

Recherche de terrain et contexte événementiel

DENIS VIDAL

Alors que j'étudiais des cultes de divinités dans l'Himalaya, j'ai séjourné par hasard dans une famille dont j'ai ainsi découvert qu'elle était profondément impliquée dans une vendetta qui durait depuis plusieurs décennies. C'était une complète surprise pour moi car il n'était pratiquement jamais question de l'existence de ces vendettas dans la littérature sur la région quoique celles-ci aient joué un rôle fondamental dans les traditions locales. A mon retour en France, nous avons constitué avec deux autres chercheurs une équipe de recherche consacrée à la violence. Or, entre le moment de la conception de ce projet vers 1987 et la publication finale de l'ouvrage qui en a résulté en 1994, (Vidal, Tarabout et Meyer 1994), la violence est devenue une donnée plus spectaculairement présente dans l'actualité comme dans la sociologie de l'Inde et son étude est maintenant reconnue comme une priorité. Mais si on examine ce qui a motivé la douzaine de chercheurs qui ont participé à cet ouvrage, on s'aperçoit que la majorité d'entre eux s'était initialement intéressée à ce thème, peut-être moins à cause de l'importance qu'il allait bientôt prendre dans la société comme dans la sociologie de l'Inde, mais plutôt selon des perspectives très spéci-

fiques issues chacune directement de leurs expériences de terrain ou de leurs trajectoires de recherche antérieures.

LE SENS DE L'HISTOIRE IMMÉDIATE

Peut-être le reproche le plus courant fait aux anthropologues est d'avoir eu tendance à dénier toute historicité aux sociétés qu'ils étudiaient, se satisfaisant alors de situer celles-ci de manière plus ou moins implicite « en dehors » de l'histoire. Non seulement les anthropologues ont été ainsi accusés d'avoir sous-estimé les changements historiques, même d'origine récente, qui avaient pu survenir dans les sociétés qu'ils étudiaient. Mais il leur a été reproché d'avoir également négligé le contexte contemporain dans lequel leurs travaux s'effectuaient, ignorant en particulier les implications qui pouvaient en résulter à la fois sur le déroulement de leur recherche et sur les sociétés ou les traditions qu'ils étudiaient. Ces critiques soulèvent de manière plus fondamentale le problème de l'implication des anthropologues dans l'histoire de leur époque, que ce soit du simple fait de leur présence sur le terrain, des thèmes particuliers qu'ils abordent ou de la manière spécifique dont ils en traitent. Je voudrais cependant aborder ces questions sous un angle limité : en mettant l'accent sur les effets de convergence qui se produisent parfois entre des recherches de terrain et le contexte événementiel dans lequel ces dernières se situent.

Il n'est pas rare que s'établissent ainsi des convergences plus ou moins partielles, plus ou moins délibérées, entre des trajectoires individuelles ou collectives de recherche et des phénomènes sociaux ou des événements qui relèvent de l'histoire immédiate. On peut citer ainsi l'exemple des recherches ethnographiques menées par Peter Van der Veer (1988) à Ayodhya, sur les lieux mêmes où allait se déclencher, dans les années suivantes, une des plus graves controverses qui ait jamais pris place en Inde entre hindous et musulmans depuis l'Indépendance. De même, dans un domaine proche de l'anthropologie, le travail mené par Christophe Jaffrelot (1993) sur les partis nationalistes hindous a-t-il pris une actualité particulière pour

avoir aussi précédé de peu la période au cours de laquelle ces partis sont devenus la force d'opposition la plus importante du pays.

Il ne manque pas non plus de cas, dans les années récentes, où des anthropologues se sont trouvés soudainement confrontés sur leur terrain à des événements qui ont marqué l'histoire récente en Inde. Tel a pu être le cas, par exemple – toujours dans le cadre de la montée en puissance des partis hindouistes et des violences qu'ils ont directement ou indirectement suscitées – de deux autres anthropologues (Jackie Assayag et Gérard Heuzé) assistant chacun sur leurs terrains respectifs – et pour l'un d'entre eux de très près – aux émeutes particulièrement violentes entre hindous et musulmans qui ont suivi la destruction de la mosquée d'Ayodhya en Décembre 1992. De nombreuses recherches, enfin, sont effectuées, délibérément cette fois, dans l'après-coup des événements dont ils traitent. Tel est le cas, par exemple, des nombreux travaux menés par Veena Das (1990) ou de nombreux autres chercheurs sur les conséquences humaines très diverses de la violence en Inde et, plus particulièrement, sur celles des émeutes intercommunautaires.

Il s'introduit ainsi une sorte de jeu constant et souvent peu prévisible entre les recherches en sciences humaines et le contexte événementiel dans lequel elles s'insèrent. Non seulement le contenu ou le déroulement des enquêtes peut s'en trouver altéré mais les analyses et les interprétations sur lesquelles débouchent ces recherches acquièrent souvent de ce fait un sens renouvelé. J'ai fait mention précédemment des recherches de Peter Van der Veer à Ayodhya. Dans son ouvrage le plus récent, celui-ci reconnaît avec lucidité que les événements qui se sont déroulés sur son terrain immédiatement après qu'il y ait effectué ses enquêtes l'ont obligé à reconsidérer de manière rétrospective non seulement les priorités qu'il avait données jusqu'alors à ses recherches mais aussi les interprétations qu'il avait pu offrir de l'hindouisme (Van der Veer 1996). Le dernier exemple que je voudrais maintenant donner à propos d'une recherche encore inachevée illustre la manière dont des circonstances fortuites peuvent intervenir au cours d'une enquête de terrain et invitent à en redéfinir en partie le sens et la portée.

HINDOUISME, TECHNOLOGIE ET EXPÉRIENCE DE LA FOI

Quand je travaillais, en 1994, à une étude des marchés dans la vieille ville de Delhi, le hasard a voulu que se produise un miracle assez particulier dans le quartier où j'étais en train d'enquêter. L'officiant d'un petit temple consacré à Shiva avait soudainement découvert que de l'eau émanait mystérieusement du genou d'une statue en marbre consacrée à Hanuman. Or cette divinité du panthéon hindou a pris une importance nouvelle au cours de ces dernières années. Cela est lié, en particulier, au regain de popularité dont elle bénéficie aujourd'hui dans les milieux hindouistes.

Hanuman, le dieu singe, est surtout connu, en effet, par son association avec Rama, le principal protagoniste du Ramayana. Or cette épopée n'est pas seulement une des épopées divines les plus connues et les plus appréciées en Inde depuis toujours. Elle a aussi bénéficié d'une attention accrue à cause de l'immense succès qu'a rencontré son adaptation télévisée, diffusée chaque semaine pendant plus d'une année sur la principale chaîne gouvernementale indienne. De plus, le personnage de Rama est demeuré depuis lors au centre de l'actualité. Cela a été largement dû à la controverse très vive à laquelle j'ai déjà fait référence et qui a été orchestrée par les partis nationalistes hindouistes au sujet d'une mosquée construite à l'époque moghole à Ayodhya : ces derniers proclamaient en effet que celle-ci aurait été bâtie sur les ruines d'un temple hindou à l'emplacement même où ce dieu serait né. Des tensions graves en ont résulté dans l'ensemble du pays entre hindous et musulmans. Elles prirent une tournure particulièrement dramatique quand cette mosquée fut détruite par une foule en liesse de militants hindouistes malgré la protection gouvernementale dont elle était censée faire l'objet. Or, dans le Ramayana, Hanuman, qui est usuellement représenté à la porte des sanctuaires, une masse d'arme à la main, dirige l'armée des singes au service de Rama. Son personnage s'est toujours prêté de la sorte à symboliser la force au service de l'hindouisme. Tel est le cas en particulier dans la représentation très simplifiée qu'en présentent aujourd'hui les partis nationalistes hindouistes.

Pour en revenir maintenant au miracle auquel j'avais assisté, celui-ci ne concernait que très indirectement l'enquête que j'étais en train d'effectuer

sur le fonctionnement des marchés dans la vieille ville. Mais comme le lendemain et les jours suivants, tout le monde ne parlait que de cela, je n'ai pu m'empêcher de mener une enquête à ce sujet. Et quand j'ai été invité par la suite à participer à un colloque qui traitait de l'invention de la tradition, c'est un des exemples que j'ai utilisé pour tenter d'analyser le lien existant entre certaines formes de manipulation politique des croyances religieuses par les partis nationalistes hindouistes et les manifestations populaires de ces mêmes croyances (Vidal 1995b). J'ai cherché à montrer, en particulier, l'impossibilité de se satisfaire des nombreuses analyses qui se contentent trop aisément d'opposer les valeurs « authentiques » de l'hindouisme à leur « perversion » contemporaine par les partis hindouistes. Le succès de telles stratégies dépend pour beaucoup en effet de la manière dont celles-ci vont être redéfinies par le plus grand nombre en fonction de leurs croyances propres. Ces dernières feront écho, dès lors, à toutes sortes de logiques sociales et de traditions existantes, parfois très éloignées des intentions de ceux qui ont pu contribuer à leur instigation. Il s'ensuit aussi l'impossibilité de prétendre établir une distinction tranchée entre les croyances, d'une part, et, d'autre part, la manière dont celles-ci auraient été manipulées ou bien encore détournées de leur sens véritable.

Or, une année plus tard, un miracle assez similaire a pris place à nouveau. Pendant une journée entière, les statues de différentes divinités révérees dans l'hindouisme acceptèrent miraculeusement de se désaltérer en absorbant le lait offert par leurs dévots. Mais, cette fois, il ne s'agissait pas seulement d'un événement isolé (comme tel avait été le cas à Old-Delhi) et qui semblait pouvoir s'expliquer pour cette raison par le contexte particulier dans lequel il s'était déroulé. Il s'est agi, au contraire, d'un phénomène de caractère mondial dont l'importance était incontestable et qui a pris aussi, de ce fait, une signification inédite.

Au cours des récentes années, on a assisté, en effet, comme on le sait, à une concentration toujours plus impressionnante de moyens techniques, humains et financiers pour « couvrir » l'actualité. Une importance systématique a été ainsi donnée au « direct » et à l'instantanéité de l'information grâce à la sophistication toujours plus grande des moyens de communication. Loin, cependant, que l'intelligibilité

de l'histoire contemporaine se soit accrue en proportion équivalente à sa nouvelle « visibilité », on a assisté au phénomène inverse. Plus l'attention se trouve concentrée par les médias sur « le présent » de nos sociétés et plus est communément ressentie la difficulté d'en offrir une perspective qui permettrait effectivement d'en rendre compte.

Il ne manque pas d'analyses, aujourd'hui, sur le rôle que jouent ainsi les nouveaux moyens de communication dans le monde contemporain. Mais qui peut se flatter de pouvoir véritablement en évaluer les effets ? Qui aurait pu prévoir, par exemple, le rôle joué par ces derniers dans la première démonstration qui ait certainement jamais été faite de la capacité des dieux hindous à manifester leur puissance dans le monde entier au même moment ? Et comment interpréter un tel phénomène ? On peut, bien sûr, y voir l'indice du « retour des religions » dans nos sociétés. Mais comme Paul Veyne l'a fait remarquer, une telle expression est vide de sens tant que l'on n'est pas en mesure de spécifier plus précisément les sens divers que recouvre aujourd'hui le terme de « religion » (Veyne 1995).

La constatation faite par un nombre impressionnant de hindous dans le monde d'un miracle accompli par leurs divinités ne saurait s'analyser comme une simple manifestation de « foi » ou même comme une « croyance » au sens habituel de ces termes. Pour autant que je puisse en juger, la leçon qu'en ont retirée ceux qui en ont fait l'expérience est bien différente. Une fois convaincus de sa véracité, ils y ont « vu » assez logiquement la preuve que l'existence des dieux hindous ne mettait précisément pas seulement en jeu une « foi » ou une « croyance », mais qu'elle pouvait faire aussi bien l'objet d'une « constatation empirique » accessible à n'importe quel témoin de bonne foi, quelles que puissent être par ailleurs ses convictions personnelles en matière religieuse.

Les médias sans exception ont interprété ce miracle dans le cadre de la distinction entre « croyances religieuses » et « lois de la nature ». Ils ont ainsi opposé de manière systématique deux points de vue : d'une part, celui des dévots qui croyaient à une telle manifestation et, d'autre part, celui de toutes sortes de spécialistes qui « expliquaient » les raisons diverses d'une telle « croyance ». Or, l'intérêt de ce miracle tenait tout au contraire à la manière même dont il semblait devoir échapper à ce

cadre convenu : des certitudes religieuses se sont trouvées renforcées en effet dans ce cadre singulier par la mise en jeu d'une procédure quasi-expérimentale qui était proposée de la sorte au plus grand nombre. Il s'agit là d'une forme de pédagogie que l'on s'est plutôt habitué désormais à associer à la démarche scientifique et sur laquelle cette dernière a longtemps fondé une bonne partie de son prestige et de sa crédibilité.

La manière dont la « méthode expérimentale » a pu être ainsi provisoirement mobilisée au service de la religion mérite d'être notée. Pendant la dernière décennie, en effet, une des conséquences les plus notoires de la montée en puissance des partis hindouistes a été de faire vaciller la ligne de démarcation fragile qui avait été établie entre religion et politique depuis l'Indépendance. Mais est-ce vraiment la seule ligne de partage qui soit ainsi remise en cause en Inde, aujourd'hui ? Le miracle auquel il a été fait référence invite à se poser la question. Si l'on considère uniquement ce dernier comme une forme extrême d'expression des croyances, la ligne de démarcation entre la religion et une approche scientifique de la nature n'est pas remise en cause. Mais il en va différemment quand l'on constate que grâce au progrès des communications des centaines de milliers de hindous dans le monde ont été tentés d'y voir la preuve que la présence des dieux ne relevait précisément pas seulement de l'ordre de la « croyance » mais aussi bien de l'ordre des « faits ». Un tel miracle cesse dès lors d'être seulement révélateur des formes contemporaines prises par l'hindouisme dans des milieux urbains ou dans ceux de la diaspora indienne à travers le monde. Il exprime aussi bien la nature des tensions qui se manifestent aujourd'hui non seulement entre religion et politique mais également à l'encontre de cet autre « grand partage », tout aussi décisif dans la définition de notre modernité si l'on en croit les travaux de Bruno Latour : c'est celui que dicte la volonté d'établir une frontière aussi hermétique que possible entre les croyances religieuses ou culturelles, d'une part, dont la variabilité est reconnue sinon toujours bien acceptée, et la connaissance de « la nature », d'autre part, censée devoir échapper par définition, au contraire, à une telle variabilité. On peut bien sûr penser comme la majorité des commentateurs l'a fait qu'il ne s'agissait là que d'un phénomène sans

lendemain : une manipulation grossière qui a suscité un moment de perplexité ou d'aberration provisoire chez ceux qui se sont pris au jeu. Mais on peut remarquer également que c'est en des termes très proches que sont presque toujours analysées les tensions inter-communautaires dans la société indienne au moment où elles se déroulent. Et il n'y a pourtant pas de doute dans ce dernier cas que leurs effets aient infléchi en profondeur la nature des liens existants entre religion et politique dans l'Inde d'aujourd'hui.

Il ne manque pas désormais de recherches pour analyser la montée en puissance du nationalisme hindou et l'impact qui en résulte dans les domaines du religieux et du politique. Il existe par ailleurs un nombre toujours plus grand d'études qui rendent compte de l'émergence progressive d'une sensibilité nouvelle aux questions d'environnement et d'écologie dans la société indienne. Mais à peu d'exceptions près, il n'existe en revanche pas de recherches qui permettraient de mieux comprendre l'importance de l'utopie « écologique » d'un genre bien particulier dont témoigne un tel événement, en semblant réconcilier un peu miraculeusement, la technologie, l'hindouisme et l'empirisme expérimental. Je ne serais pas étonné cependant qu'une telle utopie soit l'indice d'un processus culturel en cours, au moins aussi important que les deux précédents.

Il existe deux manières possibles, au moins, de concevoir l'implication des anthropologues sur le terrain par rapport à l'histoire immédiate. Ils peuvent choisir de centrer délibérément leurs recherches comme le font plus fréquemment les sociologues sur des thèmes dont l'importance est déjà reconnue dans les sociétés où ils effectuent leurs enquêtes. Mais une autre façon de concevoir cette implication peut être liée plutôt à la manière dont ils parviennent à traduire dans leurs travaux et parfois à tirer profit des effets de contingence que l'histoire immédiate ne cesse jamais d'introduire dans toute recherche en cours. J'ai voulu simplement suggérer ici en me basant sur quelques exemples empruntés à mon expérience ainsi qu'à celle d'autres chercheurs travaillant en Inde que c'était souvent de cette manière que les recherches anthropologiques semblent devoir, en fait, progresser.

Vidal Denis. (1997)

Recherche de terrain et contexte événementiel

In : Agier Michel (ed.), Augé M. (pref.) Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain

Paris : Jean-Michel Place, (30), 31-38. (Les Cahiers de Gradhiva ; 30). ISBN 2-85893-300-6