

---

## CONCLUSION

### L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique

JEAN-PIERRE DOZON

**P**our travailler moi-même sur la question du sida en Côte d'Ivoire et pour avoir eu, depuis plusieurs années, à concevoir et à mettre en œuvre un programme incitatif de recherches en Sciences sociales sur le sida en Afrique – région du monde qui, comme on sait, est, de loin la plus touchée par l'infection à VIH –, j'amorcerai donc ces ultimes réflexions en prolongeant les deux derniers textes où l'implication et les problèmes éthiques de l'anthropologue en situation d'enquêtes auprès des personnes atteintes, furent particulièrement bien mis en évidence.

#### LE SIDA AU REGARD DU DÉVELOPPEMENT

L'attitude en France des sciences sociales, et particulièrement de l'anthropologie, vis-à-vis des divers problèmes posés par l'épidémie du sida en Afrique, semble balancer entre deux positions assez contrastées.

D'un côté, le sida constitue un objet singulièrement attractif, au premier chef pour les anthropologues de la maladie, ou encore pour les sociologues ou anthropologues des systèmes de santé et des pluralismes médicaux, le sida pouvant jouer par exemple le rôle de puis-

sant révélateur des multiples carences des uns, et des dynamismes des autres, comme ceux qui animent aujourd'hui les médecines traditionnelles et les mouvements religieux à vocation thérapeutique. Mais il peut être tout aussi attractif pour tous ceux qui, au-delà d'une approche trop étroite du sida en termes médicaux ou sanitaires, voient assez justement dans l'infection à VIH un phénomène multidimensionnel qui, partant de la sphère la plus intime, affecte ou concerne peu ou prou l'ensemble des rapports et des acteurs sociaux avec de fortes composantes ou conséquences économiques et politiques.

De l'autre, et malgré cette attraction « théorique », qui devrait en principe être confortée par les financements incitatifs émanant d'organismes publics français ou internationaux, il faut bien admettre que les chercheurs de ces disciplines, notamment les anthropologues, ne sont pas si nombreux à s'« engager » dans une thématique sur le sida, comme s'il y avait en lui un trop-plein d'attraction et d'incitation dont il fallait au contraire se méfier.

Sans doute pourrait-on expliquer le contraste par le fait qu'étant des individus comme les autres, les chercheurs en sciences sociales n'ont guère envie de se confronter à un phénomène qui est largement associé à l'intimité et à la mort et qui, à ce titre, paraît difficilement se soumettre aux procédures habituelles de la distanciation et de l'objectivation. Mais ceci ne me semble qu'être un point de départ qui requiert de plus larges éclaircissements.

À considérer les résistances dirons-nous subjectives du chercheur, il en est une plus objective et peut-être plus décisive qui tient au fait que le sida est d'entrée de jeu un objet défini et approprié par d'autres, en l'occurrence par les médecins, les biologistes, les épidémiologistes et par les institutions sanitaires, notamment internationales comme l'OMS, ou encore par les divers pouvoirs publics. « Travailler sur le sida » revient généralement à fréquenter ceux pour qui le sida est naturellement ou légitimement un objet de recherche ou un objet d'intervention et qui ont, à cause justement de cette présence intellectuelle ou pratique, donné leur aval, ou manifesté leur intérêt, pour telle ou telle étude en sciences sociales.

Sous ce rapport, on pourrait dire que « travailler sur le sida » est peu ou prou du même ordre que « travailler sur le développement », tout particulièrement en Afrique. Dans les deux cas, les termes de référence (sida, développement), comme les conditions initiales de la recherche, sont d'abord du ressort de disciplines, d'instances et d'institutions plus ou moins « étrangères » aux sciences sociales. Or, on sait que celles-ci ont longtemps rechigné à « travailler sur le développement », parfois pour des raisons politiques (le « développement » ayant été schématiquement, en particulier dans les années 1960-1970, assimilé à du néo-colonialisme et, partant, à de l'exploitation), mais le plus souvent pour des raisons de déontologie scientifique, les sciences sociales, et particulièrement l'anthropologie, estimant qu'elles avaient bien d'autres objets, beaucoup plus nobles et fondamentaux, à étudier qui ne devaient en aucune façon dépendre des pressions exercées par la demande sociale, que ce soit en Afrique ou ailleurs. Mais l'on sait aussi que cette posture et les raisons qui la justifiaient se sont quelque peu dissipées, au point qu'il n'est plus vraiment de mise aujourd'hui d'entretenir le grand partage entre objets vils et objets nobles, entre des objets qui seraient peu dignes d'intérêt scientifique parce qu'immergés dans l'univers des pratiques et des problèmes sociaux, et des objets qui relèveraient de la pure et stricte production de connaissances.

Il est en effet de plus en plus admis que les situations de développement, comme la « situation coloniale » autrefois – telle qu'elle fut conceptualisée par G. Balandier voici plus de quarante ans critiquant ainsi l'africanisme français de l'époque, soucieux de révéler les « trésors culturels » du continent mais peu attentif au contexte historique –, constituent à la fois des objets « bons » à penser et une bonne relance de nos disciplines. En fait, parler de « situations de développement » revient assez simplement à admettre que certaines régions du monde (l'Afrique bien sûr, mais aussi tout un ensemble de pays riches ou moins riches où vivent notamment des populations autochtones minoritaires comme les Indiens d'Amazonie ou les Aborigènes d'Australie), sont devenues le théâtre d'une multitude d'« opérations » ou de « projets ». Ceux-ci sont tantôt de grande ampleur, finan-

cés par les institutions internationales avec l'appui des États nationaux, tantôt assez modestes (et souvent hostiles aux manières de faire des premiers) étant le fait de très nombreuses organisations non-gouvernementales (étrangères ou locales) et autres associations humanitaires qui interviennent justement bien souvent sur le terrain sanitaire. Horizon en quelque sorte indépassable de ces régions ou de ces peuples, le « développement » a pu ainsi devenir un bon objet d'étude en étant délesté de tout jugement *a priori* ou, plutôt, en étant construit à la manière d'un « champ » (dans le sens de P. Bourdieu) avec ses enjeux, ses habitus, ses acteurs, ses stratégies, ou encore d'une « arène politique » locale (dans le sens de F. Bailey) où se confrontent notamment « développeurs » et « développés », « aménageurs » et « aménagés ». En concevant les choses de la sorte (ainsi que l'expose parfaitement bien l'ouvrage de J-P. Olivier de Sardan, 1995), le chercheur en sciences sociales, spécialement l'anthropologue, fait nettement le départ entre « travailler sur le développement » et « travailler pour le développement », c'est-à-dire entre sa mise en forme intellectuelle et toute immersion aveugle dans ses pratiques.

Toutefois, malgré cette volonté de distanciation qu'impose assurément une large concession à l'ordre des choses, l'anthropologue ne saurait véritablement rendre compte de telle ou telle opération de développement sans y être peu ou prou impliqué ou, très simplement, sans avoir été invité à en suivre le déroulement ou à en évaluer l'impact auprès des « développés », et cela généralement à la demande de ses concepteurs. Autrement dit, dans cette affaire, l'anthropologue n'est plus guère en mesure de revendiquer la formule canonique de l'observation participante ou, plutôt, balance entre une position d'observateur et une position d'acteur, ce que résume fort bien l'expression utilisée par Bruce Albert, à propos des « terrains » amazoniens, de « participation observante ». On imagine ici assez bien les difficultés que peut engendrer un tel balancement ou, plutôt, une situation dans laquelle l'anthropologue, loin de s'en abstraire, doit au contraire y trouver sa place. Cette place, c'est celle d'un acteur singulier qui, pour être lié à une certaine demande, ne saurait en devenir le faire-

valoir sans perdre de vue que la dite demande, c'est-à-dire l'univers spécifique des « développeurs », est autant l'objet de ses investigations que celui des « développés ». À la fois dedans et dehors, il lui faut donc s'efforcer, dans une constante et nécessaire ambivalence, de se tenir à équidistance des uns et des autres, comme si, idéalement, sa place devait être celle d'un médiateur ou d'un « tiers-inclus » capable de formuler non seulement les interactions propres à telle situation de développement mais aussi tout ce que celle-ci comporte de problèmes et dilemmes que les principaux acteurs semblent peu disposés à entendre et à affronter.

#### LES IMPLICATIONS DE L'ANTHROPOLOGUE : QUESTIONS D'ÉTHIQUE ET DE « STYLE »

Dans cette configuration singulière qui régit la place de l'anthropologue participant à un « projet de développement ou d'aménagement », des questions éthiques ne peuvent à l'évidence que survenir, n'étant elles-mêmes que le fruit d'une tension entre une implication de fait et une volonté légitime d'objectivation et de distanciation. Cependant, ces questions, comme du reste celle de l'usage ou de l'impact effectif de l'« expertise » anthropologique, ne se posent pas *a priori* : elles émergent au cours de la recherche et à la mesure du degré d'implication, comme le souligne fortement B. Moizo à propos des anthropologues australiens engagés dans l'aménagement problématique des territoires aborigènes. Ce qui revient à dire qu'elles relèvent moins d'impératifs moraux de type kantien (qui prescriraient dans tous les cas ce qu'il faut faire ou ne pas faire, dire ou ne pas dire) que de démarches pragmatiques. Ainsi nommées, ces démarches n'en appellent bien sûr pas à la seule subjectivité ou à la seule conscience de l'anthropologue, mais ressortissent à des ajustements progressifs qui résultent notamment de discussions avec d'autres acteurs du « projet » ainsi que d'échanges avec des collègues travaillant dans des conditions similaires. On pourrait ajouter, en paraphrasant M. Foucault, que l'éthique ici ne procède pas de valeurs transcendantes

mais produit ses propres règles ou codes d'orientation au plus près de la pratique anthropologique et de ses capacités d'implication.

En tout état de cause, cette question d'éthique comme l'ensemble du propos relatif au développement concernent aussi bien les anthropologues travaillant sur le sida. C'est ce qui ressort du moins des études de M.E. Gruénais et L. Vidal sur les personnes atteintes par le VIH au Congo et en Côte d'Ivoire. La tension entre implication et objectivation y est particulièrement bien mise en évidence en même temps qu'une tendance à prendre une posture de médiation, celle, en l'occurrence, d'une médiation entre médecins et malades ou séropositifs. Mais cette tendance à la médiation et, partant, à un degré assez élevé d'implication, s'est immédiatement traduite en problème éthique puisque, dans les deux cas, il s'agissait de travailler dans un contexte où un grand nombre de personnes atteintes ignoraient ou connaissaient mal leur statut sérologique. Or, bien qu'au départ, l'orientation éthique prise par chacun fût différente (M. Gruénais décidant de ne travailler qu'auprès de personnes qui connaissaient leur statut tandis que L. Vidal acceptait de travailler également avec ceux qui l'ignoraient), le pragmatisme des deux chercheurs fut de rigueur et les fit peu ou prou se rejoindre, notamment sur ce point que leur problème éthique n'était que l'envers de pratiques médicales qui faisaient l'impasse sur l'annonce de la séropositivité ou qui recouraient à des annonces floues.

Mais le fait remarquable ici, c'est que de telles pratiques ne les ont pas amenés à refuser ou à rompre la collaboration avec le milieu médical. Elles les ont bien plutôt amenés à en expliciter les tenants et aboutissants, manifestant dans cette affaire moins une attitude dénonciatrice qu'une volonté d'indiquer que les règles de l'éthique médicale, tel que le « consentement éclairé », ont bien du mal à s'appliquer dans des contextes africains où les médecins travaillent le plus souvent dans de très mauvaises conditions matérielles et, surtout, ne disposent pas des médicaments (l'AZT, maintenant la trithérapie) qui, comme en France, commencent à briser l'équivalence entre sida et sentence de mort.

À l'encontre d'une éthique à l'universalisme abstrait au nom de laquelle ils auraient pu condamner de telles pratiques médicales, Gruénais et Vidal paraissent opposer un universalisme concret, ou encore un « universalisme relativiste », suivant l'expression d'A. Caillé (1993) (reprise par B. Albert), c'est-à-dire une configuration intellectuelle singulière accordée au lieu de la médiation, et dont la forme quasi-contradictoire exprime précisément la tension entre l'implication et la distanciation.

Reste, cependant, qu'au-delà de cette tension ou de cette posture ambivalente, l'éthique ou, plutôt, ce qu'on pourrait appeler, par référence à Foucault, le « style » de travail de l'anthropologue impliqué, dans des projets de développement, dans le sida, ou, plus généralement, dans des problèmes pratiques, semble devoir être guidé par une idée directrice. Brièvement évoquée plus haut, cette idée consiste à s'efforcer, quel que soit le degré d'implication dans les dits projets ou problèmes, d'en expliciter le maximum de caractéristiques, y compris et peut-être surtout celles qui concernent des intérêts et des enjeux peu dicibles ou tout autre phénomène dérangent. L'affaire est d'importance, car il y va d'une nécessaire distanciation et autonomie de l'anthropologue sans laquelle ses recherches seraient de fait instrumentalisées ou, plus exactement, subordonnées à des disciplines ou à des champs de compétences qui paraissent spontanément assurés d'être les plus légitimes pour concevoir et traiter tels projets et tels problèmes pratiques. Dans cette perspective, il est par exemple tout à fait crucial que l'anthropologue suive de très près la façon dont les « problèmes pratiques » deviennent, pour ceux qui en ont « légitimement » la charge, des ressources, c'est-à-dire des dispositifs captant, à de multiples niveaux, moyens financiers et positions de pouvoir. Cela est particulièrement net dans les opérations de développement, y compris celles mises en œuvre par les ONG ou les associations caritatives, où les objectifs très concrets qu'elles se sont assignées sont rendus fréquemment secondaires, voire subalternes, au regard des ressources matérielles et symboliques qu'elles sont susceptibles de drainer et qu'elles cherchent bien souvent à perpétuer.

Mais cela l'est tout autant avec le sida qui est certes un problème dramatique – une catastrophe disent certains analystes – pour les personnes atteintes, leur famille et la société en général, mais qui est aussi devenu une ressource importante et, partant, un carrefour d'intérêts, de disputes ou d'« affaires » qui déborde de toutes parts la prise en charge et le traitement strictement sanitaire de l'infection à VIH. Il revient donc à l'anthropologue, mais encore une fois sans qu'il adopte une attitude délibérément dénonciatrice, de démontrer et d'étudier les multiples ressorts du « sida ressource » afin d'évaluer la façon dont ceux-ci influent sur la compréhension et le traitement au sens large du sida. Tout ceci illustre assez bien l'éthique ou le « style » de l'anthropologue impliqué, qui tout à la fois tend à épouser un point de vue réaliste en reconnaissant qu'il est, pour ainsi dire, dans l'ordre des choses que le sida, comme de nombreux autres problèmes, soit devenu une ressource, mais ne se prive pas d'en parler et d'en expliciter les conséquences.

Mais il faut en outre ajouter qu'une telle posture vise aussi bien l'anthropologue lui-même et, plus généralement, les chercheurs en sciences sociales qui ne sauraient croire que leurs études et leurs implications sont étrangères aux enjeux du « sida ressource ». Parce qu'ils ont été invités à travailler sur le sida par les disciplines biomédicales et par de multiples institutions (indiquant ainsi qu'elles leur assignent au moins une fonction d'utilité), parce qu'ils y trouvent, sous réserve d'accepter l'invitation, des intérêts de tous ordres, les chercheurs en sciences sociales sont tenus à la vigilance de l'auto-réflexion. S'y soustraire reviendrait à penser qu'ils évoluent hors de tout contexte, que leurs pratiques scientifiques, à la manière d'une glace sans tain, peuvent évaluer celles des autres en échappant elles-mêmes à toute évaluation.

Ce mouvement nécessaire de l'auto-réflexion ne vaut bien sûr pas que pour le sida. Au cœur de l'éthique de l'anthropologue impliqué, il concerne aussi bien, comme on l'a déjà abondamment suggéré, les chercheurs travaillant sur le développement. Cependant, il prend une dimension toute particulière lorsque le travail anthropologique



devient lui-même un enjeu de premier plan, ainsi qu'en témoignent les études de B. Albert et de B. Moizo sur la question des minorités indigènes au Brésil et en Australie. En effet, ces études (qui sont exemplaires de la transformation rapide des objets « classiques » de la discipline, à savoir les sociétés dites « primitives ») sont étroitement liées à une demande sociale s'inscrivant elle-même dans les stratégies de minorités qui se posent, avec leurs leaders et le soutien fréquent d'ONG, en mouvements ethniques. Ce qui veut dire que, dans un tel contexte, c'est le travail anthropologique ou, plus précisément, le travail ethnologique qui est censé devenir la ressource essentielle, celui-ci devant apporter, par l'énoncé de discours réputés savants et véridiques sur les sociétés indigènes, des moyens à la fois symboliques et politiques aux revendications identitaires. Ici, l'implication tend véritablement à faire de l'anthropologue un médiateur, par exemple un conseiller interculturel auprès des organisations indigènes ou un assesseur auprès des tribunaux. Or, s'il lui faut bien souvent accepter cette fonction quasi-officielle (car s'il la refusait, il ne pourrait tout simplement pas faire d'enquêtes auprès des minorités en question), il lui faut du même coup redoubler la vigilance éthique ou intensifier le « style », c'est-à-dire développer le mouvement d'auto-réflexion en devenant très littéralement son propre objet d'étude. La partie n'est pas aisée. Elle suppose que l'ambivalence, permettant de balancer entre le point de vue du « dedans » et le point de vue du « dehors », soit subtilement travaillée pour être elle-même objectivée. Elle requiert certainement, comme on l'a déjà suggéré, que cette auto-réflexion soit partagée, en l'occurrence que l'anthropologue impliqué dans de telles situations échange régulièrement avec des collègues travaillant dans des conditions similaires, et qu'ensemble ils élaborent des sortes de standards communs ou convergents de conduite. C'est à ce prix que l'anthropologue peut échapper à l'instrumentalisation et que l'implication, loin d'en être le synonyme, peut être le cadre d'un renouvellement salutaire de la discipline, d'une production de connaissances explicitement ouverte sur les pratiques et mouvements sociaux.

Ces réflexions sur les limites et les difficultés de l'implication m'amènent finalement à élargir le propos par un questionnement plus direct du travail anthropologique. Pour cela, revenons encore un bref instant sur la question du sida, plus précisément sur un « objet » qui est étroitement associé à la mort et à la transmission de la mort.

« Faire du terrain » à la manière de M. E. Gruénais et de L. Vidal, c'est-à-dire travailler auprès des personnes atteintes, constitue à l'évidence une épreuve puisqu'outre des incursions dans la vie privée et familiale de ces personnes, nombre d'entre elles sont décédées durant l'enquête. Il est donc patent que « faire » un tel « terrain » représente, par rapport aux pratiques d'investigation habituelles, un franchissement de frontière qui, avant toute considération éthique, place le chercheur dans l'« inconfort ethnographique ».

Mais cet « inconfort ethnographique » n'est pas spécifique au sida. Tout ce qui précède y fait plus ou moins référence, notamment au travers de cette tension entre implication et distanciation. Mais de nouveaux « objets » ou de nouveaux « terrains » le révèlent plus que d'autres : le sida à l'évidence, dès lors qu'il s'agit, comme nos deux collègues, de travailler sur la prise en charge des personnes atteintes, mais aussi, en rapport ou non avec l'infection à VIH, les milieux de la prostitution et de la drogue, ou encore les populations de réfugiés et, plus généralement, les « terrains violents » ainsi qu'en témoignent deux autres contributions de l'ouvrage. L'inconfort ici s'accroît par une prise de risque inédite qui, au-delà du danger physique ou moral, amène l'anthropologue à se confronter à des altérités vis-à-vis desquelles les terrains traditionnellement exotiques de la discipline présentent une relative tranquillité.

Mais, si par rapport à de telles « altérités », il pose tout un ensemble de problèmes méthodologiques et éthiques (requérant sans doute plus que jamais à la fois des démarches pragmatiques et des standards communs ou convergents de conduite), cet « inconfort » correspond, me semble-t-il plus fondamentalement, à l'idée qu'en franchissant les frontières, l'anthropologie fait ce qu'elle doit faire – et qu'elle aurait dû sans doute faire depuis longtemps –, en l'occurrence étudier

l'homme et la société sous tous ses aspects, y compris ceux qui sont les plus sombres et les plus déroutants : ce dont seules certaines disciplines artistiques (peinture, littérature, cinéma), la psychanalyse et parfois l'histoire ont à leur manière témoigné ou rendu compte.

Or, cette dernière remarque amène à rappeler que l'anthropologie ou que la « science sociale », depuis sa fondation avec Durkheim, a forgé ses concepts et ses méthodes à partir d'une approche assez normative de la vie sociale, dont l'étude des institutions et des représentations collectives fut le parangon, et que cela a certainement entraîné pour longtemps une oblitération d'autres aspects de la vie sociale. Ces aspects sont ceux qui précisément révèlent les multiples écarts à la norme, ainsi que des états ou des univers spécifiques qui, conjoncturels ou non, distribuent autrement l'ordre des institutions et des représentations. Ainsi, tandis que la littérature et bien évidemment l'histoire s'en préoccupaient, la discipline ne paraît pas avoir manifesté d'intérêt majeur, alors que l'événement était contemporain de sa propre expansion, pour la guerre de 14-18. Gageons que si elle s'en était saisie, ses outils, ses objets, voire ses doctrines n'auraient sans doute pas été exactement les mêmes. Et bien que les animateurs du « Collège de Sociologie » (G. Bataille, R. Caillois, M. Leiris), habités justement des affres de la Première Guerre Mondiale et attentifs aux prémices de la Seconde, aient assurément voulu franchir les frontières en recherchant quelques faces cachées ou « maudites » de la vie sociale, leurs réflexions se sont davantage inscrites dans le cadre d'une avant-garde littéraire (« sociologie sacrée ») que dans celui d'une discipline scientifique qui a finalement tiré assez peu partie de l'esprit buissonnier du « Collège ».

Loin de vouloir lui insuffler un quelconque esprit d'avant-garde, il est grand temps que l'anthropologie et, plus largement, les sciences sociales se donnent d'autres objets que ceux trop souvent « aseptisés », et finalement assez confortables, que nous offre le fonctionnement des organisations et des institutions sociales. Le monde l'y invite plus que de raison, et il paraît assez étrange qu'au regard de cette invitation pressante en forme de problèmes, dilemmes et interrogations mul-

tiples, la discipline n'ait dans l'ensemble que peu de choses à dire, préférant, semble-t-il, laisser la place aux philosophes ou aux essayistes de tous bords. Sans doute, comme dans le cas du sida, se posera-t-il pour elle de plus en plus de questions éthiques. Mais, plutôt que d'en faire des sortes de repoussoirs, ces questions me paraissent salutaires, comme si elles conviaient l'anthropologie à s'impliquer de plus en plus dans l'espace public et dans la vie sociale, à débattre et à délibérer du même coup en son sein (et avec d'autres disciplines) des conditions et des conséquences d'une telle implication.

Malgré le tour, schématiquement évoqué plus haut, qu'a fait prendre Durkheim à la « science sociale », celui-ci n'avait-il pas précisé qu'elle ne méritait d'être constituée en savoir positif qu'à la condition que ce savoir prenne une part active dans la vie et dans la réforme de la Cité; et Roger Bastide, qui fut pourtant un anthropologue « fondamentaliste » du champ religieux, n'a-t-il pas prolongé et amplifié le message durkheimien en écrivant un des rares traités d'anthropologie appliquée ?

Pour conclure, ne devrait-on pas reconnaître que ces nécessaires franchissements de frontières, avec leurs cortèges d'implications et de questions éthiques, sont la « vérité » de l'anthropologie ? Je ne crois pas en effet que la discipline fut jamais exempte d'implication et de problème éthique, même quand il s'agissait pour elle d'étudier en toute « gratuité » intellectuelle le fonctionnement et l'évolution d'une société, généralement exotique. Simplement, elle a fait comme si le terrain obéissait aux techniques neutres de l'observation participante et de divers types d'enquête, et comme si le savoir ainsi produit n'avait aucun usage social. Cela est largement inexact. Le terrain, lorsqu'on ose vraiment en parler (et les anthropologues en parlent de plus en plus), est un ensemble d'interlocuteurs placés dans certaines situations (G. Balandier l'a souligné en son temps, et, plus récemment J. Fabian 1983 et M. Augé 1994) avec lesquels les anthropologues tissent des liens médiatisés souvent par quelque autorité, par l'argent ou par différentes sortes de services. Quant à ses productions, livres et articles, elles connaissent des destins qui lui échappent.

pent souvent, pouvant servir, et cela indépendamment de tout lien officiel avec une quelconque demande sociale, de références utiles à des « développeurs », des « décideurs », et parfois à certains acteurs de la société étudiée. Autrement dit, il y eut toujours des problèmes éthiques même s'ils furent rarement explicités comme tels (ayant été plutôt, à un moment, formulés, comme on l'a dit, en terme politique d'une remise en cause, parfois radicale, de la profession au nom de ses liens objectifs avec l'« impérialisme »), et cela tout simplement parce que le terrain, la relation ethnologique ou la relation d'enquête ne va pas de soi. N'est-ce pas une activité étrange, et qui devrait en tout cas requérir une plus nette mise à plat de ses conditions d'exercice, que celle de ce personnage, mue en « machine célibataire », cherchant à rendre compte de la vie des autres sans que ceux-ci n'aient demandé quoi que ce soit ? Et n'est-ce pas un juste retour des choses que cette activité asymétrique soit aujourd'hui de plus en plus bousculée par les « terrains » eux-mêmes qui, à l'instar des Indiens du Brésil ou des Aborigènes d'Australie, posent à l'anthropologue leurs conditions et l'obligent à s'impliquer et à négocier sa place dans leurs logiques sociales ?

Au total, et en dépit des réticences ou des conservatismes, cette évolution de l'anthropologie en forme de « nouveaux terrains », de « franchissements de frontières », d'implications et de problèmes éthiques, n'a rien d'extraordinaire ni d'inquiétante.

Elle n'est que l'expression enfin plus manifeste d'une volonté de savoir dans laquelle la « science sociale » est engagée depuis sa fondation. Vouloir savoir ce qu'il en est de l'homme et de la vie sociale, si possible sous tous leurs aspects, ne peut conduire à l'illusion d'une neutralité scientifique. Vouloir savoir de telles « choses » a son prix, tout à la fois intellectuel et pratique : celui de s'y confronter en ayant à répondre des raisons et de l'utilité de la connaissance anthropologique.

Dozon Jean-Pierre. (1997)

L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique

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

Paris : Jean-Michel Place, (30), 109-121. (Les Cahiers de Gradhiva ; 30). ISBN 2-85893-300-6