

**Situation ethnographique
et mouvements ethniques :
Réflexions sur le terrain post-malinowskien**

BRUCE ALBERT

L'amazonisme français du début des années 1970 offrait à l'apprenti ethnologue un visage aussi flamboyant que paradoxal. Pour la flamboyance : l'exotisme lyrique de la société « sauvage », les imprécations funèbres contre l'ethnocide et la mystique initiatique du terrain. Pour le paradoxe : l'aridité d'une ethnographie rudimentaire¹, un robuste aveuglement historique et une implication évanescence. Les Yanomami constituaient, on s'en souvient, un des groupes emblématiques de ce théâtre d'ombres. La préparation livresque d'un terrain chez ces Indiens consistait alors à s'initier (non sans perplexité) à cette sorte de « schizophrénie » ethnographique et politique.

Mon arrivée en Amazonie brésilienne, en mars 1975, la fit assez rapidement voler en éclat. Les premiers Yanomami que je rencontrai portaient des T-shirts publicitaires et se faufilaient entre les bulldozers pour quémander ce qu'ils pouvaient (du bidon au ventilateur à piles) dans un chantier de route transamazonienne. Quelques jours après, j'accompa-

1. C'est-à-dire à la fois encombrée de concepts africanistes bricolés et, plus curieusement, indigente dans l'analyse des systèmes de pensée, comme si, de Lévi-Strauss, on n'avait retenu que les accents élégiaques de *Tristes Tropiques*.

gnai ces mêmes hommes en forêt pour une chasse collective destinée à préparer un rituel d'endocannibalisme funéraire². Ce début de terrain fut, en somme, plus proche de celui de Radcliffe-Brown en Australie, qui commença par une rafle policière lors d'une cérémonie aborigène, que de celui de Malinowski dans sa tente, sur une plage des Trobriands³.

Il ne me restait qu'à essayer de comprendre ce que j'avais sous les yeux : d'abord, ce qui semblait intéresser particulièrement les Yanomami (les rites funéraires, le troc avec les Blancs), ensuite, les rapports de leur société avec la frontière (la route dans la forêt, les colons et les missionnaires), enfin, la « situation ethnographique »⁴ elle-même (ma présence au milieu de tout cela). C'est ainsi que, parachuté d'une Université parisienne dans ce dernier épisode de la Conquête, à la frontière du Venezuela et du Brésil, j'ai, pendant un an, commencé mon travail d'ethnographe ; travail sans cesse concurrencé par ceux, improvisés, d'assistante sociale et d'infirmier afin de minimiser les dégâts découlant des visites régulières de mes hôtes sur la route (épidémies, exploitation, prostitution, alcoolisme)⁵.

L'expérience de ce premier terrain a durablement marqué ma pratique du métier d'anthropologue, tant sur le plan intellectuel que sur le plan éthique. J'ai ainsi continué à concilier anthropologie « traditionnelle » et sociologie du contact, d'une part, et travail de terrain et implication sociale, de l'autre. Cette double préoccupation m'a conduit à participer durant deux décennies, comme ethnographe et acteur, en association étroite avec les Indiens et les organisations qui soutiennent leur cause, à toutes sortes d'initiatives politiques et pratiques locales : campagne pour les droits territoriaux, implantation de postes de santé, d'écoles bilingues et de projets économiques, expertises en justice sur des cas d'assassinat et de spoliation.

2. Les Yanomami ingèrent ou enterrent les cendres des ossements de leurs morts.

3. Voir Kuper (1973 : 60) et Malinowski (1978 [1922] : Plate I « The ethnographer's tent on the beach of Nu'agasi »).

4. Voir Zempléni (1984).

5. Cet aspect de mon activité de terrain avait pour cadre un programme d'assistance aux Yanomami, organisé par des anthropologues de l'Université de Brasília pour la Fondation Nationale de l'Indien (l'administration des affaires indiennes brésilienne); programme qui fut brutalement interrompu en avril 1976 à la suite de pressions militaires.

Les réflexions qui suivent ont pour origine cette expérience de recherche et d'engagement de longue durée chez les Yanomami. Cependant, plutôt que de détailler ici tel ou tel aspect de cet itinéraire, je me suis efforcé de cerner le cadre politique et heuristique plus général dans lequel il prend son sens : celui du bouleversement récent des conditions de l'« observation participante » auprès des peuples qui constituèrent, à l'aube de l'anthropologie moderne, le paradigme de la « société primitive ».

Le travail de terrain classique, canonisé par Malinowski dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental*⁶ est, on le sait, en voie de disparition. Non, comme il l'écrivait déjà dans l'avant-propos de 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. 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 leur entrée dans la (post) modernité ne vouerait qu'à l'inauthenticité culturelle et, pire encore, à l'indocilité scientifique.

Or, ce qui disparaît aujourd'hui, ce ne sont ni les sociétés objets de l'ethnologie exotique (même si beaucoup sont encore menacées), ni même vraiment 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 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 » face à l'émergence des mouvements ethniques ; ensuite, par un examen des

6. Malinowski 1978 [1922] : Introduction. Voir, par ailleurs, Kilani 1990.

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 intéressant 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. 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. Il s'agit là d'une véritable dynamique de « décolonisation interne » qui constituera à terme, pour l'américanisme, un horizon de redéfinition aussi important que celui qu'a connu l'africanisme des années 1950-1960.

ETHNICITÉ ET DÉVELOPPEMENT

Ce phénomène ne se limite cependant pas au domaine sud-américain. Les peuples minoritaires représentent dans le monde environ 300 millions de personnes réparties dans 70 pays. Leur émergence politique récente, au niveau local ou global, tient largement à la mise en place des structures mondiales de l'aide au développement de l'après-guerre et aux projets de modernisation nationale qui en ont découlé. Les organisations multilatérales⁷ ont eu un rôle décisif dans ce phénomène, tant par les mouvements de résistance locaux que leurs politiques ont suscités, 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 volumineux rapport sur la « marginalité économique » de ces peuples.

7. Notamment les banques multilatérales de développement [Banque Mondiale et Banques régionales (africaine, asiatique et inter-américaine) de Développement], le PNUD et les diverses agences onusiennes (BIT, UNESCO, etc.), ainsi que l'Union européenne.

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), un texte très paternaliste et assimilationniste qui demeurera en vigueur jusqu'en 1989⁸. 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 où 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 stratégies identitaires locales qui seront, dans les décennies suivantes, puissamment relayées par la montée en puissance des organisations non-gouvernementales (ONG) sur la scène internationale du développement.

La fin des années 1960 et les années 1970 connaîtront ainsi une multiplication des associations indigènes, qui commenceront à s'organiser au niveau mondial avec la création du *World Council of Indigenous Peoples* en 1975⁹. Elles verront également la création de plusieurs grandes ONG de solidarité, en Europe et aux États-Unis¹⁰. La question des peuples minoritaires commencera alors à se voir débattue officiellement au sein des instances internationales : une étude sur la discrimination contre les « populations indigènes » sera ouverte par le Conseil Économique et Social des Nations Unies en 1972¹¹ et la première conférence des ONG concernées aura lieu en 1977 à Genève.

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 interne. Il s'est ensuite prolongé par une

8. 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 ».

9. Dix-huit ans après se tenait au Guatemala le premier Sommet Mondial des Peuples Autochtones (mai 1993), à titre de rencontre « satellite » de la Conférence Mondiale sur les Droits de l'Homme des Nations Unies à Vienne.

10. *International Work Group for Indigenous Affairs - IWGLA* (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.).

11. Cette étude débouchera sur la création du Groupe de Travail sur les Peuples Autochtones (UNWGIP) en 1982 qui est à l'origine d'un projet de Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones (1993).

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 parfois caricaturale) de la supériorité des savoirs naturalistes et des modèles d’usage des ressources indigènes.

Cette poussée écologiste et la rhétorique du « développement durable » qui envahit 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. 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).

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 centrale 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 premier texte officiel définissant les bases de sa politique en matière de droits territoriaux indigènes, texte révisé en 1991¹².

12. « Tribal People in Bank financed Projects » (OMS 2.34-1982) et « Operational Directive on Indigenous Peoples » (OD 4.20-1991).

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 solidarité. Il va sans dire que cette nouvelle conjoncture a passablement bouleversé la formule canonique de l'« observation participante », pilier du travail de terrain « malinowskien ».

MOUVEMENTS ETHNIQUES ET INTERVENTION ANTHROPOLOGIQUE

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 de résistance et d'émancipation dans lesquelles ces peuples sont engagés.

Cependant, 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*¹³. Les initiatives couvertes par cette notion

13. Voir Paine (1985) et Wright (1988).

tourment généralement autour de six secteurs stratégiques : la terre, la santé, la justice, l'éducation, l'économie sociale et l'environnement. 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 l'expérience habituelle des anthropologues au Brésil :

1) *des activités de médiation et de témoignage* : assistance technique auprès des organisations et des leaders indigènes ; activités d'information relayées par les ONG ; expertises en justice...

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

3) *de la recherche-action* : conception, implantation et évaluation de projets d'assistance technique (santé, éducation, environnement, économie sociale) ; 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 et de professeurs (indigènes et non-indigènes) ; élaboration de matériaux pédagogiques à l'usage des programmes sanitaires et éducatifs ; rédaction de textes de vulgarisation ethnographique destinés à la justice ou aux ONG de solidarité.

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 directement contraintes d'accepter leur présence par les « situations coloniales » dans lesquelles elles se trouvaient prises.

Dans ce contexte, l'engagement du chercheur n'est plus envisageable comme un choix éthique ou politique individuel, qui serait optionnel et extérieur au projet scientifique. Il devient une dimension constitutive et explicite de la relation ethnographique. L'observation n'est plus alors seulement « participante ». C'est la participation qui devient « observante »¹⁴. L'implication sociale de l'anthropologue devient la condition et le cadre de sa recherche. 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 intervention constitue donc, aujourd'hui, le seul cadre de travail possible pour nombre d'anthropologues dans tous les pays où les peuples autochtones sont devenus des acteurs politiques émergents, que ce soit en Australie, au Brésil, au Canada ou ailleurs. Pour les anthropologues français, le cas de la Nouvelle Calédonie est exemplaire (Bensa 1995).

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 genre de « demande sociale » qui, ailleurs

14. Voir Turner 1991 sur cette « participation observante ».

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 (ressources minières, énergétiques et forestières), géopolitiques (conflits frontaliers, guerres civiles, migrations internationales) et écologiques (préservation de la biodiversité, droits de propriété intellectuelle) 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. Toutefois, ils ne peuvent accéder à cette légitimation qu'au prix de l'objectivation négociée de leur altérité (devenue « culture indigène ») dans un discours ethniciste qui doit autant à la rhétorique indigéniste des États dominants qu'aux préoccupations idéologiques de leurs alliés non-gouvernementaux (communautarisme, écologisme) ¹⁵. Les formules symboliques de

15. 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 (voir Bourdieu sur la « lutte des classements »).

cette « résistance mimétique » (Augé) constituent des instruments politiques d'une grande efficacité au sein d'une postmodernité globale où la multi-ethnicité et les luttes identitaires tendent à supplanter les oppositions idéologiques et les mouvements sociaux « traditionnels ». Elles sont ainsi le catalyseur de vastes campagnes de mobilisation transnationales, organisées par les ONG (souvent via Internet); campagnes qui permettent souvent d'inverser les rapports de force locaux toujours défavorables aux intérêts minoritaires.

Dans cette conjoncture politique « culturaliste », le discours ethnographique tend à devenir pour les peuples autochtones une véritable ressource stratégique, à la fois comme miroir symbolique (dans les constructions identitaires) et comme instrument de légitimation (par la reconnaissance « savante »). Au fil de leur implication auprès des mouvements indigènes, les chercheurs se trouvent ainsi progressivement « aspirés » de leur position d'objectivation externe (ethnographie) vers le cœur des processus d'auto-objectivation (ethnogenèse) dans lequel sont engagées les sociétés où ils travaillent. On leur confère alors le rôle plus ou moins implicite de « conseillers interculturels » dans la production d'une formule identitaire et d'un argumentaire ethno-politique dont les représentants du groupe s'autoriseront sur la scène politico-médiatique nationale et internationale pour garantir l'accès de leurs mandants aux processus de décision politique, aux services publics (santé, éducation, justice) et aux ressources non-gouvernementales (campagnes, financements) ¹⁶.

Par sympathie idéologique, les anthropologues n'hésitent généralement pas à s'engager dans une telle maïeutique identitaire dans la mesure où elle tend globalement vers un objectif d'émancipation politique. En revanche, ils ne peuvent accepter que leur réflexion s'inféode à un tel horizon, sous peine de renoncer à tout projet de connaissance et de limiter leur anthropologie à la reproduction apologetique d'un discours ethnique. La seule manière d'éviter cette impasse consiste alors à réincorporer dans la construction de leur

16. Les ambiguïtés structurelles de la délégation politique – ou ses détournements – n'étant ici pas moindres que ceux qui nous sont familiers.

objet scientifique toutes les composantes de cette nouvelle « demande sociale » (son discours et ses agents ; ses fins, ses enjeux et ses effets ; le rôle qu'elle impartit à l'anthropologie).

Toutefois, cette tentative d'objectivation du contexte de leur intervention ne tarde pas à placer les anthropologues en porte-à-faux par rapport à ceux dont ils se sentent solidaires (leaders et organisations indigènes, ONG indigénistes). Elle débouche alors sur des débats qui, parce qu'ils sont ressentis comme « internes », sont beaucoup plus inconfortables que les frictions classiques entre chercheurs et commanditaires (privés ou publics) de l'anthropologie appliquée. C'est le cas, en particulier, de la critique des 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 autochtones pour garantir leur propre légitimité et accroître leurs sources de financement, ou à celle de la méconnaissance qu'elles entretiennent face aux dispositifs de dépendance et de clientélisme que reproduisent ou favorisent leurs programmes d'intervention sur le terrain.

Cependant, c'est précisément cet inconfort productif de la « participation observante » et de la solidarité critique qui donne à l'implication anthropologique son intérêt particulier. La recherche s'y situe ainsi à la croisée d'une éthique de responsabilité (le souci du local), qui l'attache au relativisme, et d'une éthique de vérité (l'attention au global), qui la tourne vers l'universalisme. Une telle articulation entre connaissance 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, le déplacement des paramètres fondateurs du *field-work* malinowskien ouvre au regard ethnographique un nouvel espace perspectif, riche de possibilités heuristiques. Cela est d'abord vrai sur

le plan thématique où les dynamiques au cœur desquelles travaille l'anthropologue deviennent autant de nouveaux domaines de recherche (à commencer, on l'a vu, par le contexte de son propre engagement local). 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 (« développement durable » inclus). Je pense, également, aux processus sociaux et symboliques d'« adaptation résistante » qui sont à l'œuvre dans la réinterprétation et la subversion locale des discours et des pratiques associés à ces interventions. Je pense, enfin, à la nécessité 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 de leur travail d'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 subvertit notre notion théologique et réificatrice de « culture(s) » : « culture » fêti-

chisée comme système 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 » mises 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 complexes, 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, dans les sociétés indigènes comme ailleurs.

Albert Bruce. (1997)

Situation ethnographique et mouvements ethniques :
réflexions sur le terrain post-malinowskien

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

Paris : Jean-Michel Place, (30), 75-88. (Les Cahiers de
Gradhiva ; 30). ISBN 2-85893-300-6