

## PRATIQUES ET AXIOLOGIES DE L'ANTHROPOLOGIE FACE À LA DOMINATION POLITIQUE

Bernard Hours  
Monique Selim



Cet article se propose d'analyser la nature de l'éthique et de sa production dans les terrains où s'exerce une forte domination politique.

Au-delà de toutes les remises en cause et critiques dont l'anthropologie fait l'objet depuis son origine, un consensus minimal règne néanmoins autour de la définition de sa singularité : elle réside dans une pratique de terrain primordiale, dont on s'accorde à reconnaître, à l'intérieur comme à l'extérieur de son champ, qu'elle constitue à la fois l'originalité de la discipline et une discipline particulière au sens fort du terme. L'enquête — idéalisée dans la visée d'une immersion au sein des groupes sociaux étudiés et l'analyse compréhensive des catégories qui les régissent — se présente comme une phase incontournable : une communication directe avec les acteurs précède l'élaboration des connaissances de l'anthropologue.

Si le terrain reste ainsi une valeur fondatrice de l'anthropologie, sujette à des mises en mythes récurrentes, en revanche les règles, les objectifs et les normes qui le circonscrivent et sont transmis présentent des évolutions notables ; celles-ci dépendent des conditions sociopolitiques globales dans lesquelles s'inscrit l'anthropologie, de par son institutionnalisation sociale et scientifique. Praxis et processus, le terrain est soumis à des axiologies particulières selon les époques : ainsi en va-t-il du modèle longtemps irréfutable de « l'observation participante » qui aujourd'hui ne peut plus guère être évoqué sans lui adjoindre les commentaires dubitatifs qu'il a suscités (Favret-Saada 1992). Corollairement, on peut s'interroger sur la destinée circulaire de la notion d'ethnographie, comme légitimité inaugurale : largement dénoncée dans les années 1960-1970, comme véhiculant une ontologisation et une hiérarchisation de l'altérité liées à la colonisation, elle fait actuellement un retour auréolé d'une authenticité scientifique irrécusable.

Le besoin d'éthique (*Le Journal des anthropologues* 1993a), le recours à ce pôle de dépassement des valeurs internes et externes — celles de l'anthropologie, celles des acteurs, — surgit dans des conjonctures de dérégulation, de dissonance et de discordance entre les idéologies propres à l'anthropologie et les situations de terrain, limites ou extrêmes. Dans de tels contextes, les rapports entre l'enquête comme cadre et la configuration globale dans laquelle elle est placée — qui peuvent être à d'autres moments tus, oubliés ou occultés par la reproduction des



010023053

usages ethnologiques — éclatent au grand jour sous la forme de problématisations ambiguës, contradictoires ou insolubles. En d'autres termes, l'appel à l'éthique, comme réceptacle d'une universalité transcendante, surgit dans le particularisme perturbant d'un terrain impossible à rééditer selon les leçons apprises par son initiateur individuel, l'anthropologue.

Le concept d'éthique se prête lui-même à des acceptions très diverses, voire opposées. Deux points de vue extrêmes pourraient être brièvement rappelés : le premier renverrait à une logique de substantialisation qui pose l'éthique comme une discipline autonome, architectonique en regard des modes de production des sociétés ; le second s'inscrirait dans une pensée de la « déconstruction » et mettrait l'accent sur les différentes instances pesant sur la nature des conceptions éthiques : sociale, politique, économique, etc. Dans cet article, c'est la dernière ligne de réflexion qui est explorée dans l'optique particulière des rapports relatifs entre l'éthique comme appareil idéologique — à la fois global et partiel — et l'anthropologie comme mode de connaissance dépendant des conjonctures historiques où elle prend place. C'est pourquoi les analyses présentées dans les pages suivantes ne peuvent que se situer en bordure du champ balisé par le débat sur les relations entre relativisme éthique et relativisme culturel. Ce type de débat est illustré par les articles de Nancy Scheper-Hughes (1995) et de Roy d'Andrade sur les modèles moraux en anthropologie.

L'opposition réductrice qui est mise en scène entre une éthique anthropologique (apparemment protestante et nord-américaine) et un activisme militant qui serait son contraire ne semble pas à même de circonscrire le terrain de la question dans la mesure où la connaissance, ses modalités de production, son statut — qui sont à nos yeux le problème central — seraient en partie escamotés. En récusant ici la recherche d'une vérité extérieure aux faits et à leur observation, en refusant la poursuite de modèles moraux destinés *in fine* à remplir des logiciels virtuels, en affirmant l'absence de morale exogène aux conduites analysées, nous ne faisons qu'affirmer qu'il n'y a pas de vérité sociologique hors des rapports qui la produisent. Ces rapports ne se réduisent pas à un relativisme culturel plus ou moins indigent ou à un anti-impérialisme exclusivement occupé à traquer l'oppression du pouvoir au singulier (mais lequel ?). Les pouvoirs sont multiples et articulés. C'est l'une des principales vocations de l'anthropologie que de le faire connaître et savoir. Aussi n'avons-nous aucun mobile pour contribuer à un bipartisme de l'anthropologie. Au demeurant, certaines dérives du moralisme, dans la société américaine actuelle par exemple, invitent à la plus grande circonspection.

Sans pourtant adopter une position nihiliste, il ne peut donc s'agir de participer à l'élaboration d'une théorie générale des valeurs morales appliquées à l'anthropologie ou encore de chercher à désigner les frontières d'une axiologie de l'anthropologie. Cette contribution se situe en effet dans le cadre d'une analyse à la fois clinique et critique au sein des sciences sociales ; ces deux termes, « clinique » et « critique », se réfèrent à des courants de pensée développés en particulier dans la sociologie française (Enriquez 1993).

Dans le cadre d'une problématisation de l'éthique, la place centrale faite ici à la notion de terrain repose sur deux éléments intimement liés : le terrain est le principal opérateur de distinction entre la sociologie et l'anthropologie qui, dépourvue de terrain, fusionnerait dans la sociologie ; de surcroît, le terrain est avant tout une scène sociale spécifique qui se définit par sa permanente dynamique de construction et de maîtrise, de manipulation et de négociation : c'est dire aussi que le terrain est dépositaire de sa propre finalité et ne saurait être assimilé à d'autres champs sociaux.

Dans cette perspective, on examinera ici plusieurs expériences de terrain : dans les premières, rapidement évoquées, l'anthropologue est confronté à des scènes de domination coloniale, postcoloniale ou néocoloniale (le Laos en guerre entre 1967 et 1970, les Nouvelles Hébrides-Vanuatu entre 1973 et 1976, le Cameroun des années 1980). Des repères sont ainsi fournis sur les liens entre les modes de recueil des matériaux ethnologiques et les éthiques en jeu dans cette période féconde de l'anthropologie en France. Dans un second temps, on appréhendera de façon plus approfondie les effets d'une coercition politique extrême à laquelle est confronté l'anthropologue : un retour sur le Laos présent (1993-1994), marqué par l'ouverture au marché mondialisé de l'État-Parti communiste, en sera la source.

Au-delà de ses contingences, l'ensemble de ces terrains prend place dans un chapitre de l'histoire politique où se sont télescopés la fin du colonialisme, des guerres de libération engendrant des régimes socialistes et des dépendances néocoloniales durables dans de nombreux pays.

La confrontation entre ces situations d'enquêtes plurielles, modulées ou bouleversées par les événements et les structures macro-politiques en jeu, alimentera une réflexion sur l'amphibologie intrinsèque de la notion d'éthique pour l'anthropologue. Elle permettra aussi de réfléchir à l'obligation permanente où il se trouve de renoncer à une scientificité coupée des conditions objectives dans lesquelles il se situe (*L'homme et la société* 1990), comme sujet social écartelé entre son effort de proximité et sa position d'étranger équipé d'une distance méthodologique. Entre les constructions morales personnelles et les déontologies professionnelles, autant répertoriées que toujours repensées sur un mode corporatiste devant les nouvelles contraintes des réalités appréhendées, quels sont les paramètres et les déterminations qui amènent chacun de nous à adopter telle ou telle ligne de conduite concrète face à des situations imprévues ?

### L'anthropologue dans le théâtre néocolonial

La logique académique et scientifique ne laisse que peu de place à l'imprévision et à la gestion de conjonctures inédites telles que les guerres ou les mouvements sociaux, pourtant fort nombreux sur cette planète. Les situations limites sont pourtant riches d'enseignements sur la nature des sociétés, mais elles se prêtent moins à l'accumulation des connaissances. Ainsi la discipline se présente comme la première détermination qui dicte à l'anthropologue une conduite sur le terrain. Elle produit un modèle de pratique scientifique et des valeurs de référence pour une part implicites et, à ce titre, plus faciles à partager.

Si l'on considère les prescriptions déontologiques comme une sorte d'éthique appliquée à une pratique professionnelle, l'anthropologie française révèle une longue tradition coloniale et néocoloniale qui amène de nombreux ethnologues à analyser les sociétés sans parler des diverses formes de domination ou d'exploitation qu'elles subissent. Les travaux sur la domination, souvent exemplaires, sont beaucoup moins nombreux que ceux qui traitent d'harmonie, de cohérence, de continuités. Les images idylliques ainsi produites peuvent être plus conformes à l'attente des chercheurs et de leurs maîtres qu'à la réalité sociale. L'anthropologie est en effet une discipline à forte capacité d'occultation dans la mesure où, plus que la plupart des autres sciences sociales, elle construit ses propres objets et peut à la limite se pencher sur des représentations de représentations, au risque de dériver vers une anthropologie exclusivement littéraire et métaphorique.

De tels risques sont évidemment fortement limités par la diversité des approches et des lieux de productions anthropologiques. De la même façon, la pratique de terrains multiples diminue les dangers de projections subjectives excessives, car chaque nouveau terrain se présente comme une gifle du réel, parfois peu conforme aux connaissances établies. Pour montrer que, selon notre point de vue, l'éthique en anthropologie n'a aucune réalité antérieure et extérieure à la pratique du terrain comme lieu de rapports, de communications, de distance maîtrisée, on évoquera l'insuffisance de l'équipement déontologique ou disciplinaire qui a longtemps tenu lieu de référence éthique pour les chercheurs dans les années 1960-1970.

À l'exception de la Chine et de l'Inde — objets d'une longue tradition d'érudition — l'Asie du Sud-Est constituait, en France en 1965, un terrain largement hérité de l'empire colonial (l'Indochine française) et, à ce titre, inévitablement marqué par l'ethnocentrisme. L'ethnographie y était érigée en modèle de connaissance par excellence et privilégiait les minorités ethniques. Le domaine religieux présentait quelque dignité, mais il était « colonisé » par les grandes traditions indiennes et chinoises, produisant des disciplines spécifiques, indianisme ou civilisation chinoise, ne débouchant guère sur l'éclosion d'une anthropologie sociale autonome, c'est-à-dire dégagée de l'orientalisme.

Avoir appris l'ethnologie dans un musée n'est certes pas anodin et tout n'est pas négatif dans cette expérience. À la même époque, Balandier avait pourtant déjà publié des travaux montrant une anthropologie de l'Afrique contemporaine prise dans les contradictions de la décolonisation. Dans l'ex-Indochine, les principales références étaient celles de missionnaires polyglottes ou de gouverneurs coloniaux qui s'adonnaient à l'ethnographie de leurs administrés. L'évocation de ce paysage, plus disciplinaire qu'intellectuel, vise à souligner un fossé majeur entre les débats théoriques auxquels nous étions invités (le structuralisme, le fonctionnalisme, etc.) et le caractère a-théorique des travaux attendus des jeunes chercheurs, tous conviés à une ethnographie nécessairement consensuelle puisqu'elle s'interdisait toute question épistémologique. Les normes de la production des matériaux sont apparues constituer un enjeu majeur d'une profession dont la vocation est de les répéter, et même de les reproduire plusieurs décennies après, comme c'est en partie le cas encore aujourd'hui en Asie du Sud-Est pour la

recherche ethnologique française. On observe ainsi une forte continuité de notre discipline en France, de l'époque coloniale à la période néocoloniale, qui s'épuise au milieu des années 1990. Actuellement, face au monde global, notre anthropologie tâtonne et cherche ses marques. Si l'époque coloniale n'était alors connue que par des écrits, l'activité d'anthropologue se déroulait en grande partie dans un contexte néocolonial accru pour nous par une institution de recherche elle-même néocoloniale (jusqu'en 1982), l'ORSTOM<sup>1</sup>. Trois terrains — révélateurs de ces décennies — seront donc évoqués dans une optique de réflexion sur l'éthique et le politique.

Au Laos, entre 1967 et 1970, l'anthropologue travaillait dans un pays en guerre civile sous la pression des maquis communistes. Sur le plateau des Bolovens, où résidaient de nombreuses minorités, l'horizon vers le Viêt-nam peu éloigné était la nuit rose ou orangée, selon l'intensité des bombardements sur la piste Ho Chi Minh. Dans une part importante du territoire, les conditions de sécurité ne permettaient pas de mener une enquête. Certains villages étaient « légalistes » le jour et « communistes » la nuit, à l'image des nombreuses familles dont les enfants se partageaient entre les deux camps. La route permettant d'accéder au terrain était minée tous les soirs à 16 heures par les troupes gouvernementales jusqu'au lendemain. Certains rendez-vous dans des villages isolés étaient annulés *in extremis*. Une « sentinelle » avancée invitait très amicalement l'ethnologue à repasser un autre jour. Peut-être l'inexpérience sur ce premier terrain permit une adaptation sans trop de difficultés à ces contraintes politiques ignorées à l'université et aucun besoin particulier d'auto-complaisance n'en a émergé chez nous — sur le mode du postmodernisme égotiste et narcissique (Barley 1992, 1994, 1997) — pour commenter *a posteriori* les dangers encourus. Les objets (croyances, rites, mythes) de la recherche étaient supposés immanents, si présents que l'attention aux situations d'enquête n'était pas impérative. L'insistance actuelle sur les conditions empiriques et personnelles du savoir anthropologique résulte d'un progrès indiscutable de la réflexion méthodologique (réduite au romantisme ou à l'occultation à l'époque coloniale), mais aussi de la perte des supports « traditionnels » : ethnies, tribus et autres constructions coloniales.

En effet, ces objets « traditionnels » de l'anthropologie, qui privilégiaient le classement identitaire, n'ont pas résisté à deux ou trois décennies de changements sociaux, économiques, démographiques, identitaires même. Les analyses dynamiques des sociétés ont remplacé les monographies en forme de clichés instantanés, sauf pour les populations les moins exposées à un monde qui n'est plus « extérieur » mais global. L'altérité ne se mesure plus en kilomètres parcourus, dès lors que les sociétés industrielles ont produit des groupes socioculturels distincts en leur propre sein : immigrés, femmes, pauvres, homosexuels, fumeurs, chasseurs. De telles catégories identifiées et identifiables, à forte visibilité sociale, occupent des positions en partie spécifiques dans la société. L'anthropologie s'approprie alors légitimement une partie du questionnement sur la place et la

1. Institut public de recherche français, devenu l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

nature de tels groupes. L'Autre est désormais presque partout, car le presque pareil n'en finit pas de se trouver autre. Chaque grande ville occidentale possède désormais ses ethnies et ses tribus.

En 1970, au Laos, la guerre avait produit deux camps dont chacun avait ses tribus de minorités affiliées. Entre un État lao débordé par la guérilla et assisté à distance par les États-Unis, et la guerre du Viêt-nam omniprésente, l'ethnologue jouissait d'une totale liberté à cette époque; toutefois s'il voulait installer son terrain dans un village situé dans une zone militaire stratégique — comme la tentation s'en présenta quelques heures en totale naïveté et innocence — il était prié fermement par un général d'aller planter sa tente ailleurs. Les dimensions politiques étaient tellement occultées dans l'enseignement reçu, au profit de l'interprétation culturelle, que deux décennies ont été nécessaires pour les réinstaller à leur vraie place et effacer l'amnésie coloniale du politique dans toutes les sociétés traversées.

Ce premier terrain au Laos fut celui de la dissipation de l'illusion culturaliste et de la découverte de contradictions sociales essentielles. Le Laos avait à sa tête en 1967 un État moribond, où une bourgeoisie corrompue d'aristocrates et de militaires exploitait sans aucune pudeur une paysannerie exsangue qui trouvait refuge dans la guérilla communiste. Combien de collègues ont étudié les langues, les « cultures » de divers groupes sans aucune référence à cette conjoncture qui induisait pourtant des effets sociaux majeurs. Plusieurs de nos propres articles n'en font ainsi pas mention.

La formation par un ethnographe pour qui « l'exotique était quotidien » réduisait la tâche de l'ethnologue à la collecte des matériaux, dans un respect mythique des cultures, et sans aucune appréhension des rapports politiques locaux. Le politique se résumait à signer à Paris des pétitions manichéennes sur les affaires du monde. Le terrain était une autre planète. Chercher des liens eût été jugé inconvenant. Ainsi la préoccupation éthique tendait à se réduire à la proclamation abstraite de valeurs dichotomiques, appliquées à des grands systèmes politiques, dans lesquels l'ethnologue n'était presque jamais impliqué personnellement. Un interdit de penser l'articulation indispensable entre production éthique et contexte politique régnait donc de façon latente sur les situations d'enquête dans des villages divinisés. Lorsque ceux-ci devinrent radicalement inaccessibles, à la veille de l'arrivée au pouvoir du régime communiste au Laos en 1975, il était nécessaire de changer de terrain ou de rester à méditer sur d'anciens matériaux.

Dans cette situation, la déontologie tend à remplacer le questionnement éthique puisque le terrain est un isolat séparé de toute contradiction. Une telle opération d'occultation est rendue possible par un relativisme culturel identifié comme l'idéologie nécessaire de la pratique ethnologique dans les années 1960 et à un moindre degré ultérieurement. La culture non seulement expliquerait tout, mais elle rendrait tout acceptable, ce qui évacue toute interrogation à caractère politique mais aussi éthique.

Un second terrain sur un *cargo-cult* mélanésien en 1973-1976 nous mit cette fois au cœur du politique, dans un pays à la veille de son indépendance. Ce

mouvement politique qui devint à son terme anti-indépendantiste fut exploité sous nos yeux avec un grand cynisme par les puissances coloniales (France et Grande-Bretagne) : nous nous sommes trouvés ainsi à maintes reprises dans des situations quasi inextricables où la bonne foi scientifique peut se transformer dans la pire des naïvetés et déboucher sur des manipulations incontrôlables. Choix et responsabilités s'assument alors sur le tas. Un seul exemple d'une telle situation sera donné : le gouverneur local français (sous-préfet) de l'île nous demanda un rapport verbal sur les leaders du mouvement politico-religieux étudié; celui-ci fut bien évidemment refusé en lui précisant que le métier d'anthropologue était d'analyser les sociétés et non de fournir des renseignements sur des individus. Il n'insista pas mais ne manqua pas de transmettre ce refus à sa hiérarchie qui, deux ans plus tard, tenta sans succès de nous interdire de publier un article dans un grand journal quotidien. Beaucoup d'entre nous ont connu de telles situations.

Un troisième terrain au Cameroun au début des années 1980 permettra d'évoquer les dernières années d'un néocolonialisme suffisant (voir Hours 1985). Un travail sur la maladie et la médecine conduisait à toucher là, plus qu'auparavant, l'accumulation de la souffrance des hommes qui annonce la révolte ou la violence. Ici, nulle place pour l'illusion ethnographique du village idyllique pour ethnologue talentueux. La misère, ses causes et ses effets sautent au visage. La délinquance des villes africaines s'annonçait à force d'injustice. Les valeurs dites « traditionnelles » craquaient de toute part, tandis qu'on continuait à inviter les étudiants en ethnologie à faire des monographies villageoises, comme si de rien n'était. Une fois de plus la fiction disciplinaire apparaissait dans sa complète nudité. À la question de certains collègues demandant quelle « tribu » était l'objet de cette recherche, aucune réponse n'était fournie.

Ces quelques retours sur des situations ethnologiques vécues amènent à considérer que l'éthique n'est pas un positionnement théorique sur des valeurs abstraites supposées consensuelles, mais qu'elle renvoie avant tout, pour un anthropologue, à l'analyse de sa position dans l'enquête sans laquelle il n'y a pas de morale individuelle du chercheur. Au Laos, à la fin des années 1970, le bénéfice du statut de l'ex-colonisateur français donnait une liberté concrète dans le contexte néocolonial d'un régime à bout de souffle. Le débat dit éthique n'intervient qu'après cette constatation. Au Vanuatu, encore colonisé sous le condominium franco-anglais, les chercheurs étaient censés produire autant de connaissances que d'informations à l'usage de leurs tutelles respectives. Qu'ils aient été financés par des États (Grande-Bretagne, France, Australie, Japon) ou par des universités des mêmes pays, un nationalisme borné interdisait tout échange académique durable entre chercheurs, preuve que seule la situation politique détermine les questions éthiques et non des principes abstraits. Au Cameroun, la farce néocoloniale en fin de parcours rendait nécessairement conscient et convaincu que la responsabilité du chercheur consiste à assumer son hérité et ses refus plutôt qu'à déclamer des règles transcendantes. En regard de ces terrains marqués par la colonisation française, le Bangladesh offrit ultérieurement la possibilité d'être enfin dépossédé du statut pesant d'ex-dominateur. Les conditions d'investigation en étaient radicalement changées.

L'altérité dépouillée de ses oripeaux politiques historiques apparaissait rapportée à d'autres registres immédiats de rapports à maîtriser : l'opposition entre christianisme et islam, entre Occident et peuples assistés.

L'expérience de ces divers terrains enseigne, à nos yeux, que les principes déontologiques enseignés en lieu et place d'éthique, pour affronter le terrain ethnologique, révèlent leur insuffisance par la pratique même du terrain. Les valeurs morales, politiques, religieuses que les chercheurs exportent sur leurs terrains sont transportables si le terrain reste une annexe du monde d'origine de l'anthropologue. La réflexion éthique de l'anthropologue suppose peut-être de maîtriser en premier lieu les rapports dans lesquels le chercheur est lui-même inscrit, tant dans sa société d'origine que sur le terrain d'une autre société. De ce point de vue, la production de l'éthique anthropologique, c'est d'abord l'analyse du terrain comme ensemble de rapports sociaux et de relations plus ou moins égales ou authentiques.

En effet si l'on peut formuler des normes de production, des théories normatives, des normes morales, les rapports sociaux nés de la pratique du terrain ethnologique — qui est, en partie, son propre objet — échappent par nature à toute normalisation.

Ainsi la principale exigence éthique du chercheur de terrain vise à maîtriser ses représentations et celles dont il est l'objet pour analyser et produire un positionnement compatible avec sa démarche. Déontologie ou équipements disciplinaires résistent mal à l'incapacité de penser sa propre position : ce sont des artefacts, des masques, des paravents. L'éthique apparaît donc plus idéologique que morale et les efforts pour produire une éthique globalisée, universelle, tendent à être aliénants et aliénés. Telle est notre position dans cet article. L'accent mis sur l'éthique dans les sociétés nord-américaines paraît constituer un alibi permettant d'éviter de se pencher sur la domination occidentale, matrice même de l'éthique. L'engagement dit scientifique ne produit pas à lui seul d'éthique propre, mais seulement des chapitres de légitimations successives, qui sont plus fondés sur des discours décontextualisés que sur des rapports réciproques. Coloniale, néocoloniale, globale aujourd'hui, l'éthique s'avère une production sociale de valeurs de référence dont l'histoire enseigne qu'elles demeurent relatives, liées à des situations et à des relations. Une telle affirmation permet de prendre sa distance avec le relativisme culturel qui sert à tous les compromis et à toutes les compromissions. L'usage sélectif et manipulateur du culturalisme (l'avatar du relativisme culturel) dans une période d'intense globalisation économique, culturelle et morale à travers les droits de l'homme est particulièrement édifiante. La mise en scène folklorisée de pratiques culturelles délocalisées, comme la production industrielle, sert d'alibi aisé et de paravent éthique pour masquer la violence hégémonique de rapports d'exploitation, tant au nord qu'au sud. L'anthropologie, moins comme discipline que comme pratique du terrain ethnologique, qui la fonde, est particulièrement exposée aux OPA (offres publiques d'achat) et aux dérives idéologiques liées à la volonté impériale d'une globalisation forcée. La maîtrise de la dialectique entre la diversité et l'unité de l'homme, sur laquelle repose le sens de tout questionnement anthropologique, semble une condition de

survie et de validité de l'anthropologie. Le travail de l'anthropologue, qui est d'abord de terrain, amène à penser que c'est sur ce même terrain que se prend la mesure de l'incontournable dialectique entre la portée universelle des valeurs et leur inscription nécessairement plus circonscrite sur des territoires où elles font sens. Un retour au Laos actuel, sous le joug de l'État-Parti communiste, astreint à s'ouvrir au capitalisme mondialisé, nous permettra de développer cette réflexion sur la production sociale de l'éthique.

### L'anthropologue, l'État communiste et la peur

L'avènement d'un gouvernement communiste en 1975 au Laos, après la victoire vietnamienne, marque la suppression quasi complète de toute recherche en sciences sociales, *a fortiori* anthropologique, menée dans le pays par des représentants du « monde capitaliste ennemi » ; une seule exception peut être relevée : un anthropologue australien réussit à effectuer dans les années 1980 une enquête de terrain sur quelques coopératives agricoles, montrant les adaptations interpersonnelles liées à la parenté et aux rapports sociaux internes aux collectivités rurales, dont ces institutions étatiques, issues de la « révolution », sont le lieu. Ce livre d'ethnologie (Evans 1990), alors unique sur la période qui suit le changement de régime, offre une image modérée des modes d'encadrement de la population : l'autonomie de cette dernière, dans ses ajustements quotidiens, ressort d'un tableau ethnographique en continuité avec les modèles académiques enseignés qui, par exemple, éclipsaient corvées et travaux forcés dans l'Afrique coloniale française (Althabe 1998).

Le communisme laotien passe, dans les médias, pour relativement « pacifique » et « harmonieux », en rupture avec les répressions chinoises, vietnamiennes, cambodgiennes et plus encore soviétiques, ces dernières paraissant relever d'un autre monde, éloigné en tout point de cet isolat asiatique, en dépit des rapports de coopération économique, politique et militaire qui lient les gouvernements. Tous les éléments sont donc réunis pour que le projet d'un terrain anthropologique au Laos en 1993 paraisse d'autant moins irréaliste qu'un partenaire ministériel s'est engagé dans le cadre d'un financement d'une organisation internationale et s'est montré très rassurant sur la faisabilité d'enquêtes directes auprès de la population. À travers ce personnage, aujourd'hui décédé, l'État met en scène une façade sympathique, intelligente, souhaitant renouer avec une collaboration scientifique jugée bénéfique. Dans de telles circonstances *a priori* favorables, nulle question éthique ne semble devoir se poser et ce d'autant moins pour des anthropologues qui ont manifesté leur soutien dans les années 1965-1970 à l'indépendance des peuples de l'ex-Indochine française.

Les premiers signes inquiétants surgiront lorsqu'il s'agira de s'entretenir en face-à-face avec les gens des groupes sociaux sélectionnés dans des entreprises d'État et des services de santé : la peur de nos interlocuteurs institutionnels — nos « partenaires » de recherche — jaillira avec autant de précipitation que le refus manifeste et angoissé des directeurs des formations des formations considérées. Pris dans un piège aussi étrange qu'inattendu, assimilable à de l'impuissance forcée, plusieurs choix — dont aucun ne peut être estimé neutre et unitaire en termes axiologiques —

se présentent : le premier consiste à accepter le diktat d'acteurs hiérarchiques intermédiaires, c'est-à-dire à réaliser des caricatures d'enquêtes, se réduisant à quelques questions posées à des employés terrorisés cherchant la « bonne réponse » dans les yeux impassibles de leur chef. Cette solution, qui semble aussi frustrante qu'indigne en regard des règles actuelles de « scientificité » anthropologique, n'est cependant pas radicalement nouvelle, si elle est replacée dans une tradition coloniale où les chefs de village se faisaient informateurs et interprètes de leurs sujets appelés d'urgence pour le besoin des ethnologues en mission.

Dans le contexte du Laos, cette solution, indéniablement satisfaisante pour les parties en présence — à l'exception des anthropologues et sans mentionner les sujets qui en aucune circonstance connue ne font la demande d'être l'objet d'études en dépit du plaisir et de la reconnaissance qu'ils peuvent par la suite y trouver —, aurait eu de surcroît l'intérêt de sauvegarder auprès de notre institution d'appartenance l'apparence d'une recherche normale, se déroulant selon un schéma banal si ce n'est classique. Pour être bref, elle aurait conduit chacun à rester à sa place dans le respect des conventions et des ordres hiérarchiques existants : peu exigeant, l'ethnologue se serait plié aux directives d'un État étranger et de ses serviteurs, faisant dès lors preuve réciproquement auprès de ses propres supérieurs d'une convenance déontologique à tous points de vue.

Un second choix, celui-ci radical, aurait induit un départ immédiat — fondé sur l'hypothèse trop rapidement formulée d'un terrain impossible ou pour le moins particulièrement difficile — débouchant sur le risque non négligeable, mais corrigeable ultérieurement, d'une relative « incapacité » professionnelle. La moralité personnelle de l'anthropologue y aurait retrouvé une nouvelle virginité susceptible de mise en spectacle éthique à travers son refus des « mains sales ». Sans porter de jugement sur ces alternatives citées, le chemin emprunté sera différent (Hours et Selim 1997), reposant en partie sur une obstination certaine, mais surtout sur une orientation épistémologique transformant tout obstacle dans la menée de l'enquête de terrain en outil de connaissance des rapports sociaux en jeu : la prise en compte de l'État comme opérateur d'une domination et d'une coercition aussi réelles que nécessairement défailtantes s'impose alors dans une perspective comparative ; cela n'érige pas le régime communiste en une exception totalitaire englobée dans une constellation politique unifiée, mais restitue celle-ci dans une double continuité : locale d'un côté, avec les gouvernements précédents, globale de l'autre, avec l'analyse des divers modes de domination étatique.

Cette voie, pour être dotée d'une relative clarté intellectuelle, n'en est pas moins, dans sa dimension processuelle, semée de dilemmes quotidiens, menant à des interrogations constantes sur la polysémie intrinsèque de comportements spontanés ou réfléchis, décidant des frontières de l'(in)acceptable. Les contradictions sont alors opaques, innombrables, hors du champ de déontologies professionnelles balisant des situations d'enquête formalisées. Le poids de l'idiosyncrasie de l'anthropologue — intégrant, comme chacun, à des éléments strictement personnels des héritages politiques de conformité ou de dissidence — intervient ici d'une façon aussi incontestable que difficilement mesurable.

Un exemple de la complexité du déchiffrement des situations affrontées — qui selon les polarisations adoptées sera qualifiée d'éthique, de politique ou encore de méthodologique — peut être saisi dans la confrontation à la peur des acteurs : celle-ci résulte de la répression politique qui s'est abattue depuis 1975 sur la population ; elle s'est incarnée d'un côté dans l'obligation de rejoindre et de « militer » activement au sein des organisations de masse (femmes, jeunes, syndicats organisant des « travaux collectifs » et surplombés par un Parti très restreint et cultivant le secret), de l'autre dans les envois en camps de rééducation, pour des durées allant de quelques mois à treize ans, des membres de l'élite économique et administrative de l'ancien régime. Si les mesures de contrôle politique ont provoqué dès 1975 des fuites en nombre des classes supérieures antérieures, elles ont plus globalement semé chez les habitants restés au Laos une angoisse omniprésente et diffuse, dont le caractère indicible est un facteur de démultiplication, aux côtés de l'arbitraire des décisions étatiques en matière d'arrestations, de disparitions, etc.

Cette peur obsédante du pouvoir politique, dans une conjoncture d'annulation de toute légalité<sup>2</sup>, sera une donnée constante des enquêtes menées, dévoilant les trouées psychiques des gens et leur égarement intérieur face à des menaces intensifiées dans l'imaginaire. Une telle situation de communication ethnologique a plusieurs conséquences indissociables tant sur la production des connaissances, que sur son acteur stratégique, l'anthropologue : de sa conduite personnelle face à une telle contrainte — qui mêle l'intériorisation d'une omnipotence fantasmagique de l'État et une surveillance bien palpable dont lui-même est l'objet — dépendront largement la nature des matériaux recueillis et l'analyse de la société qu'il élaborera. Faire ici appel à l'éthique pourrait justifier des attitudes diverses voire opposées, propres à légitimer des positions aussi disparates que le devoir de témoignage ou encore la volonté de protection voire d'appréhension thérapeutique de sujets traumatisés. L'histoire de l'anthropologie comporte des exemples nombreux de telles attitudes, dont la fonction paradigmatique ressortit aussi à la marginalisation dans le champ académique de leurs auteurs.

Citons brièvement quelques figures illustratives de ces porte-drapeaux de l'éthique infiniment réinterprétée à l'aune de critères variables ; le militantisme internalisé dans la dynamique propre du terrain a ainsi engendré des héros médiatiques, se constituant en uniques détenteurs de la parole authentique des opprimés, qu'ils se situent dans les quartiers ouvriers misérables du Nord ou au fond des jungles tropicales. Sur un autre registre, la prise en charge psychique des interlocuteurs de l'anthropologue, la transformation de ce dernier en « psychanalyste sauvage » a pu être aussi mise en œuvre au nom de l'éthique. Ces deux attitudes — militantisme socio- ou ethnopolitique, psychanalyse individuelle ou collective d'un groupe — en ont appelé à la référence éthique et, dans le même moment, ont produit la dissolution du terrain et donc de la discipline anthropologique par occultation du terrain comme révélateur et cadre central. Boîte en

2. Abolition en 1975, l'ancienne Constitution ne sera remplacée par une nouvelle qu'en 1991.

l'occurrence presque vide, l'éthique exige plutôt d'être déconstruite selon le répertoire invoqué des modes de relations retenus par l'anthropologue, et telle est notre seconde proposition.

Il n'est guère besoin de s'appuyer sur les acquis de la psychanalyse pour rappeler que l'écoute est, pour celui qui la met en œuvre, une prise de risque, tout comme l'angoisse, par définition contagieuse, induit des mécanismes défensifs d'éviction, de retrait, de surdité. Face à nos interlocuteurs laotiens, toujours bouleversés par l'espace invraisemblable de parole offert, paralysés par la peur des répercussions politiques de leurs discours, rendus parfois mutiques ou secoués par des crises de larmes incontenables, deux possibilités se présentaient donc aux anthropologues : esquiver la peur de l'autre dans une perspective latente ou consciente d'auto-immunisation ; la prendre de front dans une écoute inévitablement coûteuse au plan personnel, l'approfondir, la creuser pour en faire la maille d'une construction anthropologique, ce qui fut fait.

Examinons rapidement le sens, les relations interpersonnelles et les rapports sociaux qui résultent de ces deux modes d'implication antinomiques pouvant donner lieu à des débats éthiques.

La première est à tous points de vue la plus simple tant sont nombreux les arguments ethnographiques, puisant dans le capital culturel singulier du peuple *lao*, qui permettraient d'expliquer *a posteriori* que les sujets individuels manifestent une réserve innée face à l'intrusion questionnante de l'étranger. Il serait alors aisé d'éliminer rapidement les crispations imperceptibles qui se terrent derrière les sourires ébauchés dans la gêne et dans lesquels on reconnaîtrait une mentalité maintes fois décrite dans les textes coloniaux : paisibles, cultivant l'harmonie avec la nature, faisant preuve d'une grande retenue dans les épreuves, les laotiens se caractériseraient avant tout par leur douceur, voire leur nonchalance. Les accidents de parcours de l'enquête — comme les femmes qui éclatent en sanglots lorsque doit être mentionné un événement biographique dramatique lié à l'histoire politique — seraient alors rapidement mis au compte d'une exceptionnalité individuelle ou d'une fragilité personnelle tendanciellement pathologique. La mise à distance de la peur des acteurs — bloquant inévitablement toute communication réflexive où l'autre peut mettre en scène et repenser les significations des phases majeures de son existence, en rapport avec la conjoncture globale dans laquelle il se replace — pourrait néanmoins au plan déontologique et moral s'abriter derrière quelques règles intouchables : la préservation de l'intimité des sujets dans laquelle l'anthropologue devrait se garder d'intervenir, l'allégation qu'en s'aventurant trop loin dans leur intériorité, il perdrait — avant tout à ses yeux — son rôle et qu'il tendrait à prendre celui du psychanalyste auquel il n'est nullement formé, etc. Conservant alors une distance aussi bienveillante en apparence qu'inopérante en termes d'instauration d'une communication, l'anthropologue — dans cette version axiologique — s'enferme dans une condition d'étranger qu'il culturalise d'autant plus qu'il est, par la logique même de sa rationalité, amené à en ignorer les contours politiques. De façon plus décisive, cette neutralisation dans l'imaginaire de la peur des acteurs conduirait à une extraordinaire mutilation des matériaux compte tenu que tous les récits de vie viennent buter à un moment ou à un

autre sur la terreur politique ; il resterait alors à l'ethnographe la tâche ardue de traquer des rites de possession devenus interdits en 1975 et à l'assistance desquels, depuis leur reprise dans les années 1990, il aurait peu de chance d'être conduit, en raison de l'extériorité pudique à laquelle il s'est astreint.

Précédemment mentionnée, la seconde posture — qui fut retenue — consiste à s'efforcer de construire une communication qui intègre cet élément éminemment perturbant — tant pour l'anthropologue que pour les sujets tentant bien naturellement de la refouler dans l'entretien — qu'est cette insidieuse anxiété de l'État ; cette immersion de la peur dans la relation nouée suppose de la dérouler à un double niveau, au plus près des champs émotionnels qu'elle a atteints chez l'acteur et paradoxalement dans leur mise en orbite sociopolitique. Ce travail de retotalisation du sens, qui ne peut avoir lieu que dans une participation conjointe du sujet et de l'anthropologue, commande tout d'abord une élucidation de la position que ce dernier occupe : associé dans l'imaginaire des acteurs à l'État, pouvant glisser sans le percevoir vers la place d'un fonctionnaire préposé au recueil des biographies — tâche à la sinistre mémoire, puisque les biographies font l'objet d'examens sévères destinés à éliminer tous ceux, à travers leurs parents ou eux-mêmes, qui ont politiquement « fauté » — l'anthropologue est donc induit à s'extraire symboliquement du champ du contrôle étatique. Cette dissociation, ce dégagement de la centralité du pouvoir se présentent comme la première phase d'instauration d'un dialogue restituant à l'autre l'entièreté de son identité clivée.

Si cette plongée dans la scène intérieure troublée des acteurs se présente comme une condition incontournable d'une investigation anthropologique dans le Laos actuel, en revanche, elle est potentiellement porteuse d'ambiguïtés autant méthodologiques qu'éthiques qu'on s'attachera brièvement à lever. Celles-ci concernent, à des niveaux différents mais relevant d'une même cohérence programmatique, l'évaluation constante des limites posées et du cadre dans lequel la communication s'établit. Tout d'abord, l'anthropologue est pour son propre compte amené à gérer une situation délicate où sa proximité avec les acteurs implique sa distance de l'État qui régule leur domination ; la tentation pourrait être grande de transgresser les bornes contradictoires dans lesquelles il érige sa position à travers, par exemple, des actions le faisant précisément sortir de son rôle et affronter directement le pouvoir de l'État. Il s'agirait alors d'une action politique directe contre un pouvoir décrit comme totalitaire ; elle émergerait d'une légitimation éthique de l'anthropologue constatant quotidiennement la destruction des identités individuelles par l'État et assimilant sa distance méthodologique à des attitudes de « lâcheté » ou de compromission. Placé dans un tel conflit intérieur, l'anthropologue pourrait alors en déduire « spontanément » que seul le retour à une lutte dans l'ordre du réel serait une conduite « éthique ». Mais ce transfert découlant d'une empathie non contrôlée déboucherait rapidement sur l'arrêt de l'enquête et l'accusation de déficience déontologique paraîtrait ainsi pertinente.

Plus pernicieux semble le risque de sombrer dans un espace fusionnel de communication se nouant dans la reconnaissance et la diffusion d'une peur devenue partagée, l'État hantant alors indistinctement l'imaginaire de l'anthropologue

comme celui des acteurs. La maîtrise des rapports interpersonnels et des dangers qui le guettent renvoie néanmoins ici bien plus aux capacités intrinsèques développées dans la pratique de l'écoute qu'à l'éthique, dont les axes de codification abordent des comportements extérieurs et généralisables, supposés correspondre aux logiques intérieures de leurs auteurs.

## Conclusion

L'éthique, comme objet d'analyse, s'offre à l'observation sous des facettes contradictoires : d'un côté elle se met en scène comme une référence dépassant l'ensemble des situations sociales concrètes en regard desquelles elle serait à même de proposer des lignes d'action tout à la fois générales et ajustées ; de l'autre, comme toute production idéologique, elle s'enracine dans des conditions sociales, politiques et économiques particulières dont les transformations affectent et remodelent ses définitions. Enfin, elle s'érige dans une occultation nécessaire de l'ensemble de ces structures qui président à son émergence et son ancrage dans des dispositifs singuliers, ce travail d'oblitération étant le corollaire de l'édification de sa légitimité.

La période actuelle d'expansion et de globalisation du capitalisme donne à voir une généralisation remarquable de la référence à l'éthique, qu'il est difficile de ne pas mettre en rapport avec le recul des droits sociaux dans les pays d'ancienne industrialisation du Nord. Ainsi les entreprises transnationales sont amenées à développer des productions éthiques, aptes à rendre leurs produits éthiquement purs, telle la participation à l'abolition du travail des enfants. Corollairement, les entreprises nationales, en France en particulier, font des efforts manifestes pour mettre en place des pôles de réflexion éthique, tandis que les licenciements brutaux se multiplient. À un niveau plus global, l'humanitaire et l'attention aux droits de l'homme s'offrent en spectacle comme l'éthique universelle bafouée tous les jours dans l'ensemble des pays (Hours 1988, 1998a, 1998b).

Cette dimension d'alibi de l'éthique comme idéologie dominante, d'autant plus auréolée que les rapports sociaux concrets dans les champs du travail, de la santé, de l'habitat viennent l'annuler, peut difficilement être écartée. Parallèlement, au sein de la discipline anthropologique, les débats sur l'éthique se sont multipliés ces dernières années dans une perspective différente ; celle-ci montre comment des chercheurs prennent conscience des conditions sociales dans lesquelles ils exercent leur métier. L'origine de cet intérêt pour l'éthique apparaît, en France au moins, plus liée à une réflexion sur des situations de terrain « proches » que « lointains », les rapports qui se nouent avec les institutions étatiques et privées et l'interaction avec leurs propres objectifs politico-sociaux (*Le Journal des anthropologues* 1993b) s'imposant là dans toute leur ampleur. Les logiques en jeu de finalisation de l'anthropologie, le retrait progressif de l'État dans la recherche publique ne sont pas étrangers à cette revitalisation de l'éthique qui vient ici aussi s'instituer dans les contradictions des processus macrosociaux ; traduisant une tentative de maîtrise légitime de transformations graduelles, l'éthique se prête à des visages différents avec le risque toujours présent d'œuvrer à une normalisation progressive des situations d'emploi et des pratiques de l'anthropologie.

Dans cet article, nous avons choisi de mettre l'accent sur une matrice de positions au sein de laquelle s'inscrit l'éthique dans sa confrontation avec des déontologies et des axiologies amenées à être renouvelées par leurs conditions sociopolitiques de production. Aussi avons-nous été conduits à un effort de distance face à la référence « éthique » et à sa relative déconstruction à partir de l'expérience de terrain elle-même où elle semble devoir se poser de façon primordiale et où, paradoxalement, elle vole en éclat. L'examen de situations d'enquête, réinscrites dans leurs temporalités historiques et leurs contraintes propres, nous semble montrer que la pratique d'investigation ethnologique est le lieu principal où se joue l'élaboration des règles de conduite : celles-ci sont inéluctablement formulées sur la base de la conscience des rapports et de la clarification de leurs enjeux. Dès lors, toute éthique extérieure à la réalité de ces rapports est potentiellement inadéquate et inefficace. L'engagement apparaît alors une figure alternative sous deux angles : l'engagement de l'anthropologue dans la communication interpersonnelle s'instaurant avec les sujets sur le terrain qui, au plus loin de l'image de l'informateur, sont de véritables *alter ego* ; l'engagement intellectuel enfin, de retour « chez lui », pour que les connaissances produites ne participent pas à des entreprises sociopolitiques de méconnaissance, d'oblitération, d'exclusion ou encore d'ethnicisation d'altérités imaginaires (Althabe et Selim 1998), confortant ici et ailleurs la séparation des espaces d'intervention soumis dès lors à des éthiques à géométries variables.

C'est donc dans des termes « politiques » au sens large que les exigences dites « éthiques » de l'anthropologue se posent concrètement dans sa propre société, où ses recherches — prenant inévitablement place au sein de schèmes d'orientations dominants — sont toujours susceptibles de venir les conforter.

La connaissance de l'altérité, c'est-à-dire l'étude du sens des représentations et des conduites localement produites sont au cœur du projet anthropologique. Contrairement au pasteur qui prêche une morale révélée, au journaliste qui témoigne ou au militant qui mène des batailles concrètes, l'anthropologue décrypte et dévoile une partie du sens de la vie dans les sociétés humaines. La justesse de la connaissance, dans l'acception du terme qualifiant une note « juste », et la pertinence de l'interprétation façonnent à nos yeux la « morale » de l'anthropologue.

Mettre en avant le champ politique comme englobant ne revient pas à faire l'apologie du militantisme, mais à affirmer que le terrain du politique mérite plus d'attention que les caricatures parfois en usage. La pratique lucide du terrain paraît la seule exigence scientifique (et « morale ») aussi bien que l'unique forme d'activisme requise des anthropologues. Ce terrain est engagement. Il n'est pas nécessairement — loin s'en faut — militantisme. La connaissance ne résulte pas en effet d'une morale ou d'un engagement unique, mais d'un processus de progressive maîtrise de l'altérité fondée sur des modes de communication multiples enchâssés dans des rapports de pouvoirs toujours politiques et à ce titre producteurs de « morales ».

Mettre en avant, en guise d'éthique, l'analyse lucide de terrains concrets, c'est peut-être, en anthropologie, observer que les normes éthiques les plus

abstraites (largement occidentales faut-il le souligner) ne sont souvent que des normes de « moralité minimale » peu compatibles avec la maîtrise maximale d'un terrain requise de l'anthropologue, ni même avec le respect des valeurs de références, nécessairement optimales. Si les débats sur les normes et les valeurs qui les fondent sont au cœur de l'évolution des sociétés, les normes dites éthiques ne sont peut-être que la caricature réifiée de ces valeurs lorsque le débat n'a pas suffisamment lieu. Autrement dit, le retour à l'examen des rapports sociaux et des débats dans une société nous paraît le lieu privilégié où émergent et s'observent les normes réelles : celles des anthropologues comme celles de leurs interlocuteurs.

## Références

- ALTHABE G., 1998, *Les fleurs du Congo*. Paris, L'Harmattan
- ALTHABE G. et M. SELIM, 1998, *Démarches ethnologiques au présent*. Paris, L'Harmattan.
- BARLEY N., 1992, *L'anthropologue en déroute*. Paris, Payot.
- , 1994, *Le retour de l'anthropologue*. Paris, Payot.
- , 1997, *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*. Paris, Payot.
- ENRIQUEZ E., 1993, *L'analyse clinique dans les sciences humaines*. Laval, St Martin.
- EVANS G., 1990, *Lao Peasant under Socialism*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- FAVRET-SAADA J., 1992, « Être affecté », *Gradhiva*, 8 : 3-9.
- HOURS B., 1985, *L'État sorcier. Santé publique et société au Cameroun*. Paris, L'Harmattan.
- , 1988, « Du droit à la santé aux droits de l'homme ; le retour de l'ethnocentrisme », *L'homme et la société*, 3/4 : 13-23.
- , 1998a, *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*. Paris, L'Harmattan.
- , 1998b, « L'idéologie humanitaire ou la globalisation morale », *L'homme et la société*, 129 : 47-55.
- HOURS B. et M. SELIM, 1997, *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain. Marché, socialisme et génies*. Paris, L'Harmattan.
- L'homme et la société*, 1990, « Mission et démission des sciences sociales », 95-96.
- Le Journal des anthropologues*, 1992, « Recherches scientifiques et partenariat », 46.
- , 1993a, « Éthique professionnelle et expériences de terrain », 50-51.
- , 1993b, « Anthropologie et politique de la recherche », 56.
- SCHAPER-HUGHES N., 1995, « The Primacy of the Ethical », *Current Anthropology*, 36, 3 : 399-440.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Pratiques et axiologies de l'anthropologie face à la domination politique*

Cet article se propose d'analyser la nature de l'éthique et de sa production dans des terrains où s'exerce une forte domination politique. Selon les auteurs, l'éthique anthropologique se fonde sur la pratique du terrain et l'analyse des rapports qui s'y observent, chercheurs inclus. C'est sur une telle base que des normes non abstraites et non militantes, fondées sur la maîtrise des rapports, peuvent se formuler en vue d'une recherche responsable et, à ce titre, éthique. Ces analyses sont développées à partir de l'expérience de situations de recherche coloniales, puis d'enquêtes sur le terrain dans des pays communistes d'Asie.

Mots clés : Hours, Selim, terrain, domination, politique, éthique, normes

*Anthropology Confronting Political Domination : Practices and Axiologies*

This paper analyses the production of ethics from the experience of several fieldworks under strong political domination (colonial, communist). It assumes that ethical production in anthropology must be based on the analysis of social relations in the field, including the researchers themselves. Ethical production is not an abstract set of formal and external values, nor only activist militant involvement into a political fight or process.

Key words : Hours, Selim, field, domination, politics, ethics, norms

Bernard Hours  
Monique Selim

Institut de recherche pour le développement — IRD  
213, rue Lafayette  
75480 Paris Cedex 10  
France