territoires indigènes, ressources économiques et dispositif international du développement. Cette étape a été marquée en 1981 par deux réunions internationales: la "Conférence des ONG sur les Peuples Autochtones et la Terre" (Nations unies, Genève) et la "Conférence sur l'Ethnocide et l'Ethnodéveloppement" (UNESCO, San José de Costa Rica). Il s'est enfin renforcé, à la suite de l'essor des ONG écologistes de la fin des années 1980, par une invocation généralisée (et souvent caricaturale) de la supériorité des savoirs naturalistes et des modèles d'usage des ressources indigènes (Redford 1991).

Cette poussée écologiste et la propagation de la rhétorique du développement durable dans les organisations multilatérales, conduisent les peuples minoritaires à légitimer de plus en plus leurs revendications territoriales et culturelles dans les termes d'une sorte d'"ethnicité écologiste" qui renvoie autant à leurs propres références culturelles qu'à des discours d'emprunt dont dépend leur reconnaissance politique (Albert 1993a et b). Ils ont, par cette synthèse politico-symbolique, conquis une audience et une force de négociation sans commune mesure avec celles dont ils disposaient au cours de la décennie précédente. Deux conférences internationales tenues en 1992 marquent l'apogée de cette phase: la "Conférence Internationale des Peuples Indigènes des Forêts Tropicales" (Penang, Malaisie) et la "Conférence Mondiale des Peuples Indigènes sur la Terre, l'Environnement et le Développement" durant le "Sommet de la Terre" (Rio de Janeiro, Brésil).

¹ International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA (1968, Copenhague), Survival International (1969, Londres) et Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones-DOCIP (Genève, 1978) en Europe; Cultural Survival aux États Unis (1972, Cambridge, Mass.).

² Sur cet essor du mouvement indigène et indigéniste voir Burger 1987 et Wright 1988.

³ Sur l'origine de cette notion et son usage en Amérique latine, voir Cardoso de Oliveira 1978[1966]: chap. 6.

L'évolution de la Banque Mondiale face à la question des peuples autochtones résume parfaitement la trajectoire de cette thématique dans l'idéologie développementiste des années 1970 aux années 1990. En 1974, la Banque "découvre" le problème des droits territoriaux indigènes lorsque les peuples de la Cordillera central de Luzon (Philippines) et leurs alliés (mouvements politiques et Ong) mettent en échec son financement du gigantesque projet hydro-électrique de la Chico River. En 1982 elle produit un rapport sur sa nouvelle politique indigéniste intitulé *Tribal Peoples and Economic Development. Human Ecologic Considerations*. En 1993 elle organise, à l'occasion de l'Année Internationale des Peuples Autochtones promulguée par les Nations unies, une conférence internationale sur les "Savoirs traditionnels et le développement durable".

C'est dans ce contexte de "reprise d'initiative" locale et de mondialisation politico-symbolique de l'ethnicité que se situent, aujourd'hui, les conditions et les enjeux de la recherche anthropologique sur les sociétés de référence de l'ethnographie classique. La plupart des anthropologues se trouvent confrontés à cette dynamique dans leurs recherches et beaucoup y sont même directement impliqués, par leur travail auprès des organisations indigènes ou des ONG de soutien.

Mouvements ethniques et intervention anthropologique

Inutile de dire que cette nouvelle conjoncture a passablement bouleversé les coordonnées canoniques du terrain ethnographique fondateur de la discipline. Depuis les années 1970, les communautés et les organisations indigènes mettent de plus en plus ouvertement en question les finalités ou les retombées du savoir anthropologique en relation à leur projet d'autodétermination face aux États qui les assujettissent. Les anthropologues se trouvent, dans ce contexte, directement confrontés à deux injonctions éthiques et politiques aussi évidentes qu'inédites dans l'ethnographie classique: d'une part, d'avoir à rendre compte de leurs travaux face à ceux qui constituent l'objet traditionnel de leurs études, et, de l'autre, d'avoir à assumer la responsabilité de leur savoir face aux stratégies d'émancipation et de résistance dans lesquelles ces peuples sont engagés.

Loin de tourner au procès systématique de l'anthropologie, cette situation a généralement débouché sur une demande croissante d'intervention anthropologique émanant tant des communautés et des organisations indigènes que des ONG indigénistes, humanitaires ou de développement. Ce travail d'application anthropologique est reconnu dans le monde anglophone sous le label d'*anthropological advocacy* (Paine 1985). Les initiatives couvertes par cette notion tournent généralement autour de cinq secteurs stratégiques: la terre, la santé, la justice, l'éducation et l'économie sociale. Ces activités peuvent prendre des aspects très divers, plus empiriques et techniques que proprement anthropologiques, mais qui dépendent étroitement des connaissances et des compétences acquises par l'expérience de la recherche. Ce sont, par exemple, sur la base de ma propre expérience au Brésil:

1) *des activités de médiation et de témoignage*: assessorat technique auprès des organisations et des leaders indigènes; activités de divulgation en collaboration avec les ONG; témoignages en justice...

2) *de l'analyse documentaire*: étude de documents relatifs aux politiques de développement régional et aux entreprises économiques affectant les terres indigènes; suivi de la législation indigéniste et des *lobbies* politico-économiques intervenant dans son élaboration...

3) *de la recherche-action*: conception, implantation et évaluation de projets d'assistance technique (santé, éducation, coopératives); enquêtes à des fins juridiques ou administratives (conflits fonciers et Droits de l'Homme);

4) *des travaux d'ethnographie didactique*: rédaction de manuels techniques destinés à la formation d'agents sanitaires ou de professeurs; élaboration de matériaux pédagogiques à l'usage des programmes sanitaires et éducatifs; rédaction de textes de vulgarisation ethnographique à l'usage de la justice ou des ONG de soutien.

Ces initiatives ne peuvent, bien entendu, pas être tenues pour de la recherche anthropologique et elles n'ont aucune prétention ni vocation à s'y substituer. Elles constituent, en revanche, un cadre d'exercice habituel de l'enquête ethnographique sur des terrains où mouvements ethniques et interventions des ONG font de plus en plus partie intégrante des paysages sociaux et politiques locaux.

Les anthropologues conduisent alors ces activités en parallèle avec leurs propres recherches, qui ne sont d'ailleurs souvent acceptées et comprises que dans ce contexte. Ce type d'arrangement fait généralement l'objet de négociations, plus ou moins formelles, avec les représentants des communautés hôtes ou ceux des organisations indigènes locales ou régionales. De telles négociations sont très comparables à celles que connaissent les anthropologues travaillant aujourd'hui en France, mais auxquelles ils échappaient naguère dans les sociétés minoritaires "exotiques", plus ou moins contraintes d'accepter leur présence.

Dans ce contexte, l'implication sociale du chercheur n'est plus envisagée comme un choix éthique ou politique individuel, qui serait optionnel et extérieur au projet scientifique. Elle devient une dimension constitutive et explicite de la relation ethnographique. Ce n'est plus alors l'observation qui est "participante", c'est la participation qui devient "observante" (Turner 1991). Situation qui souligne, *a contrario*, combien l'idée de neutralité ethnographique dépend de l'escamotage des rapports de domination qui rendent possible l'intrusion, imposée ou achetée, de l'anthropologue.

Une telle mutation du travail de terrain ne permet plus d'occulter ou d'ignorer l'inscription du regard anthropologique dans le champ historique et politique au sein

duquel la société observée est aux prises avec celle de l'observateur. L'omission ou l'ambiguïté sont ici d'autant moins pensables que les acteurs de ce champ placent de plus en plus les chercheurs face à des choix éthiques et politiques explicites. Le fait de mener de front recherche et application constitue donc, aujourd'hui, un cadre de base pour nombre d'anthropologues dans les pays où les peuples minoritaires sont devenus des acteurs politiques importants, que ce soit en Amérique du Nord et du Sud, en Australie, en Malaisie ou en Norvège¹.

Ces nouvelles dimensions du travail de terrain posent deux types de problème à la recherche anthropologique: d'abord, celui de son indépendance face à un nouveau type de "demande sociale" qui, ailleurs comme ici, est porteuse de contraintes intellectuelles; ensuite, celui des éventuelles retombées heuristiques d'une relation ethnographique débarrassée de son arrière-plan de sujétion et de sa naïveté positiviste. Je vais examiner maintenant successivement ces deux questions.

"Demande sociale" et indépendance critique

L'application anthropologique en situation minoritaire soulève, pour le chercheur, le même problème d'autonomie intellectuelle que toute autre recherche finalisée, qu'elle soit directement commanditée ou simplement suscitée par les mandataires d'une quelconque "demande sociale". Les communautés ou organisations indigènes et leurs représentants, ainsi que les diverses ONG qui les soutiennent, attendent de l'intervention anthropologique, comme c'est toujours le cas, des effets de légitimation de leur projet identitaire et politique. Même si cette demande peut paraître plus sympathique que d'autres, elle n'en reste pas moins une construction sociale susceptible d'analyse.

Les "peuples autochtones" sont impliqués, aujourd'hui, dans des enjeux économiques et géopolitiques aux ramifications mondiales. La conservation de leurs territoires, leur reconnaissance sociale et leur accès à des moyens de développement propres, dépendent donc de plus en plus de leur légitimation en tant que sujets collectifs dans l'arène politico-médiatique internationale. Une telle légitimation n'est obtenue qu'au prix de l'objectivation négociée de leur altérité (de leurs "cultures") dans un discours ethnociste dont les cadres leur sont largement imposés par les États qui les englobent et par leurs alliés non-gouvernementaux (Albert 1993a et b, Turner 1992)². Les formules symboliques de cette "résistance mimétique" (Augé 1989) constituent des instruments politiques d'une grande efficacité. Elles sont le catalyseur de vastes mobilisations transnationales, orchestrées par les ONG, qui permettent souvent d'inverser les rapports des forces locaux toujours défavorables aux intérêts minoritaires.

¹ Voir, à ce sujet, le récent ouvrage de Dyck et Waldran (1993) sur la situation canadienne.

² Les leaders locaux ou les portes paroles des organisations indigènes ont, bien entendu, un rôle central dans ce travail d'objectivation qui relève d'une classique politique symbolique de construction des groupes (cf. Bourdieu 1987 sur la "lutte des classements").

Dans cette conjoncture politique "culturaliste", le discours ethnographique devient une ressource stratégique. Au fil de leurs interventions au sein du mouvement indigène, les chercheurs quittent leur position d'objectivation externe pour se voir impliqués au coeur du processus d'auto-objectivation symbolique dans lequel sont engagées les sociétés où ils travaillent. On leur donne ainsi le rôle de véritables conseillers interculturels dans la production et la médiatisation d'une "identité ethnique" dont les représentants du groupe s'autoriseront sur la scène politique nationale et internationale pour garantir l'accès de leurs mandants aux processus de décision politique, aux services publics et aux ressources non-gouvernementales¹.

Les anthropologues ont d'autant plus tendance à s'engager dans ce genre de maïeutique identitaire qu'elle tend vers un objectif d'autodétermination. En revanche, ils ne peuvent accepter que leur réflexion s'inféode à un tel horizon, sous peine de renoncer à tout projet de connaissance. Pour esquiver cette tutelle, il leur faut alors réincorporer au titre d'objet de l'analyse anthropologique toutes les composantes de cette "demande sociale" (ses fins, ses enjeux et ses effets; son discours et ses énonciateurs; le rôle qu'elle impartit à l'anthropologie).

Cette mise en objet du contexte de leur intervention les place en porte-à-faux par rapport à ceux dont ils peuvent se sentir solidaires. Elle débouche alors sur des débats qui, parce qu'ils sont "internes", sont beaucoup plus inconfortables que les frictions classiques entre chercheurs et commanditaires. C'est le cas, en particulier, de ceux qui portent sur les points aveugles de l'indigénisme non-gouvernemental. Je pense ici à la mise en question de l'imagerie d'Épinal écologiste et communautaire sur laquelle les ONG indexent souvent la reconnaissance sociale des minorités pour assurer leur légitimité et leur financement, ou à celle de la méconnaissance qu'elles entretiennent face aux dispositifs de dépendance et de clientélisme que reproduisent leurs programmes d'assistance.

L'inconfort de cette ethnographie de la "participation observante" fait tout l'intérêt d'une telle anthropologie impliquée. La recherche s'y situe ainsi à la croisée d'une éthique de responsabilité, qui l'attache au relativisme, et d'une éthique de vérité, qui la tourne vers l'universalisme. Cette réconciliation entre connaissances et valeurs trace la voie d'un "universalisme relativiste" (Caillé 1993) ou d'un "universalisme de parcours" (Todorov 1989) qui, à mon sens, donnent à l'anthropologie sa véritable dimension d'humanisme critique.

Dimension heuristique de l'intervention anthropologique

Par ailleurs, ce déplacement des paramètres fondateurs du *field-work* malinowskien ouvre au regard ethnographique un nouvel espace perspectif, riche de possibilités.

¹ Les ambiguïtés structurelles de la délégation politique - ou ses détournements - n'étant ici pas moindre que ceux qui nous sont familiers (cf. Bourdieu 1987).

heuristiques. Cela est d'abord vrai sur le plan thématique où les dynamiques au coeur desquelles travaille l'anthropologue deviennent autant de nouveaux domaines de recherche (à commencer, on l'a vu, par le contexte de sa propre implication). Je pense ici aux recompositions sociales, aux dynamiques politiques et aux redéfinitions identitaires induites par les interventions de l'État et des ONG au nom du développement. Je pense, également, aux processus sociaux et symboliques d' "adaptation résistante" (Stern 1987) qui sont à l'oeuvre dans la reconstruction locale des discours et des pratiques associés à ces interventions. Je pense, enfin, au développement d'une anthropologie des idéologies et des initiatives de l'indigénisme, autant dans ses versions officielles que non-gouvernementales.

Mais l'apport de cette anthropologie impliquée est également sensible au plan de la construction de l'objet. Le regard qu'induit sa pratique est, en effet, à l'origine d'un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux étudiés. Travaillant de part et d'autre de la frontière interethnique, et généralement sur le long terme, elle rend caducs tant la fiction des isolats culturels que celle du présent ethnographique.

Les sociétés y sont toujours simultanément appréhendées sous la double perspective des effets de leur englobement politique et du travail de leur autoproduction. L'analyse porte alors sur des réseaux et des discours entrecroisés au sein d'un espace social total, qui est à la fois celui du champ des relations interethniques locales et celui de la mondialisation des rapports entre sociétés. Le temps de l'observation y quitte, par ailleurs, l'arrêt sur image du terrain monographique pour le temps réel de l'implication de longue durée. L'analyse se déplace alors de l'architecture des unités sociales et des formes symboliques vers la dynamique historique et politique de leur production et de leur reproduction.

La conséquence la plus intéressante de cette ouverture de l'espace-temps ethnographique classique est sans doute qu'elle contribue à subvertir notre notion théologique et réificatrice de "culture(s)" (Viveiros de Castro 1993, Abu-Lughod 1991): "culture" fétichisée comme systèmes de croyances ne connaissant que le changement dégénératif, sous la forme du reniement (l' "acculturation"), du rapetassage (le "syncrétisme") ou de la manipulation (l' "ethnicité"); "cultures" mise en textes comme systèmes de différences essentialisées au service d'une construction politique de l'altérité.

Ce que nous donne à voir le terrain aujourd'hui, en guise de "culture(s)", n'a, évidemment, que peu de chose à voir avec une telle monadologie identitaire hantée par la corrosion historique. On s'y trouve, en revanche, confronté à des dispositifs d'autoproduction symbolique permanente, traversés par l'invention généralisée des traditions et l'interdépendance mondiale des discours. Cette intertextualité néologique de l'identité culturelle est, sans doute, un des objets privilégiés qui s'ouvrent à une anthropologie du présent (Marcus 1991).

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD, L.** (1991) - "Writing against culture", in: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, sous la direction de R.G. Fox. Santa Fé: School of American Research Press.
- ALBERT, B.** (1993a) - "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature", *L'Homme*, 126-128: 353-382.
- ALBERT, B.** (1993b) - *Territorialité, ethnicité, écologisme. À propos des 'terres indigènes' d'Amazonie brésilienne*, ms.
- ALBERT, B.** (1994) - "Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée' ? Ethnographie, minorités et développement", in: *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion à partir de la France*, sous la direction de J.-F. Baré. Paris: Karthala. (sous presse).
- AUGÉ, M.** (1989) - "La force du présent", *Communications* 49: 43-55.
- BRACKELAIRE, V.** (1992) - "La problématique des terres indiennes d'Amazonie", *Problèmes d'Amérique Latine* 7: 99-122.
- BOURDIEU, P.** (1987) - "Espace social et pouvoir symbolique" et "La délégation et le fétichisme politique", in: *Choses dites*. Paris: Éditions de Minuit.
- BURGER, J.** (1987) - *Report From the Frontier: The State of the World's Indigenous People*. London: Zed Books; Cambridge: Cultural Survival.
- CAILLÉ, A.** (1993) - *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: La Découverte.
- CARDOSO de OLIVEIRA, R.** (1978)[1966] - *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CERNEA, M.** (1988) - *Non-Governmental Organizations and Local Development*. World Bank Discussion. Papers 40. Washington: The World Bank.
- DESCOLA, P. ; TAYLOR, A.-C.** (1993) - "Introduction", *L'Homme* 126-128: 13-24. Numéro spécial: *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*.
- DYCK, N. ; WALDRAN, J.B.** (1993) - *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- GEERTZ, C.** (1988) - *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- KILANI, M.** (1990) - "Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte", in: *Le discours anthropologique*, J.-M. Adam et al. Paris: Méridiens Klincksieck.
- KUPER, A.** (1988) - *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- MARCUS, G.** (1991) - "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial", *Revista de Antropologia* 34: 197-221.
- PAINE, R. Ed.** (1985) - *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. St. John's, Newfoundland: ISER/Memorial University of Newfoundland.

- REDFORD, K.H.** (1991) - "The ecologically Noble Savage", *Cultural Survival Quarterly* 15 (1): 46-48.
- STERN, S.J.** (1987) - *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison, University of Wisconsin Press.
- STOCKING, G.** (1983) - "The ethnographer's magic. The development of fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski", in: *Observers Observed (History of Anthropology I)*, sous la direction de G. W. Stocking. Madison: Wisconsin University Press.
- TODOROV, T.** (1989) - *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éditions du seuil.
- TURNER, T.** (1991) - "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness", in: *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge (History of Anthropology, 7)*, sous la direction de G.W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press.
- TURNER, T.** (1992) - "Defiant images. The Kayapo appropriation of video", *Anthropology Today* 8/6: 5-16.
- VIVEIROS de CASTRO, E.B.** (1993) - "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage", in: *Mémoire de la tradition*, sous la direction de A. Monod Becquelin et A. Molinié. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- WRIGHT, R.** (1988) - "Anthropological presuppositions of indigenous advocacy", *Annual Review of Anthropology* 17: 365-90.
- ZEMPLÉNI, A.** (1984) - "Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue ? ", *Traverses* 30-31: 102-115.